

A ritualisztika tudományos helyezkedése

Képzelnék el egy pillanatra, hogy a különböző társadalomtudományok megszemélyesített alakban egy ünnepélyen vesznek részt. Van közöttük egy nagy reményű fiatal, akiről mindenki elismerően beszél, mégsem igen barátkoznak vele. Egyesek vad neveltetése miatt tartják távol tőle magukat, mások szerint felnőve komolytalanná lett, a többiek szerint pedig jó gyerek, de semmi keresnivalója egy ilyen eseményen. Ez a fiatal tehát többnyire magányosan és kellemetlenül fészkelődve a pult mellett tölti az estét. A társadalomtudományok közül ő lenne a ritualisztika.

A tudománytörténeti bemutatkozás 1977-re vezet vissza, amikor az *American Academy of Religion* konzultációt hirdetett a rítusok tanulmányozása (ritual studies) kapcsán. A mozgalom kezdeti irányultságáról sokat elárul, hogy az imént említett intézmény mellett a másik két résztvevő az *American Anthropological Association* és a *The North American Academy of Liturgy* volt. A felhívás 1982-re kutatócsoporttá nőtte ki magát. Vezetője az a Ronald Grimes volt, aki a mai napig a legtöbbet tett a ritualisztika módszertani és elméleti megalapozása érdekében. 1987-ben napvilágra került a *Journal of Ritual Studies* (JRS) első száma, ezzel egy időben pedig a *Religious Studies Review* elkezdte használni a „ritual studies” címkét az addig „vallás és művészetek” vagy „liturgia és kultusz” kategóriákba sorolt tartalmak kapcsán.¹ A születendő ritualisztika tudományos missziója a vallástudomány (vallásfenomenológia),² a liturgiatudomány és az antropológia rítusokhoz kapcsolódó elméleti és módszertani egyesítését jelentette. Ez a konzultáció három résztvevőjéből is egyértelműen következett, de Grimes az *Encyclopedia of Religions*-be írt „ritual studies” szócikkében nyíltan is kifejezte: „a ritua-

lisztika szándékos törekvése, hogy meghatározzon egy tudományágakon átívelő kutatási mezőt, valamint hogy összeegyeztesse a teológia és a liturgiatudomány normatív, a vallástörténet és a vallásfenomenológia leíró, valamint az antropológia analitikus érdeklődését”.³

Mindazonáltal, a ritualisztika különbözik 1. a liturgiatudománytól abban, hogy nem egyetlen rituális hagyományt kutat, és elsődlegesen nem szövegközpontúan; 2. az antropológiától abban, hogy nem különíti el szigorúan a rítus gyakorlását és kutatását, valamint a megfigyelői és résztvevői szemléletet; 3. a vallásfenomenológiától pedig egyrészt abban, hogy a rítusokat nem állandó struktúrákként, hanem performance-okként (vagyis változó, kreatív jelenségekként) kezeli; valamint hogy a rituális spektrumnak nemcsak a „felsőbb” megnyilvánulásai, vagyis a vallási rítusok iránt érdeklődik, hanem az „alsóbb” elemek iránt is, kezdve az állati és személyes ritualizációktól a sporteseményeken át a civil és politikai rítusokig.⁴

Annak érdekében, hogy a ritualisztika tudományos bemutatkozását és jelenlegi főbb irányait jobban megérthessük, érdemes előbb visszatekinteni a múltba. Látnunk kell, milyen neveltetést kapott ez a „nagy reményű fiatal”. Bár a saját vagy az idegen kultúrák rítusai iránti érdeklődés az ókortól a humanizmuson át mindig is központi téma volt Európában, a rítusok tudományos kutatásának kezdete a XIX. század végi angol kultúrkörben helyezhető el.

A XIX. század végén, a XX. század elején a Brit Birodalom civilizációs virágkorát élte. Viktória királynő alatt a birodalom területe a valaha volt legnagyobbra növekedett, a korona alá tartozó „alattvalók” száma csupán száz év leforgása alatt több százmillióval gyarapodott. Az angol

¹ Az összefoglalás GRIMES, Ronald: „Ritual Studies” = *Encyclopedia of Religion*. Ed. ELIADE, Mircea, New York, Macmillan, 1987, XII., 422 bejegyzését követi. A rítus (ritual) különböző meghatározásait összefoglalva lásd PLATVOET, Jan: *Ritual in Plural and Pluralist Societies. Instruments for Analysis = Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*. Eds. PLATVOET, Jan, TOORN, Karel van der, Leiden, New York, Köln, Brill, 1995, 25–51. A legfontosabb ritualisztikai kézikönyvek BELL, Catherine: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford, Oxford University Press, 1997; GRIMES, Ronald: *Beginnings in Ritual Studies*. Washington DC, University Press of America, 1982; *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts I–II*. Eds. KREINATH, Jens, SNOEK, Jan, STAUSBERG,

Michael, Leiden, Boston, Brill, 2006; szöveggyűjtemények GRIMES, Ronald: *Readings in Ritual Studies*. Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall, 1996; *Foundations in Ritual Studies. A Reader for Students of Christian Worship*. Eds. BRADSHAW, Paul, MELLOH, John, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2007.

² Eliade rítuselméletéről lásd ELIADE, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*. Ford. PÁSZTOR Péter, Bp., Európa, 1993.

³ A ritualisztika célkitűzéseiről lásd még GRIMES, Ronald: *Research in Ritual Studies. A Programmatic Essay and Bibliography*. Metuchen, NJ, London, The Scarecrow Press, 1985.

⁴ Lásd GRIMES: *i. m.* (1985), 1.



Beavatás-
jelenetek,
Kr. e. I. század,
Villa dei Misteri,
Pompeii
© Wikimedia
Commons

nagyvárosok az iparosodott gazdaság fogaskerekeiként működtették e hatalmas gépezetet, míg a nagy tudományos felfedezések, a pozitívizmus és a szociáldarwinizmus bűvöletében élő városi polgárság az emberi fejlődés csúcspontjait kiváltságos szereplőjének érezte magát. A gyarmati hivatalnokoktól és misszionáriusoktól érkező beszámolók a „primitívekről” különös érzékenységre találtak a városi értelmiség berkeiben. A puritanizmus és a Cromwelli (morális) diktatúra hosszú stimulációs hiátusa után a civilizáltak elkezdtek felfedezni a vadság romantikáját.

A szociáldarwinizmus gondolata és a primitív/fejlett szembeállítás ráadásul szépen rásimult a rég fennálló protestáns hagyományra, miszerint mindenféle vallási külsőség a vallás degenerált formája. Az első, nagy hatású elméletek tükrében hiába nyilvánították az emberi kultúrák alapkövének, a rítus mégis valamilyen idegen, kényszerítő jellegű és eksztatikus képet idézett.⁵ Ez a fajta elhatárolódó lelkesedés jellemezte az úgynevezett cambridge-i antropológiai iskola tagjait. A csoport három legnagyobb hatással bíró személyisége, W. Robertson Smith, J. E. Harrison és J. G. Frazer néhány hónap különbséggel publikálta programalkotó tézisét.⁶ Elméleteik részleteikben különböztek és munkásságuk során változtak, abban viszont egységesek, hogy a vallás kialakulásában a rítus (cselekvés) elsőbbségét hirdették a mítosz (gondolat) fölött.

