

Tóth János József

**Budapesti Corvinus Egyetem, Magatartástudományi és Kommunikációelméleti
Intézet**

**Témavezető: Dr. habil. Vass Csaba
CSc.**

©Tóth János József, 2015

Budapesti Corvinus Egyetem

Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskola

Univerzális kollektív létezés és kommunikáció

-

A szociálkonstruktivista kommunikáció-modell módosítása felé

doktori értekezés

Tóth János József

(Budapest, 2015)

Tartalomjegyzék

I. Bevezető	10
I.1 <i>Racionálé</i>	10
I.2 <i>Személyes motivációk, elfogultságok és határkijelölések</i>	22
I.3 <i>A kutatás korlátai</i>	22
I.4 <i>Kutatási kérdések</i>	23
I.5 <i>Hipotézisek</i>	24
II. A kommunikációs alapkutatásokról	28
III. H1 hipotézis vizsgálata („Ha a kommunikációt világ-, jelentés- és identitásalkotó tevékenységként fogjuk fel, akkor e tevékenység makroszintű (univerzális) emberi együttlétezési formákban megmutatkozó eredményének a társadalomtudományok tárgyaként értett társadalom az egyik lehetséges típusa, amelynek konceptuális jellegzetessége, hogy alkotói közt nincsenek olyan tagok, melyek nem redukálhatóak az emberi világra.”).....	36
III.1 <i>A társadalom- és „nem-társadalom”-tudományi paradigma hatása a kommunikációtudományi alapkutatásokra</i>	36
III.1.1 <i>A <társadalom> mint felvilágosult konceptuális újítás</i>	38
III.1.2 <i>Kettős és többes társadalomszerkezetek: diverzifikálás a felvilágosult társadalom-koncepción belül</i>	44
III.1.3 <i>Társadalmak, és mi mások? A társadalom univerzialisitásának tarthatatlansága felé</i>	52
III.2 <i>Nem-társadalom típusú emberi együttlétezésiek koncepciói és formációi</i>	66
III.2.1 <i>A kozmopolisz</i>	67
III.2.1.1 <i>A kozmosz és a glóbusz mint a sztoikus és a globális kozmopolisz szinterei: Az alászállító tér-idő kompreszió</i>	75
III.2.2 <i>A koinonia</i>	81
III.2.2.1 <i>Az analízis kerete</i>	81
III.2.2.2 <i>Az analízis korlátai</i>	84
III.2.2.3 <i>Analízis</i>	86
III.3 <i>Nem-társadalom típusú makroszintű emberi együttlétezésiek társadalomtudományi vizsgálatának lehetőségei</i>	100
III.3.1 <i>Az alapkérdés. Szekularizált-e az, amiről társadalomként gondolkodunk?</i>	102
III.3.2 <i>A szekularizáció konfliktuselméleti megközelítése</i>	106

III.3.3 A perennialista és a posztsekularista diskurzusok hermeneutikai potenciálja a nem-társadalom típusú makroszintű emberi együttlétezések szempontjából.....	112
III.3.3.1 A tudományos objektivitás problematikája és a Legfelsőbb Szubjektum objektivitása	113
III.3.3.2 Egy újragondolás kiindulópontjai	117
III.3.3.3 A társadalom két perspektívából.....	119
IV. H2 hipotézis vizsgálata („Ha a kortárs nyugati szociológiatevékenységben a társadalom tölti be konceptuálisan az univerzálisnak tekintett emberi együttlétezési forma szerepét, akkor a transzcendens tagok által is konstruált együttlétezési formák konceptualizálása és kutatása jellemzően nem fogják részét képezni a jelentősebb kortárs szociológiai tudományos közlemények tematikájának.”).....	127
IV.1 <i>A nyugati szekularizált szociológiatevékenység és a szociológiai imagináció: egy „laikus professzionalitás” kényelmetlenségei és implikációi</i>	127
IV.2 <i>A szociológiai imaginációban rejlő diverzitás professzionális érvényesítésének akadályai</i>	134
IV.3 <i>YOU SHALL NOT PASS? ‘A’ kategóriás nemzetközi szociológiai folyóiratokban megjelent szócikkek tematikai analízise (2010-2013)</i>	141
IV.3.1 Módszertan	142
IV.3.2 Kutatási kérdések.....	146
IV.3.3 Az elemzés korlátai.....	146
IV.3.4 A „Kereszténység” főkategóriába tartozó cikkek tematikai analízise.....	149
IV.3.5 A földrajzi megoszlás vizsgálata	162
V. Konklúzió	174
V.1 <i>A hipotézisek vizsgálatának eredményei</i>	174
V.2 <i>Összegzés</i>	175
V.3 <i>További lehetséges kutatási irányok</i>	179
VI. Függelék I. A koinonia tagjai az analíziséhez felhasznált szövegek alapján	181
VII. Függelék II. A tematikus szakirodalom-elemzés „Általános”, „Iszlám” és „Egyéb” főkategóriájának tartalma	249
VIII. Hivatkozások jegyzéke	286
IX. A témában született publikációk jegyzéke	333

Táblázatjegyzék

- I. táblázat: Ideáltípusok megvalósításának következetessége Max Webernél
- II. Táblázat: A *koinonia* latin fordításai a Vulgata Clementinában és a Nova Vulgatában
- III. Táblázat: A *koinonia* latin fordításai a Patrologia Graecában
- IV. Táblázat: A *koinonia* „soc-” fordításainak jelölete
- V. Táblázat: A *koinonia* „communicatio” fordításainak jelölete
- VI. Táblázat: A „Kereszténység” főkategória tematikai vázlata
- VII. Táblázat: Vallási témájú cikkek eloszlása (2010-2013)
- VIII. Táblázat: A megjelent vallási témájú cikkek típusai a folyóiratok kiadóinak nemzetiségi megoszlására lebontva
- IX. Táblázat Folyóiratok fő/vezető szerkesztőinek megoszlása az intézményi affiliáció országa szerint, kiadókra lebontva
- X. Táblázat: Vallási témájú cikkek típusai a homogén és heterogén fő/vezető szerkesztőségű folyóiratoknál
- XI. táblázat: Szerzők megoszlása intézményi affiliációjuk országa szerint, a vallási témájú cikkek típusaira lebontva

Ábrajegyzék

- I. ábra. Testvériességi szeretetiek ideáltípusai Max Webernél
- II. ábra. Megvalósult univerzális testvériességi szeretetiek Max Webernél

Köszönetnyilvánítás

Ez az értekezés nem készült volna el, ha az egyetemi alapképzést követően Vass Csaba nem bízott volna tanulmányaim folytatására. Ezért, a téma vezetésének vállalásáért, valamint az annak során adott szakmai tanácsokért mondok neki köszönetet.

Köszönet illeti még szakmai és emberi nevelésemért volt tanárait a Károli Gáspár Református Egyetem akkori Kommunikáció Tanszékén, továbbá Horányi Özsébet és Demeter Márton, akikkel a disszertációhoz szűkebben vagy tágabban kapcsolódó témákról termékenyen tudtunk együtt gondolkodni. Szintén köszönöm Nagy Károly Zsoltnak és Hanula Gergelynek a klasszikus görög szövegek fordításában nyújtott segítségét. Magyarországnak is köszönöm azokat az állami támogatásokat, melyekkel a doktori képzés első három évét és nemzetközi szakmai szocializációmát erejéhez mérten finanszírozta. A disszertáció III.2.1 alfejezetének megírását a Magyar Művészeti Akadémia támogatta.

Köszönöm továbbá édesapámnak, édesanyámnak és testvéreimnek a támogató családi környezetet, mellyel az értekezés megírásához hozzájárultak.

I. Bevezető

I. 1 Racionálé

A disszertációban tiszta alapkutatást¹ fogunk végezni a társadalom- és kommunikációtudományok közös határterületén. Az efféle alapkutatások szükségességének és hasznosságának tárgyalása önmagában is egy külön disszertáció témája lehetne. Úgy gondoljuk, hogy e kérdés általános szinten már igen jól megtárgyalt, ugyanakkor e megtárgyaltság egyes területeken, mint amilyenek a témánkat keretbe foglaló társadalomtudományok és azon belül is a kommunikáció- és médiatudomány területe is, nem kielégítő mértékben vonták maguk után a konklúziók konkrét megvalósítását. Egyszerűbben; akár pre/nonparadigmatikus állapotban lévőként (Rosengreen 1989, Krippendorf 1989, Olson 1994: p.67), akár több paradigmára tagoltként (Hall 1982, Lowery és DeFleur 1983, Craig 1989) kezeljük a kommunikáció- és médiatudományt vagy tudományokat, annyiban egyetérthetünk, hogy e tudományterület számos szegmense és határterülete, közülük is leginkább a gyors technikai és/vagy digitális fejlődéshez kötött alterületeik –ahol esetenként még az alkalmazott kutatásoknál is fennáll annak veszélye, hogy az eredmények már a közlés pillanatában történelminek számítanak– legalábbis alulteoretizáltak (Riffe és Freitag 1997, Kamhawi és Weaver 2003, Potter és Riddle 2007, Bennett, Maton és Kervin 2008, Riesch és Potter 2014). Bármely tudományterület alulteoretizáltsága pedig, véleményünk szerint, negatív hatással van a megismerés lehetőségeire. Különbféle definíciók, elméletek és paradigmák (és az azok mentén *következetesen* végzett kutatások) nem csak megismerési lehetőségeket aktualizálnak, hanem egyúttal le- és kizárják más megismerési lehetőségek aktualizálását. Erre mondta Kuhn, hogy „*a normál tudományt irányító elkötelezettségek nem csak azt határozzák meg, hogy milyen entitásokat tartalmaz a világmindenség, hanem közvetve azt is, hogy melyeket nem tartalmaz*” (Kuhn 2002: p.21). Amennyiben viszont adott tudományterület e lehetőségekből összeálló pozitív megismerési mátrixa nélkülözi a kellő diverzitást, könnyen elképzelhető, hogy egy speciális földrajzi vagy kulturális közegben anélkül

¹ A tiszta alapkutatásokkal kapcsolatban nem elvárás a már diagnosztizált vagy a jövőben előreláthatólag felmerülő, legtagabb értelemben vett problémák megoldására való alkalmazhatóság, mi ugyanakkor az elvárásokon felül a főszöveg megfelelő részeinél jelölni fogjuk, a kidolgozottság igénye nélkül, az általunk azonosított alkalmazási lehetőségeket.

fogja a kuhni értelemben vett normál tudomány fenti jellegzetességét mutatni, hogy az ahhoz vezető utat globálisan végigjárná.

A társadalom- és a kommunikációtudomány tudásarcheológiai² szempontjából az alulteoretizáltság kérdésének felvetése lényegi problematizációnak minősíthető. E tudományágak tárgya ugyanis globális, és nem szűkíthető egy konkrét régióra, kultúrára, technikai vagy ideológiai újításra (ellentétben például, és a teljesség igénye nélkül; a magyar néprajzzal, az angol irodalommal, a komputertudományokkal vagy a gendernyelvészzel). Egyértelműbben; a kommunikáció és a társas együttlétezés jelensége kor- és kultúrafüggetlen, ellentétben a megjelenés módjaival és formáival. E formák koronként és kultúránként eltérhetnek, s ezeket az eltéréseket egymáshoz vagy tetszőleges, ideálisnak posztulált módokhoz/formákhoz viszonyítani csak akkor lehet, ha e tudományok teoretikus megalapozottsága kellően differenciált ahhoz, hogy mindenféle megjelenését legitímen és önazonosságának megfelelően, azokat konceptuálisan nem redukáló vagy túláltalánosító, hanem lényegileg megragadni képes módon vagyunk képesek vizsgálni. Kérdés marad ugyanakkor a szükségesnek tartott diverzitás mibenléte és optimális mértéke. Ezekre, mint a disszertációt keretező előfeltevésre szeretnék röviden kitérni a bevezető további részében.

A kommunikáció tudományterületének alulteoretizáltsága láthatóan nem akadályozza meg a kutatókat munkájuk folytatásában, hiszen az interdiszciplinaritás jegyében – vagy azzal magyarázva – különösebb fenntartások nélkül alkalmazhatnak más, a társadalomtudományok tágabb területéről importált elméleteket és módszereket kommunikációtudományi kutatásokhoz. Kérdés, hogy ez a kapcsolat miben és mennyiben járulhat hozzá a kommunikációtudományok teoretikus alapjainak differenciálásához. A tömegkommunikációhoz kapcsolódóan egy nagy visszhangot kiváltó cikkben Potter, Cooper és Dupagne (1993) például már korábban megmutatta, hogy a tömegkommunikáció-kutatásokat egy trichotóm (explanatív/társadalomtudományi, interpretív és kritikai) paradigmatis séma vezérli, melyek egyike keretezi az általuk vizsgált szakcikk mindegyikét. Potter és munkatársai összesen 1397 db, 1965 és 1989 között 8 vezető egyesült államokbeli kommunikációtudományi folyóiratban megjelent szakcikket vizsgálták meg, és

²A Foucault-i értelemben használva. Az „archeológia” Foucault egyik centrális fogalma, három monográfiájának címében [Naissance de la clinique. Une Archéologie du Regard Médical (1963), Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines (1966), L'Archéologie du Savoir (1969)] is megjelenik.

kiderítették, hogy a vizsgált cikkek 60.3%-a társadalomtudományi paradigmát tükröz³, vagyis a cikkekben bemutatott kutatások célja az volt, hogy „megfigyelhető adatokat használjon annak érdekében, hogy általánosítható mintákat fedezzen fel a médiaüzenetekben és az emberi viselkedésben, (pp.326-327). Azt is megfigyelték, hogy a társadalomtudományi paradigmához tartozó kutatások majdnem mindegyike (95.5%-a) kizárólag kvantitatív adatokra támaszkodott. Ennek fényében sokkolóan hat, hogy a társadalomtudományi paradigmához tartozó kutatások többsége módszertanilag tudomány előtti (exploratív) jellegzetességeket hordozott: csak az ilyen kutatások 39%-ában volt kimutatható, hogy az alapsokaságból a vizsgált egyedek véletlen kiválasztás alapján kerültek a mintába, és a 842 tanulmányból mindössze 109 (12.3%) volt elmélet-vezérelt (pp.332-333). Ezek az eredmények, még ha figyelembe is vesszük a Potter-tanulmány érvényességi korlátait, súlyos, megoldandó problémákra hívják fel a figyelmet a kommunikációkutatások területén. Egyfelől közismert, hogy a nem-véletlen kiválasztáson alapuló mintavétellel nyert adatok elemzése nem vezet jól generalizálható eredményekhez.⁴ Az induktív kutatások, függetlenül attól, hogy mennyire segítik elő a vizsgált jelenségek jobb megértését, nem alkalmasak ellentmondásmentes magyarázó modellek megalkotására vagy már meglévőek empirikus kutatások általi finomítására és tesztelésére; alkalmasak viszont olyan mikro- és mezoszintű leírások, magyarázatok és sugallatok megfogalmazására, amelyekből nagyleméletek vagy azok egyes alapvető állításai egy későbbi teoretikus kutatás során szintetizálhatóak.

³ Ez az empirikus vizsgálat voltaképpen megerősítette Rosengren 10 évvel korábbi elgondolásait. Ő azt állította, hogy a kommunikációtudományok területén négy, egymással versengő „paradigma” mutatható ki: az általa dominánsnak mondott funkcionalista-szociológiai iskola, az interpretív szociológiai iskolák, valamint a radikális strukturalizmus (ami alatt azokat a marxista megközelítéseket érti, amiket ma már inkább a *conflict theory* kategóriájába sorolunk) és a radikális humanizmus. (Rosengren 1983)

⁴ A disszertáció műhelyvédésén felmerült, hogy ezt az állítást indokolni kellene. Itt arról van szó, hogy a „jól” generalizáláshoz -vagyis, hogy a generalizált eredmények az adott generalizált szintre adekvátak és lehetőség szerint pontosak legyenek- szükséges, hogy ismerjük a generalizálás szabályait; azt a bejárású utvonulat, amelyen keresztül általánosítunk. Amennyiben nem véletlenszerű a mintavétel, akkor a teljes populáció valamely (mindegy melyik) elemeinek nincs lehetősége bekerülni a mintába, vagy a bekerülés valószínűségét nem lehet pontosan meghatározni. Az első esetben a mintából nem vezet elérési út vonal azon elem felé, amire visszaáltalánosítanánk, a második esetben pedig nem tudjuk pontosan meghatározni ezt az elérési utvonulat. Ezért mondjuk, hogy az ilyen mintán végzett elemzések nem vezetnek jól generalizálható eredményekhez; annyi megkötéssel, hogy itt a „nem jól” a véletlenszerű, valószínűségi mintavételhez képest értendő. Igazából ha nagyon pontosak akarunk lenni, akkor beleírhatjuk azt, hogy „általában nem vezet” jól generalizálható eredményekhez, mert végül is lehetséges, hogy egy teljes populáció nemvéletlen kiválasztással is reprezentálva legyen a mintában -csak éppen ilyenkor nincs információnk arról, hogy e reprezentáció fennáll-e, illetve milyen mértékben v. milyen megszorításokkal áll fenn, vagyis kutatói szempontból megbízhatatlan.

Másrésről ugyanakkor, ahogyan Potter is észrevételezi (p.333), szó sincs arról, hogy ne lennének a tömegkommunikációban jól ismert, kurrens jelenségekre alkalmazható elméletek⁵ – köztük olyanok, melyek nem átvételek, hanem már eleve a kommunikáció- és médiatudományok területén lettek megalkotva– melyekből kiindulva egy alkalmazott kutatás levezérelhető. Miért van akkor, hogy ezek a kutatások mégis adatvezéreltek? E kérdés vizsgálata számos olyan tudománypolitikai, üzleti és társadalmi hasznossági szempont analízisét igényelné, amelyek már szétfeszítenék e disszertáció kereteit, de a hipotézisünk egy ilyen vizsgálatnál valószínűleg valami olyasmis lenne, hogy „Mert erre van piaci igény”. A tiszta kommunikációtudomány szempontjából ugyanakkor, ahol a „tiszta” a kanti értelemben vett a priori állapotot jelöli (mely a lehetséges szemléletek empiria előtti formája), a piaci igény alapkutatói igényként jelenik meg. S hogy ez az igény legitim, arról mi sem tanúskodik jobban, minthogy az elmúlt 70 év kommunikáció- és médiatudományi kutatásait követően a tudományos közösség legáltalánosabban megfogalmazott konszenzusa összegezhető a következő pragmatikus állításban: *Igaz, hogy valamely médium vagy a rajta keresztül kommunikált tartalom valamilyen mértékben befolyásol bármit, amivel kapcsolatba kerül.*

Ezek után úgy gondoljuk, hogy az (akár tiszta, akár alkalmazott) alapkutatásokra fókuszálás kiváló alternatíva lehet azon kutatók számára, akik úgy szeretnék magukat a diverzitás mellett pozícionálni az elméletalkotás és –alkalmazás kérdésében, hogy közben kerülik mind a feyerabendí „bármi megteszi” epiztemológiai anarchizmusát (1975), mind pedig az Andreski (1972) által egyszerűen csak társadalomtudományos boszorkányságnak nevezett terméketlen kreativitást.⁶ A diverzitás mibenlétét azonban nem érdemes olyan alapállásból firtatni, melyből az – ahogyan a fent bemutatott eredmények mutatják – eleve hiányzik. Ezzel ugyanis nem a diverzitás, hanem a pluralitás kritériumait teljesítenénk: csak a már meglévő (társadalomtudományi)

⁵ Itt a Thomas Merton által kidolgozott "középszintű elméletek" („middle-range theories”) fogalmára utalunk. Noha ez a fogalom a Parsons-féle szociológiai nagyelmélet ellenében született; a normál tudomány szintjét el nem érő kommunikációtudomány területén is érvényes, hogy amikor nincsen átfogó, univerzális elmélet, ami értelmezhetővé tesz egy jelenséget, akkor efféle „középszintű elméletekkel” kísérletezhet az univerzális magyarázat kidolgozásáig.

⁶ Ez természetesen soha nem volt és valószínűleg a jövőben sem lesz akadálya annak, hogy kommunikációtudományi alapkutatások eredményei akár egyszerre mindkét jellegzetességet magukon hordozzák. Talán a legérzékletesebb példa erre Paul Watzlavick „Nem lehet nem kommunikálni” konklúziója, amelyről a számos korábbi nemzetközi kritikától függetlenül a közelmúltban hazai szerzők is kimutatták – a filozófiai hermeneutika (Vass 2010) és a formális logika (Demeter 2012) eszközeivel–, hogy vagy maga az állítás hamis, vagy az általa használt kommunikációfogalom értelmetlen.

megismerési lehetőségeket tagolnánk tovább. A társadalomtudományos elméletekből és módszerekből történő alkalmazott „mazzolázgatás” helyett ezért úgy gondolom, hogy érdemes megkísérelni visszakövetni ezt az adaptációs hagyományt a két világháború közti időszakig, ahol a kommunikációkutatás társadalmi-kollektív és filozófiai-teológiai keretezése kezdett egyértelműen elkülönülni egymástól. Ahogyan Peters felosztásából is látszik (2010: p.10); előbbi a kommunikáció feltételeit, lehetőségeit és határait a társadalmi kollektivitás -nép, tömeg, nyilvánosság stb.-tulajdonságai és változásai szempontjából relevánsan kezdte meg, míg utóbbi inkább valamilyen filozófiai vagy vallási hagyományból, azok alapvetéseiből kiindulva közelített a kommunikációhoz [a kollektív relevanciára Petersnél lásd Tönnies (1922), Lippmann (1922), Bernays (1923), Lukács (1923), Schmitt (1923) és Lasswell (1927) alapműveit, míg a filozófia-vallási hagyományok szerepe Jaspers (1919), Wittgenstein (1922), Buber (1923), Ogden és Richards (1923) valamint Heidegger (1927) esetében egyértelmű. Viszonylag ritkábbak az olyan szerzők ebből az időszakból, akik mindkét irányból folytattak kutatásokat, ilyen pl. John Dewey – a *Nyilvánosság és Problémái* (1927) inkább a társadalmi, míg a *Tapasztalat és Természet* (1925) inkább a filozófiai hagyomány felől vizsgálódik.] Ennek az elválasztásnak a fenntartása nem lehet indokolt akkor, ha a kommunikációtudományok megismerési lehetőségeinek pluralitását úgy szeretnénk fenntartani, hogy az ne zárja le a supraepisztemikus diverzitását. Konkrétabb példán bemutatva, e tudományokon *belül* nem csak a ma szokásos kulturális, osztálybeli, rasszbeli, etnikai, nemzetiségi, (társadalmi) nemi, szexuális stb. pluralitásoknak érdemes helyt adni. Ugyanilyen jogosultak a transzcendenshez való eltérő –pl. vallási, metafizikai, spirituális, és agnosztikus, modern, szekuláris stb.– viszonyulások közti különbségek vizsgálatai is, amelyeken belül e pluralitások de- és rekonstruálhatóak, mellettük szükség szerint más tagok is bevezethetőek és valamely ideálisnak vett modellben pozícionálhatóak. Ezzel ugyanis *ontológiai diverzitást* tudunk bevezetni a már említett tudományokba, míg *episztemológiai pluralizmus* egy adott ontológián belül is kialakítható. Mivel pedig nincs olyan episztemológia, ami elválasztható lenne valamiféle ontológiától, egyértelmű, hogy az *episztemológiai diverzitás* maga után vonja az ontológiáit is. Noha a nyugati világban a társadalomtudományok és a teológia különféle integrációs lehetőségeinek tárgyalásának több előzménye is van, ezek ismereteink szerint idáig csak a gazdaságtudományokban vezettek ontológiai diverzitáshoz. Itt a gazdasági és a hozzájuk tartozó társadalmi összefüggések

tárgyalása során olyan, a Szentírásra épülő elméleti keretek alkalmazására is van példa, ahol a teológia elsődleges szerepet kapott a társadalomelméletekhez képest (North 1973, 1989, Cramp 1981, McKee 1987, Meeks 1989, Hobgood 1991, O'Boyle 1998, Long 2000, Forrester 2001, Beed and Beed 2006). A társadalomelméletek, a szociológia és a teológia közti együttműködés viszont ebből a szempontból korántsem ilyen eredményes: Noha tény, hogy a teológia egyes területeibe (pl. a felszabadítási és a gyakorlati teológiába) már beépültek társadalomtudományi elméletek vagy módszerek. (lásd pl. Gutiérrez 1988, van der Ven 1993, Hermans *et. al.* 2002) és a kommunikációteológia közvetlenül is sikere vitte teológiai szempontok érvényesítését a kommunikatív jelenségek kutatásában (Eilers 2003, 2011, Arens 1995), ezek az eredmények inkább a teológia területéhez tartoznak, semmint a társadalomtudományokéhoz. A szociológián belüli teológiai keretezés alkalmazása az '50-es, '60-as évekre a főáramba visszacsatlakozó ún. keresztény szociológiai irányzat feloldódásával megszűnt, ám a vallási-teológiai értékektől, eredményektől való szociológiai eltekintés problémája, ezek integrálásának lehetőségei, illetve a teológia és a társadalomtudományok közti hasonlóságok továbbra is olyan témák, melyek rendszeresen előtérbe kerülnek a szociológiai gondolkodásban (Milbank 1990, 2008, Postman 1992, Martin 1997, Shilling and Mellor 2001, Keenan 2003, Beckford 2006 McLennan 2007). Ennek oka igen egyszerűen a tények ama kombinációja, hogy egyfelől a teológiának –értve itt a teológiát mint nyugati diszciplináris tudományt, de úgy is, mint egy-egy speciális vallás saját teológiáját– általában rengeteg mondanivalója van arról, amit a szociológia társadalmi rendszerként, értékeként, normákként vagy társadalmi életként vizsgál, másfelől viszont a nyugati szociológiai gondolkodás szervesen beágyazott a szekuláris humanizmusba, amely perspektíváját tekintve egyáltalán nem nyitott a társadalmi élet szentségi és eszkatológiai dimenzióira. Ennélfogva a szociológia nem tud „teljes” képet adni a társadalmi valóságról; teljesként értve annak azt a történelmileg és kulturálisan megalapozott vízióját, ami a vallási világmagyarázatok és intuíciók bevonásával kialakítható lenne. S mivel nem tud róla teljes képet adni, ám párhuzamosan ennek igényével lép fel, a társadalmi valóság képét látja és láttatja teljesnek. Amivel az a probléma, hogy figyelmen kívül hagy olyan más, hasonló terjedelmű, de alapvetően másképp szerveződő közösségi együttlétezéseket, amelyeket a teológia ismer és magyaráz, és melyek kontextusában a társadalmi valóság elhelyezhető lenne, sőt, amelyekhez bizonyos esetekben az ott-és-akkor társadalmi valóságként kutatott dimenzió is hozzátartozik.

Ez ontológiai diverzitás hiányának tudom be tehet, hogy

- maguk a társadalomtudományok kizárólag az emberi és ember-alkotta együttléte�ésekkel, valamint az ezen kereteken belül tételezhető problémákkal foglalkoznak,
- a társadalomtudományilag keretezett kommunikációtudományok fő profilja pedig lényegében az 1920as évektől fogva a különböző üzenetek, információk küldésének és fogadásának, valamint azok hatásainak vizsgálata (Dance és Larson 1976: Appendix A). Ennek tényét különféle metaanalízisekre támaszkodva a '70-es évektől kezdve folyamatosan újraközlik, gyakran azzal a megállapítással egybekötve, hogy az efféle transzmissziós kommunikáció-felfogások és -modellek jelenleg is dominánsak nem csak a köz-, de a tudományos gondolkodásban is (Carey 1989, Pearce 1989, Cronen 1995, Rothenbuler 1998, Rodriguez 2010).

Álláspontunk szerint a társadalomtudományilag keretezett kommunikációtudományok fent említett jellegzetességükből fakadóan relatíve minimális intellektuális többletet termeltek a kommunikáló felek emberi és isteni összetettségének leírása és elemzése területén; azokat vagy nem kezelték, vagy a társadalomtudományok és a (szociál)pszichológia területéről készen kapott teoretikus konstruktumokkal helyettesítették, melyekből ez az összetettség -néhány, később bemutatott kivételtől eltekintve- szintén hiányzott. A nyugati típusú, szekuláris dominancia a kommunikációról szóló tudományos tudás megtermelésénél mind a társadalomtudományi keretállításban (Alatas 2003, 2006), mind a konkrét kommunikációkutatásoknál (Guaratne 2009, 2010, Wang 2011, Shi-Xu 2014) tetten érhető.⁷

⁷ Itt természetesen felmerülhet annak kérdése –mint ahogyan a disszertáció műhelyvédésének egyik oponenti bírálatában ez konkrétan meg is történt–, hogy tudományozóológiai megállapítások mennyiben lehetnek tudományelméletileg relevánsak. Amennyiben azt gondolnánk, hogy a tudományozóológiai eredmények az elméleti pozíció meghatározása tekintetében nem adnak eligazítást, azzal azt feltételeznénk, hogy egy egyéni tudományelméleti pozíció vagy mentes a társadalmi hatásoktól, vagy e pozíció felvétele nem áll összefüggésben ezekkel a hatásokkal. Ez az a tudományozóológiai alapelv, amely a karteziánus és kantianus episztemológiai hagyományból származik s mely a megismerés folyamatát alanyinak tartja, vagyis úgy gondolja, hogy a megismerés módszerei és protokolljai individuálisan (tehát egyéni céljai és eszközei, és nem más egyének által befolyásoltan) gyakorolhatóak.

E helyzet megszüntetése legalább két problémakör: az emberi minőség és állapot, és a különböző lények –ezen belül is leginkább az ember(ek) és transzcendens entitások, személyek– együttlétezésének vizsgálata szempontjából lenne különösen fontos. Jogos és diszkutálható kérdés marad természetesen, hogy e két problémakör maga miért olyan fontos, hogy tudományos értekezés témájává tegyük, s miért szorgalmazzuk a kitekintést a kommunikáció transzmissziós modelljeiből. Előjáróban megjegyeznénk, hogy a transzmissziós kommunikációmodellt már a '80-as, '90-es években komoly kritikákkal illették. A kritikák oka az, hogy a transzmissziós modell tele van paradoxonokkal, filozófiailag hibás, elmaradott és hátráltatja a kommunikációkutatások fejlődését; és már abban az időben felmerült, hogy a modellt le kellene váltani, vagy legalábbis ki kellene egyensúlyozni egy olyan alternatív kommunikációmodellel, amely a kommunikációt egy közös jelentéseket életre hívó és újraalkotó konstitutív folyamatként konceptualizálja (részletesebben lásd Craig 1999: pp.125-128). A legszembeötlőbb, korábban kevés figyelmet kapott jellegzetességnek mi azt tartjuk, hogy a transzmissziós kommunikációmodellek rendkívül „kényelmes” viszonyba állítják a kutatót a kutatása tárgyával abban az értelemben, hogy semmilyen lényeges erkölcsi munkavégzést vagy állásfoglalást nem kívánnak tőle, és nem motiválják sem a saját, sem az általában vett emberi komplexitás átfogó vizsgálatára: ezek a modellek nem beszélnek arról, hogy mit jelent embernek lenni, vagy hogyan legyünk jobb emberek. Ahogyan Rodriguez írja, „nem terhel minket azzal, hogy kiterjesszük emberiségünket; vagyis, hogy többet szeressünk, törődjünk, bocsássunk meg, adjunk, és így tovább” (2006: p.28; a gondolatot lásd még 2010: p.12). Ontológiájuk általában realista, tehát a kommunikáció során felépülő kapcsolatokat és a kommunikáció ágenseit olyan valóságosnak tekintik, mint bármilyen természetes vagy ember-alkotta objektumot, s ennél fogva a természettudományos megismerés

A tudásszociológia szerint ugyanakkor, nagyon leegyszerűsítve, de mindenféle tudomány, geográfiai vagy korbéli különbségekre való tekintet nélkül a társadalmi cselekvés egy formája. A tudományozsociológia pedig (ezen belül) nem az egyénileg elért eredményeket, kialakított álláspontokat, áttöréseket és tévedéseket akarja társadalmi helyzetre, csoportnormákra vagy hatalomtechnikákra visszavezetni, hanem különféle emberi együttlétezési formák tudástermelési folyamatait, azok eredményeit és egymástól való eltéréseit akarja megmagyarázni. Az ilyen együttlétezési formák főáramú tudományosságait kollektív episztemológiák határozzák meg, így viszonyuk teljes egészében a tudományozsociológia hatáskörébe fog tartozni, és az egyes főáramú tudományosságok jellemzői is megismerhetőek ezekből a viszonyokból. A fenti megközelítésünk a tudományozsociológia ún. „erős programjához” igazodik és a tudományozsociológiát nem a tudományelmélettel való klasszikus (mertoni) elválasztottságában közelíti meg, hanem arra a feltételezésre épül, hogy a tudomány kognitív vonatkozásai ugyanúgy vizsgálhatóak tudományozsociológiailag, mint a gazdasági vagy politikai vonatkozásai.

módszertanát tartják leginkább alkalmasnak a kommunikáció kutatására. Paradox, hogy talán éppen ez segítheti leghatékonyabban a kommunikációtudományok önálló diszciplínává válását és megszilárdulását, hiszen azzal, hogy az átadást helyezi fókuszba és tárgyiasítja, az átadott mibenlétének tárgyalását pedig meghagyja másoknak, leválasztja a kommunikáció kutatását az átfogóbb társadalmi, kulturális, politikai, érzelmi, erkölcsi, intellektuális és spirituális diskurzusokról, melyek alapállása inkább nominalista vagy szociálkonstruktivista.

A transzmissziós fókusz tehető továbbá felelőssé egy rejtett premissza folyamatos érvényesüléséért; ami a kommunikáló feleket egymástól elszeparálnak fogja fel: olyanoknak, akiket a kommunikáció -adott üzenetek, értékek, jelentések, szimbólumok stb. megosztásával- hídként köt össze, és ezzel az összekötéssel *a tagok közti távolságot meg nem szüntette és objektíve nem csökkentve* hoz létre valami közöset. A kommunikáció folyamatában így az egyes kommunikáló feleknél mindig a mások azok, akikre először figyelünk. Mit adjunk át másoknak, hogyan adjuk azt át másoknak, milyen kapcsolatunk lesz ezek után azzal a másikkal? Ilyeneket és hasonlókat kérdezők, de olyat már nem, hogy mindez hogyan hat ránk, milyen irányba változtat meg minket, összefér-e a saját aktuális és/vagy ideális identitásunkkal, értékeinkkel és az immanens Istennel. Utóbbi témákra tehát az általam indokoltnak gondoltnál sokkal kevesebb figyelem irányul, márpedig azok mindegyike lényeges –főleg az utolsó, ami egyenesen kardinális kérdés mindazoknak, akik a Föld lakosságának jelentős többségéhez hasonlóan vallásos emberek. Ennek következményei a saját emberségünkre és társadalmi berendezkedésünkre nézve a zavarkeltőtől a katasztrofálisig igen sokfélék lehetnek. A fenti rejtett premisszával kapcsolatban azonban lényegibb problémának tartom, hogy általa összerosódnak a szeparatív és az integratív kommunikációs aktusok. Nem kapunk választ arra, hogy – metaforikusan mondva– a szakadék volt előbb, ami fölé a hidat építették, vagy a hídepítő egy addig egybefüggő területen vájt úgy szakadékot, hogy egy hídként funkcionáló, a két partot összekötő keskeny földnyelv mégis megmaradjon. Sőt, az is lehetséges, hogy a hídverés olyan helyen történt, ahol nincs is szakadék s így a híd mindössze egy alternatív -de erősen javasolt és a hídepítő által kontrollált- elérési út.

De hogy ne csak metaforákban beszéljünk, nézzünk ezekre konkrét példákat. A társas tanulás elmélete, a kultivációs elmélet, a participációs elmélet, a kommunikációs cselekvés elmélete, ahogyan a kommunikáció rituális modelljei is abból a szempontból is közös alapra helyezhetőek, hogy a kommunikációt egy valós vagy imaginárius „közös-séget” megalkotó folyamatként gondolják el, ahol e „közös-ség” alkotóelemei maguk a kommunikáló ágensek és/vagy az ő megértéseik, viselkedésük, értékválasztásaik és identitásaik. Itt figyelembe szokás venni, hogy a kommunikáció különféle deviáns mintái, típusai megnehezíthetik, vagy egyenesen ellehetetleníthetik az efféle integrációt. Ugyanakkor kevés olyan kísérlet ismert, amely a kommunikatív aktus integratív jellegzetességei mellett annak szeparatív aspektusait is kezeli, ami, tekintettel arra, hogy milyen sokféle, egymást kölcsönösen kizáró csoporttagság és kommunikatív cselekvés létezik, egy olyan területet látszik körvonalazni, mely további kutatásra érdemes. E terület gyakorlati relevanciája nem kétséges: Bármely kommunikatív cselekvés vagy csoporttagság megvalósítási kísérlete az alany(ok)at döntési helyzetben találja, vagyis döntenie kell arról, hogy lehetőségek egy számára éppen rendelkezésre álló halmazából mi az, amit megvalósít, vagy megpróbál megvalósítani. Mind a döntés tárgya, mind pedig a döntés hatásai lehetnek exkluzívak, tehát egy adott lehetőség megvalósítása jelentheti (és az esetek többségében jelenti is) egy másik lehetőség megvalósításának szimultán elutasítását: Példának okáért a verbális kommunikáció lineáris; nem tudunk egyszerre egynél több szót vagy mondatot kimondani, és ha egy csoportos beszélgetés során szemkontaktust létesítünk az egyik beszélgetőpartneremmel, azzal kizárom, hogy ugyanabban a pillanatban egy másik beszélgetőpartnerrel is szemkontaktusban álljak. Néhány országban az állampolgárság exkluzív; a munkaadók megtilthatják az alkalmazottaiknak, hogy alkalmazási idejük alatt versenytársaiknak munkát végezzenek. Számos egyházi, társadalmi és politikai csoporttagságnak van, vagy volt a történelem folyamán negatív kritériuma, mind más csoportok, mind az egyén identitásának tekintetében, melyek esetenként és korszakonként akár teljes összhangban is lehettek az adott területen regnáló politikai hatalom által fenntartott jogi szabályozással. Az ilyen csoportokba történő integrációt célzó kommunikatív cselekedetek egyúttal elválasztják az ágenszt a negatív kritériumok által megjelölt csoportoktól és identitásoktól, és ezeket a cselekedeteket is egymástól; a szerint, hogy milyen közös-séget alakíthatnak ki a tagok általa. Talán a legérzékletesebb példák az egymást kölcsönösen kizáró megvalósítási lehetőségekre azok, melyek bináris oppozícióban állnak egymással. Azt

már Saussure is megmutatta, hogy az emberi elme eleve úgy kondicionált, hogy a világ értelmezését nyelvileg ilyen oppozíciók mentén végzi; az ismertebbek közül hozhatjuk példának a közösség és a társadalom (Tönnies), a dionüszoszi és az apollói ember (Nietzsche), a „száraz és a „nedves” emberek (Robert Lifton), a kommunista és a kapitalista (és természetesen a burzsoá és a proletár; Marx⁸), az emberek közti Én-Te és az Én-Az relációk (Buber), a létesítő és léttelenítő vagy létrontó aktusok (Heidegger, Hamvas, Vass és Bogár) valamint a „szent” és a „profán” (többek közt Durkheim, Eliade és Caillois) közti kölcsönös exkluzivitást. Az efféle exkluzivitásból pedig extern perspektívából látható, hogy ha az egyik melletti döntés a másik elutasítása, akkor az egyikbe való betagozódás nem történhet a másiktól való önkirekesztés nélkül (lásd még Tóth 2012b). Ami pedig maga után vonja annak kérdését is, hogy milyen kritériumoknak kell megfelelnie annak az embernek, aki egyik vagy másik világnak tagja lehet, valamint fordítva: ha az ember ez és ez, ilyen és ilyen, akkor értékei, tulajdonságai és kompetenciái milyen világot alkotó, fenntartó és elmélyítő kommunikatív aktusok kezdeményezésére vagy befogadására teszik őt alkalmassá. Itt elsősorban a választható lehetőségeinek teljes készletére gondolok, noha specializáltabban az is vizsgálható, hogy az adott készletből minek a megvalósítása lenne természetes és következetes. Szintén nem kell nagy képzelőerő a „szakadékverő”, megosztó kommunikáció elgondolásához sem, ami meglévő kapcsolatokat, közösségeket vagy kollektívákat képes szétrombolni, párhuzamosan másféle kapcsolatokat, közösségeket vagy kollektívákat felépítésével vagy anélkül. Klasszikus példáját adják utóbbinak a kommunikáció „dehumanizálása” körüli etikai problémák, amely az emberek közti szeretet- vagy egyéb érzelmi, erkölcsi tartalmakat zárják ki a kapcsolatokból pl. a professzionalitás és az objektivitás jegyében, száműzve belőlük a klasszikus értelemben vett egymással való törődést, de ide tartoznak a különféle (politikai értelemben vett) társadalom- és identitásmérnöki tevékenységek, ahogyan a szekularizálás/elvilágiasítás és a reszakralizáció⁹ folyamata is. A már kialakult közös-ségek esetében pedig a tagok közti elérési útvonalakat

⁸ Turgot és a klasszikus angol politikai gazdaságtan nyomán, akik már korábban jelölték ezt a dichotómiát; mégis Marxon keresztül kapott szélesebb közönséget.

⁹ Ahogyan a szekularizáció konfliktuselméleti megközelítésénél (III.3.2. fejezet) kifejtjük; a szekularizáció és a (re)szakralizáció mint világépítő-alkotó tevékenység közös alapra helyezhető abból a szempontból, hogy egyikük az istenelvű, másikuk a nem-istenelvű világszervezések eredményére jelent elemi veszélyt: nyomukban olyan világok épülnek, melyek kölcsönösen kizárják egymást, s ha egy térbe kényszerülnek, természetükénél fogva zárja le egyik a másik kibontakozási útjait, s rombolja azt, ami abból a másiktól korábban megvalósult.

szabályozó, normativizáló hídépítések szintén megfigyelhetőek, és az efféle bejárési útvonalak kizárólagossá vagy kvázi-kizárólagossá tételét a mindennapi élet számos területén megfigyelhetjük (pl. munkabér bankszámlára utalása, dress code, „politikailag korrekt” nyilvános beszédmodok stb.)

E két probléma -az önmagunkra figyelés hiánya, és az integráció-szeperáció kettősségének kezeletlensége; előbbi individuális, utóbbi individuális és közös-ségi szinten is- számomra indokolja, hogy a kommunikációról ne mint transzmisszióról, hanem mint ember-, identitás- és világalkotó tevékenységről gondolkodjak, s a diverzitás témakörét a teoretizálásban betöltött szerepén túl pragmatikailag, a kommunikáció során megalkotható emberek, identitások és világok sokféleségének témaköréeként is kezeljem. Ennek megfelelően az a kommunikáció, amit így a kutatás tárgyává teszek, alapvetően olyan spirituális, morális, politikai és ökológiai jelenség, melyből nem zárható ki az ágensek emberségének (de esetleges nem-emberségének vagy szubhumánosságának) kérdése sem; ez vezet ugyanis véleményem szerint annak megértéséhez, hogy ezek a jelenségek minek a megjelenései lesznek. E felvetéseink egyúttal egyértelműen pozicionálják kutatásunk helyét a diszciplína kutatási hagyományában, méghozzá szociálkonstruktivistaként (lásd Berger és Luckmann 1967), ami a kommunikációkutatás realista és a nominalista ontológiai alapállása közé helyezhető (Miller 2002: pp.24-25). Megközelítésünk ugyanakkor sajátos abból a szempontból, hogy a társadalmon, és a társadalmi-n kívül más univerzális szintű kollektivitásokat, együttlétezési formákat is elgondolhatónak tartunk, és a valóság társadalmi konstruálását mint magyarázó modellt analóg módon ezekre a másnak elgondolt együttlétezési formákra - melyeknek az Isteni Személyek, az angyalok vagy más transzcendens lények is tagjai lehetnek, nem csak emberek- is alkalmazzuk. Bergert és Luckmannt parafrazálva; „*A mindennapi élet világa nem csak adottnak van tekintve, mint valóság, az együttlétezések¹⁰ rendes tagjai által (...). Ez egy olyan világ, amely az ő gondolataikból és cselekedeteikből származik, s melyet e gondolatok és cselekedetek tartanak fenn valóságosként.*” (Berger és Luckmann 1967: pp.19-20). Ezzel egyben egy olyan elemi paradoxont is feloldunk (vagy megkerülünk), amelybe a transzmissziós és a világ- és identitásalkotó kommunikációmodellek közt dialektikus ellentétet tételezők egyébként könnyen beleeshetnek: Ahogyan Craig írja, a konstitutív

¹⁰ Berger és Luckmann szövegében az „együttlétezések” helyett „society”, azaz „társadalom” található.

modellek tipikusan tagadják, hogy bármilyen koncepciónak, amelyet egy ilyen modellben megfogalmazunk, lenne valami azon túlmutató, valódi lényege, mint ami a kommunikáció folyamatában konstituálódik. Így pedig ellentmondásos volna akár a modellt, akár a modell által nyert magyarázatokat igaznak, a valóság adekvát leírásának tekintenünk, más modelleket pedig hamisnak. Ez azonban nem a konstitutív kommunikációmodellek sajátossága, hiszen a transzmissziós modellek is a kommunikáció pragmatikai célok érdekében történő szimbolikus megalkotásának egy lehetőségével élnek, és szintén nem arról szólnak, hogy mi a kommunikáció valójában (1999: p.127). A szociálkonstruktivista modell transzcendens tagok általi bővítése ugyanakkor, ahogyan azt később megmutatjuk, a kommunikáció egy olyan elsőrendű, együttlétezési modelljét eredményezi, amely mellett az a benyomásunk, hogy egyetlen olyan kommunikációelmélet és –modell sem nevezhető valódi kommunikációelméletnek vagy –modellnek, melynél a kommunikáció perspektívája nem az együttlétezés megalkotása vagy működtetése. Amivel természetesen nem azt mondjuk, hogy a legtágabb értelemben vett üzenetek kölcsönös vagy egyoldalú átadása nem minősülhet kommunikációnak, hanem azt, hogy ezek egy együttlétezésalkotási, fenntartási vagy elmélyítési folyamat konstituenseiként megragadhatóak, mint kommunikáció. Végezetül előrebocsájtjuk, hogy a disszertációban végzett kommunikációkutatásban a kommunikációra elsősorban mint az együttlétezés különböző típusainak azon ágensek általi közös megalkotására helyezük a hangsúlyt, akik az így megalkotott együttlétezés tagjai lesznek; az identitás- és a tudásalkotás folyamatát e kereteken belül részletesen nem vizsgáljuk.

