

Performa 2015. I. szám

kultúratudományi és társadalomfilozófiai folyóirat

Főszerkesztő: Vajda Mihály

Szerkesztők:

Antal Éva

Kicsák Lóránt

Nemes László

Szabó Csaba

Olvasószerkesztő: Kalcsó Gyula

Technikai szerkesztő: Varga Attila

Webmester: Faa Balázs

Kapcsolat:performa@ektf.hu

Kiadja:

Eszterházy Károly Főiskola

Bölcsészettudományi Kara

ISSN xx

Közösségi élmény, kommunikáció és jelentésképzés egy zarándoklaton – nem csak hívőknek

(Korpics Márta: *A szakrális kommunikáció színterei: A zarándoklat*. Typotex, 2014.)

A könyv címéről nemcsak Lourdes, Mekka, a Gangesz folyó vagy Mátraverebély, vagy éppen Máriabesnyő juthat eszünkbe, de akár a mostanában divatosnak számító önkeresés is. Az emberek keresnek valamit: önmagukat, az élet értelmét, létezésük célját. Vannak, akik önségítő, önfejlesztő könyveket olvasnak, mások időnként kisebb-nagyobb kirándulásra indulnak, ahol határaik feszegetése közben megtapasztalnak valamit, újraértelmezik világukat és önmagukat. A „szakrális” szó azonban egyértelművé teszi, milyen jellegű zarándoklatokról olvashat az érdeklődő. Külön érdekessége a könyvnek a kommunikációtudományi megközelítés, ami elsöre szokatlannak tűnhet, ám a szerző alaposan alátámasztja, megvédi álláspontját. A továbbiakban főként a bevezető és az első nagy fejezet kerül bemutatásra összekapcsolva a performativitás elméletével, majd rövid összefoglaló következik a zarándoklatok történetéről, dinamikájáról, és a Medjugorjéból hazatért zarándokok élményeiről.

Korpics Márta könyve átfogó munka. Alaposan tisztázza a használni kívánt fogalmakat, bemutatja a zarándoklatok történetét, majd egy konkrét példa, Medjugorje segítségével írja le a zarándokhelyeket mint a transzcendenssel való kommunikáció színtereit. Felmerülhet a kérdés, hogyan is lehet a transzcendenssel, az Istennel (vagy az istenekkel, kinek hogy tetszik) történő kommunikációt vizsgálni. A rövid bevezetőben a szerző először azt tisztázza, mi is pontosan a vizsgálat tárgya. „A szakrális kommunikáció sajátos kommunikáció, amikor is a kommunikáció ágense egy közvetítő közegben, a szakrálisban adott felkészültségek által, egy konkrét szintéren a transzcendenst képes bevonni a kommunikációba. [...] arra kell figyelemmel lennie a kutatónak, hogy milyen felkészültségei vannak a kommunikációt alakító ágensnek, és hogy mi jellemzi azt a jelentéstulajdonítást, amelynek révén képes értelmezni a számára a szakrálisban rögzített jelentéseket” (10). A definíció elsöre talán kicsit bonyolult, de a további fejezetekben a szerző kitér a fogalom minden elemére.

A kommunikációs szemlélet használatára a szerző két indokot említ. Az egyik az interdiszciplináris megközelíthetőség: az antropológia, a történettudomány és a teológia (hogy csak néhányat említsek) zarándoklatokról gyűjtött ismeretei a kommunikációelmélet segítségével integrálhatók. A másik magának a kommunikációnak az értelmezése. A szerző a könyvben a következőképp érti és használja a kommunikáció kifejezést: olyan eljárás,