Elméleteik kialakulásában kiemelt fontossággal bírt az adatfeldolgozás „szobatudósi” módszere. Az adatgyűjtés ebben a korszakban még nem a terepmunkát, hanem a gyarmatokról érkező beszámolók és tárgyi források megismerését jelentette. Szembekerülve egy ilyen idegen nyersanyaggal, az elsődleges kutatói hozzáállás a jelentés keresésében nyilvánult meg. A szobatudós egy ismeretlen tárgy vagy egy leírt cselekvéssor értelmezésében elsődlegesen egy ismert dolog analógiáját tudta segítségül hívni. Ezáltal a cambridge-i antropológia fő elméleti paradigmája a rituális képletek felfedezése volt: Robertson Smith forgatókönyve az őskultusz csoportkohéziót teremtő ajándékmodelljére épült; Frazer a természet körforgását megjelenítő, meghaló és feltámadó vegetációs istenek mintáját dolgozta ki, Harrison pedig társadalmi dimenziót adva a frazeri sémának a „primitív” népek serdülőkori beavatását követő „megújulási rítusokról” beszélt.⁷

Az ókori és kortárs törzsi kultúrák rítusainak összehasonlítása, valamint a mögöttes minták felismerésének bája mágikus bűvölet fátylával vont be a korabeli kutatókat. Az evolúciós gondolatot követve Frazer például a rítust (mint a mágia gyakorlatát) hamis tudománynak nevezte.⁸ Mindez persze nem akadályozta meg abban, hogy a társadalmi intézmények mögött fellelhető „primitív babonákról” szóló előadásait ő maga is olyan éjszakai ülések

⁵ Lásd ennek kritikáját: Jonathan Z. Smith: „Gyakran elgondolkodom azon, hogyan is tekintenénk a vallásra, ha az nem a protestáns szeménáriumok terméke lenne [...] a vallásnak semmilyen privilégiumot nem tulajdonítok. Közöségesnek, józannak és szokatlanul unalmasnak tartom.” = *Violent Origins. Walter Burkert, Rene Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Eds. HAMERTON-KELLY, Robert G., Stanford, Stanford University Press, 1987, 206–207.

⁶ ROBERTSON SMITH, William: *Lectures on the Religion of the Semites*. New York, Appleton, 1889; magyarul ford. TÓTH Sándor = *A vallástörténet klasszikusai*. Szerk. SIMON Róbert, Bp., Osiris,

2003, 346–358.; HARRISON, Jane E.: *Mythology and Monuments of Ancient Athens*. London, New York, MacMillan, 1890; FRAZER, James G.: *Az aranyág*. Ford. BODROGI Tibor, BÓNIS György, Bp., Osiris, 2001.

⁷ Lásd még ACKERMAN, Robert: *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York, London, Routledge, 2002.

⁸ FRAZER: *i. m.* (2001), 21.

keretében tartsa, amelyeket maguk a beszédében felfedni kívánt, különös jelenségek ihlettek. Ahogy Wittgenstein megjegyezte: „Frazer-nél a mágia kiséprése is mágikus karakterrel bírt.”⁹

A cambridge-iek és főképp *Az aranyág* által a teljes „primitív vallásosság” életre kelt. Elég csupán T. S. Eliot *Átokföldjére* („Hullát ültetettél múlt évben a kertben – / Ki-hajt-e? Lesz-e még idén virága?” Vas István fordítása), az amerikai irodalomkritika ritualista vonalára (Northrop Frye) vagy Sztravinszkij *Tavaszi áldozatára* gondolni, és egyértelműen látható, hogy Frazer kulturális hatása felmérhetetlen.¹⁰ A kötet Magyarországon is hetedik kiadását éri már meg, és talán Eliade *A szent és a profánja* mellett szélesebb körökben is a vallástudományi alpművet jelenteli.

A vadság romantikájának tovább élését jól illusztrálja az anekdota, miszerint B. Malinowski, a brit szociálintropológia egyik alapítója, *Az aranyággal* hóna alatt hagyta maga mögött közgazdasági tanulmányait és döntötte el, hogy antropológus lesz. A rítusok evolúciós mintázatának és csoportkohéziót teremtő gondolatának hatása két, rokon szakterületen is gyökeret vert: egyrészt a lélektanban, másfelől a francia szociológiában.

S. Freud az 1913-as *Totem és tabu* című művében amellett érvelt, hogy a legősibb tabuknak a totemállat leölése és a totemközösség ellentétes nemű tagjaival való közösülés számított. Mindebből arra következtetett, hogy a legalapvetőbb vallási viselkedéseket szülő elfojtások megfelelnek a neurotikus viselkedészavarokat okozó (ugyancsak szexuális alapú) elfojtásoknak. Így lett tehát Freud szemében a neurózis az egyéni vallásosság egy formája, maga a vallás pedig egy univerzális obszesszív neurózis.¹¹

Freud nem csupán az adatokat illetően támaszkodott Frazer és a cambridge-iek gyűjtésére, hanem analógiákban való gondolkodásával is. Tudománytörténeti fontosságát nem megkérdőjelezve érdemes kiemelni, hogy klinikai tapasztalataihoz fűzött „tudományos” magyarázata a legtöbbször hogyan is épült fel: veszi Frazer tabukhoz kapcsolódó gyűjtését, hozzáadja Robertson Smith prototipikus áldozati képét (amikor is a totemállatot a saját csoportja leöli és elfogyasztja), mindezt pedig belehelyezi az ősi hordáról szóló, meglehetősen fiktív darwini narratívába (ahol az erős és kegyetlen apafigura kisajátítja a nőket és elűzi fiait, akik összeszövetkezve fellázadnak

az apai uralom ellen és megölik őt). Mindezek ellenére Freud ritualisztikához való hozzájárulása jelentős, ha elméletének árnyékában olyan fontos analitikus koncepciókra gondolunk, mint az érzelmi csatornázás, a jelentést háttérbe szorító formalitás, valamint a kötelező és ismétlődő jelleg.

E. Durkheim és a francia szociológiai iskola az egyénből áthelyezte a hangsúlyt a közösségbe. Szerintük a vallás a közösségi élet elengedhetetlen része és a társadalmi viszonyok funkcionális rendszere, a rítus pedig az a médium, amely által az egyének a társadalmi rendszert megtapasztalják. A gondolat mögött az az általános elgondolás rejlik, miszerint minden vallásban megtalálható az osztályozás egy bizonyos formája, vagyis a szent és a profán kategóriái. Ilyen módon a vallás azt fejezi ki, amit a közösség a szent kategóriájáról gondol. A hitek tulajdonképpen „kollektív reprezentációk”. A rítusok szerepe ebben a rendszerben egyrészt elhatároló (negatív: vagyis viselkedési előírások a szenttel szemben), másrészt inkluzív (pozitív: a „kollektív pezsgés” időszaka, amikor az egyén megtapasztalja, hogy milyen egy nála nagyobb realitás, a társadalom részének lenni).¹²

A francia iskolából érdemes még kiemelni M. Mauss munkásságát. Mauss élete nagy részében Durkheim keze alá dolgozott, ezért mestere árnyéka nagyban befolyásolta a tudománytörténeti helyét. Eredeti és a maga korát jelentősen meghaladó gondolkodásáról tanúskodik azonban H. Hubert-rel közösen megfogalmazott áldozatelmélete (a rituális struktúrák első analitikus vizsgálata), az ajándékozás társadalmi modelljének kidolgozása, valamint az egyén és a társadalom közti viszonyok egyrészt a személyre, másrészt a testre vonatkozó elemzése. Mauss tudománytörténeti rehabilitációja tehát még várat magára.¹³