I.2 Személyes motivációk, elfogultságok és határkijelölések

Nem kívánom egy pillanatig sem tagadni vagy elkendőzni, hogy a fenti előterjesztés a saját kutatásomra mint tudományos igényel megalkotott kommunikációra ugyanúgy érvényes, ám ez nem azt jelenti, hogy a saját személyes tapasztalataimból vagy preferenciáimból általánosítanék arra nézve, hogy egy diszciplína elméleteiben és metodológiájában, vagy a kommunikatív aktusokban mit tartok kívánatosnak és mit nem.

Tény, hogy a kommunikációról és a társadalomról való gondolkodásomat meghatározza annak ténye, hogy gyakorló ortodox keresztény vagyok, s az embert, az emberiséget, az immanens és transzcendens Istent és a természeti világot ebben az alapállásban és az ennek megfelelő praxis szerint gondolom el és élem meg. További tény, hogy a kommunikáció során alkotott világok vizsgálatára nézve ebből fakad az a meggyőződésem, hogy a vallási ember- és világmagyarázatok kezelése nélkül egy tudományos kutatás során nem érhető el az a teoretikus diverzitás, amelyben lehetőség volna elkerülni a transzcendens alapozottságú tradicionális ember- és világképek nem-transzcendens (vagy a transzcendencia egy modern v. posztmodern értelmezésével dolgozó) alapozottságú ember- és világképekre történő redukcióját. Meggyőződésem továbbá, hogy a keresztény világ- és emberkép nem csak értékes, hanem nem tagadható „elvi igazságpotenciált” (Habermas) tartalmaz, és mint ilyen különösen alkalmas olyan lelki, társadalmi és gazdasági folyamatok keretezésére, mint a humanizáció, a globalizáció, a szekularizáció, a szegénység elleni harc és a társadalom mediatizálása. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezen értékek és elvi igazságpotenciál alapján tudományosnak beállított propagandát vagy térítő tevékenységet kívánnék folytatni. Ellenkezőleg, mind a diverzitás szükségességének és intellektuális többlet-termelési potenciáljának állítása, mind az elfogultságaim jelzése és tervezhetővé tétele –a voltaképpeni Weber szerinti objektivitás a tudományban- jellegzetesen a kortárs társadalomtudományos gondolkodás ideálképeéhez tartozik, amelyet a gyakorlatban, tehát a dolgozat teljes terjedelmében megvalósítani szándékozok. Esetleges normatív javaslataim mindig a diverzitás tudományági felölelésére és személyes kutatói felvállalására fognak vonatkozni, és nem arra, hogy a különböző elméletek, világ-, ember-, társadalom- és kommunikációexplicációk mint lehetőségek közül melyeket, miért vagy milyen helyzetben és környezetben kell, jó, igazságos vagy etikus választani. Sőt, e normatív javaslatokat is egyértelműen elválasztom a diverzitás tárgyyszerű leírásától. Ezek a kérdések a diverzitás általam javasolt típusának megvalósítása során ugyanakkor valószínűsíthetően fel fognak merülni mind a tudománypolitikában, mind a tudomány művelőiben, ahol a közjó és az individuálisan vagy csoportosan elfogadott értékek fogják szabályozni az egyes lehetőségek megvalósításához történő pozitív, semleges vagy negatív viszonyulást, ennek befolyásolása azonban kívül áll szándékaimon és lehetőségeimen.

Azt is elismerem és jelzem, hogy reális a lehetősége annak, hogy pusztán a diverzitás normativitása egy következetes, hívő kutatót nem fog kielégíteni. Ellenvetéseit különösen akkor lenne nehéz visszautasítanom, ha arra hivatkozna, hogy az ő emberségéhez hozzátartozik az a hit, ami nem engedi, hogy a diverzitás jegyében egyenlően választhatóként ábrázoljuk a kinyilatkoztatott igazságra épülő ember-és világmagyarázatokat az erre tekintettel semennyire vagy a teológiailag megkövetelhető mértéket el nem érő mértékben lévő természetes emberi észre és intellektuális működésre építőekkel. Mert, mondható, ezek a rendszerek a szerkezeti hasonlóságuk mellett eléggé eltérnek egymástól ahhoz –különösen az igazságértékek és a praktikus megvalósítás implikációi esetén– hogy az eltérés felismerése a hívő emberben egy teljesen ésszerű és mindemellett értékalapú választást indokoljon. Az ő szemében pont a diverzitáskeresés fog –jogosan– reduktívnek tűnni a kinyilatkoztatott igazság primátusa felől. Egy ilyen ellenvetésre részünkről az a válasz lenne csak adható, hogy a bevezetendő diverzitás okán a társadalom- és kommunikációtudományok, és gyakorlásukon keresztül azok művelői is az aktuálisnál nyitottabbá válhatnak a transzcendens igazságok fel- és elismerésére, így társadalmi hasznossága erről az oldalról is megalapozottnak tűnik.

I. 3 A kutatás korlátai

Végezetül a kutatás korlátait szeretném röviden és egyértelműen kijelölni. Ezek a határok négy sarkalatos pont vita nélküli (axiomatikus) elfogadását jelentik, melyek a következők:

- A vallási igazságok elvi igazságpotenciáljának nem-tagadása
- A tudás a különböző társas együttlétezési formákban, azok tagjai által konstruálódik
- Diverzitás a különböző együttlétezési formákban konstruált tudások közt létezik, míg pluralitás egy speciális együttlétezési formában konstruálton belül
- A kommunikáció a különböző társas együttlétezési formák tagjainak világ-identitás és tudásalkotó tevékenységeként definiálható

A kutatás nem alkalmas –az eredmények empirikus tesztelése, operacionalizálása nélkül– szociálpolitikai következtetések levonására. A vallási igazságokról

általánosságban beszél, ugyanakkor ez alatt effektíve az ortodox keresztény vallási igazságokat érti, noha a szerző törekedett arra, hogy ebben a kutatásban ezek közül is elsősorban a más történelmi keresztény felekezetek által is vallottakat érintse. Nem terjed ki ugyanakkor vizsgálata más világvallásokra, így egyes állítások és relációk pl. a hagyományos iszlám vagy buddhista ember- és világképekkel való összeegyeztethetőségét nem állítja, az autoteisztikus ember- és világképekkel való összeegyeztethetlenségét pedig valószínűsíti.

I. 4 Kutatási kérdések

Az eddigiek összegzéseként elmondható, hogy a felvetett problémák számos kutatási kérdés megfogalmazását teszik lehetővé. A kutatás fő célkitűzése, hogy a kommunikáció mint világ- és identitásalkotó aktus konceptualizálásához a keresztény hagyományban gyökeres fogalmak és tartalmak társadalomtudományos integrálását segítse, s az efféle integráció előtti koncepciózus akadályokat hermeneutikai dekonstrukció által eltávolítsa, minek eredményeképp az integrációt követően megragadható világok, együttlétezések és identitások kellően sokfélék lehetnek. Az ehhez elvezető főbb kutatási kérdések a következők:

Legelőször is az alap kutatások témakörében felmerül, hogy szükség van-e egyáltalán kommunikációs alap kutatásokra -mivel erre az igenlő választ megindokoltuk, a hátramaradó kérdések inkább a körül forognak, hogy milyen témákat és területeket érinthet egy ilyen kutatás, azok hogyan rendszerezhetőek és mutathatóak be úgy, hogy relevanciájuk egyaránt evidens legyen az egyes szubdiszciplínák művelőinek és azoknak is, akik egy más szakterület kapcsán, interdiszciplinárisan foglalkoznak kommunikációkutatással. Az interdiszciplinaritás különösen fontos itt az okból, hogy a kommunikációkutatók –diszciplínájuk fiatalsága okán– gyakran merítenek más tudományterületek definícióiból, paradigmáiból és módszertanából, felmerült tehát annak kérdése is, hogy az efféle adaptációk hogyan hatnak a diszciplína megismerési mátrixára. Lehetséges például, hogy ez a hatás mindössze alkalmazásbeli; mint amikor a komputertudományokban elért eredményeket elemzési szoftverek megalkotásához használják, melyek által pontosabban, egyszerűbben és –a használható adatbázis extrém mérete vagy összetettsége okán, melynek kezelése aránytalanul nagy terhet róna a kutatóra- új területeken lehet pl. a hálózati kommunikációval foglalkozni. Lehetséges viszont, hogy a hatás olyan erőteljes, hogy új diszciplínákat vagy

szubdiszciplínákat alakít ki, mint ahogyan a kommunikációteológia (communication theology) emelkedett ki a kommunikáció és a teológia diszciplínájának egymásra hatásából. A dolgozatban ugyanakkor nem az interdiszciplinaritás e két szélsőségének egyikével szeretnénk foglalkozni; hanem annak az episztemológiák szintjén jelentkező fokozatával, és arra vagyunk kíváncsiak, hogy hogyan valósulhat meg a kommunikáció- és a társadalomtudományokban episztemológiai diverzitás az interdiszciplinaritás által. A társadalomtudományok bevonása a vizsgálatokba messze áll a következetlentől, ugyanis a kommunikációkutatásokat gyakran keretezik társadalomtudományi, szociológiai módszerekkel, és használnak fel bennük innen származó alapfogalmakat, definíciókat és elméleteket. Amennyiben ez a trend továbbra is folytatódik –és nincs semmi jele annak, hogy ne folytatódna– az episztemológiai diverzitás kérdésének felvetése egy szinttel előbb, a társadalomtudományok területén is hasznos: Mi a (történelmi retrospekcióban nézett) társadalom? Milyen más makroszintű emberi együttlétezési formák lehetségesek? Hogyan ragadhatóak ezek meg társadalomtudományi fogalmakkal? Milyen episztemológiai diverzitás szükséges ahhoz, hogy ezeket önazonos módon lehessen visszaadni a diszciplínán belül? Milyen implikációi lesznek ezeknek az emberre mint társas és társadalmi lényre nézve? Amennyiben ezekre a kérdésekre adekvát válaszokat tudunk adni, akkor hogyan módosíthatóak tartalmilag –de nem szerkezetükben!- azok a tisztán láthatóan társadalomtudományi gyökerű kommunikációs modellek, melyek a kommunikációt világ- és identitásalkotó aktusokként értelmezik? Az így nyert új eredmények hogyan és milyen mértékben járulhatnak hozzá az olyan kortárs lelki, társadalmi és gazdasági folyamatok, mint a szekularizáció és a globalizáció kritikai megértéséhez?

I. 5 Hipotézisek

Kutatási kérdéseink tisztázását követően pedig, eddigi ismereteinken nyugvó várakozásainkat összegezve a következő két, egymással összefüggő hipotézist alkottuk meg:

H1

Ha a kommunikációt világ-, jelentés- és identitásalkotó tevékenységként fogjuk fel, akkor e tevékenység makroszintű (univerzális) emberi együttlétezési formákban megmutatózó eredményének a társadalomtudományok tárgyaként értett társadalom az egyik lehetséges típusa, amelynek konceptuális jellegzetessége, hogy alkotói közt nincsenek olyan tagok, melyek nem redukálhatóak az emberi világra.

H2

Ha a kortárs nyugati szociológiai tudományban a társadalom tölti be konceptuálisan az univerzálisnak tekintett emberi együttlétezési forma szerepét, akkor a transzcendens tagok által is konstruált együttlétezési formák konceptualizálása és kutatása jellemzően nem fogják részét képezni a jelentősebb kortárs szociológiai tudományos közlemények tematikájának.

II. A kommunikációs alap kutatásokról

A következőkben első lépésként megkísérelünk egy rövid áttekintést adni a kommunikáció-és társadalomtudományi alap kutatások lehetséges területeiről és témáiról annak érdekében, hogy a disszertációban lefolytatott vizsgálódások e kontextuson belüli pozícióját megmutassuk.¹¹

I. A K-T tudományi alap kutatások területei

A.) A kommunikációról és a társadalomról (a továbbiakban: K-T) történő elméletalkotásnak normál esetben előfeltétele a K-T fogalmainak, és/vagy a kommunikatív, mediatív és társadalmi jelenségeknek a tételezése. Ez(ek) az előfeltétel(ek) adják ki a megalkotandó elmélet primitívumait. A primitívumok magyarázata vagy bizonyítása az adott elmélet keretein belül nem lehetséges, és nem is szükséges. Minden, az elméletben később használni kívánt terminus bevezetésének előfeltétele, hogy azt definiáljuk a.) primitívumok b.) primitívumok segítségével definiált és már bevezetett terminusok alkalmazásával. Egy meta-elmélet (ami a normál eseten kívüli elméletek speciális osztályának egy példánya) természetesen kétségbe vonhatja egy normál elmélet primitívumait, és megpróbálhatja ezek magyarázatát vagy kritikáját; mindeközben azonban *mint* normál elmélet maga is rendelkezik olyan primitívumokkal, amelyek magyarázata és bizonyítása az elmélet keretein belül nem lehetséges, és nem is szükséges. Az elméletek rendje elvileg végtelenül szukcesszív: logikailag semmi nem indokolja, hogy egy adott elmélet felbontása maximális legyen (miközben optimális volta mellett lehet érvelni). Az, hogy a K-T tudományok posztulált kommunikáció- és társadalomfogalmakkal operálnak,

¹¹ Ehhez módosított és bővített formában felhasználtuk korábbi, társszerzővel írt szerkesztői levelünket (Demeter és Tóth 2012), valamint a megalkotása közben és után történő személyes levélváltások anyagait (Demeter 2011 szem. köz. 07.19, 07.20, 07.22 és Tóth 2011 szem.köz. 07.20a, 07.20b, 07.21). A szerkesztői levél esetében a szerzői arányok a mellékelt nyilatkozatnak megfelelően oszlottak meg. A szerzői arányok azt takarják, hogy DM és TJ egymástól függetlenül elkészítettek a témához 1-1 szerkezeti vázlatot („draft”-ot), ezeket egymással megosztották, majd közösen úgy döntöttek, hogy DM vázlatának szerkezetét és nyelvhasználatát tartják meg, és ebbe építik bele TJ vázlatának azokat a tartalmi elemeket, amelyeket DM vázlatának nem tartalmazott (természetesen a témaválasztás okán a két vázlatnak eleve jelentős tartalmi átfedései voltak).

szükségszerűen vonatkozik azokra az elméletekre is, melyek öndefiníciójuk szerint éppen a K-T fogalmát keresik, vagy próbálják eliminálni; mivel az osztályozás kategóriái adottak, adott az osztályozás eredménye is (noha esetleg mint folyamat nem zárult le, vagy épp el sem kezdődött).

B.) A K-T-ről szóló elméletek a szerint tipologizálhatóak, hogy a K-T-ként értett jelenségek milyen halmazán operálnak.

(1) Ha az A elmélet a B elmélet által leírt jelenségeket kimerítően le tudja írni, akkor az A elmélet a B elméletnek *alternatívája*;

(2) Ha egy A elmélet a B elmélet által leírt jelenségek kimerítő leírására képes, és ezen kívül más jelenségeket is le tud írni, akkor az A elmélet *szubszumálja* B-t;

(3) Ha az A elmélet a B elmélet által leírt jelenségeket kevesebb primitívummal kimerítően le tudja írni, akkor a B elmélet az A-ra *redukálható*.

(4) Ha az A elmélet a B elmélet által leírt jelenségek kategorizálását nagyobb (és releváns) felbontással képes elvégezni, akkor az A elmélet B *specializáltja*.

(5) Ha az A elmélet a B elmélet által leírt jelenségekhez olyan posztulátumokat hoz létre, melyekkel B (és C, D stb.) elméletek jelenségei is leírhatóak, akkor a B elmélet A-nak *modellje*, A pedig B *bázisa*.

A fent említett variánsok elméletek közti tipikus relációknak tekinthetőek és az így, tudományos igénygel felállított ARB relációk bármelyike intellektuális többletet hordozónak számít a kiinduló állapothoz képest. Bármely alapkutatástól elvárható, hogy eredményük intellektuális többletet hozzon létre, ugyanakkor az intellektuális többlet létrehozására nézve a fent vázolt keretet nem tekintjük exkluzívnak.

C.) Az alapkutatások legalább háromféleképp képzelhetők el

1.) Vizsgálhatja egy alapkutatás egy meghatározott modell primitívumait; mindazt, amit az elmélet primitívumként kezel. Ezek a kutatások szokásosak például a matematikában és a fizikában (elég az euklideszi geometria axiómáiról való gondolkodásra emlékeztetni, amely a nem-euklideszi geometriák megalkotásához vezetett, vagy a speciális relativitáselmélet axiómáira, amely a newtoniánusok helyére lépett s később maga is lecserélődött az általános relativitáselméletéire). Mivel a matematikai és fizikai modellektől eltérően a K-T elméletek igen nagy része nem törekszik primitívumainak bemutatására, az alapkutatásnak a kommunikációelméletek esetében e primitívumok feltárásával is foglalkoznia kell.

2.) Vizsgálhatja az alapkutatás a „kommunikáció” és a „társadalom” kifejezés előfordulásait valamely természetes nyelvben. Az ilyen kutatás alapvetően négyféle lehet.

a.) Egy kutatás leírhatja (normál esetben: saját kategóriáival), hogy az emberek milyen beszédaktusokat hajtanak végre azokkal a kimondott szövegekkel, melyekben ezek a kifejezések szerepelnek.

b.) Egy kutatás azt is leírhatja (normál esetben: saját kategóriáival), hogy milyen nyelvi struktúrák és kognitív potenciálok mutathatók ki azokban a szövegekben, melyekben ezek a kifejezések szerepelnek, s hogy ezek milyen típusú valóságok leírására, működtetésére vagy újratermelésére alkalmasak. Egy ilyen kutatásnak ugyanakkor, a nyelvi relativizmus talaján állva azt is figyelembe kell vennie, hogy elfogadott premisszái alapján saját állításait is kötni fogja az a valóság, amelyben él és az a nyelvi és kognitív struktúra, amit használva diszkussziót folytat.

- c.) Ugyanakkor a (pl. az analitikus filozófiában szokásos) konceptuális analízis célja más: általában a tudományos nyelvhasználat számára szeretné egy vagy több kifejezés; jelen esetben: a „kommunikáció” és a „társadalom” használatának logikai szerkezetét analizálni, és tipikus esetben arra is rávilágítani, hogy tudományos (általában: filozófiai) nyelvhasználat esetén az adott terminusok hétköznapi használata félrevezető lehet.
- d.) A fenti módszereken kívül alap kutatásnak tekinthető még a genetikai vizsgálat is, amellyel (például etimológiai analízis segítségével) egy kifejezés legkorábbi előfordulását, eredeti jelentését kutatjuk. A jelentéssel kapcsolatos genetikai vizsgálatoknak¹² nem csak a történelmi vagy filológiai orientáltságú kutatásokban, hanem a logikában és a szemiotikában is vannak hagyományai. A genetikai vizsgálat során – a hétköznapi nyelv kutatásához hasonlóan – nyelvhasználó közösségek¹³ kutatásáról van szó, azonban a kétféle megközelítés közül a genetikai az erősebb, ugyanis a kutatás eredménye ez esetben normatívként (pre- és/vagy proskriptívként), és nem pusztán leíróként van elgondolva.

¹² Tisztázásképpen megjegyezzük, hogy nem tehető egyenlőségjel a normatív eredményű genetikai vizsgálat ('genetic analysis') és az analitikus filozófia fogalomtárához tartozó genetikai tévedés ('genetic fallacy') közé: A genetikai analízis azt mondja, hogy az analizandum megértéséhez elegendő megértenünk annak eredetét és azokat a fejlődési tranzíciókat, amelyeken azóta keresztülment. Genetikai analízisen alapul például a marxista történelemszemlélet, Vygotsky nyelv- és gondolkodásmegközelítése és a tradicionális –a keresztelési láncon átörökített tudással dolgozó– bibliai hermeneutika. A genetikai tévedés ezzel szemben arra vonatkozik, amikor az analizandum eredeti tulajdonságaiból vagy működéséből (a tranzícióktól vagy minemőségüktől eltekintve) következtetünk a jelenlegi tulajdonságaira vagy működésére.

¹³ A „nyelvhasználó közösség” itt normál szociolingvisztikai szakkifejezésként értendő, és nem keverendő a „közösség” ama értelmezésével, melyet a dolgozatban később többek között a „koinonia” analízisével megvilágítunk. (E kitétel hozzáadása témavezetőm, Vass Csaba ajánlásának megfelelően történt [Vass 2013, szem.köz. n.d.]

3.) Vizsgálhatja az alapkutatás annak lehetőségét, hogy primitívumok posztulálásával létrehozható –e olyan K-T elmélet, amely a B) alatti, intellektuális többletet termelő relációk közül legalább egyet megvalósít.

II. A K-T tudományi alapkutatások témái

1.) *Axiómák, lemmák és sejtések mint az alapkutatások kiindulópontjai*

2.) *Definiálási kísérletek.* Az efféle kutatások konstitutívek (vagyis egy konstruktumot más konstruktumokkal határoznak meg) és általában a következő témakör(ök)ben mozognak:

2.1. A kommunikáció és a társadalmiasulás feltételei, lehetőségei és határai.

2.2. A K-T metafizikája,

2.3. A K-T ontológiája.

2.4. A K-T gnoszeológiája.

2.5. A K-T episztemológiája.

2.6. A K-T fogalma

2.7. A K-T axiológiája.

2.8. A K-T elméletek helye a tudományban.

2.9. A K-T elméletek vertikális adekvátsága (a valóság több szintjére egységesen vonatkoztatva).

2.10. A K-T elméletek horizontális adekvátsága (a valóság egy adott szintjére vonatkoztatva).

2.11. Egyéb alapkutatások a K-T fogalmával, ideájával, természetével, jelenségével, működésével, változásaival és potenciális hatásaival kapcsolatban.

3.) *Módszertani kérdésekre fókuszáló vizsgálatok.* Az efféle kutatások általában a következő témakör(ök)ben mozognak:

3.1. A teoretikus K-T kutatások (explicit vagy implicit) előfeltételezései.

3.2. Az empirikus K-T kutatások (explicit vagy implicit) előfeltételezései.

3.3. A K-T tudományokon kívüli, extradiszciplináris módszerek alkalmazása a K-T kutatásban.

3.4. A K-T tudományokon kívüli, extradiszciplináris módszerek adaptációja a K-T kutatásban.

3.5. A K-T tudományok területén kifejlesztett kutatási módszerek létjogosultsága és egyedi jellemzői.

3.6. A K-T kutatásokban alkalmazott módszerek analízise.

3.7. Egyéb alapkutatások a K-T tudományok módszereivel kapcsolatban.

4. *Az alapkutatások relációs tulajdonságai.* Az efféle kutatások általában a következő témakör(ök)ben mozognak:

4.1. Az alapkutatások reflektálása a meglévő K-T elméletekre és/vagy módszerekre, vagyis egy olyan keret, amelyben az alapkutatások pl. kommunikációként vagy adott társadalmi szerepnek megfelelő gyakorlatként jelennek meg.

4.2. Szimmetrikus relációk vizsgálata a különböző K-T elméletek között; pl. „<kommunikáció mint információátvitel> R <információátvitel mint kommunikáció>”, „<médium mint üzenet> R <üzenet mint médium>” „<plurális társadalom> R <társadalmi pluralitás>” stb.

4.3. Aszimmetrikus relációk vizsgálata a K-T elméletek közt, mint pl. inklúzió, redukció, ki/továbbfejlődés, intellektuális megtermékenyítés stb.

4.4. A K-T kutatások és más diszciplínákban (a teológiában, filozófiában, pszichológiai és kognitív tudományokban, mérnöki- és komputer tudományokban stb.) zajló kutatások eredményei közti relációk.

Maguk a relációk különböző kategorikus formákban manifesztálhatóak (melyek, ahogy említettük, végtelen szukcesszióban újra alap kutatások tárgyát képezhetik) különösen mint axiómák és posztulátumok (vagyis olyan alapvető állítások melyekből a relációkkal kapcsolatban tett minden más állítás levezethető), törvények (vagyis olyan általánosan igaznak és érvényesnek tartott relációk, melyekre a tudományos konszenzus predikálható) és elméletek (vagyis proposíciók, definíciók és koncepciók olyan együttese, mely e relációkat szisztematikusan bemutatja).

Összefoglalás

A K-T tudományi alap kutatásokat területek és témák szerint vizsgáltuk. Az ilyen alap kutatások területei egyrészt az adott tudományágban használt fogalmak és jelenségek, másfelől azok a tipológiák, melyekbe a jelenségek megismeréséhez és analíziséhez használt elméletek rendezhetőek, harmadrészt pedig az alap kutatási irányok. Az alap kutatások témáit pedig 4 tágabb egységre osztottuk: a kiindulópontok vizsgálatára, a definiálási kísérletekre, a metodológiák inspekciójára és végül azoknak a relációs szerkezeteknek a vizsgálatára, melyek a meta-normál és a normál-normál K-T elméletek közt fennállhatnak. Fentiek relevanciája a dolgozat szempontjából többértű. Egyfelől, tekintettel a tudományági sajátosságokra, indokolni kívántuk az alap kutatások lefolytatásának szükségességét. Másfelől tudományos igénnyel vázolni kívántuk az ezen a tudományterületen folytatható alap kutatások lehetséges területeit

és témáit. Harmadrészt pedig a dolgozat írójának és olvasóinak munkáját szeretnénk volna megkönnyíteni egy olyan előzetes rendszerezéssel, mellyel a dolgozatban szereplő későbbi diszkussziók alapkutatási mivoltát egyértelműsítjük, és az egyes konkrét eredményeket –a taxonómikusság igénye nélkül– a fenti szerkezetbe besorolhatóvá tesszük.

III. H1 hipotézis vizsgálata

(H1 hipotézis: „Ha a kommunikációt világ- és identitásalkotó tevékenységként fogjuk fel, akkor e tevékenység makroszintű (univerzális) emberi együttlétezési formákban megmutatkozó eredményének a társadalomtudományok tárgyaként értett társadalom az egyik lehetséges típusa, amelynek konceptuális jellegzetessége, hogy alkotói közt nincsenek olyan tagok, melyek nem redukálhatóak az emberi világra.”)

III.1 A társadalom- és „nem-társadalom”-tudományi paradigma hatása a kommunikációtudományi alapkutatásokra

Ha azt gondoljuk, hogy egy adott diszciplína kutatási irányvonalait befolyásoló vagy egyenesen meghatározó előfeltevések, elfogultságok és sugallatok mibenlétét elsősorban az adott tudományágon belül szokás keresni, akkor figyelmen kívül hagyunk egy első ránézésre is nyilvánvaló, minden diszciplínára érvényes tényt: A tudományt emberek művelik. Mivel a tudományt emberek művelik, ezért a tudományos eredmények is emberi produktumokként kezelendők, s hasonlóképpen minden olyan előfeltevés, elfogultság, sugallat és konklúzió, ami mibenlétének kutatására vállalkozunk. Annak érdekében tehát, hogy megérthessük a transzmissziós és a világ-és identitásalkotási fókusz eltérő metateoretikai alapjait, s hogy a kutatók miért alakítottak ki az idők folyamán annyi különféle kommunikációelméletet, az adott szituációkban felmerülő problémákon túl vizsgálunk kell azt is, hogy hogyan formálódott a társadalmi világról történő gondolkodásuk (Firdaus 2005: p.15). Egyáltalán nem lekicsinyelve azok munkáját, akik azt állítják, hogy a média és a hírtermelés kibernizálódása és a tömegkommunikáció emberi szereplőinek kiborgizálódása (Czarniawska 2011) által megváltozik a kommunikáló ágensek ontológiai státusza –ez ugyanis a digitális korban állítható lenne a tudományos tudás termelésének legtöbb folyamatára és résztvevőjére nézve is– mi mégis inkább azon a véleményen vagyunk, hogy ezek emberi-kutatói közvetítéssel kerülnek be egy adott diszciplína tudáskészletébe, más diszciplínákból vagy szocietális tapasztalatokból. Az előző fejezetben már utaltunk arra, hogy a vizsgált tudományterületen erőteljes társadalomtudományi paradigma érvényesül, most pedig arra szeretnénk rátérni, hogy

milyen lehetőségeket nyit meg és zár le, milyen problémákat vet fel e paradigma érvényesülése egy alapkutatás esetén. Ehhez először a társadalomtudományokban diszciplináris szinten megtalálható előfeltevéseket és sugallatokat érdemes analizálni, amit a következőkben fogunk elvégezni.

A H1 hipotézis szerint a társadalmi valóságot, amely *per definitionem* a társadalomtudományok tárgyát képezi, egyáltalán nem tekinthetjük univerzális kollektív valóságnak. Erre utal a hipotézis megfogalmazásában az „emberi együttlétezési formák” szerkezet, mellyel ezt az univerzális kollektív valóságot jelöljük, s melynek „a társadalomtudományok tárgyaként értett társadalom az egyik lehetséges típusa”.

A refutáció indoklása előtt azt is szeretnénk előrebocsájtani, hogy a társadalomtudományok egyik domináns paradigmájának éppen azt tartjuk, amit visszautasítunk: jelenleg nem tudunk ugyanis olyan, nemzetközileg is jelentős kutatásról, amely a kollektív valóság diverzifikációját univerzális szinten ne a társadalom fogalmi horizontján belül, különböző típusú, minőségű, felépítésű, működésű stb. társadalmak konceptualizálásával, illetve meglévő társadalom-koncepciók újragondolásával vagy használatával kezelné. Ami pedig előrevetíti, és a későbbiek során meg is fogjuk mutatni, hogy a társadalomtudományok e tekintetben fenntartással kezelendők: jelen formájukban ugyanis nem képesek az emberi társas együttlétezéseket generálisan sem megragadni, sem explicálni. Amikor a társadalomtudósok mégis ezt a látszatot keltik (pl. a 'makroszociális' kifejezés univerzális szintű jelölőként történő alkalmazásával; lásd. pl. Németh 1999, Galea 2007, Kirst-Ashman 2010), akkor voltaképpen szándékaiktól függetlenül egy olyan, rendszerszinten kódolt önkényes túláltalánosítást hajtanak végre, amely az emberi társas együttlétezések makroformáit a <társadalom> -ra redukálja. E túláltalánosításról a diszciplínában gyökeres fogalmak használata hasonló képet ad: Featherstone jó érzékkel mutatott rá arra, hogy pl. az „alrendszer”, a „szubkultúrák”, a „szintek”, a „dimenziók” fogalmainak társadalomtudományi alkalmazása előfeltételezi azt a perspektívát, melyben a társadalom mint integrált, holisztikus entitás jelenik meg, s a „struktúrát”, a „differenciáltságot” és az „összetettséget” is olyan generikus változókként használják, melyek időtől és tértől függetlenül, azaz bármely korszakban vagy földrajzi régióban alkalmazhatóak (Featherstone 2000: p.134). Elgondolásunk szerint ugyanakkor a „társadalomtudományi” minősítésre aspiráló elméletek számára az

lenne alapkövetelmény, hogy elsősorban a *társadalmi* valóságot és ne más társas együttlétezési makroformák valóságait szándékozzon, és legyen képes – optimális felbontással – magyarázni. Ehhez először is azt kellene tisztáznunk, hogy pontosan milyen társas együttlétezési formákra alkalmazhatjuk adekvátan a „társadalom” kifejezést.

III.1.1 A <társadalom> mint felvilágosult konceptuális újítás

A társadalommal kapcsolatban elsőként talán azt érdemes kihangsúlyozni, hogy a kutatónak a fogalom jelentéseinek vizsgálatával párhuzamosan a referátum azonosításának feladatával is foglalkoznia kell – implicit vagy explicit módon; attól függően, hogy a jelentést és a referenciát egymással azonosnak, vagy egymástól különbözőnek tekinti. A szociolingvisztikában népszerű „nyelvjáték-” és „diskurzus-” vizsgálatok ugyanakkor, úgy érezzük, a megkívánhatónál kevesebb figyelmet fordítanak arra, hogy a nyelv olyan alapvető jelenségekre reflektálhat, vagy összegezheti azokat, melyek lényegileg nem nyelvek (sőt, extrém esetben nem-nyelvi jelenségek létezését is tagadják). Noha a problémamegoldás-központú kutatásokban szokás a társadalom egyes aspektusait a keresett megoldások relevanciája érdekében hangsúlyozni, más aspektusait pedig marginálisan kezelni vagy egyenesen figyelmen kívül hagyni, egy genetikai-etimológiai jellegű kutatásban az, amire a „társadalom” terminus referál adottnak, nem-nyelvek és a későbbi jelentésváltozatokat tekintve normatívnak is tételezhető. Mivel a direktívát itt a fogalom adott jelenségekre történő alkalmazásainak első esetei jelölik ki, ezért a következőkben az első fejezet I-C-2-d pontjában leírt genetikai vizsgálatnak megfelelően és az alapokig visszamenően elsősorban a jel és a jeltárgy közti azon viszonyt szeretnénk vizsgálni, amelyben úgymond megszületett, s mely viszonyok tanulmányozását már az antikvitás és a keresztény középkor kiemelkedő intellektusai is elengedhetetlennek tartották a fogalmak magyarázata során. Ezt követően és szükség szerint koncentrálhatunk majd az eltérő földrajzi vagy politikai terekben, vagy későbbi korszakokban kialakult változatokra is.

Történetileg nézve a „társadalom” (*société*) a francia nyelvben eredetileg gazdasági jellegű társaságokat jelölt. Pierre Richelet 1680-ban –már Hobbes *Leviatánjának* megjelenése után, de még Locke-nak a polgári kormányzásról való második értekezése előtt- kiadott szótára úgy definiálja a társadalmat (*société*), mint „jóhiszemű szerződés”-

t, ami által „*valamely dolgot közössé tesznek annak érdekében, hogy abból becsületesen profitáljanak*” (Richelet 1680: p.379). Ugyanakkor a „société”, „social”, „sociabilité” stb. fogalmak fejlődéstörténete alapján (lásd Gauchet 1979, Gordon 1994: pp.51-54, Baker 1994: pp.95-121, különösen pp.98-108, Mintzker 2008: pp.500-513 passim. és Jung 2012: pp.190-195) állítható, hogy a „société” még a Felvilágosodás előtt használatos volt az egymásra utaltságból fakadó természetes emberi társulás jelölésére is, amely korszak szótárainak, lexikonainak és filozófiai műveinek feldolgozását Baker, Gordon és Mintzker korábban említett műveikben már jórészt elvégezték. A fogalomtörténeti vizsgálódások számunkra onnan kezdenek érdekessé válni, ahol a sociétéé definícióiban negatív kritériumok és megkülönböztetések is elkezdnek megjelenni – érdekes módon ez egybeesik azzal az időponttal, ahonnan a sociétéé egy új, sajátosan modern jelentést nyer, és az „emberi létezés általános területét” (Gordon 1994: pp.51-52) kezdi el jelölni. Ennek első példáiról César de Rochefort és Antoine Furetière 1685-ben és 1690-ben kiadott szótárai tanúskodnak. Rochefort, fő vonalaiban átvéve Richelet definícióját, azt kiegészíti azzal, hogy az ember

„nem elég tökéletes ahhoz, hogy független legyen, de nem is annyira tökéletlen, hogy képtelen legyen a beszédre. Ezért született azzal a kötelezettséggel és kapcsolattal, hogy semmilyen módon nem létezhet a világban anélkül, hogy részese ne lenne valamilyen családnak, vagy Respublikának. Másképp mondva; szociális és civil állatként való minőségében szükséges, hogy sok közös dolga legyen fájának minden egyénével, és még több azokkal, akikkel egy országban élnek, és még annál is több azokkal, akik a családjához tartoznak. [n'est pas assez parfait pour être independant, il n' est pas aussi si imparfait qu'il soit incapable de conversation; C'est pourquoi il naît avec cette obligation & ce rapport qu'il ne peut être en nulle part de monde sans être une partie de quelque famille ou quelque Republique: Or en qualité d' animale sociable & civil, il est nécessaire qu'il ait beaucoup de choses communes avec tous les individus de son espèce & encore plus avec ceux de son país & bien plus encore avec ceux de sa maison.]” (de Rochefort 1685: p.692)

Továbbá, írja,

It is only the condition of God

„Egyedül Isten állapota olyan, hogy elégséges önmagának; és a vadállaté, amely beszédre képtelen és tudatlan lévén nem képes kommunikálni –mindketten kívül vannak mindenféle társadalom és közösség kötöttségén. Istennek nincs szüksége

társadalomra, a vadállat [pedig] nem képes rá. [Il n'y a que le condition de Dieu qui feul fullit à foy-meime, & la condition de la beste qui pour etre muefte & ignorante ne peut communiquer ils font tous deux, hors des liens de tout focieté & communauté: Dieu n'a pas besoin de focieté & la beste n'en eft pas capable.]” (ibid.: p.692)

A „társadalom” ebben a szócikkben úgy kerül meghatározásra, mint amelyet kizárólag az emberek, és az emberek közti beszélgetőhálózatok alkotnak, tehát a társadalommint az emberi létezés általános területe úgy lett fogalmilag elgondolva, hogy abba nem tartozik bele sem az isteni, sem a természeti világ – továbbá maga a társadalom sem része ezeknek. Furetière pedig (1690: „Société” szócikk) egy további korlátozást is jelöl: *„Les Sauvages vivent avec peu de focieté.”*, ami arra utal, hogy az emberi létezés általános területeként felfogott társadalom valamiféle civilizációs vívmány, mellyel a vademberek és „primitív” közösségek csak korlátozottan, vagy analóg módon, annak „primitív” formáival élnek.

Ezek a definíciók pedig, melyek nem csak az istenit és a természetit választják le a kollektív emberi létezésről, de még a nem-civilizált embertársaikat is csak korlátozottan tekintik idetartozónak (s ekképp emberségük mértékét tartják a sajátjukénál alacsonyabbnak), nem valamiféle kategóriaszűkítéssel, hanem egy sajátos együttlétezési mód „társadalomként” történő, korábban példa nélkül álló megnevezésével jöttek létre, ahogyan az Diderot és D’Alembert Enciklopédiájában (*„...un mot nouvellement introduit dans la langue.”*) is olvasható (Baker 1994: p.95).

A társadalom mint civilizált emberek közötti szerződés –visszautalva Richelet, Rochefort és Furetière szótárainak modernizált „société” -jére– természetesen vitákat indukált azzal a teológiai állásponttal, mely szerint az emberek társas együttlétezései, s ekképp a társadalom is –nem vitatva annak sem természet-, sem szükségszerűségét– isteni és felségelvű, hierarchikus szerveződések. Ezek a viták teológiai szempontból egyszerre voltak reaktívak:

„Azok a modern filozófusok, akik arról álmodtak, hogy az emberi társadalom egy olyan szabad szerződésen alapul, amelyet kölcsönös hasznukra maguk alakítottak ki egymás közt, egyszerűen csak nem értették meg azoknak a fogalmaknak a jelentését amelyeket felhasználtak.

1.) *Azt feltételezték, hogy a mindenféle konvenciók előtt az egyik ember nem tartozik semmivel a másiknak; ez tévedés, mert tartozik az emberséggel, az emberség pedig kölcsönös kötelezettségekből áll. Ennek ellenkezőjét gondolva azt kell gondolni, hogy az emberi nem véletlenül született, anélkül, hogy bármely intelligens és bölcs lény vezette volna a születését, ami tisztán ateizmus.(...)*

2.) *Amennyiben nincs egy előttes törvény, amely kötelezi az embert arra, hogy megtartsa a szavát, hogy végrehajtsa amit megígért, akkor egy szabad szerződés, egy kölcsönös megegyezés nem jelent kötelezettséget azok számára akik megalkották, a megegyezés csak addig tartana, ameddig a közös akarat fennáll, s az ember maradna az ura a konvenció fenntartásának, vagy felbontásának, ha úgy akarja (...) s ekképp az úgynevezett „társadalmi szerződés” (pacte social) abszurditás.*

3.) *A konvenció első megalkotói nem tudtak szerződni a leszármazottaik számára; ez utóbbiak pedig ugyanazzal a természetes szabadsággal születtek mint atyáik. Amennyiben őket sérti, vagy akadályozza az a társadalom, amelyet nélkülük alapítottak, akkor mi akadályozza meg őket abban, hogy feloszlassák, visszautasítva és megszegve annak törvényeit? Kétségkívül a kényszer, a kényszer és a kötelesség azonban nem ugyanaz, s a „legerősebb törvénye” minden társadalom megsemmisülése.*

4.) *Függetlenül mindenfajta konvenciótól, egy atya köteles megőrizni és felnevelni azokat a gyermekeket, akiket a világra hozott; másképp az emberi faj hamarost megsemmisülne. A gyermekek pedig a maguk részéről, kötelesek tisztelni és szeretni azokat, akik őt a világra hozták és kitanították, másképp az atyák és az anyák kísértve lennének az elpusztításukkal, hogy lerakják azt az igen fáradságos terhet, amely a táplálásukkal és a felnevelésükkel jár. Mivel a gyermekek azzal a joggal születtek, hogy meg legyenek őrizve, egyúttal kötelességük is, hogy hálásak és gondoskodóak legyenek. Jog és kötelesség minden körülmények között kölcsönös viszonyokat alkotnak, (...) s egyik sem maradhat fenn a másik nélkül.” (Bergier 1790: p.511)*

és proaktívak; ez utóbbin azt értjük, hogy a szerződéselméleti megközelítés mellett megkísérelték a társadalmat nem mint emberi konstrukciót, hanem mint isteni

elrendelést, s a vallást mint a társadalmi rend biztosítóját leírni. Ennek a proaktivitásnak a háttérben azonban a társadalomról szóló diskurzusok –a kortárs teológusok által feltehetően nem észlelt, vagy figyelmen kívül hagyott– dominanciája állt, hiszen mind a vallás, mind az Isten által elrendelt együttléti módok apológiáját „társadalmilag”, a szociálishoz kapcsolódó fogalmak mentén végezték. Hozzátehetjük; annak ellenére, hogy a Bibliában egyetlen szó nem esik sem „társadalom”-ról, sem „társadalomalapítás”-ról, a vallás pedig ebben a kontextusban –mint a társadalom stabilitásának biztosítója– magához a társadalomhoz képest alárendelt pozícióban helyezkedik el.¹⁴

A dolgozat témája ugyanakkor most nem igényli ennek a kérdésnek a részletesebb elemzését, és célunk nem lehet az, hogy tartalmi kritikát írjunk a társadalom szerződéselméleti megközelítéséről vagy az erre adott teológiai reflektációkról. A fenti idézetek és rövid kommentárok mindössze két probléma végiggondolását szolgálják. Az első, hogy a társadalom efféle értelmezése, mely az istenit és a természetit eredetileg nem kívánja, s csak mint emberi konstruktumokat van lehetősége integrálni a kollektív emberi létezés területére, feltűnő hasonlóságokat mutat ama szociálkonstruktivista megközelítésben alkalmazottal, amely a világ-, jelentés- és identitásalkotás tevékenységét és eredményét az egymással relációban lévő emberi ágensek közös tevékenységére vezeti vissza. Következmenyeképp; az ennek mintájára elgondolt kommunikáció és kommunikatív világ- jelentés- és identitásalkotás hasonló konceptuális keretek közt maradna. A másik probléma a fejezet elején felvetett kérdéssel kapcsolatban jelentkezik; nevezetesen, hogy csak így lehet-e, vagy csak így hasznos-e elgondolnunk a társadalmat? Ha erre nemleges választ fontolgatunk, azzal egyben egy fogalomtisztázási feladatot is felvállalunk, ugyanis amennyiben a társadalmat más típusú univerzális kollektív emberi együttlétezésésként szeretnénk elgondolni, akkor arra csak a társadalom genetikai jelentésével ellentmondásmentesen van –logikailag– lehetőségünk. Így például elgondolhatjuk a társadalmat olyanként, melyben a természetfeletti úgy van jelen, hogy közben annak sem nem része, sem nem alkotója. Vagy elgondolhatunk olyan társadalmakat, melyekben a természeti és/vagy a

¹⁴ Lásd pl. a következőket: „*Isten elküldte egyszülött fiát, hogy alapítson köztük [a népek közt] egy univerzális vallásos/vallási társadalmat (une société religieuse universelle)*” és „*A tökéletesség legmagasabb fokára eljutott civil társadalom közel áll önön degradálódásához és felbomlásához. Olyan szomorú igazság ez, melyet minden elmúlt század tapasztalatai csak megerősítenek. Egyedül a vallás képes gátat szabni e romlás áradatának, vagy legalább késleltetni azt, a vallásnak tehát szilárdabbá kell tennie a civil társadalmat (...)*” (ibid. p.512).

természetfeletti szimbolikus konstruktumokként, értékviszonyokként sincsenek jelen, és ismét másokat, amelyekben így jelen vannak. Ezek a megoldások azonban nem biztos, hogy mindenkit kielégítenének. Az egyéb esetekben viszont, tehát amikor olyan univerzális szintű kollektív együttlétezési-relációs szerkezetekről gondolkodunk, amelyek alapvetően ellentmondanak a társadalom genetikai jelentésének és arra egyáltalán nem, vagy olyan mértékben nem hasonlítanak, hogy a vizsgálatunk tárgyát nem lehetséges adekvátan a genetikai jelentésnek megfelelő formáció egy speciális változataként leírni, a <társadalom> terminus helyett egy másik kifejezést kell találnunk vagy alkotnunk a jelölésükre. Ezt követeli meg a tudományosságban a fogalmi tisztaság kritériuma¹⁵, amelyet a társadalomtudományok a <társadalom> szintjén egyébként következetesen is alkalmaznak akkor, amikor nem metaforikusan beszélnek különböző típusú társadalmakról, hanem valóságos és lényegileg eltérő társadalmakról gondolkodnak, amelyek nem egy és ugyanazon társadalom metszetei vagy vetületei. Az ugyanis régóta ismert, hogy egy adott földrajzi vagy politikai téren belül található emberi együttlétezési forma nem homogén. Akár társadalomról volt szó, akár valami másról, e felismerést az adott formán belüli rétegződések vagy csoportok vizsgálata segítette elő, amelyek olyan, az adott együttlétezési forma többségi tagjaira nem, de kisebbségalkotó tagjaira jellemző sajátosságokat hoztak a felszínre, amelyekről belátható volt, hogy osztályalkotó erővel bírnak, s ennél fogva indokolták a „társadalom” terminus tartalmának (ismertetőjegyei számának) növelését. E folyamat a társadalomkutatás területén legalább két, szerkezetileg eltérő és már lezajlott újragondolási kísérleten mutatható meg, amire a most következő III.1.2 és III.1.3 fejezet hivatott. Szeretném kiemelni, hogy *ez a bemutatás nem egy összefüggő szociológiatörténeti áttekintés szerepét kívánja felvállalni; hanem a szociológiai gondolkodás történetéből vett példákat rendez a disszertáció céljait szolgáló fejezeti alegységekbe*; az előbb említett fókusz segítségével. Ezek a fejezetek egyúttal a tudományos disszertációkban megszokott szakirodalmi áttekintés (literature review) funkcióját is betöltik. Előzetesen jelezném azt is, hogy a tartalmi ismertetésre, strukturálásra és ezek komparatív analízisére relatíve kevésbé fókuszálunk; a fő hangsúlyt az eddig nem kellően lefedett témák azonosítására, valamint a disszertáció és a korábbi kutatások relációs szerkezetére helyezzük. Ennek racionáléja az, hogy

¹⁵ Vagyis, hogy egymástól kritikus mértékben különböző jelenségeket –hozzátéve, hogy a 'kritikus mérték' megállapítása a társadalomtudományokban általában szituatívén és célszerűen történik– vagy csoportjaikat nem lehet egy taxonómiában ugyanazon elnevezéssel kategorizálni.

szeretnénk elkerülni a szükségtelen ismétléseket, továbbá a H2 és H3 hipotézisek későbbi vizsgálatának néhány olyan szempontját szeretném velük felvezetni, amelyekkel nem csak újszerűen lehet viszonyulni alapvető jelenségekhez, hanem az is (újra)definiálható, hogy ezek az alapvető jelenségek milyen eredeti ideák megjelenései.