„amelynek során jelentések képződnek, jönnek létre az abban a szituációban közreműködő ágensek aktivizálódó felkészültségei által” (15). A jelentésképzés, jelentésalkotás problémája visszatérő mozzanat a könyvben, ami a jelenség megértése – valamint a performativitás – szempontjából fontos. Itt kell megemlíteni a szerző célkitűzéseit. Három hipotézis bizonyítása a könyv elsődleges célja: 1. a valláshoz hozzátartozik a transzcendenssel való találkozás igénye; 2. a vallásos emberek keresik a vallási élmény átélésének lehetőségeit (a zarándoklat úgy nyújt erre lehetőséget, hogy a posztmodern vallásosság igényeit is kielégíti); 3. a zarándoklatokon a közösségi élmény segíti a hívők hitének megerősítését. További célkitűzés, hogy a könyv végére bebizonyosodjon, a kommunikációs szempont adekvát megközelítés a vallásos gyakorlatok vizsgálatánál. Az első részben átfogó képet kapunk a vallás értelmezési lehetőségeiről, a modern társadalom vallásosságának alakulásáról, és ebben a fejezetben kerül bemutatásra az is, hogyan kapcsolódik ide a kommunikáció kérdése. Mielőtt tovább haladnánk, fontos kiemelni Korpics vallással kapcsolatos meghatározását, miszerint a vallás „egy közösségnek a hite és hagyománya, amely a valóság egészével és ezen belül az egyéni és társadalmi élettel kapcsolatos, és amely azt tartja, hogy a valóságot és az életet természetfeletti erő(k) és/vagy személy(ek) befolyásolják, talán irányítják, akivel vagy amivel – ezen elképzelések szerint – kapcsolatba lehet kerülni” (32).

Hasznos a vallás meghatározási lehetőségeinek összegzése. A fontosabb irányzatok rövid bemutatásából kiderül, hogy a témában érintett szerzők két nagyobb csoportra oszthatók: azok, akik az egyén felől, és azok, akik a társadalommal való kapcsolat felől közelítenek a vallás kérdéséhez. Az egyén felől közelítő paradigmák közül az intellektualista irányzat a vallásban a dolgok közti összefüggések keresését látja, az emotivista irányzat szerint a hiedelmek érzelmi állapotokból keletkeznek. A vallás és társadalom összefüggését, kapcsolatát vizsgáló szerzők szintén két főbb irányzatot alkotnak, ahol a funkcionista megközelítés a vallás társadalmi feladatait kutatja, a szubsztanciális megközelítés pedig a vallás elemeit (26). Érdekes Luhmann funkcionista megközelítése, amely szerint a posztmodern korban megfigyelhető szekularizáció nem a vallás eltűnését, hanem „a funkció betöltésének pluralizálódását” jelenti (30). Arra a kérdésre, hogy mi is az a posztmodern vallásosság és miként változott a vallás funkciójának betöltése, azt válaszolhatjuk, hogy leginkább a vallás megújulásáról, átalakulásáról van szó, ami minőségi változást jelent, nem pedig azt, hogy a vallás kiszorulna az emberek életéből, mindennapjaiból. A könyv szerzője és más kutatók egyetértenek abban, hogy a hagyományos „egyházias vallásosság” háttérbe szorul (34.), de mellette erőre kap az úgynevezett „barkácsolt vallásosság” (36.), vagyis hogy az egyének a különböző vallási irányzatok elveiből összeállítják a saját maguk vallását. Ez a

változás, átalakulás jellemző a posztmodern vallásosságra, aminek definíciója nincs, de főbb jellegzetességei leírhatók (41).

A fentiek után tér rá a szerző a kommunikációval kapcsolatos tudnivalókra. Egy sor kommunikációs elméletet, értelmezési lehetőséget mutat be különböző szerzőktől, köztük a szemiotikai iskolát, amely a kommunikációt jelentésalkotásnak, jelentéscserének tartja. A jelentés előállítása fontos eleme a performativitás elméletének: ahhoz, hogy egy szöveg vagy esemény – akár maga a zárandoklat – performatív legyen, az szükséges, hogy a befogadó félben létrejöjjön valamiféle új jelentés, élmény; a szakrálissal történő kommunikáció következményeként említhető például a megvilágosodás. Ha ez a jelentésképzés nem történik meg, akkor nem lehet performativitásról beszélni. Ahogy Korpics írja, a legtöbb kommunikációval foglalkozó iskola egyetért abban, hogy a folyamat szimbólumok, jelek segítségével valamilyen üzenetet továbbít adók és befogadók között egy közvetítő közegben. A tranzakciós modellnél az üzenet átadásának sikeressége is fontos szempont, a szemiotikai modellnél viszont inkább a „hogyan” kérdésével foglalkoznak (52). A vallási, vagy szakrális kommunikáció szintén jelekre épül, kódolási folyamattal jár, és bizonyos felkészültségek szükségesek ahhoz, hogy ezeket a jeleket valaki értelmezni tudja, jelentést alkothasson belőlük. A szimbólum a transzcendens egyik megjelenési formája is lehet, amennyiben elfogadjuk Luhmann elméletét, miszerint a vallási szimbólumoknál maga a kód a fontos, ami által a meghatározhatatlant meghatározhatóvá kívánják tenni (57).