A terepmunka módszertanával a funkcionális rítuselmélet végre hátat tudott fordítani az eredet kérdésének. A hangsúly átkerült a „struktúrákra”, vagyis azokra az elemekre, amelyek egy társadalmat működésben tartanak. A. R. Radcliffe-Brown közkeletű metaforájával szólva a társadalmi rendszer olyan, mint egy élő organizmus. Mindenfajta létezésnek vannak szükségszerű feltételei. Egy élőlény esetében az egyes szervek látnak el ilyen alapvető funkciókat, egy társadalomban pedig az intézmények. És bár a feladatokat teljesítő sejtek, vagyis az emberek a szer-

⁹ BOON, James A.: *Anthropology, Ethnology and Religion = Encyclopedia of Religion*. i. m. (1987), I., 309.

¹⁰ A cambridge-i ritualisták kultúrtörténeti hatásáról lásd ACKERMAN: i. m. (2002), 8. fejezetét.

¹¹ FREUD, Sigmund: *Totem és tabu*. Ford. PÁRTOS Zoltán, Bp., Göncöl, 1990. Freud ritualisztikai kritikájához lásd GAY, Volney: *Freud on Ritual. Reconstruction and Critique*. Missoula, Scholars Press, 1979.

¹² DURKHEIM, Émile: *A vallási élet elemi formái*. Ford. VARGYAS Zoltán, Bp., L'Harmattan, 2004

¹³ MAUSS, Marcel – HUBERT, Henri: *Sacrifice. Its Nature and Function*. Chicago, London, The University of Chicago Press, 1964; MAUSS, Marcel: *Szociológia és antropológia*. Ford. SALY Noémi, VARGYAS Gábor, Bp., Osiris, 2004

veken belül folyamatosan cserélődnek, a társadalom működését fenntartják az intézmények közötti harmonikus viszonyok.¹⁴

A központi kutatói megközelítés még mindig a jelentés keresésében nyilvánult meg, csak hogy ez átutazott a társadalmi szférába. A funkcionista elemzések tehát jóformán szerkezeti leírásokat jelentettek. Radcliffe-Brown például a rítusok szerepét a társadalmi viszonyrendszerek harmóniájának megteremtésében és fenntartásában látta. Ahhoz, hogy a viszonyok folyamatos megerősítést nyerjenek, az ezeket működtető érzelmek időszakos, szimbolikus (rituális) kifejezésére van szükség. Malinowski funkcionális elmélete ezzel szemben az egyén biológiai szükségleteiből indult ki. Szerinte az egyéni gondolkodás



Malawi
WaYao törzsbeli
gyerekek egy
körülmetelési
és beavatási
ceremónián
© Wikimedia
Commons

a szükségletek mentén megteremti a kultúrát, amelynek minden megnyilvánulása eszközként működik egy bizonyos cél elérése érdekében. Ebben a keretben a mágikus rítus mint pragmatikus cselekvés a fontosabb emberi aggodalmak (például betegség, halálfélelem) feloldására irányul.¹⁵

A funkcionista megközelítés lesújtó kritikát kapott főképp determinista és ahistorikus nézetei miatt (vagyis mert kizárja az egyéni kreativitás és a társadalmi változás lehetőségeit).¹⁶ Viszont fontos hozadéka volt, hogy a szinkronperspektíva mélyebb és részletesebb betekintést engedett a társadalmak belső működésébe. Mindez

egy kezdetleges ontológiai fordulatot eredményezett. Ahelyett, hogy az idegen jelenségekre ráerőltették volna a „nyugati” logikát, a kutatók megpróbálták megérteni az eltérő kulturális logikákat. E. E. Evans-Pritchard például a zande törzs kultúrájában a rontás és a jóslás kapcsán kimutatta, hogy a helyieket nem az érdekli, hogy „hogyan működnek” az ilyen folyamatok, hanem hogy „miért éppen azt az embert” sújtotta a rontás.¹⁷

A primitív/civilizált ellentét a funkcionistáknál is meghatározó maradt. A mélyebb megismeréssel járó módszertannal viszont a felosztás különös fordulatot vett. Malinowski például csodálatát fejezte ki, hogy a korabeli arisztokrácia hogyan testesíti meg ugyanazt a mágikus-babonás viselkedést a skót királyi szimbólumokkal szemben, mint a Trobriand-szigetek lakói a kula ciklusban ajándékozott kagyló karkötőkkel és nyakláncokkal kapcsolatban.¹⁸ A társadalmi viszonyok és ezek belső logikájának kutatása által Malinowski és Evans-Pritchard közelebb hozta, majd hogyan egymás mellé helyezte a „primitív” és a „civilizált” embert.

A funkcionista elemzések végül arra jutottak, hogy a rítusok tényleges hatása más valami, mint maga a cselekvések célja. A Malinowski által leírt kula ciklus például egy csererendszer, amely a különböző ajándékozási viszonyok feltérképezésével formálisan leírható. Viszont ha jelentésről beszélünk, akkor olyan, absztrakt szférába kerülünk, amelyet funkciónak neveztek – vagyis hogy ezek az adakozások hatással vannak a társadalmi viszonyokra. A kérdés már csak az maradt, hogy hogyan vannak rájuk hatással. Mi az a belső tulajdonság, ha nem maga a pragmatikus cselekedet tényleges eredménye, amely hatást fejt ki? A tudománytörténet így jutott el a rítus mint kommunikáció gondolatához.

A. van Gennep a formalista nézettel éppen a társadalmi funkció és a strukturális jelentés problémáit próbálta meg összekapcsolni. Szerinte a szent és a profán abszolút elkülönítése helyett a szentség mozgó jellegű, és attól függően, hogy egy adott rituális folyamaton belül milyen pozíciót foglal el, változik a jelentése. Az átmeneti rítusokról alkotott, háromszatú sémájával tehát nem köteleződött el a rítusok alapvető funkciói mellett – ezek ugyanis helyzetük szerint változhatnak. Ilyen értelemben például egy rituális öltözék felvétele a folyamatban elfoglalt helye sze-

¹⁴ RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.: *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Ford. BICZÓ Gábor, Debrecen, Csokonai, 2004; Uő: *The Andaman Islanders*. Cambridge, Cambridge University Press, 1922

¹⁵ MALINOWSKI, Bronislaw: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, IL, The Free Press, 1948; Uő: *Baloma*. Ford. ECSEDY Csaba, BÓNIS György, Bp., Gondolat, 1972

¹⁶ A funkcionizmus kritikáját lásd EISENSTADT, Shmuel N.: *Functional Analysis in Anthropology and Sociology. An Interpretative Essay = Annual Review of Anthropology*, 1990, 243–260.