III.1.2. Kettős és többes társadalomszerkezetek: diverzifikálás a felvilágosult társadalom-koncepción belül

Az egyik ilyen kísérlet utólagos vizsgálata azt mutatja meg, hogy az ismertetőjegyek számának növelése kettős, vagy többes társadalomszerkezetek megragadására ad lehetőséget olyasformán, hogy a megragadáshoz használt koncepciók nem kerülnek ellentmondásba a société felvilágosult fogalmával.¹⁶ Így lehetségessé válik az egy adott földrajzi, vagy politikai térben több különálló, ugyanakkor egymáshoz valamilyen módon viszonyuló és egymás felé bizonyos feltételek teljesülése esetén átjárható (vagy éppen ellenkezőleg: minden esetben diszkrét) társadalmakról való gondolkodás, függetlenül attól, hogy semmi nem bizonyítja, hogy maguk az efféle újragondolások ilyen mögöttes szándékkal vagy célkitűzéssel történtek.

Hazai viszonylatban Szekfű Gyula és (ifj.) Leopold Lajos beszél először azonos földrajzi-politikai térben szimultán fennálló kettős társadalmi berendezkedésekről. Szekfű egymással bináris oppozícióban álló („magyar” és „zsidó”) társadalmakról ír, amelyek nem annyira etnikai, mint inkább lelkületi és pragmatikus oppozíciók alapján szerveződnek, előbbit a „statikus”, „konzervatív” és „törzsökös”, utóbbit a „mobilis”, „progresszív” és „idegen” címkékkal ellátva (1920). Noha a kapitalizmushoz való viszony, és a kapitalista termeléshez való észbeli és erkölcsi viszonyulás Szekfűnél is fontos vízvonalstója a kétféle szerveződésnek, Leopoldnál a kapitalizmus megvalósítási módja közvetlen kategóriaalkotó erővel bír a szerves kapitalista és a színlelt kapitalista (mimikri-) társadalmakra nézve. A hozzájuk tartozó termelési módokról azt tartja, hogy

¹⁶A kettős és többes társadalomszerkezeteket a PhD program megkezdése előtt és a témavezetői konzultációk során is részletesen tárgyaltuk Vass Csabával, mely konzultációk [Vass 2011, szem.köz. n.d., Vass 2012, szem.köz. n.d.] egyrészt sokat segítettek a történelmi áttekintésben, másrészt témavezetőm felhívta figyelmemet több, általa írt releváns szakirodalomra is. Dolgozatomban a hazai kettőstársadalom-elméletek áttekintése a konzultációk időrendi és hangsúlyi szerkezetét követi, azzal a különbséggel, hogy az áttekintésbe, a bináris párok bővítésének érdekében több hazai szerzőt foglaltunk. A nemzetközi kettős- és többestársadalom-megközelítések áttekintése minimális kivétellel (Braudel, Castoriadis és Polányi merült fel a konzultáció során) teljesen önálló eredmény.

noha adott politikai terekben vegyesen vannak jelen, általánosságban alá-fölérendeltségi viszonyban állnak egymással, és „az egyik országban amaz, a másikban emez tartja markában a kapitalizmus ott kisebbségben lévő változatát.”(1917: p.97). Magának a többes társadalomszerkezetnek a hangsúlyozását ugyanakkor egyik szerző sem végezte el, ez a feladat Erdei Ferencre várt az 1943as szárszói konferencián, akik Szekfűnél és Leopoldnál sokkal explicitebb módon beszéltek arról, hogy a modern magyar társadalom több, egymástól különálló társadalmi formációból áll: Erdei előadásvázlatában a „magyar társadalom sajátságos kettős osztottságáról” (2003 II. para. 20), s ezen belül is az időben szétcsúszott, az egységes parasztság felett elhelyezkedő történelmi nemesi-nemzeti és a modern polgári társadalomról beszélt. E „két társadalomrendszer”, írja Erdei, „már szinte teljes kifejltségében állott egymás mellett, sőt lényegében egymással szemben” (ibid.). Nála jelenik meg itthon először az az elgondolás, hogy ez a többség¹⁷ nem csupán alrendszeri szinten érvényes, hanem egymástól független és diszkrét, inkompatibilis szerkezeteket és belső normákat kialakító teljes értékű társadalmak képében jelentkeznek. A szárszói konferenciával kapcsolatban emellett megemlíthetők még azok a (a hazai szociológiában Erdei hozzájárulásánál jóval kevesebb figyelmet kapott) kettősségek és megosztottságok is, melyre Németh László a gyarmatosító és a belső gyarmat, Kodolányi János pedig a szakrális és a profán valóságok közti különbségekkel utalt (Vass 2008a) – mely utóbbi akár túl is mutatható volna a pusztán emberi kollektív létezéseken, ha annak társadalomtudományi kidolgozására az utókor vállalkozott volna.

A második világháborút követően Kolosi Tamás (1974) eleveníti fel a két társadalom koncepcióját, ahol e két tagot az államilag, és az 'új társadalmi mechanizmus' reformintézkedései nyomán kialakuló nem-államilag szervezett termelési folyamatokban megalkotott többletermékek újraelosztása kristályosította ki. A kettős társadalomszerkezet továbbgondolására hozható példaként továbbá Szelényi Iván

¹⁷A szövegeket nézve az is látható, hogy Erdei később már nem is kettős, hanem egyenesen többes társadalomszerkezetekről beszél. Már a szárszói beszédében elkülönítette az egységes parasztságot a két, ehhez képest általa kiemelt társadalomtól, és a belőle született tanulmányban már pontosabban fogalmaz, mint az előadásvázlatban: „(...) az első, amit meg kell állapítanunk, az hogy a magyar társadalom ebben a korszakban is, mint egyáltalán a 67 utáni fejlődésben, *többszörösen összetett szerkezet*. Nem általánosan és egészében polgári társadalom tehát, hanem a kapitalizálódással együtt fejlődött polgári társadalomnak és a kapitalista fejlődésben is fennmaradt rendiségbeli társadalom szerkezetnek az együttese. Ilyen formán *egészen különálló struktúrák illeszkednek egybe* a magyar társadalomban, s bár ugyanannak a gazdasági szerkezetnek az osztályhelyzetét töltik ki, mégis *egymás mellett, külön-külön megálló társadalomalakulások*, amelyek csak közlekedésben, kapcsolódásban és következésben állnak egymással, de még ebben a korszakban sem oldódtak egybe polgári társadalommá. [Kiemelések tőlem]” (1976: p.25)

kétháromszög-modellje is, amely a magyar társadalmat két egymás mellett lévő, egymást részben átfedő háromszöggel ábrázolja: egyikkel jelezve az állami szektorban való részvétel alapján létrejött társadalmi struktúrát, élén a kádári politikai elittel, a másikkal pedig a második gazdaság alapján létrejött társadalmi struktúrát, melynek csúcán az új vállalkozói osztály található (Szelényi 1988). Hankiss Elemér (1984) pedig a mai civil társadalom fogalma felé óvatosan közelítve a szocialista rendszerből kiváló, és azzal párhuzamosan, egy térben fennálló második társadalomról (és nyilvánosságról és kultúráról) beszélt, melynek alapvető jellemzője a reaktivitás, vagyis az uralkodó politikai ideológiáktól áthatott elődje elutasítása. A rendszerváltozást követően a többes társadalom kérdése, a kommunista-történelmi (Kemény 1992), nyertes-vesztes (Ferge 1996, Habich és Spéder 1998), nyugati(as)-hazai (Szalai 2001) rászorultak-nem rászorultak (Szalai 2007) világi-nemzeti (Pokol 2004) teljes-csonka dichotómiákban (Vass 1990, 2008a), illetve a felvilágosult társadalomképen túlmutató szakrális, anyag- és hatalomelvű társadalmak elgondolásában (Vass 2006, 2008a, Bogár 2006) újra előkerül a hazai társadalomkutatóknál. Az egyre bővülő releváns szakirodalom nyomán újabban pedig a hazai kettőstársadalom- és kettősstruktúra-képzetek összegzésére, kutatástörténetük rendezésére is láttunk kísérletet (Éber 2011, 2012: pp.244-258).

A kettős és többes társadalmakról való gondolkodás természetesen nem hazai sajátosság. Az Erdei-féle, máig legnagyobb hatású itthoni kettőstársadalom-elgondolás, ami több-kevesebb mértékben termékenyítőleg hatott a későbbi szerzőkre, szintén nemzetközi előzményekre, Max Weber többdimenziós tagozódási elméletére és sajátos (ideál)típusalkotási módszerére vezethető vissza (Kulcsár 1974: p.238, Némedi 1985: p.228-229, Balog 2000: 1. végj.). Weber ugyan soha nem beszélt kettős vagy többes társadalmakról abban az értelemben, ahogyan azt Erdei használta, ugyanakkor azzal, hogy a hatalommegosztás megjelenési formáit olyannak vette, mint amelyek szükségképpen feltételeznek valamilyen társulást, megnyitotta az utat a legtágabbik formának, az osztálynak az önálló társadalmi-hatalmi szerkezetként történő Erdei-féle újragondolása felé. Mindenesetre a szerveződés alapon diferenciálható társadalmak képe nála a rendi, becsület ill. megbecsülés-alapon szerveződő társadalmak, és a tisztán gazdasági alapon szerveződő osztálytársadalmak kettősségében jelentkezik (Weber 1978). A párhuzamos társadalmak gondolatáig hasonló úton juthatunk el Durkheim anómiáfelfogásából (1922): A köznyelvi implikációkkal ellentétben a Durkheimi

anómia ugyanis nem az individuum, hanem a társadalmi struktúra egy állapota. Egy adott társadalom egészében vagy alkotó csoportjában/csoportjaiban jelentkező anómia alatt Durkheim azt az állapotot érti, amikor a külső, szocietális normák nem vagy túlságosan mereven szabályozzák az egyéni vágyak megvalósítását. A teljes normanélküliség ugyan empirikusan lehetetlen, de amellett már ésszerűen lehet érvelni – noha e lehetőség kifejtésével maga Durkheim nem él –, hogy az anómia mértéke különböző, az eredetileg hatókhoz képest gyengébb (viszont e gyengébb állapotokban teljes értékű és kötőerejű normaként viselkedő) morális szabályok, vagy új, másféle normák alapján működő, a kisebb mértékben anómiás társadalmaktól elkülönülő új társadalmakat definiálhat.¹⁸

Kérdés ugyanakkor, hogy kettős vagy többes társadalomszerkezetek konceptualizálása megvalósult-e az európai klasszikus szociológiában, vagy az megmaradt a nyitott lehetőségek szintjén. Vass Csaba szerint egy efféle differenciáltabb megközelítés nem volt elvárható a korai szociológiától, és a monolitikus (az ő fogalomhasználatában: „monoszociális”) társadalomfelfogás dominanciája a korai időkben abból a szempontból érthető volt, hogy a szociológia születése idején a kialakulófélben lévő társadalomtudomány számára elegendő volt önmaga meghatározása és a vizsgált ország, valamint a benne élők saját szemléletű leírása. Ennek okán pedig még a korai, az államhatárokon átívelő komparatív kutatások is szükségképpen megmaradtak az elemzési egységül választott ország és szemlélet határainál (Vass 2008a: p.16-18). Vassnál ugyanakkor e megállapítást nem előzte meg korai szociológiai alapművek akár szöveg-, akár fogalmi szintű elemzése. Ez már csak azért is kritizálható, mert Comte szövegeinek vizsgálata és recepciója alapján egyértelműsíthető, hogy a „szociológia atyjának” társadalom-koncepciója rendkívül távol áll a monolitikustól.

Comte 6 kötetes monumentális művében, a *Pozitív Filozófia Tanfolyama*-ban (Cours de Philosophie Positive) többek között arra az alapvető szociológiai kérdésre keresi a választ, hogy a különböző gondolkodásmódok és az egyének egyre „felvilágosultabbá” válása hogyan határozzák meg a társadalmat. Az általa megfogalmazott „három állapot

¹⁸ Megjegyezhető, hogy a kettős és többes társadalmak megközelítése az anomikusság felől a hazai helyzetre nézve számunkra ígéretesebbnek tűnik a Weber-Erdei hagyományhoz képest, mivel a Kopp és munkatársai jóvoltából a kutatói közösség rendelkezésre álló reprezentatív, nagymintás hosszmetzeti felmérések eredményei a hazai lakosság anomikus lelkiállapotának folyamatos növekedését mutatják, az anomikus mutatók eleve magas értéke mellett (Kopp 2008).

törvényében” írja le azt, hogy a társadalmak fejlődésük során három, különböző gondolkodásmód által dominált szakaszon, a teológiai, a metafizikai és a pozitív szakaszon mennek keresztül, és ezen átmenetekben érik el a tökéletesedtség egyre magasabb fokát. Ugyanakkor a három állapot törvénye olyan paradoxont hordoz magában, amely egyértelműsíti, hogy egy ilyen modell nem alkalmas egy, akár a legtágabb értelemben is egységes társadalom leírására.

Comte maga is azt vallja, hogy a konkrét társadalmakban a teológiai, metafizikai és pozitív gondolkodásmódok egyaránt jelen vannak, mind aktuálisan, mind a történelem folyamán:

„Az intelligencia aktuális rendtelensége végső soron a három gyökeresen összeegyeztethetetlen filozófia: a teológiai filozófia, a metafizikai filozófia és a pozitív filozófia egyszerre történő alkalmazásából fakad. Valójában világos, hogy amennyiben e három filozófia bármelyike valóságosan teljes és univerzális felsőbbséghez jutna, akkor lenne egy meghatározott társadalmi rend (...). E három szemben álló filozófia együttlétezése az, ami teljes mértékben megakadályozza, hogy bármilyen lényegi pontban egyetértsünk.” [„Le désordre actuel de l’intelligence se tient, en dernière analyse, a l’emploi simultané des trois philosophies radicalement incompatibles: la philosophie théologique, la philosophie métaphysique et la philosophie positive. Il est claire, en effet, que si l’une quelconque de ces trois philosophie obtenait en réalité une prépondérance universelle et complète, il y aurait une ordre social déterminé (...). C’est la co-existence de ces trois philosophies opposées qui empêche absolument de s’entendre sur aucune point essentiel.”] (Comte 1892 [1830] p.41)

Megállapítható, hogy az, hogy „a három állapot egykorú, hogy mindegyikük az autentikus történelem előtt kezdődött és jelenleg is együtt léteznek, Comte kifejezett állítása.” (Mill 2008[1865]: p.28). Egy fennálló társadalmi renden belül tehát szükségképpen lesz egy olyan filozófia, aminek a *dominanciája* alapján lehet majd eldönteni, hogy adott társadalom a társadalomfejlődésnek éppen melyik szakaszába sorolható. Még ha ez nem is lenne explicit, a filozófiák eme együttlétezését a comte-i szukcesszív fejlődés logikailag is előfeltételezi. Amennyiben ugyanis egy teológiai szakaszban lévő társadalom tagjaiban valamilyen (bármilyen) módon nem lenne

inherens a pozitív típusú ésszerűség, akkor az, a saját rendszerén belüli lehetőségeket nézve soha nem „fejlődhetne” tovább. Viszont hogyan foglalhatná magában, vagy engedhetné kifejlődni egy teológiai filozófia a pozitív ésszerűséget? Comte úgy vallotta, hogy a teológiai és a pozitív filozófia közt nincs közvetlen átmenet, hanem ez csak egy közvetítő közbeiktatásával lehetséges:

„A teológia és a fizika oly mélységben összeegyeztethetetlenek, fogalmaiknak olyan gyökeresen ellentétes jellegzetességeik vannak, hogy még mielőtt visszautasítanánk az egyikéit annak érdekében, hogy kizárólag a másikéit használjuk, az emberi intelligenciának igénybe kell vennie közvetítő fogalmak segítségét. (...) Ez a metafizikai fogalmak természetes rendeltetése: nincs más valós hasznosságuk.”
 [„La théologie et la physique sont si profondément incompatibles, leurs conceptions ont un caractère si radicalement opposé, qu'avant de renoncer aux unes pour employer exclusivement les autres, l'intelligence humaine a dû se servir de conceptions intermédiaires (...) Telle est la destination naturelle des conceptions métaphysiques : elles n'ont pas d'autre utilité réelle.”] (ibid. pp.10-11)

és

„Jelenleg nagyon könnyen érezhető, hogy annak érdekében, hogy átlépjen eme ideiglenes filozófiából a végleges filozófiába, az emberi szellemnek a metafizikai módszereket és doktrínákat természetes módon adoptálnia kellett mint átmeneti filozófiát.” [Il est maintenant très facile de sentir que, pour passer de cette philosophie provisoire à la philosophie définitive, l'esprit humain a dû naturellement adopter, comme philosophie transitoire, les méthodes et les doctrines métaphysiques.] (ibid. p.10)

Ebben rejlik az egész comte-i gondolatmenet paradoxikussága, s mutat rá egyben arra is, hogy Comte fejlődéstudománya már gondolati szinten sem egy társadalom fokozatos változását, hanem két különböző elv alapján szerveződő társadalom egymásra torlódásának és egyiknek a másik általi fokozatos meghódításának lehetőségét írja le. Egyfelől amennyiben a fenti szöveghelyek alapján a teológiai és a pozitív filozófiát társadalomalkotó erejűnek is tekintjük (ahogy Comte tette), valamint megállapítjuk, hogy a teológiai és a pozitív filozófia teljes mértékben összeegyeztethetetlen, sőt egymással kapcsolatba kerülve előbbi utóbbira romboló hatást fejt ki (ibid. p.9), akkor

azt láthatjuk, hogy a comte-i fejlődésmodell voltaképpen két tagú, és a harmadik (közvetítő) tag beiktatását kizárólag az indokolja, hogy az egyikből a másikba történő posztulált átmenet explicálható legyen. A metafizikai filozófiának és az általa megszervezett társadalmi rendnek ennek alapján nincs önálló filozófiai, illetve egzisztenciális státusza, hanem valójában a teológiai filozófia pozitív filozófiát „kirekesztő” védelmi mechanizmusának, illetve a teológiai filozófia alapján szervezett társadalmat fenntartó és újratermelő, intézményesült vagy nem-intézményesült értékek, normák és hitek felpuhulásának leírása. A teológiai filozófia efféle felpuhultsága; Gane szóhasználatában: „meghosszabbodása” (2006: p.27) nyomán kialakult állapot ténylegesen még sokkal közelebb van a „normális” teológiai filozófia társadalmi rendjéhez. E közelségük okán, a comte-i eltérő megnevezés ellenére kategorikusan nem különböznek, hanem utóbbi előbbinek egy olyan módosulata, ahol e módosult teológiai filozófia viszonya a pozitív filozófiával már nem antagonisztikus, s ekképp lehetőséget ad a pozitív filozófia térnyerésének mind az emberi gondolkodásban, mind e gondolkodás intézményesülése során.

Comte három állapot-törvénye tehát az elgondolás szintjén tulajdonképpen a teológiai és a pozitív filozófia, valamint a teológiai filozófia dominálta *megvalósult* társadalmi rend-típus és a pozitív filozófia által dominált *prognosztizált*, de aktuálisan még nemlétező társadalmi rend-típus végletesen antagonisztikus és dualisztikus relációját írja le. Amennyiben pedig feltételezzük hogy ezek valós társadalmak deskriptív lennének (s ebben, megjegyezhetjük, Comte vizsgálati módszerének ismert jellegzetességei miatt éppen pozitivistaként lenne okunk a leginkább kételkedni), azok hasonló viszonyban állnának egymással. S noha teljesen egyetértünk Vass Csabával abban, hogy a kettős és többes társadalomfelfogások hermeneutikai potenciálja jóval szélesebb, és lényegibb összefüggések felismerését teszi lehetővé, mint az egyetlen társadalmat tételezőké, a korai szociológia társadalomelméleteinek differenciáltságára nézve nem vagyunk meggyőződve arról, hogy azok ne haladhatnák meg –Durkheim és Weber esetében potenciálisan, Comtenál ugyanakkor aktuálisan is– a „monoszociális” konceptuális kereteket.

A modern gyarmatbirodalmak vizsgálatakor, amely érthető okokból kívül esik a hazai helyzetekre koncentráló társadalomkutatások fókuszán, szintén elkerülhetetlen volt egy politikai egységen belül több kollektív szerkezet konceptualizációja. A korábban önálló

politikai terek, s a hozzájuk tartozó társadalmak integrációjáról ugyanis egyrészt belátható volt, hogy viszonylag hosszabb átmeneti időt igényelnek, másrészt ezeknek a politikai tereknek a gyarmatosítás előtt is nyilvánvalóan létezett valamilyen társadalmi, amihez képest a gyarmatosítók valami új és eltérő együttlétezési szerkezetbe rendeződtek. Közismert továbbá az is, hogy a különböző társadalmi egyenlőtlenségek és etnikai szembenállások is eredményezhetik egymástól alapvető jellegzetességeikben eltérő társadalmak kialakulását; lásd pl. a Kerner-bizottság jelentést, melyben az USA-ban az 1967-es faji zavargások bekövetkeztét a következőképpen magyarázták: „This is our basic conclusion: Our nation is moving toward two societies, one black, one white--separate and unequal.” (Briggs 1968: p.200), és a globalizáció egyes formái is hozzájárulhatnak ahhoz, hogy egy ország határain belül egymástól lényegében különálló „vidéki” és „városi” társadalmak alakuljanak ki (Whyte 2010).

Elméleti előzményként szintén jelentősnek tartjuk ezért a különféle klasszikus kettősgazdaság-elméletek és kritikáik (lásd Furnivall 1939, Boeke 1953, Lewis 1954 és 1958, Polányi 1976 [1957], Ranis 1962) hatását, amelyek elsősorban a harmadik világ „fejletlen” országainak gazdaságait és társadalmait próbálták leírni. Ezek a megközelítések az evidens jövedelmi és kulturális különbségekből kiindulva osztották a megfigyelt országok gazdaságát, kicsit leegyszerűsítve, kapitalista és prekapitalista gazdaságokra, melyek saját, a másiktól független történelemmel, felépítéssel és dinamikával rendelkeznek, és kialakulásukat a nyugati kapitalista gazdasággal való kapcsolat vagy az attól való izoláció tette lehetővé. Ez a gazdasági kettősség viszonylag könnyen átvihető a társadalmi szerkezetre is (ahogy azt a már hivatkozott Szalai-tanulmányban is láthatjuk). Ha ugyanis gazdaságok valamely szempontok szerint jól elkülöníthetőek egymástól, akkor az azokat működtető társulások, formációk is, s ez egyaránt lehetőséget ad több társadalmi rendszerben párhuzamosan élő individumok, és több, egymással párhuzamosan fennálló, de különböző egyének által alkotott társadalmi rendszerek megragadására. Ezt a konceptualizálási lehetőséget Boeke és a későbbi teoretikusok már a kezdetektől fogva kihasználták, legalább kétféleképpen. Az egyik típusú koncepció egy *adott kollektív minőségen belüli többséget* ír le; ide tartozott a Boeke-féle kettős társadalom is. Boeke ugyanis „a” homogén társadalmon belüli duális, illetve plurális társadalmi rendszerekben (a „rendszer” fogalmát Sombarttól átvéve) gondolkodott, melyekben egy időben jelenik meg „két vagy több, egymástól világosan különböző társadalmi rendszer, melyek mindegyike a társadalom egy részét dominálja”

(1953: p.3). A dualitás-pluralitás pedig úgy valósul meg, hogy a nyugati kapitalizmus importja a már meglévő kapitalizmus előtti agrártársadalmakra részleges dezintegráló hatást fejt ki; azokból meghódítva, kihalóvá és átformálva egy darabot: Ily módon lesz a kettősség „egy importált társadalmi rendszer és egy más stílusú őshonos társadalmi rendszer összeadásának eredménye” (1953: p.4) A Boeke-féle dualitás tehát voltaképpen *a bennszülött társadalom mesterséges dualitása*, melynek különböző alkotó rendszerei fogalmilag nincsenek leválasztva a <társadalom> kategóriájáról. A másik típusú plurális társadalom-koncepció ezzel szemben nem előlegezi meg, hogy a differenciálható kollektívákat egy egységes társadalmon belül kell elgondolni: Furnivall szerint a plurális társadalom az, ahol „egyazon politikai egységen belül a *közösség különböző szekciói* [kiemelés tőlem TJ] élnek egymás mellett, de elkülönülten” (1939: p.446) Részletesebben megnézve azt, hogy Furnivall mit ért „közösség” és azok különböző szekciói alatt, azt láthatjuk hogy ez a közösség egyfajta népfajokra (rasszokra) oktrojált mesterséges közösség, amin belül a szekciók a szerint alakulnak ki, hogy különböző népfajok milyen különböző gazdasági funkciókat töltenek be a gazdasági mezőben (1939: p.450). S mivel e népfajok közt lényegében nincs társadalmi mobilitás, a „közösség” nem csak, hogy nem valami meglévő egész kettéválásával vagy differenciálásával keletkezett, hanem későbbi integrációs lehetősége is rendkívül limitált. Az a fajta plurális társadalom- megközelítés tehát, amit Furnivall alkalmaz, *két vagy több különböző kollektív minőség* leírására alkalmas, amelynek *mesterséges egysége* kizárólag induktíve, a kolonizációs erőszak által valósítható meg (noha, és ezt mindenképpen hozzá kell tennünk, maga Furnivall ebben épp a kolonizált népfaj felemelkedésének lehetőségét; nem erőszakot, hanem az európai gyarmatosítók rádöbbenését látta saját morális felelősségükre a népek jóléte iránt. Ekképp a kolonizációs politikai vállalkozások fő problematikájának egy olyan új társadalom felépítését tartotta, melyben a közösség minden szekciója a modern világ polgáraként harmonikus kapcsolatban élhet egymással. (Furnivallt idézi Preston 2011: p.91))

III.1.3 Társadalmak, és mi mások? A társadalom univerzialisitásának tarthatatlansága felé

A szociológiai és közgazdasági alapszövegeken túl még számos kettős vagy többes társadalomelméletet lehetne vizsgálni, megalkotóik közt olyan, valóban nagy hatású

szerzőkkel, mint Ferdinand Braudel, Cornelius Castoriadis és Hilary Putnam. Célszerűbbnek tartjuk azonban a továbbiakban rátérni a másik újragondolási kísérletre, amit a <társadalom> kategória ismertetőjegyeinek megnövekedett száma indokolt, s melynek analízisét a III.1.1-es fejezetben vállaltuk.

A másik gondolatmenet jellegzetessége, a fent említettekkel szemben inkább abban keresendő, hogy a társadalom ismertetőjegyeinek növelését az univerzális érvényességi szint tarthatatlanságával állítja párhuzamba (lásd Tóth 2012a: p.494).¹⁹ A *societas* és az *universitas* közti, már a római jogban is megtalálható különbségeket a XX. század közepe táján Otto von Gierke és Louis Dumont elevenítette fel: Előbbi szerzőnél a *societas* egy olyan szabad társulási forma testére vonatkozott, ahol a kollektív identitás úgy származott az egyéntől, hogy az ezen az egységen belül továbbra is különálló maradt. Ezzel szemben az *universitas* egy olyan, önmagában és önmagától fogva létező „testet” jelölt, amely a részesedésen keresztül maga biztosított közös identitást a különböző individumoknak.

Gierke érvelése szerint a felvilágosult természetjognak köszönhetően ez a két szerveződési forma egymástól megkülönböztethetlenné vált a modernitás korára. Az általa alkalmazott konceptuális analízis eredményei szerint a természetjognak úttörő szerep jutott az *universitas societas*-ra történő redukálásában azáltal, hogy az organikus egész tradicionális logikájával szemben az individualizmus modern logikájával értelmezte az emberi együttlétezési formák összességét (Gierke-t idézi Baker 1994: p.95). Dumont épp ellenkezőleg közelíti meg a különbséget. Ő azt tételezi, hogy a társadalom, intézményeivel, értékeivel, koncepcióival és nyelvével egyetemben szociológiailag elsődleges az egyéni tagjaihoz képest, s utóbbiak csak a társadalomba történő beleművelés, és a társadalom általi megformálás által válnak emberi lényekké. Így a *societas* nem redukció eredménye, hanem éppen hogy univerzális érvényű és identitásadó együttlétezési forma, s a tartalmi megfelelés okán pontosabb volna a

¹⁹Annak eredeti ötlete, hogy létezhetnek, valamint társadalomtudományosan leírhatók és analizálhatók nem-társadalom típusú, de a „társadalom” fogalmi horizontjához és a fogalom által jelölt valósághoz képest ugyanolyan, vagy akár tágabb és mélyebb fogalmi horizontú és jelölt valóságú együttléteзések, témavezetőmhöz Dr. Vass Csabához tartozik; legalábbis egymáshoz képest neki mindenképpen előbb voltak és kerültek leírásra ilyen elgondolásai. A témát a PhD képzés megkezdése előtt és közben is részletesen tárgyaltuk (Vass 2009, szem.köz. n.d., Vass 2010, szem.köz. n.d., Vass 2011, szem.köz.n.d., Vass 2012, szem.köz. n.d.), és témavezetőm megosztotta velem olyan publikált és kéziratot írásait (Vass 1990, 2000, 2005, 2006, n.d.), melyben ezzel kapcsolatos gondolatait kifejtette. Az ötlettel kapcsolatban témavezetőmet hivatkozás illeti, a kifejtés és az alátámasztás menete, a módszertan megválasztása, a felhasznált szakirodalom, érvek, és az elért eredmények ugyanakkor teljes egészében saját eredménynek tekinthetők.

társadalmi egész jelölésére a *societas* helyett az *universitast* használni. (Dumont 1965: p.30).

Ellenvetések természetesen Gierke és Dumont érvelésének aktuális érvényességével szemben is tehetőek: bár Gierke gondolatmenete lehet igaz a római társadalomra, általában véve ugyanakkor nem szükségszerű, hogy a társadalomszerveződés szintjén egy redukátum leváltsa az eredetit, hanem egymással párhuzamosan is működhetnek. Dumont univerzalizációs kísérletével szemben pedig lehet úgy érvelni, ahogyan pl. Collingwood teszi, nevezetesen, hogy egy „univerzális társadalom”, bár eszmeileg az egyes társadalmaktól elválaszthatatlan, aktuálisan nem megvalósítható (Collingwood 1992: 21.41-44). Érdekes módon e kritika relevanciájára maga Dumont szolgáltat kiváló példát az indiai kasztrendszer és a társadalom hierarchikus felépítését vizsgáló, azóta klasszikussá vált művében, a *Homo Hierarchicus*-ban. A kasztok alkotta társadalmi makroszerkezet vizsgálata során ugyanis egy olyan szociális intézménnyel találta szembe magát, ami meghaladja a társadalmat („transcends the society”, 1999 [1980]: p.184): a megtagadással. A legmellbevágóbb jelenség, írja; hogy

„magában a kasztok társadalmában, és a kasztrendszer mellett létezik egy intézmény ami ellentmond annak. Megtagadás által az ember halottá válhat a társadalmi világ számára, elmenekülhet annak a szigorú egymásrautaltságnak a hálózatából amit leírtunk és saját maga végcéljává válhat ugyanúgy, mint a Nyugat társadalomelméletében, kivéve, hogy el van vágva a tulajdonképpeni társadalmi élettől” (Dumont 1999 [1980]: pp.184-185)

A társadalom meghaladása számos érdekes, és a kurrens társadalomtudományok számára sem irreleváns kérdést vet fel. A társadalomból történő önkéntes kivonuláson túl olyan, igen aktuális kérdések vizsgálatát befolyásolhatja ennek alapos végiggondolása, mint amilyen pl a társadalomból történő kirekesztés és a társadalomba történő integráció; ezekkel kapcsolatban ugyanis nem kerülhető meg annak problematikája, hogy az ilyesformán a társadalmon kívül rekedtek hova kerülnek, vagy a társadalomba integrálódók honnan jönnek. Nyilvánvalóan ez a terület nem a semmi vagy a természeti valóság, ugyanakkor, ahogyan Dumont példáján látható, nem is feltétlenül egy másik társadalmi valóság. De nem csak arról van szó, hogy ennek a területnek valóságosnak kell lennie (vagy ha az elméletalkotás szintjét vesszük,

valóságossága logikusan kell hogy következzen a tagok viszonyából), hanem arról is, hogy ez a valóságos terület pontosabban is leírható a társadalmon kívüliségnél. Ha ugyanis valami „valamin túli”, vagy valami „valamit meghalad”, akkor a „valamin kívüli”-től való megkülönböztethetőségét egy másik viszonyítási ponthoz való közelebbisége adja, ami irányában ez a túllépés vagy meghaladás történik. Ami egyúttal maga után vonja, hogy az amin túllép vagy amit meghalad, az ettől a viszonyítási ponttól távolabb legyen. S hogy ez nem pusztán szójáték vagy népi etimológia, az abból is látszik, hogy a társadalom efféle elhagyásának az oka vallási, eredménye pedig –Dumont kutatásai szerint– egy sajátos vallási csoport, az antropológiai értelemben vett és a hasonló keresztény szóhasználat tartalmával nem rokonítható <szekta> lesz (1999: p.187). A szekta fő alkotó tagjai a megtagadók („renouncers”); a szociológus szemével nézve olyan emberek akik elhagyják „társadalmi szerepüket” annak érdekében, hogy egy „univerzális és személyes szerepet vegyenek fel” (1999: p.185). Ezt Dumont mind szubjektív, mind pedig objektív szempontból egy olyan kulcsfontosságú ténynek tartja a társadalomtól történő *valóságos, realizált* elkülönülés állításának igazságára nézve, amit nem gyengítenek azok a megfigyelések, hogy a szekta tagjai – sok esetben, de nem minden esetben – kapcsolatban maradnak a társadalom tagjaival, valamint hogy a szekta nem-megtagadó tagjainak (az üdvözülés azonos diszciplínájának elkötelezett beavatottak és a laikus szimpatizánsok) szekta-tagsága nem összeférhetetlen a társadalmi tagsággal (1999: pp.185-187).

Dumont ezen vizsgálata során tehát egy olyan társas együttlétezési formát írt le, amely nem kategorizálható társadalmiként, ugyanakkor semmi nem mutatja, hogy e másféle együttlétezési forma szervezőelve –az isteni felé való törekvés egy speciális típusa és annak velejárója, a társadalomtól történő elkülönülés– az általa vizsgált indiai kultúrában és kasztrendszerben univerzális, normatív érvényességre törekedett volna, vagy tagjai ezt tartották volna ideálisnak. Ellenkezőleg, a társadalomtól való elkülönülés és a vallásos realizáció e módja megmaradt egy olyan partikuláris vallási üdvözülés-diszciplínának, amely csak kis csoportok számára volt követhető, s kollektív szinten megmaradt a kasztok hierarchikusságától és egymásrautaltsági hálózatától történő elkülönülés realizálásánál.

Felmerülhet ugyanakkor annak kérdése, hogy az efféle vallási értékeken alapuló elkülönülés, és más, nem-társadalmi együttlétezési formák kialakítása végbement vagy végbemehet-e, kívánatosnak tartották vagy kívánatosnak tartják-e olyan vallási kultúrákban, amely az indiai/ortodox hindu vallásoktól eltérően kevésbé

individualisztikus és metafizikus, és más létminőséget vagy jelentőséget tulajdonít az érzékelhető világnak és a társas kapcsolatoknak. Itt elsősorban a (hinduista nézőpontból heterodox) buddhizmusra és a kereszténységre gondolunk; s e kettő közül, figyelembe véve személyes érdeklődésünket és azt az elsősorban európai, bár mindinkább interkulturalizálódó valóságot, amelyben a klasszikus szociológia alapszövegei megszülettek, a következőkben néhány, az utóbbi szempontjából releváns weberi elgondolást szeretnénk megvizsgálni.

Első ránézésre meglepő lehet, hogy Weber, aki a társadalmi cselekvések mozgatóinak kutatása során megalkotta a racionalitás egy alapvető fontosságú és a társadalomtudományok területén mindmáig meghatározó tipológiáját, s a „világ varázstalanításának” folyamatát racionális cselekedetek eredményének tartotta, a vallási cselekedetek státuszát sem tartja általában irracionálisnak. Itt nem csak arról van szó, hogy a vallási cselekedeteket nem cél- hanem értékracionálisként tipologizálta. Weber azt is állította, az efféle kategorizálásnak megfelelően, hogy a vallási világértelmezés és a vallási etika racionalitása szerkezetileg hasonló a másféle racionalitásokhoz. Ez a hasonlóság két részből áll. Egyfelől abban, hogy más racionális rendszerekhez hasonlóan különféle, az alapok rögzítésére szolgáló primitívumokból – amelyek magyarázata vagy bizonyítása, ahogyan a II. fejezet I. A pontjában említettük; az adott rendszeren belül nem lehetséges és nem is szükséges– vannak le különböző következtetéseket:

„A világ értelmiségi alkotta és racionálisnak szánt vallási interpretációi és a vallásetikák erősen ki voltak téve a konzisztencia követelményének. A ráció hatása, különösen mint a gyakorlatias posztulátumok teológiai dedukciója valamilyen módon, és gyakran igen erősen észrevehető minden vallási etikában.” (Weber 1946: p.324)

Másfelől pedig nem csak arról van szó, hogy a vallási etikák alapvető logikai szabályoknak megfelelően lettek megfogalmazva, hanem azok megfelelnek a tapasztalati szabályoknak is:

„A vallás vagy a mágia által motivált cselekedetek legalább relatíve racionális cselekedetek; különösen primitív formájukban: a tapasztalat szabályait követik,

még ha nem is eszközök és célok szerinti cselekedetek” (Webert idézi Fritsch 1986: p.36)²⁰

A vallási viláértelmezések és vallásetikák közti összefüggés nyilvánvalóan a megvalósítás kérdésében szolgálnak eligazításul; vagyis direktívákat szolgáltatnak arra nézve, hogy hogyan kell az emberi életvitelben a dogmatikailag kimondott törvényeket praktikusan érvényre juttatni. Weber vallásszociológiájának központi csapása is ennek a praktikus-etikai vonalnak a felfejtését követi; vagyis azt vizsgálja, hogy milyen vallási etikák és hogyan foglalják vagy nem foglalják magukban a világ feletti uralkodás imperatívuszát, s vezethetnek így, értelemszerűen, a világ racionalizálásához. Weber fogadtatásán ugyanakkor látszik, hogy munkásságából inkább a világ racionalizálására vonatkozó eredményeit értelmezik, bírálják vagy gondolják tovább. Sokkal kevesebb figyelmet kapnak (miközben be kell látnunk, hogy életművének is kisebb részét képezik) azok az eredményei, és az a tény, mely szerint nem minden vallásetika tartalmazza kisebb vagy nagyobb mértékben a világ feletti uralkodás lehetőségét.²¹ Sőt, ennél radikálisabb irányba is mehetünk; megvizsgálhatjuk azokat a gondolatait és eredményeit, amelyek e fejezetben Dumont indiai tapasztalatai alapján már felmerültek, s amelyeket a társadalom mint univerzális együttlétezési forma koncepciójának elvetése szempontjából fontosnak tartunk: Azt, hogy milyen eredményre jutott Weber egy olyan vallásetika vizsgálata és racionális sémájának megalkotása során, mely a világot és a társadalmat kategorikusan elutasítja.

A Protestáns Etika és a Kapitalizmus Szelleme Weber talán legismertebb vallásszociológiai (és gazdaságtörténeti) műve, ugyanakkor a gazdaság és a vallási etika ebben kifejtett elmélete mindössze egyetlen komponense a weberi vallásszociológiának. Legalább ennyire fontos –Robert N. Bellah (1999: p.278) szerint talán éppen „a” kulcsfontosságú szöveg az egész weberi korpuszban– az eredetileg *Zwischenbetrachtung* címmel; Gerth és Mills gyűjteményében a tartalmat visszaadó módon „Religious Rejections of the World and Their Directions” elnevezéssel

²⁰ A Fritsch által hivatkozott eredeti német nyelvű *Zwischenbetrachtung*-ot mindmáig nem sikerült megszerezniem, az általam használt angol fordításban viszont ezek a mondatok nem szerepelnek, így a francia szerző tolmácsolására hagytam.