A kommunikációelmélet egyik jeles alakja volt John L. Austin, akinek a nevéhez a beszédaktus-elmélet kapcsolódik. Austin szerint bizonyos kijelentésekkel nem csupán mondunk, hanem teszünk is valamit. Lovász Irén néprajztudós szerint az ima is egy ilyen performatívum. Bár a jelen írásban korábban már említett performativitás nem egyezik teljesen az Austin-féle elmélettel, mégis köze van hozzá. Az austini felfogás tükrében az imádság az a beszédaktus, amely által „megteremtődik valami, ami addig nem létezett”, „amelyben megelevenedik az akarat” (75). Az imádság, az imádkozás aktusa ezzel együtt azonban egy olyan performatív aktus is, amelynek ismételt megtapasztalása a vallásos ember identitását először kialakítja, majd megerősíti, formálja. Ez igaz lehet a többi vallási aktusra is. A gyermek nem születik vallásosnak, ez nem része az identitásának (ahogy más sem), hanem a különböző vallási aktusok ismétlődő sorozata teszi azzá. A szülők templomba viszik, imádkozni tanítják, hittanórára jár – vallásosan viselkedik, és így előbb-utóbb megkonstruálja saját vallásos identitását (persze ez nem minden esetben következik be, ennek különféle okai lehetnek). A zárandoklatot is ilyen vallásos aktusnak tekinti a szerző, mivel aki zárandoklatra

megy, azt a közösség ereje és az átélt vallásos élmény, tapasztalat megerősíti hitében, identitásában.

A vallások és az egyházak kommunikációjának vizsgálata külön alfejezetet kapott a könyvben. Ez három szintéren valósulhat meg: külső, belső, felső. A külső szintér a társadalom, a külvilág felé folytatott kommunikáció, amivel kapcsolatban a legfontosabb megállapítás a következő: „minden, amit az egyház mint társadalmi szereplő tesz, nem tesz, mond vagy nem mond, az már kommunikációnak minősül a társadalmi nyilvánosságban” (87). A társadalom és a politika mindennek jelentést tulajdonít, mindent értelmez. A belső szintér az egyházon belül folyó kommunikáció, ide tartozik a belső élet, az önreflexió. A harmadik, felső szintéren valósul meg a transzcendenssel történő, vagyis a szakrális kommunikáció. Korpics itt kitér arra, hogy több teológus is érvel a kommunikációelméleti megközelítés mellett e szintér vizsgálatánál, és használják is a kommunikációkutatás eredményeit a jelenségek újraértelmezéséhez (101). Szintén itt olvasható egy igen fontos kitétel: „A kommunikációt a teológusok nem a modern információs technika terminológiája szerint, hanem a szó etimológiájából kiindulva a *communis*, *communio* – a „vele lenni”, „együtt létezés”, „az együtteség a szeretet” – kifejezés alapján értelmezik” (103). Az Istennel való kommunikáció tulajdonképpen a vele való közösséget jelenti, azonban a kommunikációhoz szükséges az is, hogy ne csak „fogyasztója vagy önkényes birtokosa, hanem alakítója” is legyen az eseményeknek az ember (109). Ha a transzcendenssel történő kommunikációt ebben az értelemben (is) vesszük, egyből nem tűnik olyan lehetetlennek és felfoghatatlannak.