¹⁷ EVANS-PRITCHARD, Edward E.: *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press, 1976

¹⁸ MALINOWSKI: *i. m.* (1972)

rint bírhat elkülönítő, identitásnélküliséget megjelenítő vagy új identitást megszerző hatással. A hangsúlyt tehát a rítusok mechanizmusára helyezte. Az átmeneti rítusok a különböző kategóriák közötti váltást hivatottak véghezvinni, legyenek azok időbeliek, térbeliek vagy kvalitatívak.¹⁹

A rítus mint kommunikáció, vagyis a nyelvanalógia elméleti megalapozása C. Lévi-Strauss strukturalista munkáinak köszönhető. Szerinte minden társadalmi jelenség egy szimbolikus kommunikációs forma és az univerzális emberi elme terméke. Ilyeténformán a szimbolikus kommunikáció (mint amilyen a mítosz vagy a rítus) analógiába vonható a verbális kommunikációval. A gondolat F. Saussure strukturalista nyelvészeti modelljére épít, amely különválasztja a nyelvet (mint absztrakt rendszert) a beszédetől (mint a nyelv történeti megvalósulásától).²⁰ Ezen sémán belül a nyelv a fogalmak közötti viszonyokból nyer jelentést, amelyek alapvetően kétfélek lehetnek: megfelelések vagy ellentétek.²¹

Lévi-Strauss szerint a szimbolikus kommunikációs formákból is ezek az alapvető kategóriák olvashatók ki. Őt viszont csak a nyelvi dimenzió, vagyis a szinkronviszonyok érdekelték. Ezért életét nagyrészt a mítoszok kutatásának szentelte, amelyek véleménye szerint, csakúgy, mint egy zeneszerző, aki hallás után kottát ír, a valóság folyamatos élményét strukturális egységekbe formálják. Ezzel szemben a rítus csak egy mindig sikertelen, balga próbálkozás az eleve széttördelt valóság egyenletes élménnyé kovácsolására.

E rövid történeti áttekintéssel meg is érkeztünk a 60-as évek posztstrukturalista közegébe, amely a ritualisztika mint önálló tudományág születésének táptalaját nyújtotta. A korábbi elméleteket a gyarmatosítás összefüggésében az idegen kultúrák megismerését célzó antropológiai kutatások ihlették. Ezért a központi kérdés mindvégig a jelentés maradt. Ennek különböző elméleti keretei voltak a történeti mintázatok, a társadalmi funkciók vagy az agyi struktúrák. Ez nem is történhetett volna másképp, ugyanis maga a nyersanyag, a források elsősorban a nyugati kultúrkörön kívülről érkeztek, míg az elméletek ezen belül keletkeztek, a nyugati közönséghez szóltak. Az ebből keletkező inkongruencia Evans-Pritchard szerint olyan logikai torzulásokhoz vezetett, mint például a szobatu-

dósok „ha én ló volnék” módszertana (elképzelem, hogy „primitív” vagyok, és feltételezem, hogy különböző helyzetekben mit gondolnék és cselekednék); vagy a „primitív mentalitás” magunkhoz viszonyított teljes kontrasztja: „mi racionálisak vagyunk, a primitívek pedig prelogikusak – egy titokzatos és csodás látszat- vagy álmvilágban élnek; mi kapitalisták vagyunk, ők kommunisták; mi monogámok, ők promiszkuusak; mi monoteisták, ők fetisizisták, animisták, preanimisták...”²²

A 60-as években viszont, a széteső társadalmi rendszerek, a polgári szabadságmozgalmak, a felbomló intézmények és tudományos dekonstrukciók korszakában már nem lehetett a kultúrát az építészeti analógiát követően egy szilárd, mozdíthatatlan építményként kezelni. A strukturál-funkcionalista nézetek szinte teljesen kizárták az egyéni kreativitás, a meghatározó jelenlét, a társadalmi változás, a folyamatok aspektusait. A korszak szellemiségét megtettesítő új antropológusgeneráció szerint a kultúra rugalmas, az ember kezében formálódik, nem passzív struktúra, hanem az egyének által alakítható, élő, szerves forma.²³

A rituális elemek addigi formalista és változást kizáró strukturalista nézeteit először a brit szimbolikus antropológia kezdte el leváltani a változás nézőpontjából. M. Douglas és V. Turner például a társadalmi struktúrák közötti átmenetek és variációk iránt érdeklődött.

Turner szerint minden társadalomban megtalálhatók bizonyos implicit ellentétek, amelyeket a rendszer „alkotmánya” meghatároz és elrendez. Ám a belőlük adódó konfliktusok a rendszerezés által még nem oldódnak fel, legfeljebb szabályozottak lesznek. A társadalom tehát a rendszer stabilitása érdekében, rituális keretek között módot enged ezek gőzkieresztő kiélésére. A rítusok, vagyis a társadalmi drámák során a mélyen fekvő oppozíciók (mint például Turner terepmunkája esetében a ndembu nők és férfiak között az anyaági leszármazással és a férfiközpontú letelepedéssel járó feloldhatatlan ellentétek) a felszínre kerülnek, nyilvános megjelenítést nyernek.²⁴ A küszöbállapotok (liminalitás) lehetősége viszont, hogy a folyamat nem kereteződik, hanem nyitva marad, liminális közösségeket (például szerzetesrendeket) szülhet.

Douglas a társadalmi és vallási rendszerek közötti viszonyok iránt érdeklődött. A kommunikációs modellt

¹⁹ GENNEP, Arnold van: *Átmeneti rítusok*. Ford. VARGYAS Zoltán, Bp., L'Harmattan, 2007

²⁰ SAUSSURE, Ferdinand de: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. LŐRINCZY Éva, Bp., Gondolat, 1967

²¹ LÉVI-STRAUSS, Claude: *La Pensée sauvage*. Paris, Presses Pocket, 1962; Uő: *Strukturális antropológia I-II*. Ford. SALY Noémi, Bp., Osiris, 2001

²² EVANS-PRITCHARD, Edward E.: *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1965, 24., 105.

²³ Lásd SCHECHNER, Richard: *Valós aktusok: betekintés az előadás-elméletbe* = Uő: *A performance. Esszék a színházi előadás elméletéről 1970–1976*. Ford. REGŐS János, Bp., Múzsák, 1984, 11–53.

²⁴ TURNER, Victor: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, London, Cornell University Press, 1967; Uő: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Ford. OROSZ István, Bp., Osiris, 2002

továbbfejlesztve a rítust a korlátozott kódú beszédhez hasonlította.²⁵ Gondoljunk csak arra, hogy mi minden kiolvasható egy olyan egyszerű megrovásból, mint hogy „nem viselkednek így egy buszon”. Ez a fajta beszédmód egy személytelen világképet feltételez, amelyben a kategóriák mind elfogadottak, a meglévő rendszer sosem kérdőjeleződik meg, és a nevelés a társadalmi osztály megmásíthatatlan feltételein alapszik.



A The Living Theatre Paradise Now előadása, 1968, New York
© Wikimedia Commons

E nézet szerint a rítus is egy hasonló, kötött formákkal, belső szabályrendszerrel bíró kifejezőmód. Ennek logikáját pedig a társadalmi rendszer, Douglas terminusával a rács (az osztályozásrendszerek szélességi spektruma) és a csoport (a társadalmi kontroll mértéke) változói határozzák meg. Aszerint, hogy ezek a változók az erős vagy gyenge pólusok közt hol helyezkednek el, a modell követi az egyes társadalmi rendszerek vallási kifejezőmódjait (például a judaizmus esetében erős csoportról és erős rácsról tanúskodnak a tisztasági aggodalmak, a testi kifejezések kontrolláltsága, valamint a ritualisztikus társadalmi modell).²⁶

A 60-as évek rítuselméletei tehát már jóval dinamikusabb nézetek voltak. A passzív struktúráktól egyre inkább elmozdultak a folyamatok, a rítustól a ritualizáció gondolata felé. A jelentés már nem történeti mintákban, funkciókban vagy struktúrákban volt keresendő, hanem magában

a cselekvésben, a folyamat logikájában; nem a felszínen, hanem a mélystruktúrában. Turner drámaanalógiájától pedig már egyenes út vezetett a performance-elmélet kidolgozásáig, amelynek „személyessége” óriási hatással bírt a kezdeti ritualisztikára.