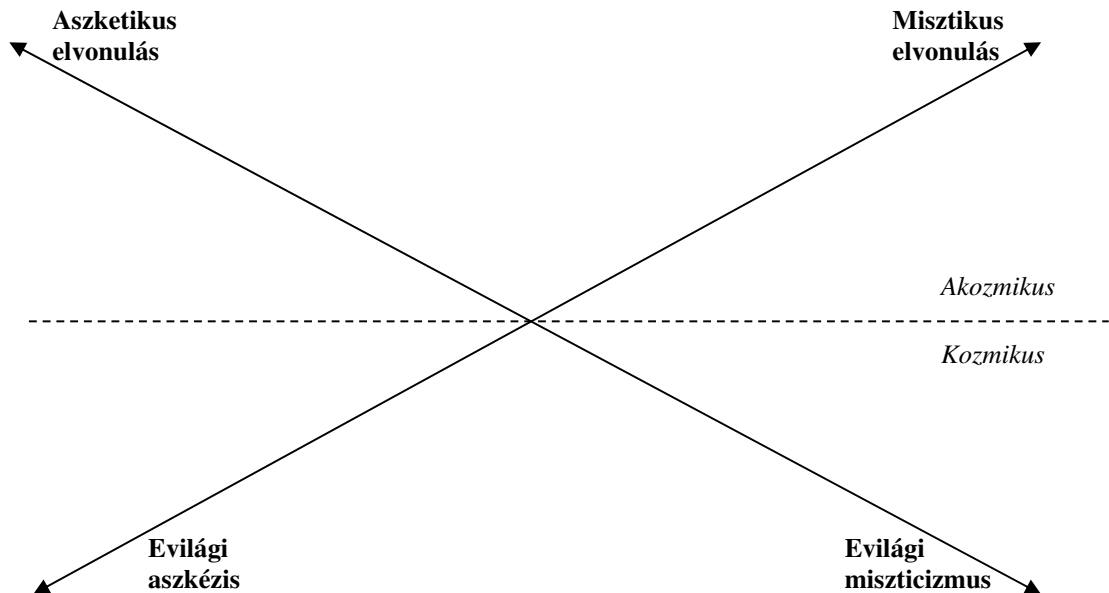
²¹ Itt csak érintőlegesen jeleznék azt az általunk alapvetően elhibázottnak tartott diskurzustípust, amit Lynn White és Arnold Toynbee kezdeményezett még a '60-as években, s melyben a kereszténységben éppen ezen uralkodói jelleget próbálják kimutatni, s így a keresztény vallást, valamint a hozzá kapcsolódó kultúrkör felelősségét sugallni számos, ma is aktuális ökológiai és életminőségi probléma kapcsán.

megjelent szövege. Ennek fő témájával, a testvériességen alapuló vallásos szeretet-etika különböző módjaival és megvalósulási formáival a weberiánus társadalomkutatók nemzetközileg nézve alig foglalkoztak (Symonds és Pudsey 2006: p.133). Itthon ugyanakkor jó esély van arra, hogy már korán találkozzunk az írással, hiszen a magyar fordításban „A vallásos világelutasítás irányzatainak és fokozatainak elmélete” címet kapott *Zwischenbetrachtung*-ot tartalmazó kötet (Weber 1982) a kezdetektől közelező szakirodalom a szakirányú egyetemi alapképzéseken. A továbbiakban röviden áttekintենк a világ vallásos visszautasításának weberi tipológiáját. Az áttekintésben a tárgyalt tartalmi elemekre nézve Bellahnak az alapos olvasás kritikai módszerével (1999: pp.279-301) elvégzett analízis-szerkezetét fogjuk követni, a témánk szempontjából szükségesnek tartott módosításokkal és a vizsgálat fókuszának a testvéri szeretetre történő áthelyezésével. (A tipológia grafikus ábrázolását lásd az I. ábrán.)

Weber először is e tisztán teoretikus tanulmányában a világ vallásos visszautasításának különféle racionális életvezetési sémáit ideáltipikus formákként azonosítja, majd ezek megvalósulási lehetőségeit, körülményeit vizsgálja. Az általa megkonstruált két séma és azok két-két különböző működési módja tekintetében az „aszkéta” és a „misztikus” történelmi alakjait hívja segítségül. Az <aszkéta> és a <misztikus> fogalmakat Weber polaritásokként mutatja be és interakcionálisan definiálja, figyelembe véve mind egymáshoz, mind a világhoz való viszonyukat. A fogalmi polaritások elsősorban a cselekvés és a kontemplativitás, valamint a világ megváltoztatása és a világ tiszta elutasítása körül azonosíthatóak.

Az <aszkéta> működési módja szerint úgy tipologizálható tovább, hogy meg kell különböztetni az evilági aszkézist („inner-worldly ascetism”) és a világtól való aszketikus elvonulást („ascetic flight from the world”). E különbségtételnél az evilági aszkézis a világban való, Isten akaratának megfelelő cselekvést jelöli, ahol a cselekvő isteni elhivatottságon alapuló munkával akarja uralni a világot; abban az értelemben, hogy meg akarja szelídíteni azt, ami abban teremtményi és bűnös. A másik esetben, a világtól való aszketikus elvonulás során az alapelv ugyanaz, de az alkalmazási terület nem a világ, hanem az aszkéta személye, tehát az ilyen aszkéta nem a teremtett világon, hanem a saját teremtményi bűnösségén akar uralkodni és ezeket az elemeket a személyéből kipurgálni. A <misztikus> ezzel szemben kontemplatív módon kívánja magába fogadni (Weber szavaival: birtokolni) a szentet és magát nem az isteni eszközének, hanem edényének tartja, a cselekvésre pedig úgy tekint, mint ami

veszélyezteteti a szentségi állapotot. A misztikus normál állapotban tehát mind a világtól, mind a cselekvéstől elkülönül, és ezzel írható le a világtól való misztikus elvonulás egy altípusa, a „világtól való kontemplatív elvonulás” (contemplative flight from the world). Ugyanakkor lehetséges, hogy a kontemplatív misztikus nem von le a kontempláció imperatívuszából olyan következtetést, hogy az istenkereséshez szükségszerű elmenekülnie a világból, s ekképp lehetséges, hogy a világon belül maradjon és működjön („evilági miszticizmus”; „inner-worldly mysticism”) (Weber 1946: pp.325-326).



I. ábra. Testvériességi szeretetiek ideáltípusai Max Webernél (Fritsch 1986: p.38 felhasználásával)

A fenti ideáltipikus életvezetési formákat Weber különböző mértékben látta megvalósíthatónak, illetve megvalósítottnak. Már a tanulmány elején jelzi fenntartásait: kijelenti, hogy vizsgálódásai részben arra irányulnak, hogy a történelem folyamán az elméletileg megalkotható ideáltípusokból kiindulva milyen mértékben lettek vagy nem

lettek racionális módon levonva és valóságosan alkalmazva a megfelelő következtetések. (1946: p.324). A következtetések levonása és megvalósítása, az életvezetési ideáltípusok minél teljesebb mértékű érvényre juttatása ugyanis pszichológiai és szocietális akadályokba ütközött a vallási etika és a „világ” gazdasági, politikai, erotikus és intellektuális értékszférái közt feszülő, az ideák szintjén kibékíthetetlen ellentétek okán. Ez sok esetben a vallási etika helyett az organikus társadalometika²² megvalósításához vezetett (1946: p.338), különösen akkor, ha a testvériességen alapuló szeretet-etikák nem csak az ideák szintjén, hanem a megvalósításban is konzisztens és univerzális igénnyel léptek fel. Weber vizsgálatai során számos, együttlétezési formák keretein belül empirikusan vizsgálható megvalósult szeretetetikával foglalkozott, és arra a nem meglepő következtetésre jutott, hogy ezeket az ideákat minden területen soha nem tudta egy testvériség megvalósítani. Ha az adott szeretetetika univerzális (buddhizmus, kereszténység) vagy kvázi-unverzális szinten (puritanizmus) megvalósult, azt csak az ideálforma más tulajdonságainak elhagyása vagy kompromisszumos megvalósítása árán tudta megtenni. A vallási etika például az univerzalizálódással párhuzamosan intézményes szinten, a római katolikus és a lutheránus kereszténység gyakorlatában nemritkán kényszerült, vagy éppen keresett kompromisszumokat a gazdasági és a politikai értékszféra racionalizáltságával. Ez történelmi tény, mindamelllett Weber úgy látta, hogy a keresztény szeretet vallási etikájában az idea szintjén az üdvözülés szempontjából leginkább döntő elem az „abszolút indifferencia a világ és dolgai felé” (1978: p.633), és „a feltétlen megbocsájtás, feltétlen karitás, feltétlen szeretet lehetnek volna a szeretet egy misztikusan irányított akozmizmusának termékei” (1978: p.633). Ezzel Weber azt jelezte, hogy a vallási etika realizációja során a realizáló ágensek nem vonták le, vagy ha levonták, nem ültették át a gyakorlatba a megfelelő etikai következtetéseket; ugyanakkor empirikusan és pragmatikusan nézve a római katolikus és a lutheránus kereszténység az idea szintjén is tartalmazza a személyes szenvedés és a szenvedő irányában tanúsított szeretet etikai követelményét. E szeretet tárgyával szemben a hívő nem lehet indifferens, vagy ha mégis az, akkor nem az említett felekezetek hagyománya és tanítása szerinti felebaráti szeretetet gyakorolja. Ezen felül a teremtett világ e keresztény irányzatokban, Isten teremtéseként lényegileg és szükségszerűen „jó”, így az attól történő abszolút elkülönülést ideálisan, és ennek megvalósítását racionálisan

²² Az „organikus” itt vallási és világi szempontból is a weberi vallásetika kompromisszum-fogalmaként kezelhető.

semmi nem indokolja. Ekképp a Weber által leírt testvériességen alapuló vallásos szeretet-etika e speciálisan keresztény módozata csak személyes és kozmikus lehet.

Némileg árnyaltabb a helyzet a kálvinizmus és a különféle puritán szekták esetében, ahol a predesztináció elve alapján sokkal könnyebb volt egy aperszonális és nem-érintett álláspontot realizálni a világ és az embertársak tekintetében: Mivel a kálvinisták azt tartják, hogy Isten felfoghatatlan és megváltoztathatatlan terve szerint kerültek szétszétásra a világ javai az emberek közt, és munka által mindig van lehetőség Isten ezen ajándékainak megszerzésére, ezért a szegények segítése az isteni tervben való kételkedés jele lenne, és egyben megfosztaná a megsegítettet az e tervbe való illeszkedés lehetőségétől. A szegények gyámolításának egyetlen lehetséges legitim célja így a kálvinizmusban az lett, hogy felhívják vele a figyelmet a „lustaság” veszélyeire. Ez viszont teljesen kiforgatta, visszájára fordította a szegények megsegítésének vallási-etikai jelentését, s egy tisztán racionális „vállalkozás” részévé tette a karitást; mint amikor pl. bohócruhába öltöztetett árvákat parádéztattak az amszterdami utcákon, a megsegítettet negatív példaként állítva a hívők elé (1978: pp.588-589).

A kálvinizmus és különösen a puritanizmus másik fontos ismertetőjele Weber szerint, hogy hivatásetikájukban a szeretetgyakorlást az erőszakkal vegyítették: Isten akaratát úgy értelmezték, hogy az Ő parancsolatait „a teremtményi világra ennek a világnak az eszközeivel, azaz erőszakkal kell kivetni” (Weber 1946: p.336, tágabb kontextusban lásd még Turner 2013). Ennek nyomán egyet tudunk érteni Weberrel abban, hogy „a kálvinizmus egyik legfigyelemreméltóbb gazdasági hatása a *jótekönykodás* tradicionális formáinak *szétrombolása* volt” (ibid: p.588, kiemelések tőlem). A kálvinizmus Weber magyarázatában mindemellett, a személyes affekció hiányában és a nagyfokú depersonalizáció mellett is kozmikus volt, tehát nem világmegtágadó, ahogyan az a vallási etika és a gazdasági racionalizálás összefonódásának jól ismert, s ennél fogva további bemutatást nem igénylő analíziséből látható.

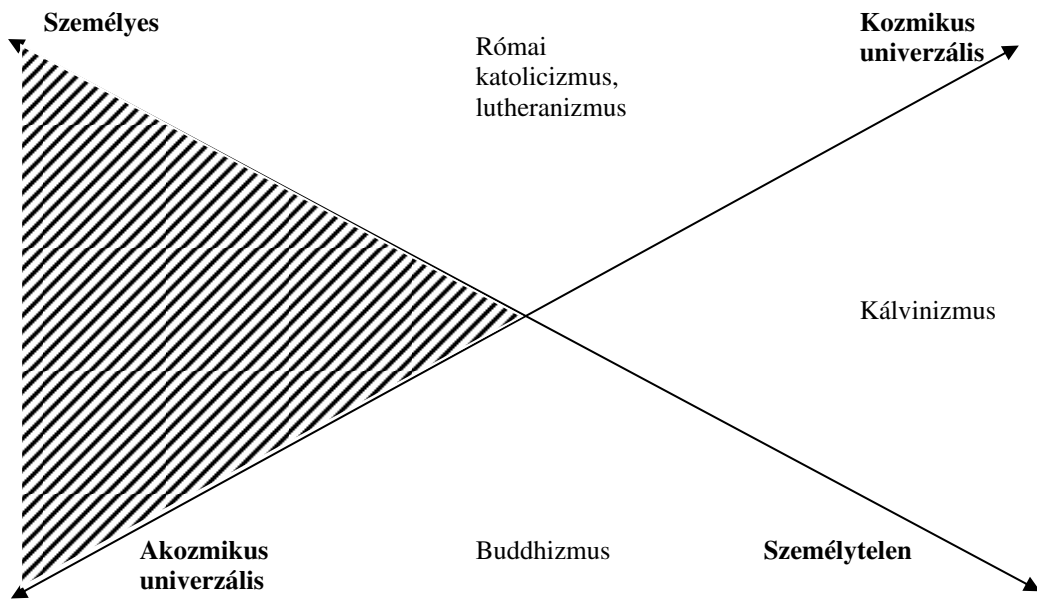
A szeretet univerzalizációja ugyanakkor az olyan vallás-etikákban, ahol a személyesség nem része a szeretet vallási jelentésének, kollektíve megvalósulhatott mindenfajta deviáció vagy organikus társadalometikai transzformáció nélkül. Ezekben a szeretetstruktúrákban²³ a szeretet tárgya vagy annak állapota nem bír jelentőséggel; a

²³ Témavezetőm, Vass Csaba a Bibó-tanítvány Szesztay András közlésére alapozva jelezte nekem (Vass 2014, szem.köz. nd.; lásd még Vass 2008: p.24), hogy a „szeretetstruktúra” kategorikus használata Bibó Istvántól származik, s a keresztény szeretetközösségnek, mint közösségnek a tagolódását jelölte vele, mint

szereket gyakorlása egyedül a gyakorlója szempontjából; önrealizációként legitim. Bár Weber nem állít összefüggést a szeretet személytelensége és a gazdasági-politikai értékcsféréktől való elkülönülés sikeressége közt, érdekesnek tartjuk felhívni a figyelmet arra, hogy kizárólag azok a testvériességi szeretetetikák viszonya volt feszültségmentes ezekkel az értékcsférékkel, amelyek a szeretetet személytelen módozatát valósították meg univerzálisan: A kálvinizmus puritán hivatásetikájé és a miszticizmusé (Weber 1946: pp.332-333, p.336), melynek univerzális-akozmikus megvalósulási formái közül Weber elsősorban a Buddhizmussal foglalkozott.

A Buddhizmusnak az univerzális és személytelen szeretetetika megvalósítása szempontjából releváns jellegzetességeinek összegyűjtését Symons és Pudsey már alaposan, a teljes weberi vallásszociológiai korpuszt áttekintve elvégezte (2006: pp.141-142), így itt nem tartjuk szükségesnek újrafeldolgozásukat. Szükségesnek tartjuk viszont hangsúlyozni ama meglátásunkat, hogy a testvéri szeretet weberi ideája a <misztikus> univerzális-akozmikus és személytelen szeretetében következetesebben van megvalósítva, mint az <askéta> univerzális-kozmikus és a személyességtől elválaszthatatlan, de a gazdasági-politikai értékcsférékkel kompromisszumokat kötő szeretetstruktúráiban. E következetessége abban áll, hogy a <misztikus> a kollektív megvalósítás során valóságosan elkülönül a gazdasági-politikai értékcsféréktől, míg az <askéta> a kollektív megvalósítás során a világ megváltoztatását egyes esetekben és a történelmi tapasztalatok alapján nem vitte végbe következetesen. [lásd I. táblázat] Noha ideálisan a saját vallási etikája alapján kialakított gazdasági és politikai értékeket tekintette kizárólagosnak, a megvalósítás során meglévő világi értékekkel fonódott össze, s integrálta azokat a saját etikájába. Ezt a következetesség-kritikát, úgy véljük, attól függetlenül fent kell tartanunk, hogy magának a testvéri szeretet megvalósításának személyes és személytelen formáira milyen ontológiai elkötelezettséggel tekintünk és azokat egymáshoz képest hogyan valorizáljuk.

ami alapvetően különbözik az osztálystruktúráktól. Maga Vass a szeretetstruktúrákat generáló alapvető szeretetfajtákat egy korábbi tanulmányában éroszként (a testi szeretet esetében, ami a családhoz, mint szeretetstruktúrához, illetve közösséghez vezet), aretéként (amely a testvéri szeretet alapja, s például a szomszédság, a komaság, stb alkotják struktúráit-közösségeit) fliaként (amely az egyetemes világhoz, s ezen belül a természethez is való viszonyt teszi szeretetstruktúrává), s végül az egyház alapját képező agapéként írta le (Vass 2004).



II. ábra. Megvalósult univerzális testvériségi szeretetetikák Max Webernél

Vallási etikák	Testvériség Ideája	Szeretet típusa	Idea megvalósításának következetessége
Római katolikus, Lutheránus	Aszketikus, kozmiikus	Személyes	Nem kellően következetes
Kálvinista (puritán)	Aszketikus, kozmiikus	Személytelen	Kellően következetes
Buddhista	Misztikus, akozmiikus	Személytelen	Kellően következetes

I. táblázat: Ideáltípusok megvalósításának következetessége Max Webernél

Weber testvériségi szeretet-etikai fejtegetései több szempontból is hasznos átvezetésül szolgálnak a fejezet elején felvetett problémák, és annak központi kérdése, a társadalom mint a legtágabb értelemben vett emberi együttlétezési forma tarthatatlansága szempontjából. A szeretetetika mint az emberi együttlétezés szervezőelve egyfelől rámutat arra, hogy a <társadalom> kategóriáján belül maradván milyen eltérő minőségű társadalmakat is írhatnak le a különböző szervezőelvek. A szeretet egyfelől, mint láthattuk Weber gondolataiból, kialakíthat kozmikus és akozmikus együttlétezési formákat; olyan együttlétezéseket, amelyeket ha az ideák megvalósítását következetesen végzik és nem alkalmazzák az organikus társadalometikai kompromisszumokat, két teljesen eltérő, ám azonos kollektív szinten működő és egymással inkompatibilisként leírható együttlétezési formát alakítanak ki. „Azonos kollektív szinten működő” alatt itt azt értjük, hogy a különbség nem lesz leírható a társadalom-szekta, vagy a társadalom-társadalmi csoport megkülönböztetéssel (mint Dumont vizsgálata esetében), hanem legalább egy <társadalom₁> -ről és egy <társadalom₂>-ről kell beszélnünk.

A célunk ugyanakkor nem az, hogy egy újabb kettős- vagy többestársadalom-elméletet alkossunk, ami, noha más distinkciókkal, tárgyakkal, relációkkal és következtetési szabályokkal operálhatna, de lényegében illeszkedne a hazai szociológia Erdeire visszavezethető, és a sajátos hazai történelmi és politikai körülményektől erősen befolyásolt áramlataihoz. Egy radikálisabb különbségtételt ugyanakkor, amely a különféle együttlétezési formák makrostruktúráján belül a társadalom és más együttlétezési formák helyzetét és egymáshoz való viszonyait vizsgálná, még Weberre mint átvezetésre alapozva is nehéz megvalósítani. Volker Heins mutatott rá arra, hogy az „akozmiztikus szeretet” fogalma mára már teljesen kiment a divatból; annak ellenére, hogy Weber idejében egy igencsak közismert vallásszociológiai szakkifejezés volt. (Heins 2011: p.205). Véleményünk szerint az együttlétezési formák leírása vagy analízise szempontjából ez a terminus szignifikáns magyarázó erővel bír, ugyanis Heins-el teljesen egyetérthetünk abban, hogy egy olyan másik-központú etikát jelölt, amely teljesen közömbös volt a világ társadalmi rendezettségére iránt, és annak meghaladása (transzcendálása) állt szándékában (ibid. p.205). Problémaként merül fel ugyanakkor, és ez a legnagyobb akadálya annak, hogy Weber elmélete ne csak átvezetőként, hanem bevezetőként is szolgáljon a nem-társadalom típusú együttlétezési makroformák elméletéhez, hogy a szeretetet mint sajátos etikát határozza meg. Az etika, köztudottan, az emberek közti interakciók normatív módjaira vonatkozik, és ha

visszatekintünk a társadalom felvilágosult fogalmának jellegzetességeire, akkor láthatjuk, hogy a szervező etikák különbözősége alapján nem lehet, egyetlen lehetséges esetben sem lehet társadalom és nem-társadalom típusú együttlétezéseket megkülönböztetni. A társadalmat ugyanis emberek és emberek közti kapcsolatok formálják meg, s ha az etikát emberek emberekhez és a természethez²⁴ való viszonyulásának leírásaként értjük, akkor az etikában történt változások ennek megfelelően csak a társadalmi rendet és az azon belüli történéseket befolyásolhatják.

Weber emellett, noha számos vallási etikát leírt és tipologizált, elsősorban ezeknek az érzékelhető világra gyakorolt szervezési hatásait vizsgálta. Ezekben a vizsgálatokban teljesen következetesen az így azonosított etikák öndefinícióiból indult ki, de vizsgálatának tárgya egyben korlátozta is ezen öndefiníciók maradéktalan megragadását; az univerzális vallási etikák ugyanis mindig magukban foglalták az Istenhez és az isteni világhoz való viszonyulást is. Ennek alapján a vallási etikák szervezte társas együttlézési formák is minden esetben magukban foglalták, és foglalják ma is Istennel (a nem-teisztikus világképekben: transzcendens entitásokkal) és az istenivel, vagyis a Tőle valamilyen módon származtatott természeti világgal való együttlétezést is. S most egyelőre még nem arról akarunk vitatkozni, hogy ez valóságosan így van-e vagy nem, hanem azt szeretnénk megmutatni, hogy az emberi életvezetés és együttlézés-szervezés leírására használt vallási vagy filozófiai fogalmak értelmezési horizontján belül ez a referenciaigény jelentkezik. A kérdés egyszerű etimológiai és konceptuális analízisek segítségével eldönthető, amit egy filozófiai és egy teológiai terminuson keresztül szeretnénk a következőkben bemutatni.

²⁴A természethez való viszonyulás bevonása a vizsgálatba semmiképpen nem jelent önmagában megoldást e problémára, hiszen manapság a szociológiai gondolkodás azt is megkérdőjelezi, hogy létezik-e egyáltalán önállóan olyan, mint természet, és nem társadalmi konstrukcióként kell-e rá tekintenünk. Az európai filozófiában a természeti valóság objektivitása és önálló ontológiai státusza – nagyjából Hegellel és Marxszal kezdődően- folyamatosan megkérdőjeleződött, míg a metafizikai naturalisták számára a nem-természetiként címkézett halmazok ma is üresek. Számunkra egyvalami tűnik biztosnak; mégpedig az, hogy a <természet> terminusnak nincs sem valós referenciája, sem kulturálisan nem-determinált jelentése, míg az olyan entitásoknak vagy jelenségeknek, amelyeket a legtöbb természetfogalom természetiként kategorizál (mint pl. a <róka>) van valós referenciájuk, csak éppen nem-kulturálisan determinált jelentésük nincsen. Ahogy témavezetőm illusztrálta; abban a folyamatban, hogy az ember bizonyos időközönként megéhezik, az éhség ténye természet-adta, ellenben az, hogy mire éhez meg, már kulturálisan meghatározott (Vass 2012, szem.köz. n.d.).

III.2 Nem-társadalom típusú emberi együttlétezések koncepciói és formációi

Az előző fejezetekben röviden áttekintettük azt a konceptuális újítást, melyet a felvilágosodás kulturális átalakulásának kezdetén, a XVII.sz. végi Franciaországban alkalmaztak a kollektív emberi létezés területének „társadalom”-ként történő megjelölésére, valamint bemutattuk, hogy milyen diverzifikálásokat végeztek különböző, hazai és nemzetközi szerzők a felvilágosult társadalom-koncepción belül ahhoz, hogy egymástól szembetűnően eltérő kollektivitásokat megragadjanak és prezentáljanak. Ezt követően rámutattunk néhány olyan, mai szemmel nézve klasszikus teoretikus és empirikus kutatásra, melyek nyomán megkérdőjelezhető, hogy a társadalom fogalma alkalmas lenne minden univerzális szintű kollektív emberi létezés explikációjára. Mindezt pedig azért tettük, hogy jelezzük: a világ-, jelentés- és identitásalkotó tevékenységként felfogott kommunikáció során a szociálkonstruktivista paradigmát érdemes fenntartásokkal kezelni; ugyanis amennyiben a felvilágosult társadalom-koncepció itt is érvényesül, úgy az efféle kommunikációt sem lehet majd – vagy csak a már jelzett, végső soron az emberire redukált transzcendencia-képzetekkel lehet – olyan aktusokra alkalmazni, melyek transzcendens ágensek részvételével történnek, s így olyan együttlétezéseket elgondolni és megragadni, melyeknek az emberi mellett transzcendens tagjai is vannak. Ez utóbbi együttlétezésekre ugyanakkor számos példát lehet hozni, melyek egy része ráadásul aktuálisan is releváns: Az antik, sztoikus kozmopolisz a globalizáció és a kozmopolitanizáció szempontjából, míg a keresztény koinoniának ilyen áttételekre sincs szüksége ahhoz, hogy relevanciája a világ lakosságának majd’ egyharmadát kitevő keresztények számára nyilvánvaló legyen. A továbbiakban e két együttlétezési formát mint olyat szeretném bemutatni, ami semmiféle diverzifikálással vagy interpretációval nem illeszthető be a társadalom fogalmi kategóriájába, s így arra a paradoxonra is rámutat, melyet a manapság viszonylag gyakran használt „kozmpolita társadalom” és „keresztény társadalom” fogalmai is hordoznak.

III.2.1 A kozmopolisz

A *kosmopolis* kifejezés és a belőle képzett szavak előfordulása az általam vizsgált szótárakban ritka.²⁵ A Liddel-Scott lexikon a „kosmopolis” jelentését úgy adja meg, mint a görög lokristák egy magisztrátusa (állami hivatala) (1883: p.836), Donnegannál pedig a „kosmopolitész” kifejezés áll „a világ polgára” jelentésben (1831: p.773). A kozmopolisz fogalmával foglalkozó, etimológiai vizsgálódásokat is tartalmazó modern társadalomtudományi írások a fogalmat komplexként kezelik, és jelentését azon az alapon próbálják meghatározni, hogy azt két alapfogalom, a kosmos és a polis összetételeként vizsgálják. Ezek a meghatározások, melyek elsősorban a globalizálódó világban jelentkező „kozmpolitizmushoz” mint politikai vagy kulturális jelenséghez kapcsolódnak, egy absztrakt és egy konkrét kategóriában összegezhetőek: Míg a kozmopolisz absztrakt, klasszikus meghatározása egy metaforikusan értett város, amely az egész világot magában foglalja és általában a globalizáció-filozófiában, az emberi jogok és a demokráciakutatások területén jellemző a használata, konkrétan és leginkább a városkutatások területén olyan nagyvárosokra referál, amelyben a világ sok tájáról és kultúrájából származó emberek élnek együtt (Hatziprokopiou 2009: p.17). Utóbbival mint konceptuális atomizmussal most nem foglalkozunk, ellenben a kozmopolisz absztrakt meghatározása érdekes prototípus-elméleti kérdéseket vet fel számunkra. Többek között azt, hogy amennyiben fogalmakat nem logikailag, hanem probabilisztikusan alkotunk meg, akkor könnyen lehetséges, hogy különböző korokban különböző jelenségeket sorolunk ugyanazon kategóriába. Ahogyan Fustel de Coulanges is írja a modern társadalomban élő történészek által az antikvitás-kutatással kapcsolatban elfoglalt alapállásról²⁶:

„Az oktatási rendszerünk (...) arra szoktat minket, hogy szüntelenül magunkhoz hasonlítsuk őket, az ő történelmüket a miénk alapján ítéljük meg, s forradalmainkat az ő forradalmaik alapján magyarázzuk. Az, amit mi tőlük átveszünk, s amit ők ránk hagyományoztak elhitheti velünk, hogy hasonlítottak hozzánk; s némiképp

²⁵ A kifejezés vizsgálatához csak általános görög szótárakat használtunk, bibliai- vagy újtestamentum-szótárakat nem. Ennek oka, hogy itt a görög sztoikus kozmopolisz fogalmát analizáljuk, minek szempontjából a <kozmosz> és <polisz> bibliai jelentései közvetlenül nem relevánsak.

²⁶ Az idézet jelentőségére a filozófiai hermeneutika kontextusában témavezetőm, Vass Csaba hívta fel a figyelmemet egy évvel ezelőtti személyes konzultáció során, melynek pontos dátumára nem emlékszem (Vass 2009, szem.köz. n.d.). Az idézet ugyanakkor a fogalomelmélet (concept theory) szempontjából is releváns és a fenti párhuzam alkalmazása saját eredménynek tekinthető; az eredeti gondolat megismertetésért ez úton hivatkozom témavezetőmet.

nehezünkre esik őket számunkra idegen népekként tekinteni; szinte minden esetben mi magunk vagyunk azok, akiket meglátunk öbennük. Ebből sok tévedés származott. Majdnem mindig tévedünk ezeket a népeket illetően, ha őket korunk vélekedései és eseményei szemüvegén át tekintjük.” [Notre système d'éducation (...) nous habitue à les comparer sans cesse à nous, à juger leur histoire d'après la nôtre et à expliquer nos révolutions par les leurs. Ce que nous tenons d'eux et ce qu'ils nous ont légué nous fait croire qu'ils nous ressemblaient; nous avons quelque peine à les considérer comme des peuples étrangers; c'est presque toujours nous que nous voyons en eux. De là sont venues beaucoup d'erreurs. Nous ne manquons guère de nous tromper sur ces peuples anciens quand on les regarde à travers les opinions et les faits de notre temps.] (Coulanges 1876: pp.1-2)

Ha tehát arról van szó, hogy nagyobb eséllyel állítjuk 'A'ról hogy <X> amennyiben A olyan jellegzetességeket hordoz, melyekről X-re asszociálunk, akkor meg kell kérdeznünk azt is, hogy különböző korokban vagy kultúrákban milyen hangsúlybeli eltérések lehettek e különböző elemek tekintetében vagy ezek a hangsúlyok hogyan módosulhattak az idők folyamán. Például egy arab kultúrában, ahol a datolya gyakori de az alma ritka, sokkal könnyebben társíthatják a datolyát a gyümölcs koncepciójához mint egy közép-európai kultúrában, ahol az alma gyakori, de a datolya ritka. Hasonlóképpen, olyan típusú együttlétezési formákat, melyek magukban foglalják az emberi és az isteni világot és személyeket (vagy transzcendens entitásokat), egy ókori görög kultúrában sokkal könnyebben társítanak a kozmopolis koncepciójához, mint az egész ismert fizikai világra kiterjedő együttlétezéseket, melyekből azonban az előbbi transzcendens referencia hiányzik. A mai globális kultúrában; elnézve a kozmopolitizmus és a globalizáció kapcsolatával operáló kutatási irányt, éppen fordított a helyzet. Annak érdekében tehát, hogy a kozmopolisz esetében a prototipikus különbségeket figyelembe vehessük, értelemszerűen azokat a fogalmi szerkezeteket is vizsgálunk kell, amelyek a maitól eltérő kulturális környezetben születtek, annak érdekében, hogy a jelenlegi kulturális horizontunkon esetleg kívül eső jelentéseit is megragadhassuk. Ez áll esetünkben a kozmopolisz sztoikus jelentésére is, melynek e prototipikus különbségként megragadható, transzcendensre tett referenciáit szeretnénk a következőkben bemutatni.²⁷

²⁷ A sztoikus kozmopolisz és kozmopolitizmus-elméletek átfogó demonstrációját és analízisét korábban már többen elvégezték (Baldry 1965, Schofield 1991, Vogt 2008); a fejezet nem ezeket az eredményeket kívánja megismételni vagy összefoglalni, de használatukat további konzultációra,

Amikor Szinopei Diogenészt megkérdezték, honnan származik, azt felelte: a kozmosz polgára vagyok [*kosmopolitês*]. (Diogenes Laertius VI. 2. 63²⁸, Plató-Szókratész hasonló válaszáról Brown 2000: p.74) A tudományos körökben leginkább elterjedt értelmezés szerint (Moles-t idézi Konstan 2009: pp.471-472) Diogenész ezzel mindössze annyit akart mondani, hogy egyetlen városnak sem polgára, illetve nem kötötte magát származásilag egyetlen városhoz sem. Ilyen, Diogenészéhez hasonlóan „kizáró” jellegű értelmezését láthatjuk még a földi hovatarozás tagadásának Anaxagorasnál, akit, látva távolmaradását a polisz ügyeitől, azzal gyanúsítottak, hogy számára nem jelent semmit a szülőföldje. A félreértés abból adódott, hogy Anaxagoras számára nem a földi, hanem az égi szülőföld számított: „A szülőföldem nagyon fontos nekem; mutatott a mennyboltra (ουρανov)” (Diogenes Laertius II.7 in Brown 2006: p.18). Hasonló megfontolás vezethette Szókratészt is (Brown 2000: pp.74-77), amikor (Plutarkhosz szerint) nem athéninak vagy görögnek, hanem „kozmoszinak” (κόσμιος) vallotta magát²⁹; legalábbis Epictetus hozzáfűzéséből –aki szintén felidézi ezt a történetet– kitűnik, hogy a „kozmoszi” tartalma nem exkluzivitásra utal, hanem egyfajta primátusra a kétféle hovatarozás hierarchiájában.³⁰ Nem volna ugyanakkor ésszerű elsiklanunk a felett, hogy az „ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, "κοσμοπολίτης," ἔφη.” (Diogenes Laertius VI. 2. 63) szerkezet nem tagadó, hanem egy pozitív állítást tartalmaz, amiből adott helyzetben egy efféle elutasítás vagy hangsúlyáthelyezés következhet³¹. Mivel pedig a kosmopolitês itt egyértelműen Diogenész neologizmusa (nem csak korábbi előfordulásaira nincs példa, hanem következő felbukkanására is 3 évszázadot kellett

eredményeink tágabb kontextusban való elhelyezéséhez mindenképp javasolja. A releváns klasszikus szövegek összegyűjtésében és strukturális rendezésében Eric Brown egy 2006-os, a 'Cosmopolitan Politics: On The History and Future of a Controversial Ideal' konferencián tartott előadásának leiratára (Brown 2006) támaszkodtam.

²⁸ A disszertációban szereplő ezen, és minden további klasszikus idézet és referencia a 'Hivatkozások Jegyzéke' fejezetben felsorolt kiadásokból származnak.

²⁹ „οὐκ Ἀθηναῖος οὐδ' Ἕλληρ ἀλλὰ κόσμιος εἶναι” (Plut. De Exilio 600f)

³⁰ Epictetus magyarázatában ugyanis amellet érvel, hogy nincs okunk egy partikuláris városhoz tartozónak tekintenünk magunkat, mivel minden földi közösség eredője Isten, s ennél fogva a legnagyobb, legfelségesebb és legszélesebb körű ilyen rendszer az, amit az emberek és istenek alkotnak. (μέγιστον καὶ κυριώτατον καὶ περιεκτικώτατον πάντων τοῦτο ἐστὶ τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ) (Epictetus: Discourses I.9.4)

³¹ Olyan értelemben, mint amikor a „kínai állampolgár vagyok” pozitív állítás kizárja, hogy francia, olasz, román stb. állampolgár legyek, miközben a „Nem vagyok francia ~”, „Nem vagyok olasz ~”, „Nem vagyok román~” stb. állításokat explicite nem teszem meg. A hangsúlyáthelyezés ugyanígy megoldható, amennyiben a kínai állampolgár akaratos döntése ellenére kapott külföldi állampolgárságot; ekkor az állítás a hovatarozás kihangsúlyozására szolgál a tényszerű állapot fennállása mellett. (Ez a reláció természetesen csak exkluzív csoporttagságok esetén áll fenn, ami minden (modern) állampolgárságra igaz.)

várni Alexandriai Philónnál), elsősorban e fogalom tartalmára lehet érdemes koncentrálni, illetve arra, hogy a görög sztoikusok és később a sztoicizáló latinok mit értettek, és milyen állításokat tettek az olyan polgárságról, ahol a poliszt valamilyen tágabb, nem kizárólag földi és ember-alkotta együttlétezési szerkezetként kezelték. Ilyen értelemben számos sztoikus vagy sztoicizáló szövegben találkozhatunk olyan együttlétezés-leírásokkal, ahol nem csak emberek közötti, hanem olyan, istenek és emberek közti együttlétezésről és közösségről beszélnek³², amelynek egyaránt vannak transzcendens és érzékileg megragadható komponensei is [kiemelések tőlem TJ]:

I.

„Ismét, ők [a sztoikusok megj. tőlem TJ] úgy tartották, hogy az univerzumot az isteni akarat kormányozza; ami így olyan, mint egy város vagy állam, amelynek istenek és emberek egyaránt tagjai, és mindannyiunk ezen univerzum része (...)”. [„Mundum autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum et unumquemque nostrum eius mundi esse partem (...)”] (Cicero: De Finibus III.19)

II.

„Úgy gondolod talán, hogy nincs köze magánéletünkhöz, ha tudjuk, mi történik és megy végbe otthon. Ez azonban nem az, amit falaink határolnak, hanem az egész mindenség, amelyet az istenek nekünk lakóhelyül és velük közös otthonul adtak, melynél fogva számos jelentős dolog ismeretlen maradna előttünk, ha ezt nem tartanánk szem előtt.” [Et ille: An tu ad domos nostras non censes pertinere scire, quid agatur et quid fiat domi? quae non ea est, quam parietes nostri cingunt, sed mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt, cum praesertim, si haec ignoremus, multa nobis et magna ignoranda sint.] (Cicero: De Republica I.13) (Hamza Gábor (2007) magyar fordítása)

³² Lásd a Stoicorum Veterum Fragmenta „De conjunctione deorum et hominum” fejezetében összegyűjtött töredékeket (frag. 333-339), melyből hármát, esetenként tágabb szövegkörnyezetükben, az itt következő felsorolásba is belefoglaltunk (SVF 334→I., SVF 338→II., SVF 339→III.).

III.

„Mivel semmi sem jobb, mint az értelem, s mivel ez Istenben és emberben is megvan, ezért létezik Isten és ember között egyfajta eredendő értelemközösség. Viszont ha az értelemben osztoznak, akkor a helyes értelemben is osztozniuk kell, és mivel ez [a helyes értelem] az, amit törvénynek nevezünk, Istent és embert úgy kell tekintenünk mint akiket a törvény köt össze. Ismételten; akik közt törvényközösség van, azok közt jogközösség is van, és akik közt ily módon közösség van, azokat úgy kell tekintenünk, mint egyazon város tagjait. (...) Így az egész univerzumra úgy tekinthetünk, mint istenek és emberek egy közös városára.” [„Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem haec sunt inter eos communia, ei ciuitatis eiusdem habendi sunt. (...) ut iam universus hic mundus sit una civitas communis deorum atque hominum existimanda.”] (Cicero: De Legibus I. 23)

IV.

„Két respublikát kell megragadnunk, az egyik ezek közül, amely nagyszerű és igazán közös, magában foglalja az isteneket és embereket, és amelyben nem tekintünk sem egyik szegletre sem másakra, hanem állmanuáisk határait a nappal mérjük; a másik pedig az, amihez a születési állapotunk rendelt minket.” [„Duae res publicae animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur; alteram, cui nos adscripta condicio nascendi.”] (Seneca: De Otio 4.1)

V.

„Mondd, avagy nem az univerzum a közös szülőföldje minden embernek, ahogy Szókratész tartotta? Akkor hát, már amennyiben értelmes embernek mondod magad, nem szabad úgy tekintened, hogy valóban számúzték a szülőföldedről ha eltávozol onnan, ahol születted és nevelkedted, hanem csak egy bizonyos városból lettél számúzva. Mert egy ilyen ember nem becsül vagy vet meg egyetlen helyet sem boldogságának vagy boldogtalanságának okaként, hanem ezeket úgy kezeli, mint amik rajta állnak és magát Isten városa polgárának tekinti, melyet istenek és emberek alkotnak (πολιτης της του Διου πολεως ή συνεστηγεν έξ ανθρωπως και θεων)” (Musonius Rufus, Disc. IX. 1-10)

VI.

Ezért valóban, az istenek egymással való közössége az egyetlen kormányzati forma vagy város amelyet ténylegesen boldognak lehet nevezni, még úgy is, ha az istenekhez hozzáveszünk mindent, ami rendelkezik a gondolkodás képességével, s így az embereket, mint ahogyan a fiúgyermekéről is azt mondják, hogy osztoznak a férfiakkal a polgárságban [noha] születésüknél és nem az értelemnél fogva, mellyel a polgárok feladataikat felfogják és végrehajtják, vagy a törvény általi közösségnél fogva, melyet nem értenek.[„μίαν γάρ δὴ ταύτην καθαρῶς εὐδαίμονα πολιτείαν εἴτε καὶ πόλιν χρῆ καλεῖν, τὴν θεῶν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν, ἔαν τε καὶ ζύμπαν τὸ λογικὸν περιλάβῃ τις, ἀνθρώπων σὺν θεοῖς ἀριθμουμένων, ὡς παῖδες σὺν ἀνδράσι λέγονται μετέχειν πόλεως, φύσει πολῖται ὄντες, οὐ τῷ φρονεῖν τε καὶ πράττειν τὰ τῶν πολιτῶν οὐδὲ τῷ κοινωνεῖν τοῦ νόμου, ἀξύνετοι ὄντες αὐτοῦ.”] (Dio Chrysostom: Βορυσθενιτικὸς Ὀν Ανεγνώ Εν Τη Πατριδι. para. 23)

VII.

[Arius Dydmusról megj. tőlem TJ] „A világot az istenek és az emberek, valamint az ő kedvükért teremtett dolgok lakóhelyének is hívják. Ahogyan a

város névnek is két jelentése van, úgy mint lakóhely és mint ama rendszer, mely lakosaiból és polgáraiból tevődik össze, úgy a világ is olyan akár egy istenekből és emberekből álló város, ahol az istenek uralkodók, az emberek pedig alávetettek. Ugyanakkor, az értelemben való részvételük okán, ami a természet törvénye, közösség van köztük; és minden más őértük lett teremtvé.” (Eusebius of Caesarea: Praeparatio Evangelica 15.15.)³³

Ezekben a szövegekben, ahogy látható, nem csak az istenek és emberek együttlétézését állítják, hanem a relációjuk módjáról is szó van: Egyfelől ez a fajta együttlétezés rendezett (I, III, VII), valamint kontrasztba van állítva és fogalmilag külön van kezelve azoktól az együttlétezésektől, amelyeket egy kizárólag földi, köznapi értelemben vett polisz keretei jelentenek (II, IV, V, VII); olyannyira, hogy pl. Alexandriai Szent Kelemen szerint a sztoikusok a földi poliszokat nem is tartották igazi polisznak (Strom. IV.26), másfelől ebben a relációban az emberek alávetettek vagy konkrétan az isteneknek (VI, VII), vagy egy felsőbb, nem-emberi törvénynek (I-„isteni akarat”, III - „helyes értelem”). A sztoikusok poliszja tehát, amennyiben a világot analogikusan városként gondolták el, fogalmilag nem csak az egyes konkrét alkotóelemek szintjén, hanem a szervezési és kormányzási elvek és törvények szintjén is tartalmaz természetfeletti referenciát. A „törvény”, „isteni akarat”, „helyes értelem” itt tulajdonképpen szinonimák, amelyek a polisz rendjét biztosító transzcendens, és a polisz tagjainak működésére nézve normatív szervezőelvet jelölik. Ahogyan Khrüszhipposz írja a de Finibus első könyvében; mivel az egyes emberek természete a mindenség természetének része, ezért legfőbb céljuk az, hogy a természethez (mind a saját természetéhez, mind a mindenség természetéhez) igazodva éljenek és ne cselekedjenek olyasmit, amit tilt a közös törvény, azaz a mindent átható, a létezők birodalmának urával, Zeusszal azonos helyes értelem. Ebben áll, Khrüszhipposz szerint, „a boldog ember erénye, valamint életének könnyed folyása: midőn minden tettében összhang van a benne lakozó daimón és a mindenség kormányzójának akarata között” (Diogenes Laertios VII.88; Steiger Kornél (2003: p.222) fordításának felhasználásával). Egy másik, szintén Khrüszhipposznak tulajdonított gondolat alapján (Aelius Marcianus:

³³A görög szöveget nem sikerült megtalálnom, így teljes egészében Gifford angol nyelvű fordítására hagyatkoztam.