A szakrális kommunikáció vizsgálatához a szerző a participációs modellt látja a legmegfelelőbbnek. Ennek során „jelentések képződnek, jönnek létre, az abban a szituációban lévő, közreműködő ágensek aktivizálódó felkészültségei által” (111). Ezzel ismét elérkeztem a performativitás kérdéséhez. Ahhoz, hogy az ágens (vagyis az ember) kommunikálhasson a szituáció másik résztvevőjével, a transzcendenssel, szüksége van bizonyos felkészültségekre. Aki nem rendelkezik e felkészültségekkel, az vagy nem tud cselekvő módon részt venni (jelentést alkotni) a szakrális kommunikációban, vagy nem a megfelelő jelentést alkotja meg. A felkészültségek kulturálisan kötött és tanult összetevők. Bár minden kommunikációhoz szükség van ilyenekre, a szakrális kommunikációhoz egy egyedi felkészültség is elengedhetetlen: ez pedig a hit (123). A hit által képes a személy a meglévő felkészültségek segítségével közösségbe kerülni, kommunikálni a transzcendenssel, vagyis értelmezni az imádság vagy a zarándoklat közben keletkező vallási élményt. A hívők *különböző* új jelentéseket hoznak létre az élmény hatására, annak ellenére, hogy ugyanazon a zarándoklaton vesznek részt és ugyanazt az imát mondják. A zarándoklatot a szerző átmeneti rítusnak tartja, három szakasza a következő: felkészülés az útra, az út megtétele és a

zarándokhelyen töltött idő (ez a liminalitás szakasza), végül pedig a visszatérés (155). A rítusokat szintén szokás a performativitás szemszögéből vizsgálni, így e megközelítést nem tartom a szakrális kommunikációtól idegennek.

Az első fejezet által nyújtott vallásfilozófiai, kommunikációelméleti megalapozás után a szerző a zarándoklatok történetével, változásával, jellemzőivel foglalkozik. A zarándoklat, írja Korpics, „vallási indíttatású utazás valamely szent helyre, ahonnan aztán a zarándok általában visszatér otthonába. A zarándokok azért utaznak ezekre a helyekre, mert hitük szerint itt közelebb kerülhetnek az istenséghez, különleges kegyelmet kaphatnak tőle” (130). Az utazás maga egyben az életút szimbolikus kifejeződése is a kereszténységben, hiszen a hosszú és nehéz életút végén az ember Istennel találkozhat. Az út megtételének és az életnek ugyanaz a célja: eljutni Istenhez. Ő a válasz, a végső cél és indok.

A *zarándoklat* és a *zarándok* szavak jelentése sok változáson ment át, mielőtt a mai értelemben kezdték használni. Korpics több szerzőt idézve sorolja fel a peregrinációhoz, zarándoklathoz társult jelentéseket. Amint írja, a szó eleinte önkéntes elvonulást, száműzetést jelentett, amelynek során az egyén vállalta, hogy egy idegen országban él. Később kimondottan a szerzetesi létet jelölték ezzel a kifejezéssel, ekkor kapcsolódott hozzá az Isten felkeresése, a vele való élet. Olvashatunk a templombúcsúról és szentbúcsúról is mint a magyar nyelvben létező fogalmakról: a szentbúcsús hely felkeresése a zarándoklatok célja. Ez el is vezeti a szerzőt ahhoz a problémához, hogy a magyar szakirodalom szinonimaként használja a búcsú és zarándoklat szavakat, azonban zarándoklatot nem csak a búcsú (bűnbocsánat) elnyerése érdekében vállalnak (137).