A performance-elméletet megalkotó Richard Schechner merészen belső szempontú megközelítéssel viszonyult az olyan kapcsolódó kulturális jelenségekhez, mint a tánc, a rítus vagy egy szerep eljátszása.²⁷ Mindezeket ő performance-műfajoknak nevezte. Az elmélet kiindulópontja az egyéni tapasztalat, miszerint van valami alapvetően megegyező egy színész beleélése, egy táncos „eksztázisa”, egy bulizó fiatal és egy rítust végző pap vagy sámán vallási élménye között. Schechner szerint ez a közös pont valamiféle belső referencialitás, amelyet nevezhetünk önképnek, világnézetnek, értékrendnek, motivációnak, érzelmeknek stb. A performance tulajdonképpen meghatározása: „a viselkedés visszaállítása”.²⁸ Létezik tehát egy bizonyos a priori tényező, amely megelőzi magát a cselekvést, valami, ami referenciaként működik a viselkedés vezérlésében.

A 70-es években a performance-modell kapcsán már érthető, hogy hogyan kezdte a rítusok kutatása egyre inkább maga mögött hagyni antropológiai múltját és kezdett nyitni a személyes aspektus felé. Az évtized végére ugyanis a gyarmati birodalmak felbomlásával az idegen kultúrákat kutató terepmunka bizonyos értelemben a végéhez közelített. Az antropológia egyre inkább a „saját” kultúra variációi és a belső megismerés kérdései irányába mozdult el. A rítuskutatásban ez a vonulat először a liturgia felé való nyitásban volt érezhető. Míg a korai elméletek a liturgiának nemcsak a fogalmát, hanem a vele való összehasonlítás lehetőségét is szinte teljesen mellőzték, Douglas és Turner nézeteiben már egyértelmű referenciaként jelent meg. A liturgikus mozgalom egyes korabeli irányzatai és a liturgiatudomány antropológiai fordulata pedig tökéletes összhangban voltak a ritualisztika grimesi elképzelésével.²⁹ A kezdeti irány tehát egyértelműen az antropológiai rítuselméletek, a liturgiatudomány jól kutatható forrásanyaga, valamint a személyes perspektíva bevonása köré szerveződött.

A liturgiatudomány ritualisztikába való berobbanása a JRS első hasábjain is megmutatkozott. Fő képviselője Theodore Jennings metodista lelkész és progresszív gondolkodású teológus volt, aki rögtön az első számban meg-

²⁵ BERNSTEIN, Basil: *Class, Codes and Control, Vol. I. Theoretical Studies towards a Sociology of Language*. London, Routledge–Kegan Paul, 1971

²⁶ DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger*. London, New York, Routledge, 2002; Uő: *Natural Symbols*. London, New York, Routledge, 2003; Uő: *Rejtett jelentések*. Ford. BERÉNYI Gábor, Bp., Osiris, 2003

²⁷ SCHECHNER: *i. m.* (1984)

²⁸ SCHECHNER, Richard: *Restoration of Behaviour* = Uő: *Between*

Theater and Anthropology. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985, 35–116.

²⁹ A liturgiatudomány antropológiai fordulata főképp a protestáns holland vonalon volt meghatározó, lásd például Marcel Bernard munkásságát; *Discourse in Ritual Studies*. Ed. SCHILDERMAN, Hans, Leiden, Boston, Brill, 2007; összefoglalóan WEPENER, Cas: *The Object and Aim of Multi-Disciplinary Liturgical Research = Scriptura*, 2006, 384–400.

jelentetett egy párbeszédre való felhívást.³⁰ A főbb elméletalkotók adatgyűjtésében pedig megfigyelhető az elmozdulás a törzsi társadalmak felől a történeti világvallások, kimondottan is a keresztény rítusok felé. Az a tény is sokatmondó, hogy az úgynevezett oxfordi csoport tagjai (Evans-Pritchard, Douglas, Turner) mind katolikusok voltak vagy katolizáltak, és az utóbbi kettő nyílt kritikát is megfogalmazott a 70-es évek liturgiareformját illetően. Ez az irány alapvetően meghatározta az új ritualisztikát, és a két vonal összekapcsolódása 1992-ben a Reclaiming Our Rites elnevezésű konferencián csúcsozott ki. Ennek keretében a ritualisztika akkori (és talán máig is) legjelesebb képviselői – Catherine Bell, Ronald Grimes és Roy Rappaport – is programatikusan liturgiakritikákat fogalmaztak meg.³¹

Grimes ezt a vonalat rituálékritika néven új gyakorlattá fejlesztette. Megpróbálta egyesíteni a gyakorlati teológiát, a résztvevő-megfigyelői terepmunkát és az analitikus rítuselemzés elméleti oldalát. A rituálékritika a rítuselemzéssel szemben nem magyarázni akarja a rítusokat, hanem megváltoztatni, fejleszteni, megalapítani vagy eltörölni. Vagyis azt a gyakorlatot jelenti, amely reflektált alapot próbál biztosítani egy rítusnak vagy a rítus egy elemének felmérhetőségéhez, bírálhatóságához. Egyfajta reflexív, személyes bevonhatóságot feltételez a gyakorlat és az elmélet összeegyeztetése között.³²

A rituálékritika grimesi irányzatát leszámítva a liturgiához való kezdeti kapcsolódás a későbbiekben háttérbe szorult. A fősodor érdeklődése jelenleg is az idegenség mozzanatát tartja a legfőbb viszonyítási pontnak.³³ A kortárs kutatások az orientalisztikára, az ókortudományra, valamint a marginális, leszakadó vagy éppen újonnan formálódó (sokszor politikai vagy civil) közösségekre fókuszálnak. Úgy tűnik, a rítusok kapcsán nehéz elvonatkoztatni a misztérium-beavatásoktól, a sámántáncoktól vagy a turneri képtől, ahogy „a faluban mindennap rituális dobok dübörögnek”,³⁴ és elfogadni, hogy a rítus néha „közönséges, józan, és a legtöbbször unalmas”.³⁵ Valójában alig talál az ember olyan ritualisztikai kézikönyvet, amelynek borítóján ne maszkos törzsi táncosok örvénylenének.

A ritualisztikai kutatások a legtöbb esetben tehát visszatértek az antropológia irányába. A meghatározó kérdés az ember természetéhez és kultúrához kapcsolódó viszonya (nature/nurture) lett. Az univerzalista irányok az ember természeti adottságainak egységességére koncentráltak, és az ennek következményeként felfogott jelenségek magyarázására törekedtek. Ezzel szemben a kultúrát hangsúlyozó vonulat a relativizmus és a társadalmi lenyomatok hatásainak vizsgálatát tűzte ki célul. A modern rítuselméletek tehát nagyon tágan kategorizálva az újfunkcionalizmus, a nyelvelmészet és a kulturális értelmezések köré csoportosíthatók.