Institutiones 1 [SVF 3.314]) a törvény minden emberi és isteni dolgok királya, ami mint uralkodó és iránymutató alá tartozik minden tiszteletre méltó és alapvető dolog. Ekképp hiteles mértéke a helyesnek és a helytelennek, tehát a cselekvés tekintetében preskriptív a „politikai természetű állatok” számára. Cicero szintén állítja az igaz törvény és a helyes értelem azonosságát, valamint hogy az efféle törvény/értelem természet szerinti feladata „előírásokkal támogatni a kötelességet és tiltással rettenteni az igazságtalanságot”. (Cicero: De Re Publica 3.33 [SVF 3.325]).

A polisz-szervező és abban érvényes törvényekről tehát elmondható, hogy nem konstituáltak, hanem konstatáltak; a helyes értelem kifejeződései, melyek az emberi cselekvésre nézve normatívak, és pragmatikailag az embernek az isteni akarathoz történő igazodását fejezik ki. Ennek az igazodási törekvésnek az egyéni megnyilvánulásai lehetnek azután a jó érvelés a természettel összhangban lévő dolgok kiválasztása és elvetése során, illetve az az életmód, ami során a zoón politikon a természettel összhangban lévő dolgok mellett dönt, és a természettel ellentétes dolgokat pedig elveti. A kozmopoliszról elmondható továbbá, hogy nem valamiféle fantazmagóriaszerű elmejátékból született, hanem megalkotását és a különböző filozófiai eszmékben való részvételét komoly, szolid érvelést alkalmazó intellektuális munka előzte meg, melyek olyan, modellértékű alapelveket eredményeztek, melyekhez igazodva a meglévő együttlétezések emberi tagjainak élete jobbá tehető (Tsolis 2000: p.340): A bölcs emberek egymással és a transzcendenssel harmóniában, szeretetben és barátságban élő, egymást megértő, segítő és elfogadó közössége tehát ebből a szempontból igen távol áll az utópisztikus elképzelésektől, és figyelemreméltó párhuzamokat mutat a későbbi keresztény (eszkatológiai) világállam ideájával (cf. Ef. 2.19 és az ágostoni Isten Városával). Fontos megjegyeznünk ugyanakkor, hogy a kozmopoliszban; akárcsak a sociétében és az egyházban egyfajta korlátozott univerzialitás érvényesül abból a szempontból, hogy az istenek mellett nem minden állapotukban tagjai annak az emberek: az emberi tagok elsősorban a bölcsek, és az isteni törvényeket megtartani, a szerint működni képes emberek –potenciálisan minden ember ilyen, aktuálisan azonban nem, hasonlóan ahhoz, ahogyan a „vademberek” is csak „civilizálva”, s a „pogányok” is csak „krisztianizálva” lesznek teljes tagjai a sociétének és az egyháznak.

III.2.1.1 A kozmosz és a glóbusz mint a sztoikus és a globális kozmopolisz színterei: Az alászállító tér-idő kompresszió

Első ránézésre is nyilvánvaló, hogy a görög kozmopolisz fenti sajátosságai –az emberi és a transzcendens világok összeérése, az emberek és a transzcendens lények együttlétezése, a transzcendens törvények alapján történő szerveződés– okán igencsak különbözik a mai, a társadalomtudományokban leginkább tekintett együttlétezés-típustól, a McLuhan-féle globális falutól, és így a sztoikus értelemben vett kozmopolita bölcs a globális falu tagjaként élő világpolgártól. Ahhoz, hogy ezt a különbséget érzékeltetni tudjuk, célszerű először is tisztáznunk a globalitás és az egész kapcsolatát: mert az nyilvánvaló, hogy a globalitás egy egy-ség típus, de az egyelőre nem tisztázott, hogy milyen értelemben valóságos egész az, ami globális és hogyan szerveződik egésszé? A globalitás, hasonlóan a kozmopoliszhoz, számunkra egy térbeli teljességnek tűnik, de míg a kozmopolisz a szakrális térben is jelen van és közösségi tere az emberek és a transzcendens ágensek együttlétezéséből konstruálódik, a globalitás kizárólag a glóbusz (és a világűr) fizikai terében helyezkedik el, és szociális terét a globális társadalom emberi ágensei alkotják. Maga a globalizáció, mint a globalitást megalkotó folyamat is térbeli jelenségként van értve, amely az emberi szervezés és aktivitás térbeli formáiban bekövetkező, az aktivitás, interakció és hatalomgyakorlás transzkontinentális vagy régiók közti formái felé tett fordulatot jelöli (Held 1998: p.13). A globalizáció mint alapvetően a térbeli átalakulás folyamata szinte az összes globalizációs alpműben közös (lásd pl. Wallerstein 1974, Giddens 1990, Harvey 1990, Sassen 1991, Castells 1996).

Először is szembeötlő, hogy a globalitás teljessége egészen a közelmúltig elsősorban a teresztriális szféra³⁴ („földkerekség”) térbeli teljességét jelentette, amin belül a globalizáció különféle emberi dimenziói –Steger kategorizálásában: gazdasági, politikai, és kulturális dimenziói, melyek tartalmi egy negyedik, „ideológiai” dimenzió alapján szerveződnek (2003: pp.37-112), de természetesen számos egyéb komprehenzív felosztás is megfogalmazható– vizsgálhatóak. Az újabb globalizációs diskurzusokban is inkább a világűr és más égitestek, mintsem transzcendens világok –egyelőre még

³⁴ A „szférát” itt a görög σφαῖρα (sphaira) mint háromdimenziós geometriai alakzat értelmében használjuk, kiemelve a latin globus jelöltével való alakai hasonlóságot. A teresztriális szféra fogalmi tartalma lényegében tehát a globussal azonosként van koncipiálva.

jórészt csak konceptuális– bevonására fókuszáltak, szintén az emberi tevékenységek és terjeszkedési lehetőségek relációiban (Dickens és Ormrod 2007, 2011, Brünner és Soucek 2012, Ursul 2012, Ursul és Ursul 2014).

A latin „globus” gömb alakú testet, specifikusan pedig a Föld (vagy bármely bolygó) gömb alakú modelljét jelöli az 1550-es évektől kezdve (Online Etymology Dictionary), így kézenfekvőnek tűnik, hogy ami globális, az tipikusan a Föld bolygót mint világ-egészt átfogó, annak teljességére kiterjedő kulturális, politikai, gazdasági stb. szerkezetet jelöl.³⁵ A globálisság teljessége ugyanakkor már kozmológiai szinten is korlátozottabb teljesség, mint a szférák egészének teljessége: A klasszikus görög és keresztény kozmológiában a teremtett világ egymáshoz koncentrikusan kapcsolódó szférák sokaságaként van elgondolva –központjukban a teresztriális szférával, vagyis a Földdel–, addig a középkort követő „tudományos forradalom” során Európában a glóbuszt konceptuálisan leválasztották a szférikus modelltől, s a szférák folytonosságát a „végtelen űr” koncepciójával helyettesítették.

A glóbuszra történő térbeli horizontszűkítés mozzanatát a globális világszervezés szempontjából prototipikus aktusnak tartjuk. Ami mai szemmel érdekesnek, és talán provokatívnak tűnhet ebben az állításban, az a folyamat iránya, mely ebben a prototipikus aktusban egyértelműen korlátozó, reduktív eredménnyel járt ahhoz képest, amin végrehajtották. Ezzel szemben az elmúlt évtizedekben a globálissá válás a világon

³⁵ Az Oxford English Dictionary 2009-es kiadása (Oxford English Dictionary 2009) 14 példát ad meg a globális e használatára: **I.** „M. de Vogüé loves travel; he goes to the East and to the West for colors and ideas; his interests are as wide as the universe; his ambition, to use a word of his own, is to be ‘global’.” (1892 Harper's Mag. Sept. 492/2) **II.** The essence of the American proposal therefore was its ‘global’ criterion. (1927 Contemp. Rev. Aug. 241) **III.** „The proposal for a readjustment of tonnage proportions within the global limits originally proposed by the United States. Ibid., The original French proposal was for global tonnage.” (1928 Times 1 Oct. 14/1) **IV.** „Adding figures of commerce and foreign investments...so as to show to-day's global contacts.” (1928 John o' London's 24 Nov. 252/1) **V.** „Guides for global war. Ibid., In this global war they [sc. maps] are vital to airmen.” (1943 Air Force Feb. 22 (title)) **VI.** „The hard lesson of modern global warfare. (1943 Ann. Reg. 1942 283) **VII.** „Its extremely healthy global attitude (‘Linguistic isolationism..will be regarded as..outmoded and ridiculous..’)” (1944 Amer. Speech XIX. 137). **VIII.** „A scientific world humanism, global in extent and evolutionary in background.” (1946 J. S. Huxley Unesco i. 8) **IX.** „ The global sum of £300 million looked like the result of bargaining with the Treasury. „ (1948 Ann. Reg. 1947 14) **X.** American ‘global bombers’—giant B-36's which can carry an atom bomb 10,000 miles. (1951 Sun (Baltimore) 7 Jan. 2/6) **XI.** „There are..other and more satisfactory objective methods for investigating..the temperamental and general behavioural traits... A ‘global’ picture can be obtained from the use of such techniques as Rorschach or T.A.T. (1952 Brit. Jnl. Psychol. May 101) **XII.** „10 days of global cruising.” (1957 Economist 12 Oct. (Suppl.)) **XIII.** „The allies could only meet the global challenge of the Soviet Union with a global retort., (1959 P. H. Spaak Why Nato? iv. 30) **XIV.** „The meteorological global telecommunications system required poses a second major problem in the development of an effective system of global numerical weather prediction.” (1970 Sci. Jnl. Apr. 52/3). A példák közül jól látszik, hogy a „globális” kifejezés az adott kontextusban a 14 felhozott példából 13-ban egyértelműen hordozza a földkerekségre, a Föld egészére való utalást, és egyedül a IX-es számmal jelölt példában („The global sum of £300...”) áll egy semlegesnek vehető totalitás értelmében.

belüli egyes részterületek vagy dolgok tekintetében inkább a bővülés, megnyílás és kiterjeszkedés képzeiteit vonzza magához mind a tudományban, mind pedig a közfelfogásban. Ugyanakkor a szembenállás egy komplexebb mentális folyamat eredménye, mivel ezek a képzetek nem csak a „zsugorodó tér”, hanem a „zsugorodó tér” és a „felgyorsult idő” összesített, spatio-temporális kontextusában megtapasztalva keltik a fenti illúziókat, ahol a tapasztalat alapja az, hogy

1.) a tér egyik pontjáról a másikra mozgás folyamatában olyan új lehetőségek nyíltak meg, melyeket kihasználva a megtapasztaló mozgásának sebessége a korábbi technikai lehetőségek által biztosítottéhoz képest kritikus mértékben növelhető, s így az eljutás időben mért távolsága csökken

2.) a technikai fejlődés nyomán a természetüknél fogva gyorsan mozgó – akár infinitezimálisan kicsiny, de fizikai– testek mozgási pályája irányíthatóvá, maguk pedig megfelelő küldő-és fogadóberendezések és nyelvi kódok segítségével információhordozásra alkalmassá váltak, s így a megtapasztalótól távoli helyeken keletkező információk a korábbi lehetőségek által biztosítottéhoz képest kritikus mértékben hamarabb megragadhatóvá váltak.

Látható, hogy az itt bemutatott elemek a távolságészleletet nem a valós fizikai távolsághoz, hanem az eléréshez szükséges időtartamhoz kötik. Az 1.) pontban megjelölt tapasztalattal kapcsolatban erre már olyan korai művekben is felhívták a figyelmet, amelyek az ipari társadalom vívmányainak térzsugorító hatását elsősorban település-és közlekedésgeográfiai jelenségeken vizsgálták (Goetz 1888, Boggs 1941, Taaffe 1956, Bell 1960). E jelenségek, noha a fent említett szerzőknél technikai vívmányok közvetett hatásaiként kerültek a vizsgálat középpontjába –Goetznél a lovaskocsi, a vasút és az automobil, Boggsnál a vasút és az automobil, Taaffe esetében a légi közlekedési eszközök, Bell pedig a különféle térszeletek egymásból való hozzáférhetőségét vizsgálva veti össze az 1789-es és a kortárs állapotokat– még nem a technológiai determinizmus keretein belül vannak értelmezve. Marshall McLuhan –aki akkor még inkább irodalmárként volt ismert– viszont már ilyen értelemben; az elektromosság következtében „globális faluvá” zsugorodó világról (1962) és az idő és tér tényezőjének eliminációjáról (1992[1964]: p.9) beszélt, s hangot adott ama meggyőződésének, hogy a komputerizációval megteremtődött az „univerzális megértés

és egység technológiailag nemzett állapotának” (technologically engendered state) lehetősége (Playboy 1969: para 133).

A McLuhani tér-idő-elimináció gyökerei, a '80-as években született McLuhan-kritikák –amikor egy ideiglenes lanyguló érdeklődés után munkássága visszakerült a tudományos érdeklődés főáramába– alapján (Brantlinger 1983, Postman 1985) többé-kevésbé marxisták.

Marx; McLuhan technológiai determinizmusához képest gazdasági szempontból elemzi, hogy a kapitalizmus a maga „farkaséhségében” miként pusztítja el, és alkotja újra saját képére az idő és tér létező struktúráit. Marx nem volt érdekelt egy tudományos térelmélet kifejlesztésében és a teret inkább a magyarázat eszközeként, mint tárgyaként használta, hol abszolút, hol pedig relációs kategóriaként. Volt amikor arról beszélt, hogy „a tér idő általi megsemmisítése” –melynek kiváltó okaként ugyanúgy a kommunikáció és a közlekedés kritikus mértékű fejlődését jelöli meg, mint a technológiai deterministák a tér zsugorodásánál³⁶ – különös előfeltétele a tőkés terjeszkedésnek (1973: p.539). Máshol ugyanakkor egyértelműsíti, hogy a tőke áramlásának felgyorsulása a termelés-fogyasztás ciklusában társas interakciókhoz kötődik, s ezeken az interakciókon keresztül konstruálódik meg és rendezkedik be az új, kapitalista típusú világ:

„A burzsoázia a világpiac kiaknázása által valamennyi ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálta.(...) Az ősi nemzeti iparok elpusztultak és napról napra pusztulnak. Új iparok szorítják ki őket, amelyeknek meghonosítása minden civilizált nemzet életkérdésévé válik, olyan iparok, amelyek már nem hazai nyersanyagot dolgoznak fel, hanem a legtávolabbi égővek nyersanyagát, és amelyeknek gyártmányait nemcsak magában az országban, hanem a világ minden részén fogyasztják. A régi, belföldi termékkel kielégített szükségletek helyébe újak lépnek, amelyeknek kielégítésére a legtávolibb országok és éghajlatok termékei kellenek. A régi helyi és nemzeti önellátás és elzárkózottság helyébe a nemzetek sokoldalú érintkezése, egymástól való sokrétű függése lép. És ez így van nemcsak az anyagi, hanem a szellemi termelésben is. Az egyes nemzetek szellemi termékei közkinccsé válnak. A nemzeti egyoldalúság és korlátoltság mindinkább lehetetlenné válik, és a sok nemzeti és helyi irodalomból világirodalom alakul ki.” (2004 para. 26)

³⁶ Az eltérő szóhasználatot („zsugorodás” és „megsemmisítés”) a szöveghűség indokolja; valójában a két terminus magyarázó ereje a saját gondolati rendszereiken belül egyforma.

A „kozmpolitává formálás” ebben a kontextusban tehát a „térnélküliségre”; a tőke ama belső természetére utal, hogy a termelés feltételeit és szintjeit a szocietális fejlődés integrált mozzanataként, a terjeszkedő világpiac keretein belül homogenizálja (Smith 2008: 127-128), s egyúttal azt a speciális szervezési módot is explikálja, ahogyan a kapitalizmus a társadalmi életet, s a társadalom egy meghatározott formáját a felhalmozás folyamatában kialakítja (Martin 2002: p.34). A tér megsemmisítésének marxi koncepcióját, és különösen a kapitalizmus struktúrájához és funkcionálásához kötődő szerepét gondolta tovább az újmarxista filozófus-szociológus Henri Lefebvre (1974) és David Harvey (1990), immár teljesen elszakadva az abszolút tér ideájától. Utóbbi nevéhez fűződik –noha már a XIX. sz. első felében is volt példa ilyen értelmű használatára (Urry 2007: p.96)– az azóta igen népszerűvé vált „tér-idő kompresszió” fogalma, ami azt a (esetenként radikális mértékű) módosítási aktust takarja, melyet az ember a maga számára alkotott világ-reprezentációkon egyes forradalmi, az objektív (külső) valóságban lezajló folyamatok hatására kényszerül elvégezni (Harvey 1990: p.240).

E másik lényegi különbség a két egészítípus között a világszervezés eszköze. A sztoikus kozmopolisz esetén, mint bemutattuk, ez a „törvény”, „isten akarat”, „helyes értelem” címkével ellátható transzcendens, a polisz polgáira nézve normatív szervezőelv. A globalitás szervezőelve ezzel szemben, mind neoliberais, mind neokonzervatív interpretációban analóg a szabadpiaci kapitalizmus elveivel. Steger kimutatása szerint a piac a globalizmus egyik kulcsfogalma, amit a neoliberális és neokonzervatív ideológiákban használatos értelemben alkalmaz (Steger 2005: pp.16-17). A liberalizmus libertariánus változata a piac képzetében Smith és Ricardo klasszikus piacfelfogását ötvözi a spenceriánus szociáldarwinizmussal: a piacot egy olyan önszabályozó mechanizmusnak írva le, amelyben egyrészt a mozgások a kereslet és a kínálat egyensúlya felé tendálnak s ekképp az erőforrások elosztásának leghatékonyabb módját képviseli, másfelől pedig a külön mezo-vagy makroszintű regulációktól és beavatkozásoktól mentes „tisza” szabadpiaci versenyt egy olyan ideális létharc-situációnak tartja, mely egyenes úton a túlélésre leginkább alkalmasak kiválasztódásához vezet. A neokon ideológiában Steger szerint ugyanígy kimutatható a szabadpiac központi szerepe, noha megfigyelhető, hogy ez a reguláció alkalmazása tekintetében érdekalapon megengedőbb a szabadpiaci körülmények gazdasági és

katonai expanzió általi előmozdításával szembe. A neoliberális álláspont a szabadpiaci körülmények előmozdításáról ezzel szemben inkább a kommunista társadalom szervezéséből ismert „szociális bábáskodáshoz” hasonlítható. Nem hagyva tehát figyelmen kívül az emberi ágencia szerepe közti azon különbségeket, amelyek az alkalmazás, a „puha” és a „kemény” hatalmi eszközök megengedhetősége szempontjából relevánsak; azt állítjuk, hogy összességében nincsenek lényegi eltérések a libertariánus és a neokon szabadpiac-felfogás, mint a globalitás szervezőelve közt.

Steger azt is megmutatta továbbá, hogy noha a globalizáció illetően való felfogására egyre egyértelműbben illik az „ideológia” megjelölés, mégsem egyszerűen csak ideologikus státuszú, hanem a goffmani ún. „erős diskurzusok” jellegzetességével is bír. Ahogyan kifejti, a neoliberális diskurzus erőssége abban áll, hogy – az önszabályozó piac ideáját felölelve – vitán felülivé tette azt, amit a globalizációnak jelentenie kell az emberek számára; vagyis autoriter módon meghatározott és előírt egy globalizáció-definíciót, és a befogadást könnyítendő, azt előkészítette a szélesebb, nyilvános körben történő fogyasztásra. (Steger 2005: p.17). Ugyanezen a véleményen van Pierre Bourdieu és Zygmunt Baumann is: Bourdieu a neoliberális globalizáció-diskurzust a Goffman által leírt örültekházában zajló, a hatalmi relációk nyomása által önmagát objektíve igazgató pszichiátriai diskurzusokhoz hasonlítja, ahol a neoliberális globalizációelmélet operacionalizálása együtt jár mindazon kollektív struktúrák – nemzetállamok, szakszervezetek, de pl. az általa nem említett egyházakat és más hagyományos vallási közösségeket is ide lehetne sorolni – precíz és szisztematikus lerombolásával, amelyek ellenállást fejthetnének ki a piaci logikák gyakorlati megvalósításával szemben (Bourdieu 1998: pp.95-96). Baumann (1999: pp.28-29) lényegében parafrazálja – helyenként feltűnő forrásmegjelölési hiányosságokkal – Bourdieu érvelését, és saját személyének legitimitását adja hozzá a témához. Az erős diskurzus jelentősége szociálkonstruktivista szempontból pedig éppen abban áll, hogy a nyelvi valóság kisebb-nagyobb időeltolódással, de természeti- és humánkörnyezetté transzformálódik, pontosabban ezeket úgy szervezi át, hogy vele adekvátan lehessen magyarázni; tehát ha elfogadjuk Bourdieu felvetését, akkor a globalizáció fenti típusáról nem csak mint nyelvjátékról vagy ideológiáról, hanem mint konkrét társadalmi valóságról beszélhetünk.

A sztoikus kozmopolisz és a globalitás egésze tehát eltérő dolgok egészét jelöli. A két egésztípus közti egyik lényegi különbség a tér és az idő zsugorodásához köthető. Ez

alatt egyrészt azt értjük, hogy a globalitás által felölelt tér a kozmoszról a glóbuszra zsugorodott. Másrészt pedig azt, hogy a technikai fejlődéssel a globális tér két vagy több pontja közti elérési hálózatok egyre hatékonyabban működtek, és lecsökkentették a két pont közti elérések idejét, ezzel párhuzamosan pedig az emberek és a transzcendens lények közti kapcsolatok kereséséről, kialakításáról és fejlesztéséről is áttevődött a hangsúly az emberek közti térbeli távolságot áthidaló kapcsolatok keresésére, kialakítására és fejlesztésére. Harmadrészt pedig, legalábbis a marxista alapú interpretációk szerint, a kapitalista típusú tőkeáramlás és –áramoltatás transzformatív szerepét fogalmazzuk meg vele, kontrasztban a helyes értelemhez, az isteni törvényekhez és a transzcendens lényekhez való bölcs igazodással szemben, melyek a kozmopolisban töltöttek be hasonlóképp transzformatív szerepet az emberek és a transzcendens tagok közti egység kialakítása tekintetében.

III. 2.2 A *koinonia*

III.2.2.1 Az analízis kerete

A *koinonia* jelentéseinek³⁷ analízisét megelőzően először is tisztázni szeretnénk azokat a kereteket, amelyekben az eredményeket bemutatjuk. Az eredmények efféle keretezését annak érdekében tartjuk szükségesnek, hogy a *koinonia* szótári-lexikális jelentéseit ne csupán összefoglaljuk vagy rendszerezzük (ami az egyszerű reprodukció kategóriájába tartozik), hanem azokat a disszertáció céljainak és szerzője szándékainak megfelelően mutassuk be, amely célok és szándékok a későbbiekben a kommunikáció folyamatának

³⁷A jelentéseknél minden esetben megadom a lexikonokban és szótárakban szereplő angol szavakat. A görög idézetek és fordításaik a lexikonokban és szótárakban szereplő magyarító hivatkozásokból lettek általam válogatva. A hivatkozásokban a „PG” jelölés feloldása „Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca”, a „PL”-é pedig „Patrologiae Cursus Completus, Series Latina”; mindkettő J.P. Migne szerkesztésében. Mivel ezen idézetek a hivatkozás mellett leginkább csak néhány szavas részletet, szókapcsolatokat szerepeltetnek, a hivatkozott szövegek a jobb érthetőség kedvéért a most következő vizsgálatban legtöbbször tágabb kontextusban szerepelnek, mint a vizsgálat tárgyaként választott lexikonokban. A magyarító szövegek vizsgálata során arra a következtetésre jutottam, hogy a lexikonokban és szótárakban szereplő angol szavak magyarra fordítására nem lehet egységesen egy vagy több angol-magyar nagyszótárban szereplő szó szerinti fordítást alkalmazni, ezért a szavak magyar megfelelőit minden esetben egyénileg és lexikononként, a hivatkozott görög magyarító szövegrészekkel összhangban választottam meg. Ez már csak annak okán is indokolt, hogy a *koinonia* jelentős részben fordul elő keresztény szövegek környezetében, ahol az ortodox, római katolikus stb. „felekezeti” ontológiák nyelvfüggetlenek.

és eredményeinek kommunikációtudományi rekonceptualizációját jelentik, s e rekonceptualizáció megalapozottságága tekintetében erős induktív érvként szolgálnak.

A *koinonia* (görög), *communio*, *societas* és *communicatio* (latin) terminusok közti etimológiai és translációs kapcsolatok elég jól ismert és dokumentáltak ahhoz (Perkins 1983, Kruse 2000: pp.59-61, Lacoste 2005: pp.322-324. Luhman 2010: p.23) hogy adottnak vehessük; így különösebb kifejtésétől e disszertáció keretein belül eltekintünk s egyúttal jelezzük, hogy a kommunikáció ama világ- és identitásalkotó modelljét, melyben a különféle együttlétezések és jelentések megalkotásában transzcendens tagok is helyet kapnak, a *koinonia* jelentéseinek analíziséből nyert eredményekre alapozzuk. Mivel a *koinonia* eseményjelölő főnév (vagyis a jelentéseiben jelen van a különféle aktorok közti aktivitás; ellentétben a statikus főnevekkkel mint amilyen pl. a só vagy a víz), ezért lehetőség van rákérdeznünk mind a konkrét aktorokra (akik közt az aktivitás megtörténik), mind pedig a konkrét aktivitásra (amiben a *koinonia* konkrét vagy absztrakt módon megtestesül). Ezt a vizsgált 12 lexikon és szótár szerkesztői is figyelembe vették, amikor a *koinonia* adott jelentéseit más szófajú, de szintén a kövgyökből képzett szavakkal és használatukkal illusztrálták, vagy adtak meg olyan referenciaszövegeket, amelyek ilyen változatokat tartalmaznak. Elvileg kutatóként sem az aktorokra, sem a konkrét aktivitásra nem szükséges ontológiai elköteleződéssel tekintenünk; tehát nem szükséges állást foglalnunk a mellett, hogy a vizsgált elemek a leírásukra használt világnézet-formáló különös kategória-rendszernek megfelelően léteznek-e. Azonban 1.) az ontológiai elköteleződés teljességgel sohasem eliminálható. Minimalista formájában a „létező” és az „elgondolt” közt nincs különbség, ami szolipszista alapálláshoz vezet azzal, hogy csak az elgondoló létezését állítja. 2.) a magyarázó szövegek szerzőit és kontextusát vizsgálva³⁸ egyértelmű, hogy kevés (külön

³⁸ A magyarázó szövegek vizsgálata során nagyjából angol nyelvű szövegeket használtam, azok magyarra fordítását, vagy meglévő magyar fordítással történő behelyettesítésüket csak esetenként vállaltam. Ennek oka, hogy 1.) a lexikonok is angol nyelvűek, és ahogyan az előző lábjegyzetben utaltam rá, a már meglévő magyar fordítások használata olyan szövegeket eredményezhet, amelyek nem, vagy nem pontosan illeszkednek a lexikonok által megadott jelentéskategóriákba 2.) a hivatkozott magyarázó szövegeknek sok esetben létezik könnyen hozzáférhető és leellenőrizhető angol fordítása, míg magyar fordításból kevesebb van, és nehezebben hozzáférhetőek 3.) a vizsgált szövegek közt nincs olyan, aminek létezik magyar, de nem létezik angol fordítása, 4.) a tudományban (nyugaton) az angol hosszú ideje közvetítőnyelvi szerepben áll (Academic ELF –English as Lingua Franca), és –mivel művelésükhöz szükséges– megértése nem okoz gondot az olyan, nemzetközi szinten is művelt szakterületek ismerőinek, mint amilyenek a kommunikáció- vagy a társadalomtudományok. 5.) a disszertáció anyagát és különösen e lexikonelemzést a szerző tanulmány formájában nemzetközi folyóiratokban tervezi megjelentetni, a magyar fordítások összegyűjtése vagy ahol szükséges, elvégzése tehát csak alacsony határfokkal hasznosulna.

jelzett és elsősorban tagadó mondat szerkezetben szereplő) kivétellel a *koinonia* összes, primer forrást is megadó szótári és lexikális jelentése a koinonián belüli aktorok és aktivitások iránt ontológiai elkötelezettséggel bíró szövegek alapján derivált. 3.) Az optimális ontológiai elköteleződés az aktorokkal és a konkrét aktivitásokkal szemben a *koinonia* analízise során ennek megfelelően a magyarázó szövegek szerzőinek a magyarázó szövegekből kiolvasható ontológiai elköteleződéséhez történő illeszkedés. Ennek okán, és a redukció elkerülése végett az analizált tagok és aktivitások létezését a diszkusszió során nem állítjuk vagy bizonyítjuk, hanem posztuláljuk, az analízis eredményeit pedig úgy kell venni, mint ami a koinoniát ezek létezésére való tekintettel beszéli el, függetlenül attól, hogy az analízis végrehajtója vagy olvasója személy szerint ontológiai elköteleződéssel vagy anélkül tekint a tagokra és aktivitásokra.

Végezetül előrebocsájtjuk, hogy az általunk alkalmazott szótáranalízis részletessége miatt szokatlanak, a bevont források mennyisége és típusa okán pedig túlságosan filologizálóknak tűnhet egy társadalomtudományi szövegben. Véleményünk szerint az analízis során a *koinonia* jelentéseinek optimális felbontása érdekében szükséges volt a filológiában és a teológiában e szokásosnak vehető módszer alkalmazása, amely, tekintettel arra, hogy munkánkat az ELTE Szociológia Doktori Iskola Interdiszciplináris Doktori Programjának hallgatójaként kezdtük meg, problémamentesen illeszkedett a Program alapelveihez.³⁹ A nyert eredményeknek a lexikonok angol címszavai által kijelölt kategóriákkal való összevetése, mind a részletesség, mind a pontosság tekintetében végül e tevékenységünk szükségességét teljes mértékben igazolta. A továbbiakban bemutatom az analízishez használt szövegeket, melyeket a következő szerkezetbe rendeztünk: 1-12-es sorszámmal jelöltük a vizsgálatba bevont 12 lexikont; az ezekben megadott jelentéseket pedig egy formális tartalomjegyzék szerkezetének megfelelő alpontokként tüntettük fel; tehát pl. a 3.2-es sorszám a koinoniának a

³⁹ Először a 2010 májusában a PhD-képzésre történő jelentkezés keretében benyújtott témafelvető esszémben jeleztem a leendő disszertáció kidolgozása során a kutatási igényt a *koinonia* lexikális jelentéseinek analízisére. 2010 szeptemberében az ELTE SZDI-ban (immár állami ösztöndíjas hallgatóként) bemutatott témafelvető előadásomban utalok a kommunikáció és a *koinonia* fogalmak kapcsolatára és ezek kommunikációelméleti relevanciájára. Később egy nemzetközi konferenciaelőadás lektorált proceedingjében (Tóth 2012b) pedig bemutattam a *koinonia* lexikális jelentései nyomán a keresztény teológiában meglévő negatív közösségtípus (emberek démonokkal való közössége, illetve emberek egymással való közössége bűnös cselekedetekben) deskripciójában elért eredményeimet. A görög magyarázó szövegek közelebbi vizsgálata nélkül, de hasonló, interdiszciplináris jellegű etimológiai és konceptuális analízissel operál – az ikonteológiai szövegekben szereplő notációkat a PTC (Participation Theory of Communication) terminusaival megragadni kívánó, a Pécsi Tudományegyetem nyelvtudományi doktori iskolájában prof. Horányi Özséb témavezetésével megvédett doktori disszertációjában – Demeter Márton az „eikon”, az „eidolon” és a „symbolon” terminusok vizsgálata során (2011: pp.117-155.), ami azt mutatja, hogy egy efféle módszertan tudományosan elfogadható és sikeres lehet hasonló analízisek esetén a kommunikációtudományok területén.

Parkhurst-féle „*A Greek and English lexicon to the New Testament*„-ben szereplő 2. jelentésére utal. A 12 lexikonban az egyes jelentésekhez adott magyarázó szövegeket (n=171) A-EW-ig terjedő jelöléssel láttuk el úgy, hogy a többször szereplőket (n=18) összevontuk; sorozatjelölést csak az első megjelenésük kapott, minden további megjelenés során pedig visszautaltunk az első megjelenésre. Így összesen 153 különböző szövegrészleten végeztünk elemzést. Egyedi esetként kezeltük és különbözőként soroltunk be (BX és CM jelzéssel) egy olyan rövid szövegegységet, melyben többször is előfordul a *koinonia* terminus, a különböző előfordulásokat viszont különböző jelentések illusztrálására használták.

III.2.2.2 Az analízis korlátai

A következőkben röviden szeretném tisztázni az analízis korlátait. Ezek elsősorban a mintaválasztásból és a kategorizálásból származnak.

A mintaválasztásból fakadó érvényességi korlátok:

a.) Mivel a vizsgált mintában kizárólag lexikonokban található jelentések, és az ott megadott referenciák alapján visszakeresett klasszikus szövegek találhatóak, továbbá mert a lexikonok kulturális és időbeli keletkezése jól elkülöníthető (a legrégebbi lexikon 1798-ban, a legújabb 1961-ben íródott; mindegyikük anglofón nyelvterületen és az angolul értő közönség számára), ezért egy későbbi vizsgálat feladata lenne annak azonosítása, hogy ezek a sajátosságok okozhattak-e episztemológiai vagy más jellegű elfogultságot a jelentések megadása, vagy a magyarázó szövegek összeválogatása esetében. Ugyanez a lexikonok szerzőinek/szerkesztőinek vallási meggyőződésével kapcsolatban is felvethető. További problémát jelenthet annak kérdése, hogy a legkorábbi és legrégebbi lexikon összeállítása közt eltelt majd két évszázad okán kezelhetőek-e homogén halmazban a megadott jelentések. Mindezen eshetőségek nem zárhatók ki teljesen, kielégítően meggyőző igazolásra vagy cáfolatra ugyanakkor véleményem szerint nincs elegendő eszközünk, és a szakirodalomban sem találtunk olyan konkrét eredményeket, melyeket eme aktuális problémák kezelésére alkalmazni tudtunk volna. Ezért az eredmények esetleges korrekcióját az ezen a területen elért későbbi kutatások eredményeire tekintettel a jövőben nem tartom kizártnak.

b.) A mintavételhez használt 12 görög-angol lexikon és a magyarázó szövegek kiválasztását az ideális hozzáférhetőség elve strukturálta: eleve csak olyan corpusok közül válogattunk, amelyek Magyarországról, proxyk, fájlcsereprogramok és illegális hozzáférési technikák használata nélkül ingyenesen és teljes terjedelmükben hozzáférhetőek az interneten. A jó hozzáférhetőség kétségkívül fontos tulajdonság bármilyen elemzés során, azonban módszertanilag indokolható lett volna e tulajdonságot nem döntő súlyúként figyelembe venni a mintavételkor. E döntésünket részben az optimális időgazdálkodás, részben pedig a lexikonhasználati –és digitalizálási szituációk aktuális jellegzetességei motiválták. Ez utóbbi alatt azt értjük, hogy a szituációban fennálló céloknak és kritériumoknak történő hasonló mértékű megfelelés esetén a digitalizált anyagok használata nagyságrendekkel népszerűbb, mint a csak nyomtatásban meglévőeké, és a könyvtáraknál, szintén hasonló –pl. anyagi, időbeni, jogi stb.– lehetőségek esetén a szakmailag jelentősebb, gyakran keresett anyagok digitalizálása élvez prioritást a jelentéktelenebb vagy kevésbé keresettekhez képest. Ezért elfogadhatónak tartom a digitalizálás és szabad hozzáférés meglétét egyéb, szakmai és használati értékekre utaló jelzésként is figyelembe venni.

c.) A mintaválasztás körülményei jelzik, hogy mintánk nem reprezentatív sem az összes létező, sem az összes, interneten keresztül hozzáférhető görög-angol lexikonra nézve. A minta összeállítása során 2 lexikonnak (Liddel-Scott és Lampe) „fix” helye volt; ezeket mindenképpen vizsgálni szerettük volna; a következők okán:

- mindkét lexikon alapmű a maga nemében (mint általános görög-angol és patrisztikus lexikon)
- mintába foglalásukkal a vizsgált terminus jelentéseinek általános és keresztény szempontok szerinti megadásai és rendezései is képviselve vannak
- mindkét lexikon a maga kategóriájában az általunk ismert legszéleskörűbb eredeti szöveghivatkozással operál az egyes jelentések megadása során.

E szempontok közül a harmadik volt számunkra a legfontosabb: bár a *koinonia* tagjai néhány esetben (pl. az eucharisziára történő hivatkozás esetén) kielégítő pontossággal azonosíthatóak az angol jelentésmegadásokból, sok esetben viszont (mint pl. a „participation”, „connection” „fellowship” stb. esetén) erre egyáltalán nincs lehetőség az előfordulást megadó magyarázó szövegek hiányában. A fennmaradó 10 lexikon

pedig az <<archive.org>> és a <<hathitrust.com>> internetes honlapokon a „greek-english lexicon” keresőszóra kiadott és aggregált eredményekből lett random mintavétellel kiválasztva.

Ennélfogva előrebocsájtjuk, hogy más összetételű mintákat vizsgálva az eredmények eloszlása valószínűleg változna, a minta alapján azonosított jelentésdimenziók viszont valószínűleg nem: A 10 random kiválasztott lexikon „*koinonia*” szócikkei összesen 30 magyarázó hivatkozást tartalmaztak, ezek 50%-a (15) volt egyedi és kapott külön sorszámot, valamint e 30 hivatkozás alapján az analízis során egyetlen új fő dimenziót vagy kategóriát sem kellett nyitni (vagyis az eredményeink struktúrája tekintetében elmondható, hogy a két fixált lexikonban a *koinonia* jelentésdimenziói reprezentálják az említett elérhető lexikonokon keresztül hozzáférhető jelentésdimenziókat). Eredményeink érvényessége természetesen tesztelhető a megadott protokollt követő reprodukciós kísérletekkel.

A kategorizálásból fakadó érvényességi korlátok:

A 171 magyarázó szöveg legnagyobb része a hagyományos keresztény és az ógörög kultúra szerves részeként született; elvértve találunk benne (n=3) ariánus szövegrészleteket. Mivel ezeket a kulturális és értelmezési jellegzetességeket a *koinonia* tagjainak azonosításakor, ahogyan a kategóriák leírásánál látható, figyelembe vettük, külön jelezzük, hogy az eredmények a bemutatott formájukban a keresztény (az ortodox ~, és kisebb, a megfelelő helyen jelzett megszorításokkal a római ~) hermeneutikai horizonton belül értelmesek úgy, ahogy szerepelnek; kommunikáció- és társadalomtudományi relevanciájuk bemutatása pedig –mert nem tekinthető tisztázottnak– e dolgozat egyik célja.

III.2.2.3 Analízis

[a vizsgált szövegeket, a kódolást és a kategorizálást a Függelék tartalmazza, melynek a főszövegbe integrálása, lévén hogy igen tagolt és hosszadalmas, annak olvashatóságát rontaná]

A szótárelemzés alapján egyértelműen megállapítható, hogy a *koinonia* első jelentései a 12 vizsgált lexikonban: két vagy több tag közössége (1,2,5,6,9,11,12), a belőlük álló közösben történő részvételük (3,7,10) és e részvétel cselekedete (4,8). E közösségek ugyanakkor a kapcsolat és a tagok típusának és minőségének, valamint különféle elkötelezettségek alapján történő valorizációknak megfelelően ugyanakkor sokfélék lehetnek. A következőkben ezt a sokféleséget szeretném – az A-EW sorszámú magyarázó szövegek segítségével– rendszerezni, s a rendszerezés eredményeit a dolgozat témájához illeszkedően diszkutálni.

Az elemzéshez először is el kellett különítenünk azokat a szövegeket, amelyben a *koinonia* referenciája nem valami létező vagy lehetséges, hanem a terminust a szöveg szerzője egy meghatározható típusú *koinonia* lehetetlenségének állítására használja.⁴⁰ A 153 szövegrészletből összesen 7 volt ilyen; ezek a következő közösségeket jelölik lehetetlenek:

AB: a (teremtő) Isten és a teremtett dolgok közti közösséget⁴¹

AG: Isten és egy bármely más lény közösségét a világ teremtésében

AR: bűn és romlatlanság kapcsolatát

AS: eretnek és keresztény keresztelési aktus hasonlóságát, összemérhetőségét

CH: Istenek közösségét a világ teremtésében

CO: Isten és a teremtmények esszenciális közösségét (v.is. az „ontológiai szakadék” megszüntetését)

BK: Istent nem féltő, sem a kánonokat nem tartó papság és az egyház közti közösséget (tehát lényegében az ilyen személy egyháztagságát)

E 7 szövegrészlet mindegyike a Lampe-lexikonból származik, így alkalmas lehet a *koinonia* keresztény jelentései szemantikai mezejének behatárolására is, ezt azonban még meg kell előznie a további szövegrészletek vizsgálatának. Ezt egy jelentéstérképen

⁴⁰ Nem tekintettük lehetetlenség állításának a kérdő formában feltett, de erre utaló kijelentéseket, melyek a 'Q' és az 'EL' jelű szövegben szerepelnek, mert nyelvtanilag nem tekinthetők tagadásnak és a tágabb kontextusból olyan valóságos állapotok ismerhetők meg, amelyekre a kérdések vitán felül utalnak.

⁴¹Az AB és az AG sorszámú szövegek szerzője Eunomius, tehát nem releváns a *koinonia* keresztény jelentéseinek szempontjából. Míg azonban az AB állítása a *koinonia* lehetetlenségéről ellentétes a keresztény tanítással, az AG ugyanzen állítása megfelel annak, lényegében azonos a CH jelű, Nagy Szent Atanázstól származó szöveg tartalmával.

keresztül szeretnénk bemutatni, mely a természeti, az emberi, az angyali és az isteni világot mint egyazon léthierarchia fakultásait, s eme fakultások közti kapcsolatot ábrázolja a fennmaradó 146 szövegrészletből nyert adatok felhasználásával.

Kategorizálás

Az <Isteni világ> kategóriájába soroltunk minden olyan tagot, amelyek az Isten, istenek, Szentháromság, Atya, Fiú, Szentlélek, Jézus Krisztus, Isten tulajdonsága(i), Isten energiája/energiái, Isten természete/isteni természet terminusok egyikével leírhatóak.

Az <Angyali világ> kategóriájába soroltunk minden olyan tagot, melyek az angyal, angyali tulajdonságok, angyali természet terminusok egyikével leírhatóak.

Az <Emberi világ> kategóriájába soroltunk minden olyan tagot, melyek az ember, emberi természet, tulajdonságok, érzelmek, viselkedés, testrészek, mű, alkotás, nemzetség, falu, város terminussal leírhatóak.

A <Természeti világ> kategóriájába soroltunk minden olyan külső objektumot és jelenséget, melyet a köznyelvi nyelvhasználatban természetiként azonosítunk

Számos esetben ugyanakkor az egyes tagok egyszerre több világba is sorolhatóak, ezekhez további pontosítás szükséges:

Krisztus: Amikor a szövegekben a *koinonia* egy tagjaként Krisztust jelölik meg, akkor amennyiben a szövegek Jézus Krisztusra mint a Fiú inkarnációt követő állapotára utalnak, mint „valóságos Isten és valóságos ember” az <Isteni világ> és az <Emberi világ> kategóriába egyaránt besoroltatik. Amikor viszont kifejezetten a Szentháromság tagjaként, más isteni személyekkel való kapcsolatában utalnak rá, akkor csak az <Isteni világ>-ba (Magyarázata: dogmatikailag Jézus Krisztusban az emberi és az isteni természet hüposztatikus egysége valósul meg, de az emberi természet nem foglalja benne a Szentháromságba).

Ember: Amikor a szövegekben a *koinonia* egy tagjaként egy teljes emberi lényt jelölnek meg, akkor azt az emberi lényt úgy tekintjük, mint aki csak és kizárólag az emberi világba tartozik. Mivel ez a keresztény dogmatika és a mágikus jellegű antik emberkép szerint sem írja le pontosan a valós állapotokat (t.i. hogy az emberi lények többé-kevésbé lényegi alkotója valami, ami egyértelműen isteni, s az ember, mint aki „isten képére és hasonlatosságára” teremtett, eredeti természetében teomorf), ezért előrebocsájítjuk, hogy ez a kategorizálás az analízis érdekekeit szolgálja, de dogmatikailag az „ember” vagy az „emberiség” nem ábrázolható egy, az istenivel semmilyen közös elemet felmutatni nem tudó diszkrét halmazként.

Eucharisztia: Amikor a szövegekben a *koinonia* egy tagjaként az eucharisziát jelölik meg, akkor az eucharisziát mint tagot az <Isteni világ> és az <Emberi világ> kategóriába egyaránt besoroljuk; a szent kenyér és bor mint Krisztus valóságos, emberi teste és vére okán. Amikor az eucharisztia vételére utalnak *koinoniaként*, vagy a *koinonia* a (tágabb értelemben vett) eucharisztikus liturgiában, szentségekben megvalósuló *koinoniát* jelöli, akkor a tagok, akár specifikáltak a szövegekben akár nem, az <Isteni világ> és az <Emberi világ> tagjaként kerülnek jelölésre.