Korpics ezután röviden bemutatja a különböző kultúrák zarándoklatait (más egy muszlim, egy hindu és egy buddhista hívő célja az út megtételével), ír a keresztény zarándoklatok történetéről, Szűz Mária szerepének fontosságáról, és csak ezután kerül elemzésre a zarándokhely, mint kommunikációs színtér. A zarándokhelyeken a szakrális színtereket alakító szabályok mellett a népi vallásosságot is figyelembe kell venni az események alakulásánál (154). Mi is az a népi vallásosság? A fogalomnak nem létezik egységesen elfogadott magyarázata, a szerző több kutató, szakértő definícióját is ismerteti. A talán legelfogadhatóbb jellemzés a következő: „A népi vallásosságban a tapasztaló egyén áll a középpontban, az egyén, konkrét mindennapi – de szakrálisan értelmezett – dolgaival, anélkül, hogy azzal törődne, hogyan teljesíti az egyházi előírásokat” (164). A hangsúly tehát megint az egyéni tapasztalaton, élményen és jelentésképzésen van.

Az élmények és jelentések az utolsó részben kerülnek igazán előtérbe, ugyanis itt a medjugorjei zarándokhelyről szóló interjúk, beszámolók összevetése, elemzése adja a szöveg gerincét. Az átmeneti rítusok hármastagolását alkalmazza Korpics a zarándoklat bemutatásánál, ez

adja a fejezet felosztásának alapját is. Az elkülönítés szakasza megfeleltethető az utazásra való felkészülésnek, itt tárgyalja a szöveg a Medjugorjéba zarándoklók motivációit is, amiket az interjúk alapján a szerző nyolc csoportra osztott: „a kérés, a köszönet, az elcsendesülés, a testi-lelki egészség fenntartására irányuló, a lelki-aszketikus, a találkozni vágyás a látnokokkal, a vallási élmény keresése, valamint a kíváncsiság” (170). Kiderül, hogy a zarándoklat előtt a legtöbb csoport részt vesz egy felkészítő foglalkozáson, gyakorlatsoron, amelynek elvégzése hozzásegíti őket a kommunikációhoz, valamint ráhangolja őket az élmények teljesebb megtapasztalására, értelmezésére.

A második, liminális szakasz maga az utazás, ahol a közösségi élmény, a közösség ereje meghatározóvá válik a beszámolók szerint. A zarándokok megérkeznek Medjugorjéba, ahol 1981. június 24-én hat fiatalnak megjelent Szűz Mária, és ahol azóta is rendszeresen üzenetet ad át ugyanannak a hat látnoknak. Érdekes, ahogyan a zarándokok beszámolnak a tapasztaltakról. Az átélt élményt elmesélik, újramesélik, és ez segíti a többiek számára az élmények megtapasztalását. Leggyakrabban a következő látomásokról számolnak be: forgó vagy lángoló kereszt a hegy tetején, Mária alakja a felhőkben, furcsa fényjelenségek. Aki nem „lát” ilyesmit, arra is nagy hatással van a környezet, és a megtapasztalt communitas (közösség és kommunikáció Istennel és a társakkal), mivel megerősíti hitét, vallásos identitását (219). Ehhez nyújt segítséget az ima (mint beszédaktus), amelyet szintén többnyire közösen mondanak a résztvevők.

A rítus utolsó szakaszával, a visszatéréssel is foglalkozik a szerző. Míg az odaút a felkészülésé, addig a hazafelé tartó utazás az élmények megbeszélésének, megosztásának és feldolgozásának ideje. A zarándokok arról számolnak be, hogy megváltozott a világhoz és a többi emberhez való hozzáállásuk, megerősödött a vallásosságuk és tovább keresik a közösségi élményeket egyházközségükben.

Az összegzésben Korpics visszatér a három hipotézisre, amelyek a beszámolók alapján igazoltnak tekinthetők. A recenzens számára érdekesebb kérdésre: lehet-e, érdemes-e a kommunikáció felől kutatni a zarándoklatokat, is megszületik a megerősítő válasz. A könyv elején az olvasónak fenntartásai lehetnek ezzel kapcsolatban, de kiderül, hogy egy elég speciális kommunikációról, tulajdonképpen a közösségi élmény során képződő jelentésekről van szó. Ígéretesnek tűnik tehát a performativitás szempontjából is vizsgálni a zarándoklatok során létrejövő szakrális kommunikációt. Korpics Márta könyve jól követhetően végzi el ezt a feladatot.

Gendur Aliz