A pozitívizmus gondolatait továbbörökítő újfunkcionalista vonal célja a rituális viselkedés „tudományos” alapokra helyezése. A XX. század végén a rítusok fennmaradása és az Európában elemi adottságnak tekintett szekularizációs folyamatok térhódítása új távlatokat nyitott a funkciók kutatásának. Ennek egyik fő vonulatát az állati rítusokkal való analógia kapcsán Konrad Lorenz etológiai elemzései hozták.³⁶ Ha ugyanis a rítusról mint sztereotipizált, ismétlődő és kommunikatív viselkedésről beszélünk, jogosan vetődik fel a kérdés, hogy ez mennyiben hasonlít a szarvasbikák természetfilmekből ismert, párzás előtti ritualizált küzdelméhez vagy a pávák udvarlási táncaihoz. Az etológia szerint a rítus egy megjelenítésre átirányított cselekvés, amelynek elsődleges funkciója a fajon belüli agresszió csatornázása és ezáltal a hierarchia (társadalom) fenntartása.

Az etológiai kutatások társadalmi dimenzióit Walter Burkert ókortudós dolgozta ki.³⁷ Az itáláldozatok kapcsán például úgy érvelt, hogy az emberi kultúrákban ezek ugyanúgy a kijelölt terület kommunikatív megjelenítései, mint amilyen „a kutyák jól ismert viselkedése kövek, fák közelében”.³⁸ Burkert a biológiai funkciók mentén új elméleti alapokra tudta helyezni a rítus és a mítosz viszonyát. Nézete szerint a viselkedésminták különböző forogatókönyveket szülnek, amelyek párhuzamos kidolgozást nyernek mind a rítusokban, mind a mítoszokban. Az üldözött csoportból hátramaradó egyén viselkedése, amely ezáltal a közösség megmenekülését eredményezi, szolgáltatja például a bűnbakforogatókönyv alapját. Ennek rituális leképezései többek között a római devotio (egy hadvezér vagy katona életének önkéntes felajánlása a győ-

30 JENNINGS, Theodore W.: *Ritual Studies and Liturgical Theology. An Invitation to Dialogue = Journal of Ritual Studies*, 1987, 1. sz., 35–56.

31 A konferenciaaktákat lásd *Studia Liturgica*, 1993, 1. sz.

32 GRIMES, Ronald: *Ritual Criticism*. Waterloo, Ritual Studies International, 2010

33 TROUILLOT, Michel-Rolph: *Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness = Uő: Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. New York, Palgrave Macmillan, 2003, 7–28.

34 TURNER: *i. m.* (1967), 19.

35 HAMERTON-KELLY: *i. m.* (1987), 206.

36 LORENZ, Konrad: *Az agresszió*. Ford. TANDORI Dezső, ZOLTAI Ildikó, Bp., Cartaphilus, 2000

37 BURKERT, Walter: *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1979; Uő: *Creation of the Sacred*. Cambridge, MA, London, Harvard University Press, 1996

38 BURKERT: *i. m.* (1979), 43.

zelem érdekében) vagy az engesztelés napi bibliai áldozatok; mitikus kidolgozásai pedig az Oidipus-mítoszban vagy Dávid és a gibeoniták történetében olvashatók.

Az etológia összekapcsolta az egységes emberi természetet ennek feltételes evolúciós múltjával. Az ökológiai funkcionalizmus viszont még egy lépéssel tovább ment, és rendszerszemléletét egész ökoszisztémákra kiterjesztette. Roy Rappaport például rámutatott, hogy az új-guineai maring nyelvet beszélő közösségek életében a kaiko rituális ciklus egyszerre szabályozza az emberi populáció, a flóra és a fauna viszonyait. A ciklus különböző szakaszai során a rituális megkötések egy állandó, optimális szinten tartják az emberek fehérjebevitelét, a háborúzással járó embervesztést, a növénytermesztést, valamint a haszonnövényeket elpusztító, de az embereknek fehérjét szolgáltató sertéspopulációt.³⁹

Visszatérve az emberi természethez, adaptív funkciókról számolnak be a rituskutatás új pszichológiai elméletei is.⁴⁰ Erik Erikson a személyiségfejlődés társadalmi aspektusában hangsúlyozta a ritualizáció szerepét.⁴¹ A különböző életszakaszok során ugyanis az egyénnek aktuális elidegenülési kihívásokkal kell szembenéznie. Erikson a rituális viselkedés különböző elemeit a személyiségfejlődés szakaszaiban betöltött szerepük szerint azonosította. E nézet nyomán az életkorokhoz kapcsolódó funkciók (numinózus felismerése, az elkülönítés, a drámai kidolgozás, a formalitás szabályai, az ideológia és a hagyományozás) egységesen jelennek meg a felnőtt, közösségi rítusokban.

Talán nem csoda, hogy az egységes emberi természet a társadalmi változókkal összekötő elméletek széles körben ismertté váltak. A rítusok pozitív hatásának gondolata például a népszerű kortárs életmód-pszichológiába is átszivárgott. A „sikeres emberek tíz szokása” és az „ezeket csináld, hogy produktív legyél” sémára készült könyvek jelenleg uralkodnak a pszichológiai bestsellerpolcokon.⁴²

A „természetes” ritualizáció kutatása olyan távlatokig jutott, hogy talán már a társadalomtudományok határain is túllép. Ilyen megközelítésként említhetjük a kognitív vallástudományi vonalat. A vallási viselkedés „természetessége” ez esetben az egységes emberi elme moduláris működésére vezethető vissza. Harvey Whitehouse pél-

dául egyes pszichológiai mutatók antropológiai adatokra való alkalmazásával megkülönböztette a doktrinális és a képies vallásosságot. Az elsősorban az ismétlődő rítusok, az ortodoxia, valamint a centralizáció jellemzők, ezáltal stabilabb vallási formákat eredményez. Az utóbbihoz pedig a ritkán végzett, de nagy érzelmi töltettel bíró rítusok tartoznak, ezáltal az összetartó, exkluzív kisközösségeknek kedvező formáról van szó.⁴³ A Robert McCauley és Thomas Lawson szerzőpáros a vallási résztvevők rituális kompetenciáit vizsgálta, elsősorban kognitív folyamatok és ezek eredményeinek modellezése által. A rituális formák hipotézise egy cselekvési szintaxis által (valaki – csinál valamit – valakivel → ágens – cselekvés vagy eszköz – páciens) magyarázatot kíván nyújtani egyes rítusok vallási rendszeren belüli helyére, ismételhetőségük kérdésére, valamint érzelmi lenyomataikra.⁴⁴ A speciális ágens-rítusok például a vallási rendszerek központi elemei, ugyanis ilyenkor a természetfölötti az ágens szerepében közvetlenül hat az adott személyre. A kereszténység esetében ezáltal fontosabb az áldozás (amikor a természetfölötti maga az ágens), mint a keresztség, mivel az utóbbinál az ágens is egy előzőleg felhatalmazott személy, és az eszköz is (a felszentelt víz).