Egyház: Amikor a szövegekben a *koinonia* egy tagjaként az Egyházat, vagy egy, vagy több egyházközösséget jelölnek meg, akkor az Egyház vagy egyházközösség mint tag az <Isteni világ> az <Emberi világ> és az <Angyali világ> kategóriákba is besoroltatik, lévén az Egyháznak isteni, angyali és emberi tagjai is vannak. Ez megint csak doktrinális igazodás; egy vallásszociológiai vagy általában vett társadalomtudományos vizsgálat az Egyházat leggyakrabban közös normáknak megfelelő és értékeket valló emberek és emberi alkotások csoportjaként tekinti. Amikor viszont speciálisan az Egyház vagy egy egyházközösség behatárolható tagjairól van szó, akkor a besorolás az adott tag vagy tagok természetéhez igazodik. Pl. amikor arról van szó, hogy az egyház tagjai gyűjtést rendeznek vagy adakoznak a szegények javára, ott mind az adakozó, mind a megadományozott tagok emberekként azonosíthatók, és a besorolás is eszerint történik.

Házasság: Az egy emberférfi és egy embernő közti házasságban megvalósuló *koinonia* mind a klasszikus görög, mind a keresztény szövegek esetében úgy van kezelve, mint aminek kizárólag az <Emberi világ>-ba sorolható tagjai vannak. (Ez nem azt jelenti,

hogy az <Isteni világ>-ba tartozó szereplőknek nincs kapcsolatuk vagy szerepük az így létrejövő közösséggel és közösségben, hanem azt kívánja jelölni, hogy az efféle házasság 2 ellenkező nemű emberi személy, és nem más közt alakít ki egy speciális típusú közösséget).

A szövegekben szereplő koinoniákat két fő csoportba rendeztük :

Monodimenzionálisnak neveztük azokat a *koinonia*-típusokat, amelyek minden tagja a fent megjelölt világok egyikébe tartozik.

Multidimenzionális koinoniának pedig azokat a *koinonia*-típusokat neveztük, melyek tagjai különböző világokba tartoznak (ide értve azokat az eseteket is, amikor a koinoniának van olyan tagja, amelyet fentebb eleve több világba egyaránt tartozóként jelöltünk).

Először nézzük a *koinonia* explicit állításait:

Monodimenzionális *koinonia* (n=68)

Az <Isteni világ>-on belüli kapcsolatok (n=10)

Isteni személyek koinoniája

Atya, Fiú és Szentlélek közt: CV, CX, CY, CZ

Atya és Fiú közt: AT, CP, CQ, CS,CT,

Isten és Szentlélek közt: CU

Az <Angyali világ> -on belüli kapcsolatok (n=2)

angyalok közt: AU, BH

Az <Emberi világ>-on belüli kapcsolatok (n=47)

emberek közt

általában EC, ED

minden ember közt H, AD

férfi és nő közt (nem szexuális k.) EW

férfi és nő közt (szexuális k.) S, T, AE, AH,AI,AJ, AL,AM,AN, AO

férfi és nő közt (homoszexuális k.) AP

férfi és nő közt (házassági k.) M, N, hívek-eretnekek AK

férfi és nő közt (androgün k.) R

személy és csoport közt C

egyháztagok csoportjai közt BN

egyházközösségek és egyháztagok közt U, EE

egyháztagok és eretnek(ek) közt BV, BX

egyháztagok és hitetlenek közt EL

asztaltársaság tagjai közt: CC, CD

(ariánus) eretnekek közt: BW

állampolgárok közt: D, J, O

alattvalók közt: F

egyháztagok közt: V, BT, BU, BY, EO, ES

apostolok közt EM, ~i útitársak közt EQ

apostolok és egyháztagok közt EJ

vitatkozó felek közt DZ

tanító és hallgatóság közt EA

gyilkosok közt EP

igazságos és igazságtalan emberek közt G

emberi részek v. tulajdonságok közt (n=4)

P, X, CB, CJ

ember és emberi konstruktum közt (n=1)

ember-fegyver L

emberi konstruktumok közt (n=4)

dalnok hangja és dal témája közt A
nagyság és kicsinység közt I
városok közt E
nemzetségek és falvak közt K

A természeti világon belüli kapcsolatok (n=0)
nincs

Multidimenzionális *koinonia* (n=78)

Az isteni, az angyali és az emberi világ tagjai közt (n=8)

egyházközösségek közt CA
Egyház és egyháztagek közt BP
Az Egyház közössége BQ, BR, BS, BZ
egyes egyházközösségek BO
egyház mint közösség BL

Az isteni és az emberi világ tagjai közt (n=60)

Isten-ember(ek) AZ, BA, EF, CI, CL, CM, DM, spec. -tanító BF,-gnosztikus
ember CF, -Isten-Ábrahám és leszármazottai EG
istenek és emberek B
mennyek-ember BE,
Atya, Fiú, Szentlélek, emberek CW
romlatlanság-emberi test DG
Krisztus-Jézus (inkarnáció) AC, DA, DB, DC, EU
Szentlélek-ember(ek) DH, DI, DJ, DL
Jézus Krisztus-emberek DD, DE, DF, EK, ET, EB, EI, eucharisztia BC, BD, BJ,
BM, DO, DP,DQ,DR,DS, DT, DU, DV,DW,DX,DY, EH
Fiú-doxológia CR
Ige-emberek AQ
Ige-értelmes lények CG
hallhatatlanság-emberek CE

szentek közt BI⁴²
isteni természet-ember DK
az Ige és a keresztelés egysége AF
szent misztériumok-katekumenek CK
Krisztus testének közössége CN
hit-szenvedő ember Y
szentségek közössége Isten-hívek DN
hitben való közösség EN
lelki közösség EV
a filozófiából fakadó áldások és a tanító egyéb lelki ajándékai-emberek Z

Az isteni és az angyali világ tagjai közt (n=4)

Isten (ált.)-angyal AV, AY, BB
Szentlélek-angyal AW

Az angyali és az emberi világ tagjai közt (n=2)

ember-angyal és munkái AA
ember-Sátán ER

Az emberi és a természeti világ tagjai közt (n=1)

pásztor és tenger közt Q

Az isteni, az angyali és az emberi világ tagjai közt (n=1)

AX

Általában minden közt (n=2)

⁴² a szentek közössége speciális abból a szempontból, hogy a szentek emberek, ugyanakkor az emberi világhoz képest ők és közösségük is transzcendens, mert csak haláluk után lépnek be ebbe a közösségbe Jézus Krisztussal, az örök életben. (a „szent-ség” egyik „előfeltétele”, hogy az adott ember halott legyen).

W, BG

Látható, hogy a *koinonia* egyaránt jelöl mono- és multidimenzionális kapcsolatokat, ez utóbbit valamivel nagyobb arányban. A *koinonia* az alkotó tagok közti kapcsolatokat nézve monodimenzionálisan főként az emberi, kisebb mennyiségben pedig az isteni világon belüli kapcsolatokat jelöl, s míg láthattunk példát az angyali világ határain belüli kapcsolatok jelölésére is, kizárólag a természeti világon belüli kapcsolatokat sem az ógörög, sem a keresztény *koinonia*-használatok nem támasztanak alá. A multidimenzionális koinoniák különböző kombinációkban, de mind a 4 (istenti, angyali, emberi és természeti) dimenziót áthatják, a hangsúly ugyanakkor itt is az emberi és az isteni világ közti kapcsolatra helyeződik; a 78 esetből 60 utal e két dimenzió kapcsolódására.

Fontos kiemelni, hogy a fenti kategorizálásban a *koinonia* kevés kivétellel a tagok valamilyen speciális egységére, közösségére vonatkozik, így a jelentéstérkép egyúttal a *koinonia* mint egység/közösség dimenzionálására is alkalmazható. A kevés kivételt a *koinonia* mint egyszerű kapcsolat/kapcsolódás (D, R, AR⁴³, EM), (adományok) gyűjtése/adakozás (U, V, EC, ED, EE) és közlés (DZ, EA, EB, EG) jelentette, amiben nem foglaltatnak benne automatikusan a tagok egysége vagy közössége.

Az egység/közösség hangsúlyossága, és a *koinonia* mint az egység/közösség speciális típusa azokban az esetekben is nyilvánvaló, amikor a *koinonia* és képzetei a szógyökből képzett szavakkal, illetve *communicatio*-ként van fordítva a vizsgált szövegek latin megfelelőiben. Amennyiben a vizsgált bibliai ígehelyek esetében nézzük ezeket a fordításokat, a következő eredményeket kapjuk (a szógyökből képzett latin szavakat dőlt betűs kiemeléssel, a *communicatio*-t és képzeteit pedig aláhúzással jelölöm, a jobb áttekinthetőség kedvéért):

⁴³ Az AR idézetet a Lampe-lexikon kategorizálásában tartottuk meg, mely az itt szereplő koinoniát a „relationship” alatt szerepelteti, noha kétségeinket e kategorizálás helytállóságáról a mellékletben jeleztük. Ugyanakkor ez nem okoz zavart a *koinonia* kategorizálásában, hiszen az idézetben a bűn és a romlatlanság közti kapcsolat lehetetlensége van állítva, így az idézetet a jelentéstérképben nem szerepeltettük.

Szövegek sorszáma	Vulgata Clementina	Nova Vulgata
U	collationem	<u>communicationem</u>
V	communio	Communio
DL	<u>communicatio</u>	<u>Communicatio</u>
EE	<u>Communicationem</u>	<u>communicationem</u>
EI	<i>Societatem</i>	Communio
EH	<u>Communicatio</u>	<u>Communicatio</u>
EJ	<u>Communicatione</u>	<u>Communicatione</u>
EK	<i>Societatem</i>	Communio
EL	Participatio	Participatio
EM	<i>Societatis</i>	Communio
EN	<u>Communicatio</u>	Communio
EO	<u>Communicationis</u>	Communio
EP	<i>socii (non essemus ~)</i>	<i>socii (non essemus ~)</i>
EQ	<i>Socii</i>	<i>Socii</i>
ER	<i>Socios</i>	<u>Communicantes</u>
ES	<u>Communicatione</u>	Communione
ET	<i>Societas</i>	Communio
EU	Dispensatio	Dispensatio
EV	<i>Societas</i>	Communio

II. táblázat: A *koinonia* latin fordításai a Vulgata Clementinában és a Nova Vulgatóban

Amikor pedig az egyházatyák írásainak a Patrologia Graeca-ban és a Patrologia Latina-ban szereplő szövegeit nézzük, a következő eredményeket kapjuk (a soc- gyökből képzett latin szavakat és a *communicatio*-t és képzeteit a korábbi táblázatban is alkalmazott kiemeléssel jelölöm):

W commercio	X conjunctionem	Y <i>societas</i>
-------------	-----------------	-------------------

Z participes	AA communionem	AC <i>societate</i>
AD <i>societate</i>	AE commiscendum	AF <i>societatem</i>
AG communione	AH consuetudo	AI conjunctionem
AJ conjunctionem	AL <i>societate</i>	AM communionem
AN communionem	AO communionem	AP conjunctiones
AQ communionem	AS commune	AT communitatem
AU communitas	AV <u>communicatione</u>	AW communionem
AX communiouque	AY participatione	AZ communionem
BA <i>societate</i>	BB <u>communicationem</u>	BC consortium
BD communionem	BE communitas	BF szerkezetiileg kihagyva
BG communionem	BH communione	BI <i>societatem</i>
BJ communione	BL ecclesiam	BM communione
BN communionem	BO communione	BP communionem
BQ communionem	BR communionem	BS communionem
BT communionem	BU communione	BV communionem
BW communionem	BX communionem	BY communionis
BZ communionem	CA communicatorum	CB <i>societas</i>
CC communem	CD (mensae) consors	CE participes
CF communionem	CG communionem	CI <u>communicatio</u>
CJ consortium	CK communiouque	CL communione
CM communionem	CN communionem	CP <u>communicatio</u>
CQ commune	CR consortio	CS communionis
CT communione	CU communionem	CV communionem
CW consortium	CX <i>societas</i>	CY <i>societas</i>
CZ communionem	DA communione	DB communionem
DC communione	DD communionem	DE communione
DF participationem	DG particeps	DH <u>communicationem</u>
DI <u>communicatione</u>	DJ <u>communicatio</u>	DK consortes
DM communione	DN communione	DO communionem
DP communionem	DQ <u>communicatio</u>	DR communionem
DS communionis	DT communionem	DU <u>communicandi</u>
DV communiou	DW communionis	DX communionem

DY communionem	DZ disputationes (koinoniai ton logon)	EA <u>communicat</u>
EB szerkezetileg kihagyva	EC <u>communicatione</u>	ED <u>communicare</u>
EF <u>communicatio</u>	EG <u>communicatio</u>	

III. táblázat: A *koinonia* latin fordításai a Patrologia Graecában

Látható, hogy a bibliai igehelyeknél a jelenleg a római katolikus egyház által általánosan használt és elfogadott Vulgata (Nova Vulgata) mindössze 2 esetben (EP, EQ) alkalmazza a Sec- gyökből származó, a societashoz kapcsolódó „socii” fordítását a koinoniának, mindkét esetben monodimenzionális és kizárólag emberek közti kapcsolatokat jelölve. A korábbi, Kelemen pápa által összeállított Vulgata-fordítás ugyanakkor 7 igehelynél is alkalmaz a Sec-gyökből származó és a societashoz kapcsolódó fordításokat (EI, EK – societatem, EM – societatis, ET, EV – societas, EP, EQ – socii, ER – socios), melyek az ember-ember (EP, EQ, EM) monodimenzionális kapcsolatokon túl ember-Isten (EI, EK, ET, EV) és ember-angyal (ER) multidimenzionális kapcsolatokat is jelölnek. Ezeket a multidimenzionális kapcsolatokat a Nova Vulgata következetesen a *communio*-val adja vissza, illetve egy esetben (ER) a *socios*-t *communicantes*-re cseréli.

A Patrologia Graeca latin fordításaiban a *koinonia* és a *soc*- gyökből képzett fordításaik egyértelműen a Kelemen-féle Vulgata mintáját követik (feltehetően nem függetlenül attól, hogy a szerkesztés idejében még az volt a római egyház által hivatalosan elfogadott bibliafordítás): A *koinonia* *societas* (Y, CB, CX, CY), *societate* (AC, AD, AL, BA) és *societatem* (AF, BI) fordításai egyaránt jelölnek monodimenzionális (az Isteni világ tagjai közt: CX, CY, az Emberi világ tagjai közt: AD, AL, CB) és multidimenzionális kapcsolatokat (az Isteni és az Emberi világ tagjai közt: Y, AC, AF, BA, BI). Összességében [lásd IV. táblázat]; a Kelemen-féle és a Nova Vulgata 2 egységiesen fordított, és a Patrologia Graeca 10 (összesen: 12) *koinonia*-(*soc*-) kifejezése

- mind a 12 esetben valamilyen egységet, közösséget jelöl.
 - Ezen egységek 7 esetben monodimenzionális közösséget jelölnek;
 - ezen belül 5 alkalommal olyat, melyet csak az emberi világba tartozó tagok alkotnak,
 - 2 esetben pedig Isteni Személyek közösségét jelölik.

- További 5 esetben ezen egységek multidimenzionális közösséget jelölnek;
- méghozzá mind az 5 esetben az isteni és az emberi világba tartozó tagok közösségét.

<i>Koinonia</i>-(soc-)	Monodimenzionális	Multidimenzionális	Összesen
egység/közösség	AD, AL, CB, CX, CY, EP, EQ	Y, AC, AF, BA, BI	12

IV. táblázat: A *koinonia* „soc-” fordításainak jelölete

A *koinonia-communicatio* fordítás esetében a kétféle Vulgata nagyobb egyezést mutat: a 19 vizsgált igehelynél a Kelemen-féle 6, a Nova Vulgata pedig 5 alkalommal használja a *communicatio*-t a *koinonia* megfelelőjeként, ebből 4 alkalommal (DL, EE, EH, EJ) egységesen, 2 alkalommal (ES, EN) a régebbi fordítás helyébe a *communio* lépett az újban, míg egy alkalommal (U) a régebbi fordítás „*collationem*” szavát „*communicationem*”-re cserélték az újabb kiadásban. A 4 egységes fordítás mindegyike multidimenzionális (Isten-ember) kapcsolatra vonatkozik, a régebbi fordítás egy mono- és egy multidimenzionális kapcsolatot jelölő *communicatio*-ját az Nova Vulgátában *communio*-ra cserélték, ugyanúgy, ahogyan az egyházközösségek adománygyűjtésére vonatkozó *collatio*-t is. A *Patrologia Graeca* latin szövegeiben szereplő *koinonia-communicatio* fordítások is gyakran olyan állapotot vagy folyamatot jelölnek, melynek vannak transzcendens tagjai. Az ilyen esetek túlnyomó többségében a *communicatio* a tagok közösségére/egységére utal; csak két alkalommal közlésre és mindössze egyszer adománygyűjtésre. Összességében [lásd V. táblázat]; a Kelemen-féle és a Nova Vulgata 4 egységesen fordított, és a *Patrologia Graeca* 14 (összesen: 18) *koinonia-communicatio* kifejezése

- 15 esetben valamilyen egységet, közösséget jelöl.
- Ezen egységek 11 esetben multidimenzionális közösséget jelölnek;
- ezen belül 9 alkalommal olyat, melyet az isteni és az emberi világba tartozó tagok közösen alkotnak,

- 2 esetben az angyalok és az Isteni Személyek közösségét.
- További 4 esetben monodimenzionális közösséget jelölnek;
 - ezen belül 1 esetben az isteni világon
 - 3 esetben az emberi világon belüli közösséget.
- 2 esetben közlést jelöl.
 - Ezen belül 1 alkalommal emberek közti monodimenzionális közlést,
 - 1 alkalommal pedig az Isteni világból az emberibe irányuló (multidimenzionális) közlést.
- 1 esetben emberek által emberek számára végzett (monodimenzionális) gyűjtést, adakozást jelöl.

Koinonia-communicatio	Monodimenzionális	Multidimenzionális	Összesen
egység/közösség	CP, EC, ED, EJ	AV, BB, CI, DL, DH, DI, DJ, DQ, DU, EF, EH	15
közlés	EA	EG	2
gyűjtés/adakozás	EE	-	1

V. táblázat: A *koinonia* „*communicatio*” fordításainak jelölete

Az analízis eredményei alapján elmondható, hogy a *koinonia* a vizsgált mintában leggyakrabban két vagy több tag közösségét, az efféle közösségben megvalósuló egységét jelöli, amely tagok a monodimenzionális közösségekre nézve leggyakrabban emberek, a multidimenzionális közösségekre nézve pedig leggyakrabban az ember(ek) és a háromszemélyű egy Isten közti közösségét jelöli. A koinoniónak a soc- gyökből képzett, s így a mai társadalom és hozzá kapcsolódó fogalmaink alapjait képező *societas*, *societate*, *societatem* stb. fordításai nagyjából egyenlő arányban jelentenek kifejezetten csak emberek közti és kifejezetten ember(ek) és transzcendens személyek közti kapcsolatokat, ami felveti annak kérdését, hogy ez a jelentésdimenzió vajon miért nincs figyelembe véve olyan formációk vizsgálata során, melynek jelölésére azt

korábban használták, és miért hasonlít sokkal inkább a *société*-nek a III.1.1-es fejezetben bemutatott, felvilágosult, újkötésű modern jelentésére. Hasonló problémát fogalmazhatunk meg a *communicatio* jelentésdimenzióinak vizsgálatát követően, ugyanis ez a fogalom nem csak a *koinonia*-ra mint közösségre utal vissza, s így van közös eredője a társadalom koncepciójával, de láthatóan a keresztény hagyományban csak sokadlagosan jelöl olyasfajta közléseket, amelyekkel ma a kommunikáció transzmissziós modelljei kommunikációként foglalkoznak. Sőt, a *communicatio* fő jelentése ebben a mintában nem csak a transzmissziós, de a „szociálkonstruktivista” kommunikáció-modellezések azon axiómájával sem összeegyeztethető, hogy a kommunikációs világ- jelentés és identitásalkotások közreműködői kizárólag az emberek, állatok (és egyéb élőlények), valamint az emberi alkotások közt keresendők, hiszen az itt vizsgált közösségeket legnagyobb részben emberi és transzcendens tagok egyaránt alkotják. Ha azonban a kommunikációkutatásokban figyelembe vesszük a *communicatio*-közösségek transzcendens tagjait is, akkor ez a redukció eliminálható, az elimináció számos útja közül az egyik lehetséges pedig az, ha a szociálkonstruktivista paradigmán belül a *koinonia*-ra visszavezethető *societas* azon változatait is figyelembe vesszük, melyek az emberi és a transzcendens világ tagjait egyaránt egy közösségbe, egységbe foglalják. Végezetül az is nyilvánvaló, hogy a társadalmi és e nem-társadalmi univerzális együttlétezéseket generális jelölésre a fogalmi tisztaság érdekében új elnevezést kell használnunk, így erre, az eddigi eredményekkel összhangban az Univerzális Kollektív Emberi Együttlétezés (UCHE; az angol fordításból képzett betűszóval) fogalmának bevezetését javasoljuk.

III.3 Nem-társadalom típusú makroszintű emberi együttléteзések társadalomtudományi vizsgálatának lehetőségei

A bevezető fejezetben jeleztük és röviden indokoltuk igényünket a kommunikáció szociálkonstruktivista megközelítésű világ- és identitásalkotó modelljének kiegészítésére, amely kiegészítést alapkutatási jelleggel; a konstrukcióban részt vevő tagok egy sajátos, a transzcendens entitásokat is magában foglaló bővítésével gondoltuk megtenni. A szakirodalom áttekintéséből rövidesen kiderült, hogy egy ilyen kiegészítést a társadalom mint univerzális együttlétezési forma koncepciója nem bírna el. Ugyanakkor, mint azt a kozmopolisz és a *koinonia* analízise megmutatta, mind

konceptuálisan, mind valóságosan vannak olyan, a nyugati világ és gondolkodás számára történelmileg és aktuálisan is releváns együttlétezési makroformák, melyek adekvát konceptualizálásához ez a kiegészítés elengedhetetlen. Hátra van még ugyanakkor annak a kérdésnek a tisztázása, hogy vajon ennek a kiegészítésnek mi lehet az aktuális társadalom- és kommunikációtudományos haszna.

A kozmopolisz és a *koinonia* jelentésanalíziseinek legfontosabb eredményei az olyan multidimenzionális koinoniák bemutatása, melynek emberi tagjai is vannak, és ezen belül is azok, melyeknél ez az érintettség nem csak egyes embereket jelent, hanem tág értelemben vett, nagy létszámú, egy térben és időben létező és hasonló normák által vezérelt embercsoportokat, vagy akár az egész emberiséget. Ezek lesznek ugyanis azok a nem-társadalmi, a transzcendenst is magukba foglaló együttlétezési formák, amelyekről a dolgozat elején beszéltünk. A kozmopolisz bemutatása kapcsán már megállapítottuk, hogy ilyen típusú együttléteзések elgondolása egyáltalán nem állt távol az antikvitástól, az ekkleziológia történetének ismeretében pedig – ahol tisztán látszanak a kozmopolisz fogalmi tartalmához hasonló elgondolások; esetenként a biblikus Mennyei Jeruzsálemre visszavezethető városanalógia megtartása mellett – hasonlóképp beszélhetünk az Egyházzól és az Egyházban megvalósuló közösségről. Az pedig nagyon merész állítás volna, hogy jelenleg az a típusú közösség, melyről az evangélisták és az egyházatyák írtak, egyáltalán nem létezik valóságosan, vagy nem olyan változtatban létezik, melyben a *communicatio* és a *societas* fenti jelentéssdimenziói valóságos formációkra referálnak.

Amennyiben viszont a jelenlegi világunkban a társadalom fogalmával jelölt együttlétezési forma általában vagy jelentős részben nem mutatja annak jeleit, hogy megalkotásukban transzcendens tagok is részt vehettek, vagy ezek a jelek nem ragadhatóak meg társadalomtudományos eszközökkel, akkor a kiegészítés értelmetlen lenne és felesleges zavarokat okozna. Mivel azonban egyre több helyen ismerik fel, hogy a jelenlegi globális társadalom általában nem szekularizált, illetve egyes társadalmak lehetnek szekularizáltak, míg mások nem azok, úgy gondoljuk, hogy a kiegészítés több szempontból is hasznos: Egyfelől azért, hogy azokat az együttlétezési formákat, amelyek terjedelmileg társadalom méretűek, de azokat nem-szekularizáltként ismerjük fel, tovább vizsgáljuk, és elkülönítsük azoktól a hasonló terjedelmű együttlétezési formáktól, amelyek szekularizáltak, s így valóban társadalomnak

nevezhetőek. Másfelől azért, mert a társadalomkutatásban meg lehetne vizsgálni olyan új magyarázó modellek és kutatási módszertanok kifejlesztésének lehetőségét, vagy meglévők módosítását, melyek ezt a különbséget figyelembe veszik, s mely változtatáshoz a vallási hagyományok világmagyarázó modelljei megfelelő kiindulópontként szolgálhatnának. A diszkusszió során ennek kérdését már csak azért is érdemes körüljárni, mert a nyugati társadalomkutatás, köztük is főképp a szociológia tudományága szekularizált, és a társadalom explikációjában jelenleg is egy rendszerszintű, inherens ellenállást mutat mindenféle transzcendens tartalom annak önzonosságának megfelelő integrálására. Így kiegészítésünk kapcsán indokolt kitérni mind a társadalom, mind a társadalomtudományok szekularizáltsága körül felvethető problémákra; előbbire annak okán, hogy megmutassuk a kiegészítés magyarázó erejét, utóbbira pedig, hogy a kiegészítést pozicionáljuk a posztsekkularizációs diskurzusbán. A következőkben azt fogjuk megmutatni, hogy

- amiről a társadalomkutatás társadalomként gondolkodik, az összességében nem nevezhető szekularizáltnak
- a szekularizált (társadalom-típusú) együttlétezési formák és a nem-szekularizált (nem-társadalom-típusú) együttlétezési formák közt individuálisan mediált konfliktushelyzet áll fenn
- a társadalomról való gondolkodás során legitim igény a nem-szekularizált együttlétezési formákat azok önzonosságának megfelelően kutatni és explikálni, és vannak ilyen explikációs kísérletek
- az explikációs kísérletek különböznek a szerint, hogy egy szekularizált (nyugati tudományos) szubkultúra tagjaitól, vagy a laikus, de esetenként tudományos igényű szociológiai imaginációból származnak

III.3.1 Az alapkérdés. Szekularizált-e az, amiről társadalomként gondolkodunk?

A XX. század második felétől kezdve a társadalomkutatásokban egyre növekvő mértékben kezdtek foglalkoztatni a vallási mező ama végérvényesnek és univerzális mértékűnek tartott szerkezetváltozásával, melyet a modernitás, illetve individuálisan a

modern attitűd dominánssá válása eredményezett. Ezen makro-(szocietális)⁴⁴, mezo-(szervezeti)⁴⁵ és mikro (individuális)⁴⁶ szintű változások összességére –melynek a lábjegyzetekben látható kategorizálása Karel Dobbelaere besorolását (1999: p.230) követi– szokás a 60as évektől kezdve „szekularizációként” hivatkozni. Az empirikus kutatások a 60as, 70es években mindazonáltal elsősorban a mezo és a mikroszintű változásokra koncentráltak -amikor a vallási közösségek közösségi normáit, annak alakulásait, valamint ezen normák individuális és csoportközi gyakorlása, megélése közti megfelelést mérték-, míg a vallási közösségek és a más típusú társas együttléti formák közti dinamikák mérése nem volt ennyire hangsúlyos. Ennek köszönhetően reálissá vált annak veszélye –melyre már Luckman is felhívta a figyelmet-, hogy a szekularizáció kizárólag a vallási hanyatlás, vagyis egyfelől az isteni törvények szerint való életvitel, másfelől pedig a vallási intézmények egyének feletti befolyásának gyengülése értelmében rögzüljön a társadalomtudományi diskurzusokban. Ugyanakkor ennek a hanyatlásnak vannak olyan külső, a vallási mezőn kívüli indikátorai, melyek egyfelől az individumoknak a különböző társadalmi alrendszerekben szimultán történő részvételére, másfelől pedig az egyház és a világi intézmények közti kölcsönhatásokra vezethetőek vissza. Ilyenek például a különféle társadalmi szféráknak a modern korban kezdődő és a társadalmi intézmények racionalizációjával párhuzamosan történő fokozott, funkcionális differenciálódása, valamint a vallás különféle típusú, a tradicionális tanításokkal összeférhetetlen „modernizálásai”. Ennélfogva a szekularizáció szociológiai konceptualizálása egy olyan összetett probléma, melynek figyelembe kellene vennie a társas együttlétezési formák sokféleségét, továbbá, hogy ezen együttlétezési formák elegendő mértékben különböznek egymástól ahhoz, hogy ne ugyanazon módon és/vagy hasonló mértékben reagáljanak egy fennálló társadalmi helyzet megváltozására, egy új helyzet kialakulására.

Mindez olyan keretekbe foglalja a szekularizációról történő szociológiai gondolkodást, amely rendkívüli módon megnehezíti egy univerzális érvényességgel bíró koncepció kialakítását. Mivel a társadalomtudományokban a konceptualizálás általában valamilyen probléma megoldása érdekében történik, és a szekularizáció, akár mint társadalmi

⁴⁴ A szekularizáció makro szintű megjelenésének leírását lásd pl. Weber („a világ varázstalanítása”), Wilson („szocietalizáció”) Berger és Luckmann („privatizáció”), Bellah („generalizáció”)

⁴⁵ A szekularizáció mezo szintű megjelenéseinek leírását lásd pl. Berger („relativizáció”), Martin („pluralizáció”), Luckman („evilágiság”)

⁴⁶ A szekularizációnak az egyénre gyakorolt hatásairól pedig lásd pl. Berger („hitetlenség”), Luckman („brikolázs”) és Bellah („individualizáció”).

folyamat akár mint állapot történelmileg és politikailag specifikus változások által generált jelenségek együttese, ezért ésszerűnek tűnik, hogy a szekularizáció-elméletek jelentős része nem törekszik a természettudományos törvényekhez mérhető érvényességű állításokat tenni, hanem ezen specifikus változások értelmezésére és rendszerezésére koncentrál.

Kérdéses továbbá az is, hogy a szekularizáció értelmezésekor mennyire problematikus elsősorban a vallásos egyének és csoportok életében és gyakorlataiban bekövetkezett változások vizsgálatára koncentrálni és ebből a témára vonatkozólag következtetéseket levonni, hiszen a makro- és mezo szintű változások a társadalom egészére nézve sokkal szembeötlőbbek és nagyobb volumenűek, mint az egyén vallásosságának személyes jellegű, s kifelé közvetlen formában meg nem nyilvánuló módosulásai. Nem csak arról van szó ugyanis, hogy a szekularizáció, akár mint társadalmi folyamat akár mint állapot történelmileg és politikailag specifikus változások által generált jelenségek együttese, hanem arról is, hogy összességében individuálisan egészen másképp jelentkezik mint kollektív szinten: Míg ugyanis abban egyetérthetünk, hogy a társadalom *in toto* sem nem vallásos, sem nem Isten-centrikus együttlétezési forma, a társadalmat alkotó egyének jelentős része ugyanakkor valamilyen mértékben vallásosnak mondható, de legalábbis életük szervezésében egyfajta előzetes tudásként, vagy mintaként még mindig helyt kap a „transzcendenshez” való pozitív viszonyulás. Ahogyan az Encyclopedia Britannica 2010-es cikke is mutatja; jelenleg a világ lakosságának mindössze 2%-a mondja magát ateistának és 9.6%-a nem vallásosnak; a „maradék” 88.4% pedig valamilyen módon vallásosként tekint magára (Turner 2010). Az European Values Study eredményei alapján (2008) 4 európaiból 3 mondja magát vallásosnak, nagyjából minden második európai pedig hetente legalább egyszer imádkozik vagy medítál. Individuálisan a szekularizációnak tehát messze nincsenek olyan hatásai, mint intézményi szinten. Nem meglepő, hogy amikor Oliver Tschannen, azonosítva a 90-es évekig bezárólag megfogalmazódott szekularizációs elméletek főbb közös kiindulópontjait és kérdésfeltevéseit leírta a szekularizációra vonatkozó tudományos paradigmát, annak fő alkotóelemei közé makro- és mezo szintű változásokra referáló koncepciókat sorolt, nevezetesen a kulturális és intézményi szférákban bekövetkező differenciálódást, racionalizációt és evilágiasodást, míg a mikroszintű változásokra referáló koncepciókat ezekből következő, tehát származtatott kérdésfeltevések eredményeiként azonosítja (Tschannen 1991).

Az individualitás eme „ellenállása” a szekularizációs folyamatnak szociálkonstruktivista szempontból azért jelentős, mert így a valóságalkotásra nézve nem tud egy teljes újratermelési ciklus kialakulni: a szekuláris intézmények természetüknek megfelelő identitáskonstrukciós kísérletei akadályoztatva vannak, míg az embereknek folyamatos igényük van szakrális valóságokat újratermelő és fenntartó intézményekre azokban a pozíciókban is, amelyek jelenleg szekularizáltak. Ez magyarázhatja azt is, hogy a szekularizáció „forradalmi”, világméretű elterjedésére vonatkozó modern jóslatok végül bekövetkezetlenül maradtak. Mint ismeretes, II. Frigyes 1767-ben kelt levelében még vitatta Woolston ama becslését, hogy az egyház és a vallás további 200 évig kitartanak, és a „gyalázatosak” gyors bukását vizionálja Voltairenek (Redman 1971: p.26). A vallás és az egyház azonban ehhez képest meglepően szívósnak bizonyult Európában: A XIX. század végén és a XX. század elején a tudósok még mindig arról voltak kénytelenek beszélni, hogy a vallás, ez az infantilis betegség (Max Müller) vagy ha tetszik: neurotikus illúzió (Freud) hogyan *fog hamarosan* megsemmisülni a társadalomfejlődés pozitív szakaszában (Comte), a szocialista forradalomban (Marx, Engels) vagy a Weber által megálmodott varázstalanított világban. Bebizonyosodott tehát, hogy Woolston becslése közelebb járt a valósághoz, mint a kiváló porosz hadvezér-uralkodóé. Közelebb járt –azonban végül ugyanúgy tévesnek bizonyult. Ennek belátását jelzi, hogy a 200 éves határidő lejártával és a társadalom akkori állapotát figyelembe véve egyre-másra jelentek meg olyan elképzelések, hogy a szekularizáció még mindig folyamatban van, és végleges lezárulása minden valószínűség szerint hosszú időt – Anthony Wallace szerint több száz évet (idézi Stark 1999: p.250) - fog igénybe venni. Természetesen itt is felmerültek „optimista” forgatókönyvek, melyek szerint a XXI. századra a vallási közösségekből már csak hírmondó marad (Stark 1963, illetve Berger 1967, aki a '90-es évek végére, mint lejjebb kiderül, be is látta tévedését), azonban ez az elképzelés napjainkra ugyanúgy tarthatatlannak bizonyult, mint a XX. század közepének társadalmi berendezkedésének tanúsága szerint Woolston előrejelzése.

Ennek köszönhetően az elmúlt évtizedek társadalomtudományi diskurzusaiban a viták már nem csak a szekularizációs folyamat társadalmi beteljesülésének időpontja körül zajlottak, hanem olyan irányú dinamikák is megfigyelhetők voltak bennük, melyek a szekularizáció paradigmájának módosítására, illetve elvetésére irányultak. Előbbit jelzi

például a szekularizáció olyasfajta átdefiniálása, amely az egyén vallásosságát kizárja a szekularizációs folyamat érvényes indikátorainak köréből (Martin 1978, Dobbelaere 1999), vagy a „neo-szekularizáció” fogalmának bevezetése (Chaves 1994), illetve amely a szekularizáció érvényes indikátorainak körébe a vallási fennhatóság, vagyis az egyház társadalmi szerepének hanyatlását is beemeli. Utóbbit pedig két, egymástól homlokegyenesen eltérő megközelítés jellemzi: Az egyik felfogás szerint azért téves az az előfeltételezés, hogy szekularizált világban élünk, mert az emberek nem lettek kevésbé vallásosabbak; tehát pl. összességében Európa vagy az USA jelenleg sem mondható szekularizáltnak. A világ, írja Berger, masszívan vallásos, és minden, csak nem az a szekularizált világ amit a modernitás számos analitikusa megjósolt. Ez alól mindösszesen egy regionális és egy szubkulturális kivétel van; Nyugat-Európa –ahol a klasszikus szekularizációs tézisek nagy része adekvát– és a nyugati felsőoktatási intézményekben (itt is elsősorban a humán- és társadalomtudományi területeken) kiművelt nemzetközi intellektuális szubkultúra (Berger 1999: p.9). A másik felfogás szerint (Stark 1999) pedig azért, mert olyan értelemben nem is létezett vallásos világ, amilyen értelemben most szekularizált világról beszélünk⁴⁷ (tehát Európa soha nem is volt azon a módon vallásos).

III.3.2 A szekularizáció konfliktuselméleti megközelítése

A „szekularizáció” világméretűsége, valamint a valóság minden területére való érvényessége tehát mintha nem állná meg a helyét, és globális folyamatként történő interpretálása helyett mi inkább egy olyan világkép alapján történő világszervezési kísérletnek fogjuk fel, mely folyamatos konfliktusban áll az istenelvű v. transzcendens világképek alapján már megszervezett emberi világokkal és személyiségekkel. Meggyőződésem, hogy az e világokat összekötő kapocs, az ember illetve az emberi

⁴⁷ Mi ezt egy rendkívül merész állításnak tartjuk, ezért kommentár nélkül ismertetném a szerző néhány érvét, melyekkel ezen állítását alátámasztja: 1.) Nem volt olyan, hogy a „Hit Kora” (Age of Faith). A középkorban és a reneszánsz idején a legtöbb európai nem járt templomba, az ún. „egyházi személyek” pedig relatíve kevesen voltak, és közülük is sokan inkompetensnek számítottak vallási és hitkérdésekben. 2.) Európa soha nem volt valóban keresztény. Noha a korai kereszténység valóban „tömegmozgalomnak” (mass social movement) tekinthető, ezt a vitalitását azonban elveszítette, miután hivatalos államvallássá lett a Római Birodalomban. A kereszténységnek szerinte soha nem is állt szándékában kereszténnyé tennie Európa népét. 3.) Azt állítja, hogy a középkori emberekben nem éltek erősen a vallásos hiedelmek, hanem mindössze erősen igényelték a vallásos hiedelmeket –és ez az igény jelenleg is megvan az emberekben.(Stark 1999 passim.).

tudat „varázstalanítása” nélkül a szekularizációról nem is lehet univerzális érvényű folyamatként beszélni - a *homo mensura* tétel efféle parafrázisa a tudományok esetében talán még érvényesebb, mint ha általában a társadalomról beszélünk, hiszen a tudományos gondolkodás és eredményei sokkal jobban függenek maguktól a kutatóktól és kevésbé hatnak vissza az egyes individumokra, mint amennyire ez a társadalmi intézmények és az egyes emberek viszonyával kapcsolatban elmondható. Ha pedig hihetünk Bergernek abban, hogy egy masszívan vallásos világban pont a tudománytermelésben leginkább aktív és legnagyobb hatású tudástermelő réteg azon kivételek egyike, mely valóban szekularizáltak nevezhető, akkor nem kerülhetjük meg annak kérdését, hogy vajon ez a réteg eme meghatározottságában mennyire képes e masszívan vallásos világnak adekvát deskripcióját adni. A továbbiakban tehát arra szeretnék koncentrálni, hogy konfliktuselméleti keretkezéssel hogyan írható le az emberi tudat szekularizációjának kísérlete, és ennek milyen eredményei épültek be az akadémikus (tehát a hivatalosnak elfogadott tudományos) szociológiai gondolkodásba. Ez a kísérlet jelenleg véleményünk szerint folyamatos konfliktushelyzetet tart fenn egyrészt az egyének és a globális társadalom, másrészt a már meglévő vallási közösségek és a globális társadalom, harmadrészt pedig –hiszen a társadalom megalkotása során részben ugyanazokból az emberekből kell gazdálkodniuk- a vallási és a globális identitás- és valóságtermelő intézmények között. Ezen felül a tudományosságban is konfliktushelyzet alakult ki –a főáramúság és a marginalizáltság tekintetében– a világmagyarázó modellek és az ezek alkalmazásával elért eredményekre építő diskurzusok között.

Mi úgy gondoljuk, hogy a szekularizáció bármely, univerzális érvényességre igényt tartó koncepciójának referálnia kell annak a konfliktusnak akár a meglétére, akár a hiányára, amely az istenelvű és a nem-istenelvű, vagy több istenelvű világszervezési tevékenység és azok eredményei közt fennállhatnak. Az ilyen, konfliktuselméletinek nevezhető megközelítés gyökerei a klasszikus szociológiában és a neoklasszikus közgazdaságtanban kereshető. E két különböző alapról ugyanakkor éppen ellenkező állítások tehetőek a vallásosság mértéke és a konfliktusok közti összefüggésekről: a szociológiai megközelítés szerint a modern és a hagyományos világnézet közti konfliktusok negatív, míg a közgazdasági megközelítés szerint a „vallások szabadversenye” során kialakuló kompetíció pozitív hatással van a vallásosság mértékére egy adott társadalomban.

Durkheim ismert funkcionalista megközelítésében a vallás szerepének csökkenése a társadalmi életben azon alapul, hogy az ipari társadalmakban a vallásnak és az egyháznak a társadalmi stabilitás biztosításában egyre csökkent a jelentősége, mert ezt a funkciót a jóléti államok felemelkedésével párhuzamosan kialakuló, speciális intézmények ragadták magukhoz. Az intézményi szinten felül ugyanakkor individuális szinten is jelen voltak ugyanezek a konfliktusok: a nyugati típusú racionalitás ugyanis, ahogyan Weber és őt követően pl. Berger (1967), Wilson (1969) és Martin(1978) érvelt, a világot mechanikussá, a társadalmi és természeti jelenségeket kiszámíthatóvá és emberileg irányíthatóvá tette, így egy –végül győzedelmesnek bizonyuló- alternatíváját kínáltak az egyház ugyanezen tevékenységének. A tudományban pedig ugyanez a feszültség a racionalitásnak a hitről történő, eszmetörténetileg jól ismert és megtárgyalt leválasztásával és szembefordításával jelentkezett.

A neoklasszikus közgazdaságtanra alapuló megközelítés („Religious Market Theory”) szerint a vallásosság csökkenése a konfliktusok hiányának köszönhető, és ez olyan területeken következik be, ahol egy-egy vallás vagy felekezet monopolisztikus vagy kvázi-monopolisztikus helyzetben van. A konfliktusok ellenben, mind a különböző vallások, mind az egyes vallások és az állami szabályozó testületek közt, a vallásosság növekedéséhez vezetnek (Chaves és Gorski 2001, Esmer és Pettersson 2007). Az olyan területeken, ahol a vallási pluralizmuson és egymás iránti tolerancián túl különböző vallások vagy felekezetek „versenyeznek” egymással a hívekért (vagy az állam esetében: a jó és a demokráciának elkötelezett állampolgárokért), az egyházak motivációja a térítő tevékenységre megnő, több emberhez és hatékonyabban juttatják el üzeneteiket, ami azt eredményezi, hogy bár egymástól is elszívják híveket, összességében több embert tudnak hívővé tenni, mint ha ez a versenyhelyzet nem állna fenn köztük (Finke és Stark 2003).

A konfliktuselméleti megközelítés számunkra először is azt a kérdést veti fel, hogy vajon a társadalmi valóságot megalkotó, fenntartó és újratermelő intézményeinek szekuláris természete összeegyeztethető-e a természeti- és humánkörnyezettel, valamint a szociális igazságossággal. Mert ha nem, de emellett e hatalmi intézmények által egy szekuláris államnak vagy állam feletti szervezeteknek túlhatalma van a társadalmi valóságon, vagyis kikényszerítheti annak saját struktúrája szerint való működését –így átmenetileg fennállhat-, akkor nem lesz képes önmagát legitimálni a társadalmat alkotó emberek szemében, valamint fenntarthatósága is kérdéses, hiszen nem venné figyelembe az élet működésének törvényeit.

Az istenelvű és a nem-istenelvű világszervezési kísérletek közti konfliktushelyzet véleményünk szerint a következőkből adódik: Egyrészt, mind egy szekuláris, mind egy istenelvű világszervezés identitás- és valóságalkotó tevékenységéhez ugyanarra a természet-adtára van szükség, másrészt viszont e két elv mentén a természet-adta eltérő természeti életfeltételekké alakítható: Egy szekuláris világszervező elv a természet-adtának csak az elemi materiális/biológiai összetevőit használja fel, hogy aztán egyéb forrásokat is bevonva különböző „tárgyhelyettesítő tárgyakat” –a francia szemiológia népszerű kifejezésével élve: szimulákrumokat- gyártson belőle, míg a vallásos/szagrális világszervező elv a természet-adtában az üdvjavakat⁴⁸ látja meg. A globalitás a szimulakratív dologi javakból állítja fel a maga valóságtalan társadalmi valóságát és identitás nélküli identitásait⁴⁹, míg egy vallásos/szagrális világszervező elv az üdvjavakból hívja létre a maga közösségi valóságát és személyiségeit. Harmadrészt pedig –és erre próbáltam utalni a társadalom és a közösség, valamint az identitás és a személyiség közti különbségtétellel- vannak olyan lelki és szellemi kompetenciák, melyeknek egy vallásos világszervező elv számára a megléte, egy szekuláris világszervező elv számára viszont a hiánya az, ami elengedhetetlen, s így az ezen elvek gyakorlati megvalósítása során a megvalósítás szempontjából kívánatos helyzet elérése további konfliktusok forrásai lehet. Amennyiben például az egyénekből hiányzik a transzcendens felismerésének, e felismert törvényszerűségeinek megértésének és e megértett gyakorlati alkalmazásának képessége, vagy nincsenek vagy nem működnek olyan intézmények, melyek e képességek letéteményesei, úgy az emberek nem tudnak aktívan részt venni egy olyan együttlétezési formában, melynek transzcendens tagjai is vannak, és részvételi lehetőségeik egy közös világ, identitás vagy jelentés megalkotásában kritikus mértékben csökkennek. Ha viszont ezek a képességek megvannak az emberekben, vagy az ilyen intézmények megfelelően működnek, akkor

⁴⁸ A weberi meghatározás hangsúlyozza, hogy „mind a profetikus, mind a nem profetikus vallás üdvjavai elsősorban és közvetlenül, határozott nyomatékosággal evilágiak voltak” (Weber 1982: 306) – tehát az üdvjavak nem homályos és megfoghatatlan túlvilági ígéretek, hanem anyagi valósággal is rendelkező, szagrális objektumok.

⁴⁹ Az identitás- és valóságtermelés folyamatára vonatkozóan a következő kiegészítést tenném: A folyamatot Foucault már vázolta a „Felügyelet és büntetés” c. könyvében; az ő felfogását viszont –a szekularizmus és a szekularizáció közti, később kifejtendő különbségtételhez igazodva- lényegesnek tartom ötvözni Baudrillardnak a „csábításra” és a „hiperrealitásra” vonatkozó gondolataival (lásd a *Le Système des objets*, a *De la séduction* és a *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du mal* c. írásait), mely szintézis eredményeképpen fogalmazok úgy, hogy a szekuláris világszervezés során végbemenő identitás-termelés egyfajta „identitás nélküli identitást”, ugyanezen típusú valóságtermelés pedig egyfajta „valóságtalan valóságot” eredményez.

teljesen természetes módon a saját tradíciójukban konstruált tudásuknak megfelelően egymással és transzcendens lényekkel is közösségre lépnek, és az elérhető erőforrásaikat ennek a közösségnek, és nem másnak a felépítésére és működtetésére fogják fordítani. Éppen ezért a konfliktus színtere, ahol még egyáltalán szekularizációról lehet beszélni, az ember maga: Társadalmi és intézményi szinten ugyanis, mivel ezek eredője az ember, és ezeket az emberek folyamatosan újraalkotják, a szekularizáció soha nem lesz befejezett. A makroszintű folyamatok nem eredményezik, mint azt a klasszikus szekularizáció-elméletekben megelőlegezték, az egyéni vallásos elköteleződés hanyatlását általában (Finke és Stark 2003: 102), hanem annak jelei, hogy a makroszintű folyamatokat érdemben befolyásoló, hatalmi pozícióban lévő szűkebb döntéshozó csoportok döntően olyan tagokból állnak, akiknek tudatuk és közös értékeik már szekularizáltak. Akaratuk érvényesítésének eredményei ugyanakkor ütköznek azon nagy többség elvárásaival és értékeivel, akik az ilyen döntésekre érdemi befolyással nem bírnak, ugyanakkor akaratuk érvényesítését mégis megkísérlik valamilyen konvencionális vagy alternatív úton. Így a szekularizáció végcélja, racionálisan végiggondolva, nem lehet más, mint elegendő ember tudatának szekularizációja és a reszakralizációs lehetőségektől való elzárása ahhoz, hogy se aktuálisan, se potenciálisan ne jelentsenek „veszélyt” a szekularizált intézményekre és berendezkedésekre, valamint ne keressenek olyan alternatívákat, melyeket megvalósításával nem csak kivonják humántőkéjük egy részét a szekularizált elvek alapján megszervezett világokból, de még más szűkös javakat is ezen alternatívák kiépítésére használnának fel.

Ebben a konfliktushelyzetben egy nem-istenelvű világszervező elvet csak erőszakos úton, az erőszak különböző, fizikai vagy nem-fizikai formákban történő alkalmazásával⁵⁰ lehet rákényszeríteni a vallásos egyénekre és a vallási közösségekre, valamint a nem feltétlenül vallásos, de a transzcendenciára nyitott tagokból is álló társadalmakra. Felmerül természetesen, hogy egy szekuláris világszervezésnek elegendő lehet a szakrális intézmények, vagy az általuk igazgatott és megtermelt, az új világszervezéshez szükséges javak és életfeltételek feletti fennhatóság korlátozása vagy megszüntetése. Ezzel azonban a probléma nem szűnik meg, hiszen még ha ezek az intézmények egy kényszerű kompromisszum következtében ki is vonulnak a

⁵⁰ Itt pl. a szimbolikus erőszak bourdieui és a strukturális erőszak habermasi kategóriáira utalunk.

világszervezés egyes területeiről, másokról –pl. az antropológiai dimenziókból, az emberek és az emberi lélek művelésének, ápolásának és gondozásának területéről– nem vonulhatnak ki önazonosságuk elvesztése nélkül. Mivel pedig sem egy istenelvű, sem egy nem-istenelvű világszervezés nem nélkülözheti az így megszervezett világ emberi tagjait, a konfliktus az emberi dimenzióra is kiterjed. Itt nem csak arról van szó, hogy elméletileg ugyan lehet alkotni egy tisztán szekuláris világot, de a gyakorlatban ez, ahogyan fentebb említettük, makroszinten nem, csak régiók és szubkultúrák esetében valósult meg, hanem arról is, hogy az emberek jelentős részének világnézete –szintén a korábban írtakra visszautalva– transzcendens alapozottságú, identitása pedig a transzcendensre nézve legalábbis passzív-affirmatív. Ez pedig azt jelenti, hogy az ilyen alapozottságú világnézettel rendelkező emberekben születhet igény olyan társadalmi és politikai intézményekre, melyek működése nem ellentétes ezzel a világnézetükkel, sőt, meglévő intézményekre nézve is követelhetik a transzcendens világ figyelembe vételét és a szakrális törvények szerinti működést. Az Európai Unió alkotmánya körüli vitákat nézve például látható, hogy a politikai intézmények alapvető laikussága mellett a keresztény hívek képviselői elvárták volna, hogy az Unió explicite elismerje az alkotmányban foglalt, a közös keresztény kultúrából eredeztethető értékek transzcendens gyökereit, és annak kifejeződését a vallási dimenzió felé való nyitásban⁵¹. A politikai kereszténység jelenleg is az európai kereszténydemokrácia, a (tradicionalizmus/perennializmus egy speciális, leginkább Julius Evola munkásságára építő irányzatából aktualizálódott) politikai metafizikusság pedig a legutóbbi európai választásokon relatíve kiugróan sikeres szélső- és radikáljobboldali politikai pártok, illetve politikailag ambicionált ultraradikális szervezetek stratégiájának és retorikájának egyik fontos jellemzője, melyek ezekre az igényekre aktívan reflektálnak. Az ilyen, az intézményesítés különböző fokain álló igényekkel rendelkező és a már szekularizált tudatú állampolgárok és intézményeik közti párbeszédre a megvalósulási formájuktól függően van vagy nincs lehetőség. A keresztény és a szekuláris emberek és intézmények közti párbeszéd például a posztsekularizmus-diskurzusok keretein belül jelenleg is mindkét fél beleegyezésével és egymásra többé-kevésbé nyitottan, a habermasi kölcsönös értelemmegértés jegyében zajlik. Ellenben a tradicionalista/perennialista filozófián alapuló orosz Új Eurázsianizmusban (Alexander Dugin) és az európai Új Jobboldalban megmutatkozó transzcendencia-igények

⁵¹ Itt pl. II. János Pál pápa az „Egy európai alkotmány felé?” című konferencia résztvevőihez 2002 június 20.-án írt üzenetére gondolhatunk.

–mindkét fél egymást kölcsönösen elutasító hozzáállása okán– a szekularizált intézményekkel nem párbeszéd- és toleranciaképesek, bár az ideiglenes együttműködést egy-egy stratégiai cél elérése érdekében előbbi nem tartják kizártnak az utóbbival. Az efféle párbeszéd- és elhatárolódások, az összeegyeztethetőség és az összeegyeztethetlenség kérdéseinek vizsgálata reményeink szerint közelebb visz minket az együttlétezési formák diverzitásának megértéséhez, s egyúttal kiindulópontként szolgál a „társadalom” társadalomtudományos, de teológiai keretezésű újragondolásához.

III.3.3 A perennialista és a posztsekularista diskurzusok hermeneutikai potenciálja a nem-társadalom típusú makroszintű emberi együttlétezések szempontjából⁵²

Az elmúlt évtizedekben a vallási eszmék társadalmi és politikai jelenlétével kapcsolatos tudományos állásfoglalások radikálisan átértékelődtek, mely átértékelődés elsősorban azt a direktívát rengette meg, amely a vallást „*magánügyként határozza meg*” (Luckman 1967: p.94). E folyamat egyik központi elemét a vallás és a vallási értékek igazságpotenciáljának elismerése, illetve az erről való meggyőződés és a tudományos objektivitás összeegyeztethetőségének klasszikus kérdése körül kialakult viták alkotják, melyek nem elhanyagolható hatást fejtettek ki a társadalmi nyilvánosság egy sajátos, akadémiai metszetében kialakult tudástípusokra. Figyelembe véve, hogy a vallási eszméknek és értékeknek jelenleg egy, az egyház és az állam szétválasztását megelőző korokban meglévőhöz képest egészen más típusú és számukra nagymértékben „idegen” nyilvánosságban történő szerepvállalásáról van szó, így most annak kérdésére szeretnék koncentrálni, hogy az összeegyeztetés folyamatában milyen mértékben volt lehetséges ezen eszmék és értékek *önazonosságának* megőrzése. Ennek vizsgálatához a társadalmi válságjelenségek két különös megközelítését választottam, a perennialistát (amelynek megfogalmazása a teljesség igénye nélkül olyan nevekhez köthető, mint pl. René Guénon, Frithjof Schuon, Ananda Kentish Coomaraswamy, Titus Burckhardt és Martin Lings, újabban és egyértelmű akadémiai objektívációs potenciállal pl. Seyyed Hossein Nasr, Rodney Blackhirst, Harry Oldmeadow és Patrick Laude) és a posztsekularistát

⁵² A III.3.3 fejezet anyagai egy korábban megjelent, lektorált angol nyelvű publikációm (Tóth 2013) felhasználásával készültek; lényegében annak magyar nyelvű, kisebb bővítésen, átdolgozáson és átstrukturáláson keresztülment egységei.

(pl. Jürgen Habermas, Maeve Coke és Christina Lafont). A választást az indokolta, hogy míg az előbbi megközelítés a vallási igazságokat *a maguk valójában* „abszolút” metafizikai igazságok partikuláris kifejeződéseiként értelmezi, addig az utóbbi a vallási igazságok *társadalmi hasznosíthatóságát* teljes egészében humanisztikus és racionalista szempontok alapján teszi kutatása tárgyává. A másik érv e választás mellett pedig annak ténye, hogy a perennializmus társadalomszemlélete –hasonlóan a vallási és az ideologikus megközelítésekhez–, első ránézésre nem felel meg az értékmentesség és az objektivitás kritériumainak, ahogyan a posztszekuláris megközelítésben is tetten érhető a vallásos és a szekuláris polgárok érintkezésére nézve egy olyan normatív tudáskonstruálási kísérlet, amely nem pusztán a jelenségek („ami van”) leírására és kritikájára szorítkozik, hanem emellett a „leendőre” vonatkozó cselekvésmódok kijelölésére is vállalkozik. Ennélfogva mindkét esetben felmerül, hogy a bourdieui értelemben vett „objektívizáltságuk” ellenére tudományosan nem tekinthetőek objektív megközelítéseknek.

III.3.3.1 A tudományos objektivitás problematikája és a Legfelsőbb Szubjektum objektivitása

Jelen tanulmányban terjedelmi okok miatt nincs lehetőség részletesen megvizsgálni a társadalomtudományok értékmentességének problematikáját, legalább két megállapítás azonban egy ilyen részletes vizsgálat elvégzése előtt is megtehető. Az egyik az, hogy –Mills szavaival– *„a társadalomtudós [...] nem hirtelen szembesül az értékválasztás szükségességével, hanem már eleve bizonyos értékek alapján dolgozik”* (Mills 1959: p.178). Ami érthető úgy is, hogy a társadalomtudományokon belül a lehetséges értékválasztások készletét felettes értékek határozzák meg, amelyek eleve bele vannak kódolva a „tudományosnak” elfogadott megközelítésekbe. Azonban ennél általánosabban is fogalmazhatunk, hiszen nehezen vitatható, hogy minden gondolat, minden megfigyelés és leírás a priori értékektől függ, és egy végletesen idealizált „értékmentes” tudomány megvalósítása is elkötelezett volna az értékmentesség sajátos értéke mellett. A másik megállapítás pedig az, hogy, noha az értékmentesség problematikájának tematizálására már többen (a teljesség igénye nélkül pl. Florian Znaniecki, Pitirim A. Sorokin, Alwin W. Gouldner, Robert A. Nisbet és Irving L. Horowitz) tettek kísérletet, *„a helyzet nem az, hogy e kisebbség által kifejezésre juttatott*

releváns érvek megválaszolásra kerültek. Inkább általában véve figyelmen kívül hagyták azokat.” (Gray 1968: p.176). E helyzet, mely érdemben mindmáig nem változott, éppenséggel magyarázható a hatalmi diskurzusok sajátosságaival, mindazonáltal egy ilyen magyarázat nem a probléma megoldására, hanem annak illegitimitására fog vonatkozni. Amely illegitimáció a társadalomtudományok alapszövegeit nézve sem következetes, hiszen az értékmentesség és az objektivitás kritériuma már a klasszikus szociológiában sem azt jelentette, hogy előfeltevésektől mentesen kellene foglalkozni azzal, ami társadalmi: Comte-nak a „puszta” empiricizmus ellen tett állásfoglalása – melyben az önmagában művelt empirikus kutatást tudománytalannak minősíti⁵³ – harmonizál Weber ama megállapításával, hogy „*egyetlen tudomány sem abszolút előfeltevésementes*” (Weber 1998b: p.153) és „*az elvtelenség cseppet sem rokon a tudományos „objektivitással”*” (Weber 1998a: p.17). Az empirikus tudás objektivitásának weberi kritériuma ezzel szemben éppen abban áll, hogy a kutató által elfogadott előzetes feltevéseknek és meggyőződéseknek az eredményekre való befolyását tervezhetővé teszi, és nem vegyíti a tények tudományos fejtegetését az értékelő elmélkedéssel.

Az empirikus valóság szubjektív kategóriák mentén történő „gondolkodó rendezése” tehát nem tagadja az a priori előfeltevéseket, sem pedig azt, hogy a dolgoknak a társadalmin kívül más aspektusai is léteznek, amelyeket saját törvényszerűségeiknek megfelelően és akár tudományos igényességgel is lehetséges kutatni. Ugyanakkor ideológiakritikai jelleggel állítja, hogy a tudományos tudás nem egyeztethető össze azzal a normatív tudással, amely a pozitív életvezetéshez szükséges kritériumok azonosítására irányul.⁵⁴ A jelenlegi tudományos gyakorlatban az ún. nem-episztemikus értékek, amelyek nem a tudás „igazság-szerű jellegét mozdítják előre” (Mc Mullin 1982: p.18), csak akkor befolyásolhatják legitim módon a tudományos érvelés menetét, ha az episztemikus értékek nem határozzák meg teljes mértékben a tudományos következtetés minden aspektusát (Diekmann és Peterson 2013). A nem-episztemikus értékek szerepe még így is marginális abban az értelemben, hogy a tudományos kutatás

⁵³ Az empiricizmusnál, írja Comte, „*egyetlen logikai dogma sem összeegyeztethetlenebb a pozitív filozófia szellemiségével, vagy annak a társadalmi jelenségek tanulmányozásának tekintetében speciális karakterével*”, amit „*az elfogulatlanság nevében azok vezettek be, akik megtiltanák bármiféle elmélet alkalmazását*” (Comte 2009: p.474)

⁵⁴ A tudás normatív és egzisztenciális típusai közti különbségek számos kérdést vehetnek fel pl. a marxista vagy a Durkheimiánus szociológia objektivitásával kapcsolatban, ahogyan a logika és az értékmentesség viszonyára vonatkozó koncepciók is gyökeresen eltérnek pl. a logikai pozitivizmusban és a Peirce-i normatív logikában.

lefolyása szempontjából releváns aspektusok nincsenek konszenzuálisan ide értve, hanem csak az annak előzményeire (pl. a kutatási projektek megválasztása) vagy utóhatásaira (pl. a nyert eredmények gyakorlati felhasználása) vonatkozóak (Dorato 2004: p.56, p.70, p.75, Lacey 2005: p.42, a használt fogalmak magyarázatát lásd p.2, Elliot 2011) A tudományos modellek, elméletek, hipotézisek megítélésében ugyanakkor legitim módon nem játszhatnak szerepet. Ahogyan ezt az episztemikus és nem-episztemikus értékek közti különbség első szisztematikus kifejtője⁵⁵ írja;

„Az elméletek elbírálásában szerepet játszó értékek, valamint az a racionalitás, aminek az utóbbiak részét képezik, végső soron *instrumentális* értékek, tehát eszközök azoknak a céloknak a megvalósításához, amelyeket a tudománynak általában meg kell valósítania. Így ezek az értékek nem tekinthetők öncélnak. Csakis annyiban igazolhatók, amennyiben elősegítik mindazt, amit a tudomány céljainak tekint.” (McMullin 1999: para.64)

Ez a fajta határkijelölés ugyanakkor teljesen ellentétes a diverzitás általunk megfogalmazott igényével, és jelentősen megnehezíti a transzcendens tagok befogadását a szociálkonstruktivista gyökerű kommunikációkutatásokba. Egyrészt azért, mert a tudományosság szempontjából irrelevánsnak minősíti azokat az értékeket, melyeket a társadalmat kutatók sajátjuknak vallanak, s kizárja a szociológia területéről mind az „élhető társadalomfilozófiákat”, mind pedig az emberi szerveződések jobb formái után történő kutatást (Warburton 1977: p.91). Másfelől azért, mert pl. a teoretikus egyszerűséget is az episztemikus értékek közé sorolja, így közvetetten alapvető tudományos kérdések közti választásokat szorgalmaz. Vegyünk egy ilyen alapkérdés-párt: Vajon a tudományos kutatásban a kutatónak posztulálnia kell-e a megfigyelhető és empirikusan megragadható jelenségek magyarázata érdekében olyan entitások létezését, amelyeket megfigyelni és empirikusan megragadni nem képes, vagy elégedjen meg azzal, hogy pusztán csak a megfigyelhetővel és empirikusan megragadhatóval foglalkozik? Nem kétséges, hogy a kérdéspár második tagját választva látszólag jóval egyszerűbb helyzetbe kerülünk. Ugyanakkor egy ilyen egyszerűsítés nyomán lehetséges, hogy úgy fog több tudás termelődni egy adott diszciplínán belül, hogy e tudás „igazság-szerű jellegének” előmozdítása elmarad: Diekmann és Peterson szerint sok helyzetben éppen azért termelődik több tudás az egyszerűsítések nyomán,

⁵⁵ A kifejezés maga ugyanis már Kuhnál előfordul.

mert eltekintenek igaz, ám igen komplex hiedelmektől (2013: p.209), s az eltekintést követően hatékonyabban tudnak foglalkozni azzal a néhány területtel és mechanizmussal, amelyeket a maradék, immár megnövekedett súlyú hiedelmek érintenek. Ez a „szakértői tudomány” és az azon belüli pluralitás felé vezet, s melynek kereteiből az általunk javasolt kiegészítéssel ki lehetne lépni.

Habermas ugyanakkor (ahogyan előtte és utána sokan mások is) felismerte, hogy a „dogmatizmussal” az ilyen pozitivisták szinten folytatott küzdelem csak egy olyan tudomány formájában lehetséges, amely önmagára reflektál és önmagát akarja végcélként, tehát éppen azon elkötelezett ésszerűség⁵⁶ jellegzetességeit mutatja, amelyet elvetendőnek tart (Habermas 1973: p.268). Amennyiben pedig az ésszerűségnek való elméleti elkötelezettség nem akadályozza egy tudomány tudományosságának, akkor logikusan más típusú (pl. teológiai vagy transzcendens) posztulátumoknak való elméleti elkötelezettség sem lehetne *önmagában* akadályozza egy tudomány tudományosságának. Az objektivitás kérdése csak ez után következik, és éppen ezért –eltérő posztulátumok esetén– kritériumaik közt sem lesz teljes az átfedés. A vallási igazságok szociológiai relevanciájára nézve az objektivitás tudományos kritériuma által támasztott legjelentősebb nehézség pl. abban jelentkezik, hogy a vallási tanítások a világról megfogalmazott tényállításokat nem megfigyelésekre vezetik vissza, és nem megfigyelések, hanem isteni kinyilatkozás alapján fogalmazzák meg a világra vonatkozó általános törvényeket. Ez a különbség azonban a teológiai posztulátumokból következik, így a nehézség nem a „gondolkodó rendszerezés” koherenciahibáira utal, hanem arra, hogy az így megtejt állítások egy más típusú elköteleződéssel koherensek. Ennek megfelelően a vallási igazságok objektivitása ugyanúgy leírható lenne a „szubjektív objektivitás” egy sajátos típusaként, mint a szociológiai tudományok objektivitása. A különbség a kettő között mindösszesen annyi, hogy előbbi mindig egy egyedüli és legfelsőbb Szubjektum objektivitása lesz, amely egy transzcendens tagokkal kiegészített szociálkonstruktivisták megközelítésben Létként való tárgyiasulásának rendje és törvényszerűségei, nem pedig az egyes kutatóknak az egyedi dolgok vizsgálatát megszervező sajátos nézőpontjai felett gyakorolt logikai kontroll alapján tarthat igényt az „objektív” minősítésre. Az viszont, hogy e két lehetőség közül egy adott diskurzusuniverzumban melyik fogadható el tényként és melyik nem, már az abban

⁵⁶ Ezt a sajátos önreferenciális paradoxont a „felvilágosult-babonás” oppozícióval kapcsolatban korábban már Polányi is kimutatta (Polányi 1950: p.76)

működő hatalmi logikák, és az ágensek pozícióinak függvénye. A társadalom perennalista és posztsekuláris megközelítéseinek vizsgálata és összehasonlítása véleményem szerint éppen e hatalmi logika mentén kialakuló diszkurzív csatározások előzményeinek felderítését teszi lehetővé: arról van szó ugyanis, hogy egy adott probléma –nevezetesen, hogy tudományosan elismerhető-e a vallás és a vallási értékek igazságpotenciálja– felvetődésekor lehetőség nyílik a problémaalkotó tagok teljes újragondolására.

III.3.3.2 Egy újragondolás kiindulópontjai

Egy ilyen újragondolás újdonsága következhet abból, hogy már meglévő elköteleződéseket átstrukturál, és/vagy hatáskörüket új területekre terjeszti ki, de abból is, hogy elkötelezettségének tárgyát a gondolkodó ágens újraválasztja –miközben magát az elkötelezettség tényét egyik esetben sem képes eliminálni. Utóbbi eset, melyhez a transzcendens tagokat is integráló szociálkonstruktivizmusra támaszkodó, világ- és identitásalkotás értelmében vett kommunikáció-újragondolásunk is tartozik, azért bonyolultabb, mert nem zárható ki annak lehetősége, hogy a problémaalkotó tagok újragondolása nem az akadémiai hagyományban elfogadott, vagy abba illeszkedő paradigmák alapján történik, hanem pl. a teológiai hagyományban elfogadott, vagy abba illeszkedő módon. Így amikor annak kérdését vizsgáljuk, hogy a tudományos mezőben milyen szempontok alapján objektívizálhatóak az egyes jelenségekről vagy a köztük lévő összefüggésekről kialakított koncepciók, akkor egyúttal azt is vizsgálnunk kell, hogy e koncepciók milyen tan keretein és hagyományain belül képződnek. Tannak és tannak, tanításnak és tanításnak ugyanis számos eltérő típusa ismert, melyek nem csak az intézményesültségük mértékében vagy tradíciós módszereikben különböznek, de sok esetben a vizsgált jelenségeket is más és más alaptermészetek megjelenéseként értik. Ami pedig végső soron annak állításával egyenértékű, hogy mindig maga a tan az, ami meghatározza a vizsgálata tárgyát és az arról feltehető kérdéseket; s ekképp, szűkebb vagy tágabb keretekben, de a vizsgálatok lehetséges eredményeinek és következtetéseinek készletét is.⁵⁷ A teológiára ez ugyanúgy igaznak mondható, mint a

⁵⁷ Ennek érzékeltetéséhez elég csak arra gondolnunk, hogy a keresztény, a reneszánsz, a felvilágosult vagy éppen újabban a transz/posztumán tudástípusok keretein belül mennyire eltérő, és sok esetben egymást kizáró „emberekről” lehetséges beszélni.

társadalomtudományok konstitutív modelljeire, ahol az egyes jelenségcsoportokat mint a lehetséges tudás tárgyait már eleve empirikus összekapcsoltságukban „kínálják fel” a tapasztalásnak (Foucault 2000: p.398). Ebből azonban még nem következik, hogy társadalmi tények teológiai újragondolása automatikusan irreleváns lesz a társadalomtudományok szempontjából; ezt csak az elgondolások összevetése után lehet állítani vagy tagadni. A keresztényszociális gondolkodás eredményeit nézve pedig még az az állítás is tarthatónak tűnik, hogy a társadalomnak legalább néhány elemét és relációját lehetséges akár teológiai elkötelezettséggel is úgy újragondolni, hogy azok a diszciplináris társadalomtudományok számára jól kezelhetőek maradjanak.

A fenti kérdések a társadalom vizsgálatának tekintetében azért érdemelnek kiemelt figyelmet, mert azokat a konfliktusokat, amelyeket pl. a posztsekuláris megközelítés a globalitás együttlétezés-szervező tevékenységének a humánkörnyezettel és az ettől elválaszthatatlan szociális igazságossággal történő összeegyeztethetlenségének tulajdonít, a nyugati tudományban egészen a közelmúltig főként szekuláris tudástípusok alapján kísérelték meg értelmezni, tekintet nélkül az ún. „vallási igazságokra”. Noha a nyugati teológia a késői modernitásban számos alkalommal tett –következetesnek nem mindig nevezhető– gesztusokat a szekuláris tudományok eredményeinek elismerése kapcsán, az akadémiáról testületileg nem mondható el, hogy hasonlóképpen profitált volna a teológia tanulmányozásából (Yarnold 1959: p.54.) A társadalomtudományok részéről minden bizonnyal hozzájárult ehhez annak korai felismerése, miszerint *„egyetlen tudomány sem (...) képes a maga értékét bebizonyítani annak, aki ezeket az előfeltevéseket elveti”* (Weber 1998b: p.153), és a diszciplínán belül csak az ezredforduló óta váltak hangsúlyosabbá e status quo megőrzésének alternatívái.

Ezek az alternatívák azokban a megközelítésekben összesíthetőek, melyek a vallási eszmék és általában a vallások együttlétezés- és attitűdszervező tevékenységét nem egyfajta klasszikus „szociológiai” szemüvegen keresztül megszűrő, hanem – esetenként látszólag éppen hogy a vallási hermeneutikai horizonton belülről – a kölcsönös megértés jegyében, és a megtehető állítások akadémiai-tudományos értékét tekintve egymást egyenrangú félként elfogadó pozícióból születtek. A politikai filozófiában e megközelítések egy része a posztsekuláris társadalomra történő hivatkozásokként jelent meg. A posztsekuláris társadalom „poszt-” előtagja itt arra utal, hogy az már elhagyta modern előzményére jellemző „militáns szekularizmusát” (Braeckman 2009: p.280), továbbá aktuálisan nem ragaszkodik ahhoz, hogy a vallást a magánügyek közé sorolja, hanem utat enged a nyilvános szférában történő fokozottabb megjelenésének.

Ezzel szemben ugyanakkor vannak olyan –nem feltétlenül földrajzi értelemben vett– területek, ahol a nyugati típusú, a logikai pozitivizmus és az empirizmus alapján álló tudományosság nem vált domináns világmagyarázó erővé, s ekképp nemhogy kvázi-kizárólagos, de még jelentékeny szerepet sem töltött be az emberi együttlétezés különböző típusainak megszervezésében, vagy a tudás „tudományosságára” vonatkozó kritériumok meghatározásában. Ide sorolható például az iszlám világ nem-westernizált része, illetve az olyan, „szakrális” alapokon nyugvó tudományok, amelyek nem (vagy már nem) részei a nyugati kultúra episztemikus hálózatának. Itt a vallási igazságok és a szekuláris eszmék közti viszony problematikája szempontjából nem vetődik fel annak kérdése, hogy hogyan kellene összeegyeztetni a hívő és az anyagelvű, vagy éppen a posztmodern mentalitást, ahogyan az sem, hogy a társadalmon belülről, egyes társadalmi anomáliák korrigálása érdekében kíséreljék meg más, nem-szekuláris típusú értékek vagy értelmezések adaptációját. A hangsúly ezeken a területeken, ahova a perennializmus is tartozik, sokkal inkább a szekularizmus és általában a modern világ egészének totális, kompromisszumok nélküli elutasítására tevődik.

A posztsekuláris és a perennialista megközelítés tehát egymástól igen eltérően interpretálja a vallási igazságok társadalmi relevanciáját – nem utolsósorban annak köszönhetően, hogy sajátos gondolati kontextusaikban a „társadalom” és a „vallási igazság” terminusok referenciája is eltér egymástól. A következőkben megkíséreljük felvázolni ezeknek az eltéréseknek a legfontosabb elemeit.

III.3.3.3 A társadalom két perspektívából

Ezen alapelvekre nézve a társadalom perennialista elgondolása alapvetően konstatív, és nem konstitutív; tehát nem posztmodern értelemben vett konstrukció, hanem különböző történeti-kauzális áthagyományozási láncolatok („tradíciók”) narratíváihoz való igazodás, amelynek keretein belül megállapítható, hogy *mi* a társadalom esszenciálisan, és az *hogyan nem illeszkedik az isteni rendbe*, nem pedig pusztán az válik hozzáférhetővé, hogy a vizsgált dolgot *mi alkotja*, vagy *hogyan* funkcionál. A társadalom perennialista megközelítése itt egyfelől figyelembe veszi a vallási igazságokat, de oly módon, hogy közben azokat a „primordiális tradíció” metanarratívájának adott vallási nyelvben és szimbólumrendszerekben, törvényekben és rítusokban történő kifejeződésének tekinti. Másfelől pedig ezen igazságok alapján a

modern társadalomhoz mint antitradicionális és istentelen szerveződéshez viszonyul, ami szükségképpen maga után vonja mind e szerveződés, mind ama „lázado” lelkiület elutasítását, mely az emberek együttlétezését az istenitől való elszakadásban, és ezen elszakadás fenntartását megcélözva kísérelte meg kialakítani.

Mindez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a perennializmus az emberi együttlétezések minden formájával szemben elutasítóan viselkedne: Noha abból a szempontból egyértelműen az egyén elsőségét hangsúlyozza, hogy a spirituális realizáció, az Önvaló felé fordulás kiindulópontja mindig is egyéni, és az egyén egy speciális aktivitását kívánja meg, emellett azt is posztulálja, hogy az egyén ennek az Önvalónak – a legfelsőbb Szubjektumnak – minden esetben csak egy töredékes tükröződése. Ezért az egyénnek egyfelől azon önkorrekciónak szempontjából, melyben folyamatosan emlékezteti magát e töredékességére (az egységben lévő sokságra), másfelől pedig a létbe, az isteni kozmikus rendbe illeszkedés közösségi tevékenysége (a sokságban lévő egységre) okán természetes módon szüksége van közösségben lennie embertársaival is. Ami magában foglalja mind a más egyénnel való kapcsolattartást, mind pedig a más egyénnel közösségben Isten felé fordulást. A fenti kritériumokat kielégítő együttlétezési formákról – amilyenek pl. a gyülekezetek, a szerzetesi közösségek, a klasszikus tanító-tanítványi viszony és általában az emberek közti, szűkebb vagy kiterjedtebb szeretetközösségek – egy perennialista perspektívából igenlő és elismerő állítások tehetőek. Azonban általánosságban az a fogalomhasználat, amellyel a perennializmus az emberi társas együttlétezések különböző módjait jelöli, olyan inkonzisztenciákat mutat, amely zavarokhoz vezethet azokban az esetekben, amikor ezek *társadalomtudományi* relevanciáját vizsgáljuk. A társadalom kialakulása, ahogyan a kezdeti fogalomhasználat alapján látható, szorosan kapcsolódik a szekularizmus kibontakozásának eredményeihez, e kibontakozás pedig egészen addig nem történhetett meg, ameddig a vallás szervező ereje valóságosan kiterjedt az ember életének minden területére. Ahogyan Vitányi Iván is írta; a társadalom a 17. század óta, az emberek „többmilliós, sőt akár több százmilliós csoportját jelenti, amely szövevényes hierarchikus és horizontális rendet alkot, közösségekkel és intézményekkel, áttételes és többszörösen áttételes kapcsolatokkal. A korábbi évszázadokban az így értelmezett társadalom még nem bontakozott ki, tehát fogalma sem létezhetett.” (2002: p.720)

Ennek ellenére a perennialista szövegekben gyakori példa, hogy egy archaikus együttlétezési formára mint „szakrális társadalomra”, „vallásos társadalomra”, esetleg

„tradicionalis társadalomra” hivatkoznak –lásd pl. Coomaraswamy (2005: p.141, 2011: p.25, p.70), Lakhani (2010: p.13, p.190), Schuon (2006: p.101) és Stoddart (2008: p.100)–, ami azt mutatja, hogy a perennializmus tulajdonképpen egy istentelen szerveződést jelölő modern fogalmat alkalmaz olyan együttlétezések jelölésére, amelyekről annak tartalma a lehető legtávolabb áll.⁵⁸

Mindez több okból is problematikusnak tekinthető. Egyfelől azért, mert a fogalmi tisztaságra vonatkozó irányelvek alapján megkövetelhető, hogy különböző jelenségeket vagy azok együtteseit ne nevezzünk a tudományban ugyanazon a néven. A társadalmat kialakító és fenntartó elvek definíció szerint emberi konstrukciók: adott célok, normák, értékek, vágyak, hitek és hiedelmek, és ezért szignifikánsan különbözik a vallási közösségek szerveződésétől, amely Isten-központúként és az isteni aktivitás által fenntartottként van posztulálva. A társadalom fogalmi horizontján belül e két eltérő együttlétezési forma közti létminőségi különbség –hiszen a társadalom maga egy speciális létminőségű együttlétezési forma– rejtve maradna a kutató számára. S mert rejtve maradna, lényegileg nem, legfeljebb struktúráik és funkcióik alapján tudná megkülönböztetni egymástól az emberek Isten-központú (a különböző revelációkhoz és/vagy szakrális törvényekhez igazodó) és nem-Isten-központú szervezőelveken alapuló társas együttlétezési formáit. Ami, ha következetesen szeretne eljárni, azért nem elfogadható, mert tárgyára nézve már a megnevezés során reduktív: nem azt mondja, hogy az emberi együttlétezéseknek ilyen és ilyen (társadalmi és közösségi) módjai vannak, hanem azt, hogy egy speciális együttlétezési formának (a társadalomnak) vannak különböző (tradicionalis, vallásos, modern vagy globális stb.) minőségei.

A másik probléma abból adódik, hogy a perennialista gondolkodás szerint valójában nincs semmi olyan, ami ténylegesen profán, csak profán nézőpont van (Guénon 2001: p.53), s ekképp magát a nézőpontot ugyan – nem saját jogán, hanem mint a transzcendenciával és a szakralitással való szembehelyezkedés alapállását – lehetséges ezen szembehelyezkedés megkülönböztető volta miatt profánnak nevezni, a „profán” konkrét megvalósulása ugyanakkor maga nem is annyira profán, mint inkább antitradicionalis lesz, nem valami merőben új, hanem valami meglévő lerontása. Így amikor a perennializmus a „társadalom” megnevezést egy istentelen együttlétezési

⁵⁸ Az archaikus és modern együttlétezési módok különböző minőségű „társadalmakként” történő interpretálása jól látszik a következő szövegrészletben „*Guénon azt is kihangsúlyozta, hogy bármely tradicionalis társadalom, mint amilyenek azok, amelyek Keleten a mai napig fennmaradtak, spirituális célok felé orientált, míg bármely, a modern Nyugaton mindenfelé megtalálható antitradicionalis társadalmat szükségszerűen olyan értékek kormányoznak, melyek kedvezőtlenek a szellemi hadviselésünk számára*” (Oldmeadow 2007: p.ix)

formára alkalmazza, akkor azzal a saját logikája szerint voltaképpen egy rontott szakrális közösséget jelöl, melynek szerveződési elve a szakrális közösségek szerveződési elveinek negatívuma lesz. A valós különbség tehát éppen hogy nem a tradicionális és a modern *társadalom*, hanem a tradicionális és a létrontott (és ezen létrontás okán társadalomnak nevezhető) *szakrális közösség* kettősségében jelentkezik. Ezek a különbségek nehezen észlelhetőek, ha az együttlétezések hagyományos vallási, illetve modern és globális módjairól egyaránt társadalomként beszélünk. Mindezt azért tartjuk szükségesnek kiemelni, hogy felhívjuk a figyelmet arra, hogy az alkalmazott fogalmak poliszemikussága könnyen elérheti azt a fokot, amely már zavarja, vagy egyenesen ellehetetleníti a jelölt entitás azonosítását – s az efféle pontosításra majd a posztsekuláris diskurzusokban megjelenő valláskonceptió vizsgálata során is szükség lesz.

A társadalom posztsekuláris megközelítése ezzel szemben nem konstatív, hanem jellegzetesen konstitutív: Nem veti el a társadalmat annak szekularizáltságában, ugyanakkor vallási, vagy vallásos társadalomról sem beszél, hanem a társadalmon belül jelentkező szociális válságra kíván úgy megoldást találni, hogy egyes vallási értékek társadalmi integrációjának szükségességére hívja fel a figyelmet. Nézzük meg most, hogy hogyan gondolja el Habermas ezt az együttműködést: Ő nem egyszerűen csak állítja, hogy a vallás jogosan tart igényt igazságok kimondására, hanem azt is leírja, hogy ennek a vallásos és a szekuláris polgárok érintkezésére nézve milyen következményei vannak:

„A hit és a tudás tartós diszharmóniájával való számvetés [...] csak akkor érdemli meg az „ésszerű” predikátumot, ha a vallási meggyőződések episztemikus státusza a szekuláris tudás nézőpontjából sem mindenestül irracionális. Ezért a tudományos információk spekulatív feldolgozásának köszönhetően, és a polgárok etikai önértelmezése szempontjából releváns naturalista világgépek a politikai nyilvánosságban semmiképpen sem élveznek prima facie elsőbbséget a versengő világnézeti vagy vallási felfogásokkal szemben. Az államhatalom világnézeti semlegessége, mely valamennyi polgár számára egyforma etikai szabadságot ad, összeegyeztethetetlen azzal, hogy a politika általánossá tegye a világ szekularizált szemléletét. Az állampolgár szerepében a szekularizált polgároknak nem szabad kétségbe vonniuk a vallásos világgépek elvi igazságpotenciálját, sem elvitatniuk

vallásos polgártársaik azon jogát, hogy a vallás nyelvezetével élve szóljanak hozzá a nyilvános eszmecseréhez. A liberális politikai kultúrában még az is elvárható, hogy a szekularizált polgárok tegyenek erőfeszítéseket annak érdekében, hogy a vallás nyelvén megfogalmazott releváns hozzászólások a nyilvánosság számára nyelvileg hozzáférhetőek legyenek.” (Habermas és Ratzinger 2007: pp.31-32)

Ebből a szövegrészletből az derül ki, hogy mintha Habermas epistemológiailag („...episztemikus státusza a szekuláris tudás nézőpontjából sem mindenestül irracionális...”) és gnoszeológiailag („...nem szabad kétségbe vonniuk a vallásos világképek elvi igazságpotenciálját...”) is visszahelyezhetőnek tartaná a vallási igazságokat abba a státuszba, amelyet az ismert történelem egy döntő hosszúságú szakaszában birtokolt, továbbá leírja ennek kulturális, politikai, jogi és morális következményeit is. Habermas valláskonceptióját ugyanakkor szükséges részletesebben is átgondolni annak érdekében, hogy megérthessük, mire is gondol akkor, amikor azt mondja, hogy a szekuláris polgárnak sem szabadna kétségbe vonnia a vallásos világképek elvi igazságpotenciálját. Mivel Habermas elsősorban a humanista szemszögéből vizsgálja ezt a kérdést, ezért nála a vallás igazságpotenciálja nem metafizikai igazságok revelatív megjelenéseként, hanem olyan általános erkölcsi igazságoknak a vallásban való jelenléteként értelmezhető, amelynek működése a szekuláris társadalmakban valamely okból kifolyólag nem biztosított. S mivel ez nem biztosított, aggodalmát fejezi ki amiatt, hogy a kulturális hagyomány egyes aspektusai, melyek a különböző szocietális patológiák és egyéni tragédiák kezelésében és megelőzésében jelentős eredményeket értek el a vallási univerzumokban, idővel teljesen elfelejtődhetnek. Aggodalmának megalapozottságát vagy megalapozatlanságát most nem diszkutáljuk, hanem megelégszünk annak megállapításával, hogy az efféle gondolatmenet a vallási igazságokat nem azokban az antropológiai és ontológiai dimenziókban teszi vizsgálat tárgyává, amelyet maga a vallás tételez, hanem ezeknek olyan területein, amelyek a racionalitás számára hozzáférhetőek, és amelyekből a racionalitás a maga humanisztikus valóságát a transzcendenstől elszakadva megszervezte. Habermas tehát, bár a felvilágosulásnak a vallásra vonatkozó több posztulátumát is elvetette, ez a szembehelyezkedése még mindig „felvilágosultnak” mondható abban az értelemben, hogy az erkölcsi igazságokat egyéni, vagy társadalmi érdekeket szabályozó normativitásként tételezi – míg vallási szemszögéből a humanista

erkölcs inkább a vallásos életvezetés egészének szekularizált maradványaira emlékeztet. Mindebből az látható, hogy amikor Habermas a vallás igazságpotenciáljáról beszél, azt voltaképpen egy sajátos (és reduktív) racionális rekonstrukció keretein belül teszi, amelynek fő eredménye, hogy bevezeti a rekonstruáltat egy viszonylag jól kidolgozott logikával és eszköztárral rendelkező társadalomtudományi diskurzusba.

A fent elmondottak a vallás nyilvános szerepére nézve a következő kérdésfeltevésként értelmezhetőek: Milyen feltételek teljesülése esetén lehet képes a vallás hozzájárulni a szabadelvű államok társadalmi stabilitásához, és „morális alapjainak” megerősítéséhez? A kérdésre adott válaszában Habermas nem köteleződik el sem az exkluzivista, sem az inkluzivista álláspont mellett⁵⁹, hanem egy olyan megoldást dolgoz ki, amely elmosódottá teszi a határokat a vallási és a szekuláris érvelés között: A posztszekuláris megközelítés szerint a vallás csak akkor tud a szekuláris állam számára is elfogadható módon és nyilvánosan hozzájárulni az akarat- és véleményformáláshoz, ha a vallásos emberek elfogadnak bizonyos attitűdbeli premisszákat a szekulárishoz történő viszonyulásuk során, s érveiket is ezen premisszáknak megfelelően válogatják meg. A kívánatos attitűdről szólva; Habermas itt nem pusztán a – modern felhangokkal átszőtt – vallási toleranciára gondol, s hozzátehetjük, jogosan: hiszen a vallási türelem, akár az „állhatatosság”, akár a „hosszantűrés” értelmében vesszük figyelembe, nem értéksemleges a türelem tárgyára nézve. Ennél sokkal többről van szó:

„A vallásos tudatnak [...] el kell fogadnia a tudományok tekintélyét, amelyek a világról való tudás társadalmi monopóliumát birtokolják. Végül pedig alkalmazkodnia kell egy alkotmányos állam feltételeihez, amely egyfajta profán erkölcsben alapozza meg önmagát. E reflexiós mozgás hiányában a monoteizmusok destruktív potenciált fejtenek ki egy feltétel nélkül modernizált társadalmon belül.”, írta Habermas (2001: para.6), mely végül annak explicit kijelentésévé érett, hogy *„a posztmetafizikai gondolkodás felkészült arra, hogy tanuljon a vallástól, ugyanakkor ezzel egy időben agnosztikus maradjon”* (2008: p.143).