Érdekes perspektívát képvisel a ritualisztikában a strukturalizmus nyomán fennmaradó nyelvanalógia. A nyelv kapcsolata az emberi természet univerzalitásával ugyanis elméleti kiindulópont maradt. Ám mivel a kommunikáció hatását csakis kulturális közegében lehet felmérni, a nyelvanalógia új érdeklődési területei is természet és kultúra kapcsolódási pontjain helyezkednek el. És mivel a hatás kérdése a szemantikai vonalú szimbólumértelmezésekről a mélyszerkezetre és a performativitásra helyezte a hangsúlyt, ez magával hozta a gondolat-cselekvés (mítosz-rítus) szembeállítás felszámolását is.

A szintaktikai rítuselmélet Frits Staal indológus nevéhez köthető.⁴⁵ A háromezer éves múltta visszatekintő agnicsajana rítus dokumentálása során Staal megfigyelte, hogy a résztvevők általában teljesen eltérő magyarázatokat adnak a rítus különböző elemei kapcsán, így a jelentés nem is bír központi jelentőséggel. A végrehajtást tekintve viszont a lehető legnagyobb precizitás figyelhető meg

³⁹ RAPPAPORT, Roy A.: *Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People = Uő: Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond, CA, North Atlantic Books, 1979, 27–42.

⁴⁰ Összegezve lásd MERKUR, Daniel: *The Discharge of Guilt. Psychoanalytic Theories of Ritual = Journal of Ritual Studies*. 1991, 2. sz., 15–32.

⁴¹ ERIKSON, Erik: *The Ontogeny of Ritualization in Man = Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*. 1966, 772. sz., 337–349.

⁴² Például friss bestseller CLEAR, James: *Atomic Habits*. London, Penguin Random House, 2018.

⁴³ WHITEHOUSE, Harvey: *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA, Altamira Press, 2004

⁴⁴ MCCAULEY, Robert N. – LAWSON, Thomas E.: *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

⁴⁵ Nyelvtudományi alapja a generatív grammatika, lásd CHOMSKY, Noam: *Mondattani szerkezetek. Nyelv és elme*. Ford. ZÓLYOMI Gábor, Bp., Osiris, 1999.

a teljes rituális folyamat során. Staal tehát arra következtetett, hogy csakis a hatás lényeges, amely az orthopraxis eredménye, a rítusok pedig végső soron jelentéstenek.⁴⁶

A beszédaktus-elmélet nyomán a ritualisztikában is megjelent a performativitás gondolata.⁴⁷ A köszönés például egy tipikus performatív beszédaktus, amely elsősorban nem információt közvetít, hanem cselekvésértékekkel bír. Stanley Tambiah szerint a rítusok is elsősorban végrehajtói performatív aktusok.⁴⁸ Egy törzsfő felavatása vagy egy házasság során például nem arról van szó, hogy a rítus kommunikálná azt, hogy ez a változás megtörténik, hanem maga a folyamat viszi végbe a változást. Az „ezennel házastársnak nyilvánítalak” mondat nem információt közvetít, hanem önmagában egy teljesen új valóságot teremt. A performatív elmélet tehát a kommunikációs paradigmán belül elérte azt, hogy a cselekvést összekapcsolta az üzenettel.

Fontos ritualisztikai hozzájárulásáért érdemes megemlíteni az Eliade-tanítvány Jonathan Z. Smitht is. Praeológiai rítuselméletével ugyanis rámutatott, hogy a keretelés jelentésalkotó aspektussal bír.⁴⁹ A paleoszibériai népek medvevadászati rítusai kapcsán kiemelte, hogy a rítusok elméleti/ideális képe (a medvét vér nélkül, énekekkel szólítva ölni meg) nem egyezik a valós végrehajtással (gránát, sörétes puska, csapdák). Ebből következik, hogy „a rítus egy eszköz a dolgok olyas elvégzésére, ahogyan azoknak lenniük kellene, tudatos feszültségben azzal, ahogyan ténylegesen vannak”.⁵⁰

A természet/kultúra vitában talán az egyetlen olyan megközelítés, amely a társadalomnak komoly alakító szerepet biztosít, a gyakorlat-elmélet. Ez az irány elsősorban a tudatosság, az egyéni ágencia és a társadalmi diszpozíciók közötti viszonyokat kívánta feltárni. Felvetődött ugyanis a kérdés, hogy az univerzális természet megkötéseiben belül milyen szereppel bír az egyén. Létezik-e társadalmi kreativitás, szabad akarat, ha emberi életünk majdhogynem matematikai képletekbe foglalható?

A gondolat/cselekvés dichotómia eltörlését hozó performatív iránytal szinte egy időben a társadalmi cselekvés

terén is felmerültek a szubjektív/objektív viszonyokat összekapcsoló elméletek.⁵¹ Catherine Bell például a rítus statikus definíciója helyett bevezette a ritualizáció terminust, amely a társadalmilag informált test új realitásokat teremtő tevékenységét jelöli.⁵² E paradigma szerint például a térdelés mint rituális gesztus nem egy meglévő hierarchikus viszony leképezése, hanem maga az alávetettség megteremtője. Ilyen módon a társadalmi értékek vagy viszonyok sem csupán egy absztrakt szférában léteznek, hanem a társadalmilag informált test mindennapi cselekvéseiben vannak jelen.

A ritualizáció új paradigmája megnyitotta az utat a rituáldinamika kutatása felé. Ez az irány azt tanulmányozza, hogy egy közösség rituális (társadalmi és kulturális diszpozícióiból összetevődő, többnyire tudatalatti és testi) érzéke milyen kilengést enged meg a rituális struktúrák módosításában. A liturgiareform okozta változások után talán egyértelmű, hogy hogyan jelent meg a kutatásnak ez az iránya, és hogy elsősorban miért a változások, a rituális hibák, valamint a virtuális mozgathatóság (médiák, online közvetítések) kérdéseit vizsgálja.⁵³ Az alapvető probléma az, hogy meddig marad legitim vagy hatásos egy rítus. Kinek a kezében van a változtatás hatalma? A rítusok hatásmechanizmusának ugyanis két fontos tényezője van: az autoritás (úgy végezzük, ahogy a kijelölt intézmény irányítja – például az egyház), valamint a hagyomány (úgy végezzük, ahogy a kezdetek óta végeztük). Melyik a követendő, ha egy történeti ponton a kettő különválik?

Másrészt pedig megjelent a megtestesítés (embodiment) újfenomenológiai paradigmája, amely az észlelést visszahelyezte a testi keretei közé.⁵⁴ E nézet szerint a test nem csupán objektum, amely által társadalmi vagy mentális diszpozíciók fejeződnek ki, hanem maga a szubjektum, a kultúra forrása. A rítus pedig mint testi cselekvés kreatív társadalmi csatorna, amely által az egyén a környezettel kapcsolatba lép. Thomas Csordas például a pünkösdi karizmatikus csoportok nyelveken beszélése (glosszológia) kapcsán amellet érvelt, hogy a beszéd mint megtestesített fonetikus gesztus önálló egzisztenciális helyzettel

⁴⁶ STAAL, Frits: *The Meaninglessness of Ritual = Numen*, 1979, 1. sz., 2–22.

⁴⁷ AUSTIN, John L.: *Tetten ért szavak*. Ford. PLÉH Csaba, Bp., Akadémiai, 1990

⁴⁸ FERNANDEZ, James: *The Mission of Metaphor in Expressive Culture = Current Anthropology*, 1974, 2. sz., 119–145.; TAMBIAH, Stanley J.: *A Performative Approach to Ritual = Uő: Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, MA, London, Harvard University Press, 1985, 123–166.

⁴⁹ SMITH, Jonathan Z.: *The Bare Facts of Ritual = History of Religions*, 1980, 1–2. sz., 112–127; Uő: *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago, London, The University of Chicago Press, 1987

⁵⁰ SMITH: *i. m.* (1980), 125.

⁵¹ BOURDIEU, Pierre: *A gyakorlat elméletének vázlatja*. Ford. SEBES Anna, Bp., Napvilág, 2009

⁵² BELL, Catherine: *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, New York, Oxford University Press, 1992

⁵³ KAPFERER, Bruce: *Ritual Dynamics and Virtual Practice. Beyond Representation and Meaning = Social Analysis. The International Journal of Anthropology*, 2004, 2. sz., 35–54.; *Ritual Dynamics and the Science of Rituals I–V*. Ed. MICHAELS, Axel, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2010

⁵⁴ BELL: *i. m.* (1992), 94–117; CSORDAS, Thomas: *Embodiment as a Paradigm for Anthropology = Uő: Body, Meaning, Healing*. New York, Palgrave Macmillan, 2002, 58–87.

bír. A teljesen spontán beszéd testi aktusa összekapcsolja a kívülállók kizárásával járó belső egységet a „Bábel előtti tiszta kommunikáció” felszabadító és valóságos élményével. Ebben a megfogalmazásban a rítus nem repetitív (bár a legtöbb glosszolália egyértelműen mintákat követ), kötött és sztereotipizált, hanem mindig egyedi, a test és a gondolat szétválaszthatatlan kreatív aktusa.

A jelen áttekintés azzal a nyílt szándékkal készült, hogy a ritualisztika főbb elméleteit és kutatási irányait a szélesebb magyar közönséggel is megismertesse. A 70-es évek amerikai irányzata a ritualisztika jövőjét az antropológiai elméletek és a liturgiai forrásanyag összeegyeztetésében látta. Kortárs viszonylatban azonban főképp a szociológia és a kommunikációtudomány szekuláris rítusmodelljeivel dolgozik. Sokatmondó, hogy Grimes 2014-es monográfiájában már nem is ad a ritualisztikának semmiféle meghatározást.⁵⁵ Ez természetesen azt a hozzáállást is tükrözheti, hogy kezdeti definíciók törekvései sikerrel jártak, és a ritualisztika már ilyen módon intézményesült. Másrészt azt is jelentheti, hogy a tudományág, úgymond, „kicsúszott a kezei közül”, és szabadon jár-keel a társadalomtudományok különböző szférái között.

Mondhatnánk, hogy a mai magyar ritualisztika ennél szerencsésebb helyzetben van. Forrásanyag tekintetében ugyanis két, nagy múltú tudományos hagyománytól is segítséget kérhet: egyrészt a liturgiakutatástól, másrészt a néprajztól. Egy ilyen irányú elmozdulás nemcsak hogy történetileg mélyebben dokumentált és átfogóbb rítuselméletek kidolgozásával kecsegtet, hanem visszahozhatja a ritualisztika eredeti, vallástudomány-hangsúlyú oldalát is. Ugyanis Grimes szavaival élve: „általában egy pap maga is úgy gondolja, hogy rítust végez, míg egy fizikus tagadja, hogy így tenne”.⁵⁶

Magyar viszonylatban a liturgiatudományról és a folklorisztikáról is elmondható, hogy ritualisztikai szempontokat tekintve főképp megszokott, bevett irányokkal él. Ahogyan az antropológiának mindig túl unalmasnak tűnt a liturgia, addig a liturgistáknak túl vadnak és primitívnek az, amit az antropológia kutat. A néprajzon belül a rítu-

sokkal szinte kizárólag a népi vallásosság keretein belül foglalkoznak, teljesen kizárva az intézményi vallásosság vagy a szekuláris rítusok jelenlétét.⁵⁷ Az elméleti megközelítések, néhány kivétellel, többnyire a 90-es évek nyugati nyitásának lendületében magyarrá fordított vallástudományi és antropológiai művekre mutatnak.⁵⁸ Ennek eredményeképp az elemzések uralkodó százaléka, csakúgy, mint a kezdeti rítuselméletek, elsősorban a jelentés aspektusaira koncentrál.

A ritualisztika, a liturgiatudomány és a néprajz elméleteinek és forrásanyagának összeegyeztetésében távolba mutató lehetőségek rejlenek. A liturgia mint performance például gyümölcsöző távlatokat nyújthat a teológiai reflexiók számára, ha a szövegek központúságtól elmozdulva azt nem másodlagos reprezentációnak, hanem a hatás és a megvalósulás cselekvő médiumának tekinti. Ami azt illeti, mára a liturgia maradt a jelentés egyetlen olyan területe, amely végtelenül széles kulturális variációkkal és nagy történelmi mélységgel bír, ma is élő rituális hagyomány. Ha egy területen egyesíteni lehet az összes analitikai dimenziót, az csakis a liturgián belül történhet meg.⁵⁹ A néprajzi kutatások pedig kisközösségek szintjén tudnának részleteket feltáró viszonyokat kimutatni a ritualizált viselkedés dimenzióváltásairól (vallási, paravallási, civil), a közöttük levő analógiák belső mechanizmusairól vagy éppen a kreatív ritualizációról. A ritualisztika számára az ilyen jellegű kutatások igen hasznos adatokkal és új perspektívákkal szolgálhatnak a rituáldinamikai, a nyelv-analógiai, valamint az össztársadalmi és kulturális rendszerek funkcionális elméleteinek tudásanyagához.

Természetesen ez csupán néhány tematikus felvetés, az ilyesfajta reflektált interdiszciplinaritás lehetőségei végtelenek. A ritualisztika a maga 70-es évekbeli nyitásával áttörést tudott elérni nemcsak a vallástudományon, hanem összességükben a társadalomtudományokon belül is. A további fejlődési lehetőségei és jövőbeli irányai talán egy helyes újrapozicionálásban gyökereznek, amely az „idegen” kisközösségekből absztrahált, univerzális elméletek mögé ismert, nagy társadalmak jól megfogható forrásanyagát képes fundamentumnak állítani.

⁵⁵ GRIMES, Ronald: *The Craft of Ritual Studies*. New York, Oxford University Press, 2014

⁵⁶ GRIMES, Ronald: *Deeply into the Bone. Re-Inventing Rites of Passage*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2000, 26.

⁵⁷ VOIGT Vilmos: Rítuskutatás a kortársi folklorisztikában (és ehhez némi távlatok) = *Magyar Egyházzene*, 2010/2011, 219–224.; lásd

például BALÁZS Lajos: *Rituális szimbólumok a székely-magyar jelképkultúra világából*. Csíkszereda, Pallas-Akadémia, 2012.

⁵⁸ Lásd itt a jegyzetekben megjelenő magyarul elérhető műveket.

⁵⁹ Lásd például FÖLDEVÁRY Miklós István: *A karoling liturgiareform és a gallikanizmus mítosza = Reformationes. Reformkísérletek a vallástörténetben*. Szerk. KÓSA Gábor, VÉR Ádám, Bp., ELTE BTK Vallástudományi Központ, 2021, 79–128.