⁵⁹ Az exkluzivista és az inkluzivista megközelítés itt a vallásszabadság nyilvános színtereken való működésére utal. Az előbbi megközelítés szerint a nyilvános beszédben csak akkor lehet a vallásszabadságra való hivatkozással vallási érveléseket alkalmazni egy adott álláspont alátámasztása során, ha ugyanezen álláspontot mellett egyúttal nem-vallási típusú érveket is felsorakoztatnak. Az inkluzivista megközelítés ezzel szemben a vallási érveket az előbbi megközelítés alkalmazása nélkül is elfogadhatónak tartja egy nyilvános vitában. (Rummens 2010: p.385)

Ilyen körülmények között az „elfogadás” ugyanakkor nem csak a profán moralitás és a vallási igazságoknak az együttlétezés szervezés tekintetében való egyenrangúságát feltételezi. Ami ugyanis Habermas szerint megkövetelhető, az sokkal inkább az, hogy a hívő egy pozitív és szukcessziós kapcsolatot előfeltételezzon a vallásos erkölcs és a szekuláris moralitás közt –ami egyúttal a szekuláris polgár számára is meghatározza a vallásos alapokon nyugvó erkölcsiség irracionalitásának képtelenségét. Ily módon s közös alapra emelve a vallásos erkölcsiséget a szekuláris moralitással, a hívőknek is el kell fogadniuk a társadalom szekuláris jellegzetességeit. De melyek ezek a jellegzetességek? Egyfelől a gondolkodás sokszínűsége – vagyis az, hogy egy sajátos nézőpontból megalkotott világkép egy társadalmon belül soha nem lesz „mindenkié”, és sem nem erkölcsös, sem nem racionális ennek érdekében párbeszédet folytatni (Braeckman 2009: p.282) –, de ide tartozik még a tudástermelés tekintetében a modern tudományosság társadalmi monopóliumának és a nem-szakrális moralitáson nyugvó alkotmányos államnak az elfogadása, amiről már volt szó a korábbi idézetben.

Összefoglalásképpen elmondható, hogy a társadalom perennialista és posztsekuláris megközelítéseiben közös az a szándék, hogy e megközelítés során figyelembe vegyék a vallási igazságokat, s ennek során a modern társadalmat mindkét nézőpontból erős kritika érte. Azonosság még, hogy a vallási igazságokat egyik megközelítésben sem tekintik úgy, mint amelyeknek csak egy adott vallási formán belül volna létjogosultságuk, ugyanakkor a perennializmus ezzel a vallásokban közös metafizikai igazságokra –a vallások *transzcendens egységére*-, míg a posztsekularitás a szekuláris és a vallási moralitás *kooperációjának* egy lehetséges *módjára* utal. Közös bennük továbbá egy sajátos fogalmi pontatlanság, ami a referáció során elsiklik a referált entitás önmeghatározása felett, amely a perennializmus esetében főként a társadalommal, a posztsekularitás esetében pedig főként a vallási igazságokkal kapcsolatban merül fel. Ugyanakkor jelentős különbség van köztük a társadalom válságának megközelítésével kapcsolatban; ugyanis míg a posztsekularitás a társadalmon belüli válságjelenségek megoldására koncentrál, s a megoldást a társadalom szervezésének módosításában látja, addig a perennializmus magát a társadalmat látja egy sajátos válságjelenségnek, és az elutasítása mellett az együttlétezési formák tradicionális típusait tekinti ideálisnak. Ezzel szemben az együttlétezés transzcendens tagjainak és a társadalom, mint tisztán szekuláris együttlétezési mód elgondolása ilyen problémákat nem vet fel: Egyfelől csak a transzcendens tagok meglétét állítja axiomatikusan, konkrét specifikációjukra nézve

nem támaszt sem pozitív, sem negatív normatív követelményeket, azokat meghagyja a szociológiai imaginációnak. Amely, gyakorlójától függően természetesen lehet eleve értéktelített, vagy gyakorlójuk választhatja, hogy a transzcendens tagokat valamely számára hiteles vallási vagy spirituális tradíció normatívájához igazodva konceptualizálja. Másfelől nem a társadalmon belül gondolkodik, hanem minden olyan együttlétezési makroformát, melynek transzcendens tagjai is vannak, kivon a társadalom kategóriájából. Ezzel nyilvánvalóan a társadalomtudományok, főképp a szociológia alkalmasságának szerepét is megkérdőjelezi ezen együttlétezési formák összességének, illetve a transzcendens tagokkal is rendelkező együttlétezési formák megragadására.

IV. H2 hipotézis vizsgálata

(H2 hipotézis: „Ha a kortárs nyugati szociológiai tudományban a társadalom tölti be konceptuálisan az univerzálisnak tekintett emberi együttlétezési forma szerepét, akkor a transzcendens tagok által *is* konstruált együttlétezési formák konceptualizálása és kutatása jellemzően nem fogják részét képezni a jelentősebb kortárs szociológiai tudományok közlemények tematikájának.”)

IV.1 A nyugati szekularizált szociológiai tudomány és a szociológiai imagináció: egy „laikus professzionalitás” kényelmetlenségei és implikációi

Az alapkérdés a szociológia tudománya szempontjából az volna, hogy hogyan lehetne a pusztán csak szociális helyett a korábban már vázolt együttlétezési módokat és egymáshoz való relációikat megragadni. Mint láthattuk, ez igazán sem a posztszekuláris, sem a perennalista diskurzusokban nem biztosított, azonban nyitottságuk a vallási igazságok figyelembevételére és integrálására mindenképp értékelendő, s magunk is e mellett kívánunk állást foglalni. Tesszük mindezt azért, mert noha a nem-Istenelvű együttlétezési módok nyugati típusainak deskripciójában és explikációjában a szociológia érdemei vitathatatlanok, és legitimitása kétségtelen, érvényessége ugyanakkor megkérdőjelezhető azokban az esetekben, amikor az Istenelvű együttlétezési módokat, vagy az Istenelvű és a nem-Istenelvű együttlétezési módok közti átmeneteket választja vizsgálata tárgyává: A szociológia nyugaton művelt formáiról ugyanis –amennyiben elfogadjuk Berger korábban hivatkozott állítását, miszerint a kevés valóban szekularizált csoportok egyike éppen a nyugati típusú felsőoktatási képzéseken keresztül tudományosan szocializált intellektuális szubkultúra– elmondható, hogy nagy általánosságban szekularizált tudatú emberek művelik. Az ilyen kutatók által művelt szociológia mint tudomány kiragadja vizsgálatának tárgyát az emberi társas együttlétezés makrostruktúráiból, és nem csak a vallásos világképek doktrinálisan fixált értelemben álló fogalmait és kategóriáit hasznosítja újra –gyakorta a felvilágosult rekatégorizálásnak az elfogadásával és anélkül, hogy e rekatégorizálást magát ismételt filozófiai vita tárgyává tenné–, hanem ezeket a rekatégorizált fogalmakat használják nem csak a saját, hanem a tradicionalitás világának leírására is. Ez egy olyan logikai hiba, amely viszonylag régóta ismert és

Coulanges kapcsán korábban már bemutatottuk. Ennek ellenére mindmáig találkozhatunk vele nem csak a történelem- de a társadalomkutatásban is, példának okáért ama leírásokban, melyek a „primitív” és a „modern” gondolkodást a racionális-irracionális, vagy a logikus-illogikus tengelyek különböző végpontjain helyezik el.

Ezekre a magyarázatokra ugyanakkor számos kritikai reflexió született. Ahogyan azt Habermas írta, a premodern mentalitás szimbolikus műveleteinek vizsgálata kapcsán már a múlt század közepén rámutatnak arra –s később ezt a „primitív gondolkodás” fogalmának befolyása alól felszabadult antropológiai vizsgálatok is megerősítették– hogy a modernitás előtti népek gondolkodásmódja és cselekedetei nem írhatóak le úgy, ha az általuk működtetett tudást nem-logikusnak, vagy „logika előttinek” tételezzük (Habermas 1984: pp.43-45). A premodern és a modern gondolkodás közti különbség Durkheim szerint sem a logikai műveletek szintjén jelentkezik (Durkheim 2001: p.182) -, hanem valami másban, amit Popper a „kritikai szellem” jelenlétével, illetve hiányával (Popper 1963), Roger Bastide pedig az objektum és a szubjektum egységének, illetve a szubjektumnak az objektum feletti uralmának terminusaival ír le. (Bastide 1968).

Popper és Bastide különbségtételét azért emelem ki a számos egyéb válaszkísérlet közül, mert jól jellemzik annak a folyamatnak a két fő összetevőjét, amely eredményeképp a modern tudásrendszerek kisajátították és megválogatták azokat az objektumokat, melyekből aztán egy egészen más, a tradicionális gondolkodás számára ismeretlen és nehezen élhető világot építettek fel. E folyamat egyik fő összetevője a társadalomtudományokban jól ismert és részletesen kidolgozott: a racionalitás alkalmazásának kiterjesztése az élet szinte minden területére, melyről Habermas a következőket írja:

„A társadalom progresszív ’racionalizációja’ a tudományos és technikai fejlődés intézményesítéséhez kapcsolódik. Amilyen mértékben hatja, s ekképp alakítja át a technológia és a tudomány a szociális intézményeket , olyan mértékben romboltatnak le a régi legitimációk. A cselekvést orientáló világnézet, a kulturális tradíció egészének szekularizációja és „varázstalanítása” a társadalmi cselekvés növekvő racionalitásának másik oldala.” (Habermas 1970: p.81)

Ugyanakkor ennek a folyamatnak, melyre szintén Habermas nyomán mint az „életvilág racionalizációjára” hivatkozhatunk⁶⁰ (Habermas 1984), mégiscsak a tudás olyan keresztény struktúráiból kellett kitörnie, melyek a cselekedetekkel kapcsolatban a *poesis/vita contemplativa* elsőségét hangsúlyozták, míg a *praxis/vita activa* elismertsége az előbbivel való összeegyeztethetőség mértékétől függött –ami annyit tesz, hogy a mai értelemben vett racionalitás alkalmazását szigorúan szabályozták, és a mindennapi életnek is csak egyes speciális részterületein engedték működni. Amennyiben tehát „racionálisan” kívánjuk megérteni a premodern és a modern episztémék közti különbséget, akkor nyilvánvaló, hogy e két tudáshálózatot nem a racionális-irracionális, hanem a racionalizált-nem-racionalizált tengelyen kell egymáshoz képest elhelyeznünk.

A folyamat másik fő összetevőjével kapcsolatban; az objektum és a szubjektum -itt: megismerő és megismert- egysége alapvetően más tudásminőségeket képes művelni, mint amit a megismerés során a megismerő „tudáselsajátító” , a megismertet önmagán kívül állónak tételező, rajta és általa uralkodni kívánó attitűdje eredményez. Ez utóbbi ugyanis előfeltételez egy olyan szétválasztási és szelekciós műveletet, melyet a megismerés premodern igazságkritériuma⁶¹ –a nyugati keresztény Európában ezt a skolasztika az *adequatio rei et intellectus* formulájában fejezi ki– nem engedett meg, még hozzá jó okkal nem engedett meg: Azért, mert az objektum és szubjektum egységében sem az objektum, sem a szubjektum nem az, amit az „objektum’ felett uralkodó szubjektum’ ” megosztott rendszerében objektum’ -ként és szubjektum’ -ként kategorizálhatunk. Ez –noha alapvetően egy filozófiai, de még inkább teológiai probléma, melynek részletes kifejtésére most nem vállalkozhatunk– társadalomtudományi szempontból azért fontos, mert így a szubjektum az emberi együttlétezési formák lét-természetét és lét-szerkezeteit nem, csak az adott forma funkcióit és struktúráit képes vizsgálni –a cselekvések értelmezésekor éppen ehhez nyújt módszertani támasztékot a habermasi, társadalmi megegyezésre orientált kommunikatív racionalitás és a klasszikusnak nevezhető (weberiánus) célrationalitás. Az a folyamat, amelyben objektum és szubjektum egysége megbomlott, és kialakult az objektum’ felett uralkodni akaró szubjektum’, egy sajátos fókuszpont-áthelyeződéssel jellemezhető, melynek során az ember cselekedeteiben a hangsúly a léttörvények szerint

⁶⁰ Habermas természetesen –és ez legjobban a „*Kommunikatív cselekvés elmélete*” c. művéből látszik– nem a racionalizáció patológiájával, hanem inkább annak utópiájával foglalkozik, s az életvilág racionalizációját megoldásként interpretálja az életvilág gyarmatosítottágának problémájára.

⁶¹ Általános megfogalmazásban; a megismertnek és a megismerőnek egységben kellett lenni.

való működéssel szemben az itt-és-most megvalósíthatóságra helyeződött át. Az itt-és-most megvalósíthatóság ugyanakkor már nem racionális, hanem racionalizált –annak gyakorlata, hogy miként lehet valami már meglévőt a természetére való tekintet nélkül, úgy leképezni mentálisan, hogy a megvalósítandó célt az ember erkölcsi konfliktusoktól mentesen legyen képes megcselekedni a leképezés tárgyán. S mivel a fentiek alapján a ráció érvényességi területének kiterjesztése érdekében először is magát a rációt kell racionalizálni, nyilvánvaló, hogy a racionalizálás *per se* irracionális, és a premodern episztémék, melyeken belül a ráció korlátozottan, de a léttörvényeket figyelembe véve volt működtethető, sokkal megalapozottabban volnának racionálisnak nevezhetőek, mint a modern episztémé.

A társadalomtudományokban működő felvilágosodás utáni episztéméről mindezek után azt mondhatjuk, hogy van egy olyan sajátossága, hogy a racionalizáció jegyében az emberi társas együttlétezések különböző formáit célracionálisan a „szociálisra” redukálja: első lépésben konceptuálisan elkülönít az emberi társas együttlétezések makroszerkezetén belül olyan együttlétezési formákat, amelyekkel foglalkozni kíván, és ezekről leválasztja azokat, amelyekkel nem kíván foglalkozni (az „eltekintés” e műveletéről általánosságban lásd Ricoeur 1970 és Moscovici 2002). Majd pedig ugyanezt a szétválasztási műveletet hajtja végre az ezen együttlétezési formákon belüli konkrét létezők tulajdonságai tekintetében. Az így elkülönített tulajdonságokat azután visszaáltalánosítja az emberi társas együttlétezések makrostruktúrájára, amely struktúra –lévén hogy a rekatégorizáció okán már nem azon elemek összességéként értik, amelyek egymás közti interakciói az adott struktúra megformálódásához vezettek, illetve olyan generalitásokként értik, melyek a rekatégorizálást megelőzően specifikumok vagy egyenesen nemlétezőek voltak– ekképp egy új formációként: a szociálisként jelenik meg, amely független a transzcendens világnézetekre jellemző hierarchikus világ- és valóságképtől. Ezen olvasaton belül beszélhetünk a tudás olyan modern típusairól, melyek a szociológiában, a filozófiában, a gazdaságtudományokban és más hasonló területekben kristályosodtak ki. Ugyanakkor, amennyiben olvasatunk kritikai elemeket is magában foglal, akkor könnyen kideríthető, hogy ezek a kikristályosodások elsősorban mentálisak, és csak utólagosan diszciplinárisak –így van ez a szociológia, tágabb értelemben annak közvetlen eredője, a nem-intézményesített formában meglévő szociológiai gondolkodás esetében is, melynek elsőbbsége könnyen érzékelhető lesz a következőkből.

Míg egy társadalomelmélet megalkotásához nyilvánvalóan nem követelmény, hogy a kinyilatkoztatott igazságokra támaszkodjon vagy azzal kompatibilis legyen, talán kevésbé nyilvánvaló, de az sem követelmény, hogy a világról tett tényállításokat empirikus megfigyelésekre vezesse vissza. Walter Benjamin, Gregor McLennan (és általában a konstruktivista irányzatokhoz tartozó társadalomtudósok) munkássága például úgy van szociológiaiaként, ők maguk pedig többek közt „szociológusokként” is nyilvántartva, hogy –abban az értelemben ahogyan azt a chicagói iskola tevékenységében megismerhetjük és amely mind a mai napig etalonnak számít ezen a területen– egyikük sem végzett soha „empirikus” kutatást, Comte és Weber meglátásait a puszta empiricizmusról és a tudományos objektivitásról pedig már korábban tárgyaltuk. Mills egészen odáig megy az egyik legismertebb, a szociológiai imaginációról szóló munkájában (*The Sociological Imagination*), hogy a társadalmi valóságra irányuló értelemkeresés mint a személyes és a nyilvános világ problémái közti fordítási tevékenység (1959: p.8) nem speciális episztémék vagy tudományok kiváltsága, hanem magáé az emberé; s ennek következtében a szociológiai kutatások szinte minden területe előzetesen értékelített. A szociológiai imagináció e jellegzetessége különösen jól látható az ún. közszociológiai áramlatban (lásd Burawoy 2005, Calhoun 2005 és az azóta született, itt külön felsorolni nem kívánt számos kritika és továbbgondolás), melyben a szociológiának, ha a társadalom „tükrévé és lelkiismeretévé” (Burawoy 2005) szeretne válni, el kell ismernie, hogy

„míg egyes professzionális szociológusok monopolisztikus igényt tarthatnak arra jogra, hogy a társadalom nevében igazat szóljanak, nem ők az egyetlenek, akik „társadalmi” nézőpontból világi jelenségeket megszólaltatnak, vagy azokat kutatják, elemzik és teoretizálják (Osborne, Rose és Savage 2008: pp.531-532).

Vagyis, ahogyan arra a közelmúltban Jonathan H. Turner is felhívta a figyelmet (Turner 1993); a szociológiai módszer alapelvei ellentétesek azokkal a gyakorlatokkal –a teóriától elválasztott kvantitatív kutatásokkal, ahol bármiféle „teória” csak az empirikusan összegyűjtött változók *professzionális* analiziséből származhat–, melyre ma számos akadémiai szociológus „pozitivizmusként” hivatkozik (Weinstein 2000). Valójában ugyanúgy, ahogyan individuálisan is mindig figyelembe kell vennünk egyfajta „intellektuális” princípiumot, mely az érzékszerveinken keresztül

megtapasztaltakat strukturálja és értelmezi, a tudományosság sem tekinthet el attól, hogy a kutatónak az a döntése vagy választása, melynek nyomán egy konszenzuális valóság bizonyos részével adott „tudományos” módszertan alapján foglalkozik, nem egy érték⁶²- s így, ugyan nem magától értetődően, de: nem egy teóriamentes kiindulópontja a tudományos kutatásnak, hanem meghatározott értékek mellett, s egyben más értékekkel szemben történő, tudatos vagy tudattalan állásfoglalás. A közszociológiára ez ugyanúgy érvényes, noha valószínűsíthetően, mivel művelői nem tartoznak a bergeri szekularizált tudományos szubkultúrába, kisebb arányban elkötelezettek a nyugati tudományosságra jellemző szekularizált értékeknek.

Mindez pedig azt mutatja, hogy ezen állásfoglalásoknak megfelelően többféle szociológiai gondolkodás létezik, és ezek között vannak

a.) olyanok, amelyeket az akadémiai szociológia annak ellenére befogad és legitimál a saját területén, hogy kereteiken belül a teoretikai munka empirikus kutatásokba történő operacionalizálása nem kategorikus imperatívusz,

b.) olyanok, melyeket az akadémiai szociológia elméletileg magáénak vall, ugyanakkor valójában annak eltorzított, az eredeti elképzelésekkel összeegyeztethetetlen változatát alkalmazza, s így egy hamis referálási struktúra részeseivé teszi

Látható tehát, hogy az akadémiai szociológia és a szociológiai gondolkodás területe nem fedt egymást, hiszen számos olyan gondolkodó volt, akik a szociológia mint akadémiai tudomány születése előtt, vagy azon kívül tevékenykedtek, mégis a későbbiekben őket magukat szociológusokként, vagy gondolkodásukat szociológiaiaként fogadták el a „szociológus” identitásával rendelkező akadémiai kutatók, és a közszociológia esetleges művelői eredményeinek szociológiai relevanciája sem automatikusan kérdéses. Ha viszont ez így van, akkor abból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy

⁶² Nem mellékes, hogy az „értékmentesség”, amennyiben kritériuma a tudományos kutatásnak, maga is értékévé válik: olyan értékévé, melyet igenelve tudományos kutatás folytatható, s melyet elvetve nem folytatható.

- az „empirikus kutatás” és a „szociológia” területe valójában sokkal szélesebb, mint az intézményes keretek közt jelenleg gyakorolt szociológiáé -mely utóbbi ama általános tudományfilozófia alapján dönti el, hogy minek tulajdonítható szociológiai szignifikancia és minek nem, melyet leginkább a logikai pozitivizmus, az empiricizmus és a bécsi kör által a tudomány-áltudomány diskurzusban képviselt álláspont hármasságával tudnánk meghatározni
- azok a döntések, melyek a szociális egyes kutatóit, vagy a szociálisra adott episztémékből irányuló gondolkodásmódokat befogadja az akadémiai szociológia területére, más kutatókat vagy más episztémével karakterizálható gondolkodásmódokat pedig kizárnak onnan, elsősorban nem az akadémiai szociológia önmeghatározása (lásd a társadalmi valóság magyarázatának és ezen magyarázatok empirikus kutatásokban történő operacionalizálásának igényét), hanem hatalmi, illetve (tudomány)politikai logikák alapján születnek

Az akadémiai szociológia ezen önkorlátozása, mellyel arra kényszeríti önmagát és gyakorlóit, hogy csak gondosan megválogatott és dekontextualizált részterületeivel foglalkozzon annak, amely művelésére a névválasztás alapján látszólag vállalkozik, számunkra egy adott állásponthoz tartozó hatalom érvényesülési formáiról szól, amely a kulturális tőke megtartására és áthagyományozására vonatkozó szabályszerűségek mentén követhető nyomon az akadémia világában. S noha ez a felismerés Bourdieu „Homo Academicus”-a óta (Bourdieu 1988[1984]) korántsem egy „aha-élmény”, hanem sokkal inkább történelem, a gyakorlat napjainkban is folytatódik. Valami megakadályozza ezen keretek meghaladását, és, mivel okkal feltételezhető, hogy a szociológusok értelmes és belátásra képes emberi lények, ezt nem a megértési képességekben keresnénk.

IV.2 A szociológiai imaginációban rejlő diverzitás professzionális érvényesítésének akadályai

Az „ontológiai” biztonságkeresés

Ezeket az akadályokat több területen is kereshetjük. Ha idealisztikusak akarunk lenni, akkor azt mondhatjuk, hogy egy belső és alapvető emberi szükségletben lelehető meg; az ontológiai talapzatra való igényben, melynek problémája azt sugallná, hogy a szociológia mint foglalkozás tanulmányozását a modernitás „varázstalanított” világának keretein belül megmutatózó identitásválsággal kell kezdeni. Hiszen végül is, mondhatjuk, annak vágya, hogy identitásunk legyen egy olyan világban, amelynek nincsenek permanensnek tekinthető alapjai (illetve az egyetlen permanens alapja az az állítás, hogy semmi sem állandó) egy olyan „hiányérzethől” (Loy 2003) táplálkozik, amelynek a tudományos kutatók is alanyai. Ebből a szempontból azokra a tudósokra, akik életüket a szociológia tudományának megalakítására és annak egyetemi keretek közti művelésére, fenntartására és elmélyítésére tették fel, úgy tekinthetünk, mint akik voltaképpen egy adott társas együttlézési formába illeszkedő, azzal koherens működést biztosító közös identitást kerestek. Vagyis, azon kollektív kísérletük, hogy munkájukat közös alapra helyezhessék, értékelhető úgy is –esetükben individuálisan, a modern ember szempontjából pedig általánosságban–, hogy egyfajta ontológiai biztonságot (Giddens 1991, Young 1999) próbálnak teremteni maguknak egy olyan világban, amely a létezés tekintetében elveszítette magára a létre való reflektálás képességét. Ez a hiány pedig egy antropológiai probléma, amely szorosan összefügg a világ teológiai képének hiányával, s melyet a modernításban az ember istentelen képének kidolgozásával kívántak megoldani. Amivel pedig azt is állítjuk, hogy az ontológia –vagyis egyfelől a Lét, más nézőpontból: a világban való létezés természetének megértése–, illetve az ember erre való kompetenciájának hiánya egy olyan állandó jellegű probléma, melyet egy istentelen antropológia a Rawls-féle társadalmi igazságosság, vagy a közmegegyezés („szubjektív objektivitás”; az énfilozófia társadalmi módozata) politikájának művelésével láthatóan inkább eliminálni akar, mintsem valóban megoldani. Ebben az értelemben az a konszenzus, amellyel a kutatók a kutatásuk tárgyára irányulnak, egy konstruált egyetértés, amelyet dekonstruálni kell annak érdekében, hogy az emberi vágyak által alkotott ideologikus valóságsszemléletet elkülöníthessük a szociológia tárgyától, a társadalmi valóságtól.

Ezzel a megközelítéssel azonban az az alapvető probléma, hogy nem igazán látunk ma már olyan kutatót, aki a „tudományt mint hivatást” (Weber) műveli. A szociológia mindinkább az alkalmazott kutatás alakját ölti; adatgyűjtéssel és elemzéssel rendszeresen, de valódi teoretikai tevékenységgel általában jóval ritkábban foglalkozik. Vagy ha ez túl sommás állítás is; annyi bizonyos, hogy a kutatóintézetekben és az iparban a szociológia és határterületei statisztikai-adatfeldolgozó és –elemzői formáira van leginkább igény, míg az alapkutatások – még a metodológiai alapkutatások is – korántsem ilyen keresettek vagy támogatottak. Az efféle kutatásra igaz továbbá az is, hogy semmiféle személyes kapcsolódást nem igényel a konkrét tevékenységhez. Ez a fajta szociológiai kutatás nagymértékben mechanikus és digitálisan (szoftveresen) megtámogatott, művelői alkalmazott szakemberekként adott igények alapján (és a kutatási feltételek anyagi körülményeit biztosító intézmények, szervezetek által) meghatározott célok elérése érdekében, közmegegyezéssel módszertannal kutatnak, aminek hatására napjainkra valódi intellektuális munka nélkül, mintegy végrehajtóként is lehetségessé vált egy szakmailag elfogadható standardet tartani. A tudományos környezet ráadásul mintha pontosan ezeket a piaci körülményeket tükrözné vissza a kutatói eredmények megtermelése és értékelése során. A következőkben ezeket a piaci körülményeket szeretnénk bemutatni, és amellet érvelni, hogy a tudományos publikációk áruinak és piacának jellegzetességei és szabályai hogyan befolyásolják azt, hogy a szociológiai imagináció milyen típusai objektivizálódjanak az akadémiai szociológiában.

A publikációs biztonság keresése⁶³

A kutató szimbolikus tőkéjének egy jelentős részét a tudományos közleményei adják. A tudományos közlemények egyszerre tekinthetőek áru- és termelőtőkének: áruk abból a szempontból, hogy hasznosak lehetnek mások számára és egyúttal értéket képviselnek a piacra lépő szerzők számára is. A kézirat formájában megtermelt eredményeket a szerzők a tudományos közlemények elsődleges piacán kínálják fel eladásra a piaci szereplőknek –általában különböző publikációs platformokat üzemeltető kereskedelmi vállalatoknak, felsőoktatási intézményeknek vagy tudományos társaságoknak, melyek

⁶³ Erről a témáról részletesebben lásd egy korábbi tanulmányomat (Tóth 2014), ahonnan e rövid alfejezet jelentős része származik.

ezek a piaci szereplőkön keresztül a másodlagos piacon jut el a fogyasztókhoz, elsősorban a tudományos közösség más tagjaihoz. Az eredeti szerzők fizetségüket a kiadóktól szinte kivétel nélkül szimbolikus javak formájában kapják meg, melyek ráadásul ritkán többek annak pusztán tényénél, hogy adott írásuk X kiadónál vagy Y kiadványban jelent meg; a kiadók jelentős része ellenben az így megszerzett javakhoz csak pénzfizetés ellenében engedi hozzáférni a fogyasztókat. A szerzőnek ez a modell anyagilag elsősorban azért éri meg, mert az árujuk az eladás után termelőtőkeként viselkedik: Egyfelől a publikálással nyert szimbolikus javakat úgy kísérelheti meg (állások, felkérések, tisztségek, pályázatok, ösztöndíjak stb. formájában) pénzre váltani, hogy egy sikeres konverzió után a publikáció, úgymond, nem cserél gazdát, hanem ismételten felhasználható (vagyis, egy kutató a publikációs listája minden olyan tételét felhasználhatja egy későbbi konverziónál, amelyet egyszer már sikeresen felhasznált más konverzióknál), tehát a publikáció egyéb megszerzhető javaknak a rendszerből a kutató számára történő kitermelésének eszköze.

A kutatónak a tudományos közlemények megtermeléséhez egyfelől elemi érdeke fűződik, másfelől e megtermelés során számos külső tényezőt is figyelembe kell vennie. Létrehozásához nem elegendő ugyanis a saját intellektuális teljesítménye, az tőle független, külső ítéleteknek, esetenként érdekeknek is alá van vetve. Például, ha nem független kutató, hanem valamilyen intézmény alkalmazottja, akkor az intézménynek befolyása lehet arra, hogy milyen témában vár el tőle kutatásokat. Ha a kutatáshoz szükséges erőforrásokat nem tudja saját maga finanszírozni, akkor kutatási témájához pályázatok révén külső támogatást kell szereznie, ahol a támogató intézmény vagy szervezet fogja megítélni, hogy az adott kutatási tervet támogatja-e, sőt ma már a legtöbb esetben rögzített tematikájú kiírások vannak, ami meghatározza azokat a tematikus kereteket, amelyen belül egy potenciális támogató egyáltalán megfontolja támogatás odaítélését. Ahhoz pedig, hogy egy lefolytatott kutatásból tudományos közlemény legyen, az eredményeket és a megírt kéziratot közlés előtt még független szakértők is elbírálják, és kedvező vagy kedvezőtlen véleményük nagy befolyással van a publikálásra.

A mai tudományos életben részt vevők számára viszonylag pontosan ismertek és jól megtárgyaltak azok a tendenciák, melyek e szűrőket a minőség- és relevanciamenedzsment eszközén túl kapuőri funkciójukban is konceptualizálhatóvá

teszi. Kevés szó esett ugyanakkor arról, hogy a kapuőri tevékenységben milyen súlya lehet a különböző nem-episztemikus értékeknek. Ebből a szempontból a természettudományok előnyösebb helyzetben vannak, mint a humán tudományok; a tudománytermelés homogenizálása ugyanis a természettudományok területén lényegében már megtörtént: Az adott diszciplínákon belül érvényes, elfogadott módszertan alkalmazása és nyílt vagy rejtett axiómáiknak való ellentmondás-mentesség alapkövetelmény ahhoz, hogy egy kutató eséllyel próbálja eladni eredményeit a referált tudományos folyóiratok kiadóinak, vagy a nagy nemzetközi tudományos könyvkiadóknak.

Az ún. „soft” tudományok esetében a homogenizálás ellenben még nem érte el a kritikus mértéket. Ennek több lehetséges oka azonosítható. Talán a legszembetűnőbb, hogy ezeken a területeken hagyományosan nagyobb szerepe van a különböző, gyorsan változó ideológiák és világnézetek melletti elköteleződéseknek, és a tudományometriai eszközök a tudományos közösség közmegegyezése szerint sem használhatóak megbízhatóan az ilyen témájú közlések tudományos értékeléséhez. Ezeken a területeken is érvényes lehet ugyanakkor az episztemológiai normakontroll. Közelmúltbeli kutatások eredményei legalábbis azt tanúsítják, hogy egy-egy benyújtott tudományos eredmény pozitív vagy negatív bírálatát jelentősen befolyásolhatják episztemológiai érdekkonfliktusok; pl. amikor a külső bíráló egy olyan episztemológiai alapállásból értékeli egy kéziratot, amely nem kompatibilis azzal, amelyből a kéziratot megírták (Shimp 2004: pp.113-114, Mallard, Lamont és Guetzkow 2009, Souder 2011: p.62); vagy egyszerűen ellentmond az adott területen általánosan elfogadott, bevett tudásnak (Armstrong 1997, 2002). Ehhez hasonló, episztemológiai gyökerű, de már a tematizációhoz kapcsolódó kontrollról tudósít Knight egy 2010-es kutatásában (Knight 2010: pp.85-86), amelyben leírja, hogy aki a vizsgált intézményi hierarchiában előrébb szeretne jutni, annak javasolt lehet önmérsékletet tanúsítania egyes témák kutatásában, másokat pedig -a várható eredményektől és az alkalmazott kutatási módszertől függetlenül- egyenesen elkerülni.

A soft tudományoknak a természettudományokhoz képesti viszonylagos diverzitásának másik, talán kevésbé szembetűnő oka, hogy pl. „lokális fizikát” ma már nem lehetséges művelni, míg az antropológiának, az irodalomtudománynak, a néprajznak stb. egész szubdiszciplínái épülnek lokális sajátosságok kutatására. Ez egyben azt is jelenti, hogy az ilyen területeken elért eredmények elsősorban lokális, és nem globális érdeklődésre

számíthatnak; fogyasztóik jelentős részét a tudós közösség ama tagjai alkotják, akik maguk is a vizsgált téma vagy probléma kulturális kontextusában élnek. A lokális jelentőséggel magyarázható az is, hogy az angolszász kultúrkörön kívüli helyi kutatási területeken az angol nyelv, mint akadémiai *lingua franca* kevésbé érvényesül, hiszen az adott kutatási terület alapvető forrásai és szövegei elsősorban vagy kizárólag helyi nyelven érhetőek el, az elért eredményeket pedig anyanyelvükön keresztül is el lehet juttatni potenciális fogyasztóikhoz. Ezzel szemben a tudománykommunikációban régóta tapasztalható „publikálj vagy pusztulj” kategorikus imperatívusza pontosítva annyit tesz, mint „publikálj angolul vagy pusztulj” (Hutzinger 1989, Ventola 1992), mely az angolszász nyelvterületeken és a fejlett nyugati világban magától értetődő, más régiókban pedig tapasztalati úton kikövetkeztethető: témától függetlenül a nem teljes egészében angol nyelven írt szócikkek „ritkán érdekesek a nemzetközi olvasóközönségnek” (Marušić, Sambunjak és Marušić 2006: p.154)

A lokálisan releváns kutatási eredmények kozmopolitizációját az is nagyban akadályozza, hogy az ilyen szubdiszciplínákhoz általában kevés referált és indexált tematikus szakfolyóirat tartozik, ennek megfelelően az eredmények „nemzetközi” publikálására csak a tágabb szakterület általános profilú folyóirataiban lenne lehetőség. Az általános szakfolyóiratok ugyanakkor tematikailag aszimmetrikusak, értve ez alatt azt a jelenséget, hogy a piaci szereplők elsősorban arra törekednek, hogy minél szélesebb körű érdeklődésre számot tartó cikkeket közöljenek, illetve nyújtsanak be közlésre: A kiadók azért érdekeltek ebben, hogy a kiadványaikat minél többen megvegyék, a kutatók pedig azért, hogy a folyóiratok jobb eséllyel fogadják el a kézírataikat. Magas citációs potenciállal rendelkező publikációk közzététele pedig mindkét piaci szereplő érdeke. A kiadványok esetében a sokat hivatkozott cikkek növelik a kiadvány hatástényezőjét (vagy, amennyiben a folyóirat nem szerepel a Thomson Reuters adatbázisában, a bekerülés esélyét növeli), amely terméküket egyéni (kutatói) és intézményi (könyvtári) szinten is eladhatóbbá teszi, a kutatók számára pedig a különböző, hivatkozásokra alapuló értékszámok –idézetségi mutató, rögtöni idézésmutató, h-index, g-index– növelése szempontjából hasznos, melyek alapján teljesítményüket egy munkaintervjú vagy ösztöndíj-pályázat során értékelik. Mindez a nemzetközi létezésre ösztönző kutatási környezettel párosítva a kutatói érdeklődést belső, diszciplináris megfontolásokból a globális témák felé orientálja, méghozzá a lokális jelentőségű témák kárára (Mišak, Marušić és Marušić 2005, Buckingham 2008:

p.2), erősítve a kutatások homogenizálását és azt a fajta „biztonsági játékot”, amely a teljesítményalapú kutatási finanszírozás rendszerében már amúgy is a diverzitás ellen hat (Geuna és Martin 2003: p.296). Mivel pedig a teljesítményalapú kutatási finanszírozás rendszere manapság már nem csak a kutatóintézetekben, de számos országban az egyetemi szférában is érvényesül (Hicks 2012), lényegében nem maradt –a jelentéktelen súlyú egyéni vagy alulról építkező („grassroot”) mecénás rendszert leszámítva– olyan opció, melyben egy alkalmazotti vagy támogatási rendszer keretén belül megvalósuló egzisztenciális biztonság ne befolyásolná kedvezőtlenül a kutatói szabadságot.

A tematikai aszimmetria másik, külső komponense emellett az a tudománypolitikai igény, amely a kutatások értékének megítélésekor nem csak a „szakmai”, hanem bizonyos extra-vagy nondiszciplináris kritériumoknak való megfelelést is vizsgál. A legtipikusabb ilyen kritérium a kutatás „társadalmi hasznossága”, amelynek elsősorban állami vagy tudományos ügynökségek, szervezetek által kiírt ösztöndíjpályázatok elbírálásánál van szerepe (Frodeman és Parker 2009, Holbrook és Frodeman 2011). A tudományos tudás termelésének gyakorlata tehát azt mutatja, hogy a tudományos tudás természete szerint politikai és valamilyen formában a kommunikációs hatalomhoz kötődik (Frodeman 2013: p.107). Ez egyfelől azt jelenti, hogy a tudósok társadalmi csoportján belül érvényes világnézetek, pozíciók és hatalmi viszonyok által befolyásolt, másfelől pedig azt, hogy az akadémiai világot gazdaságilag fenntartó külvilág –az állam és más piaci szereplők– igényt formálhat arra, hogy befolyásolhassa, hogy az általuk biztosított pénzből milyen témákat vagy problémákat kutassanak, valamint eredményeiket hogyan hitelesítsék és forgassák vissza a szocietális rendszerbe.

A témakiírás alapú pályázati támogatás rendszerének és a külső szakmai lektorálás folyamatának kapuőr funkciója ennek megfelelően a „soft” tudományokon belül egy olyan szituációt teremt, amely tudományos értéktől függetlenül gyakran befolyásolja a kulturális tőke különböző változatai közti konverziók hatékonyságát (a nullára csökkentésig bezárólag). Mindez azt mutatja, hogy mind egy folyamatos, az épp aktuális szituációnak megfelelő paradigmátikus igazodást végrehajtani képes ágens, mind pedig az egy sajátos, az akadémiai tudományosságban nagy hagyománnyal rendelkező kutatási paradigmának elkötelezett ágens eleve versenyelőnyből indul a marginális vagy nem-elfogadott témákat kutató, vagy kutatási módszereket alkalmazó szakemberrel szemben, és hatékonyabban tud megtermelni számos, a karrierje

szempontjából releváns szimbolikus jószágot. Az elismert nemzetközi folyóiratok és könyvkiadók többkomponensű - nyelvi, episztemológiai, valamint belső és külső tematikai- aszimmetrikussága nyomán a tudománytermelésben jelenleg egy olyan bornírt (korlátozott) kozmopolitizmus érvényesül, amin belül nagyobb, és amin kívül kisebb a publikációs biztonság.

Összességében tehát úgy látjuk, hogy a professzionális és imaginatív szociológiai trendek közti különbségek, a professzionális szociológia relatív „vaksága” az alternatív szociológiai imaginációkra, az intézményi minősítések és a tudománytermelés piaci logikákon alapuló gyakorlata, valamint a társadalmi valóság ideologikus szemlélete olyan problémákat jelentenek, melyek erőteljesen akadályozzák a szociológiai imaginációban rejlő diverzitás professzionális érvényesítését. Ez már csak azért is kifogásolható, mert a társadalmi valóságra irányuló értelemkeresés –a szociológiai gondolkodás, melynek az akadémiai szociológia csak egy sajátos típusa- nem egy speciális episztémé, vagy speciális episztémék sajátja, hanem az emberé. Ugyanakkor az is egyértelmű, hogy jelenlegi formájában a professzionális szociológia metodológiailag vak bármely olyan gondolkodási formára vagy trendre, amely nem illik egy modernista gyökerű ontológia kereteibe. Ez utóbbi meghatározottsága okán az intézményes szociológia előtt álló legnagyobb kihívások egyike éppen a globalizáció, amely átszervezte a társadalmi valóságot: az anyagelvűségnek ugyanis, mely a modernitásban az „igazság” objektív, tényszerű megragadásának és interpretálásának legfőbb tudományos kritériuma volt, a globalitásban már mindössze a „hatalmi érdekek alapján megkonstruált ideológia” státusza jár. S noha nem akarjuk feleleveníteni a '90-es években lezajlott tudományháborúk („*science wars*”) már megvívott csatáit, arra mindenképpen felhívánk a figyelmet, hogy az akadémiai szociológia mintha a szociológiai imaginációnak éppen azokat a professzionális típusait tömörítené, amelyeknek legnagyobb közös osztója a társadalmi valóság ateologikus értelmezése. Érdekes módon az empirikus megalapozottság igénye már nem ölt ennyire exkluzív jelleget, hiszen, ahogyan korábban jeleztük, vannak olyan kutatók és irányzatok, melyeket az akadémiai szociológia empirikus kutatások végzésének hiányában is befogad és legitimál. Mindez arra enged következtetni, hogy adott esetben és bizonyos kereteken belül képes a modern episztémére jellemző, s az önmagára érvényesnek tartott szabályszerűségek felülvizsgálatára. Addig azonban nem megy el, hogy megfontolás tárgyává tenné diszciplináris sajátosságainak újraírását egy imaginárius

narratíva keretében –amivel véleményem szerint lehetőséget biztosítana az ateologikus társadalommagyarázatok mellett a társadalom, vagy egyes társadalmi jelenségek teológiai explikációinak integrálására a társadalomtudományokba. Erre pedig, amennyiben meg kívánjuk óvni magunkat a Coulanges által előre jelzett tévedéstől és az istenelvű együttlétezési formákat, azok változásait, valamint a nem-istenelvű együttlétezési formákkal való relációit saját fogalmaikkal, és saját legelemibb összetevőikből kiindulva szeretnénk megközelíteni, igen nagy szükség volna. Ha –amikor– sikerül ezeket a megközelítéseket a szociológiában mindenféle földrajzi, politikai, vallási vagy ideológiai diszkrimináció nélkül, *sine ira et studio* alkalmazni, azzal olyan, valódi diverzitás alakul(na) ki, melynek hiánya véleményünk szerint nem csak káros a kultúrák közti kölcsönös megértés tekintetében, de egyúttal egy (az „átfogóság” értelmében) globális szociológia létrejöttének is akadálya.

IV.3 YOU SHALL NOT PASS? 'A' kategóriás nemzetközi szociológiai folyóiratokban megjelent szakcikkek földrajzi és tematikai analízise (2010-2013)

Ha konkrétan szeretnénk látni a vallással kapcsolatos szociológiai kutatások és a vallásos keretű szociológiai imagináció aktuális helyzetére, valamint későbbi lehetőségeire vonatkozó trendeket, akkor össze kell gyűjteni és elemezni az erre vonatkozó releváns adatokat.

Ez nagy általánosságban az összes, a szociológia területéhez köthető tudományos publikáció vizsgálatát jelentené – ez nyilvánvalóan teljesíthetetlen feladat, nem csak a munka terjedelme, de az adatok hozzáférési nehézsége miatt is. Az ilyen publikációkra nézve reprezentatív minta, vagy a belőlük képzett adatbázis⁶⁴ jelenleg nem érhető el, a minta megalkotása pedig már a konceptualizálás szintjén is olyan nehézségekbe ütközne, melyet csak hosszabb kutatómunkával lehetne feloldani. A megcélzott mintát ezért jelentősen szűkítettük és specializáltuk annak érdekében, hogy legalább azokat a szakcikkeket át tudjuk tekinteni, melyek a közelmúltbeli, vallásszociológiailag releváns kutatások eredményeképp születtek, s melyek kiválóságára és potenciális hatására a folyóirat szakmai reputációja jelent biztosítékot: Így a mintánkba azok a publikációk

⁶⁴ A jelenlegi fontosabb magánkézben (Thomson Reuters, Elsevier) lévő tudományos adatbázisok tartalma semmilyen szegmentációval nem alakítható reprezentatív mintává.

kerülhettek be, amelyek az MTA Szociológiai Bizottsága által a doktori ügyek bírálatához az MTA 2013 szeptemberében hatályba lépő új szabályrendszerével összhangban összeállított folyóiratlistán szereplő „A” kategóriás nemzetközi folyóiratok utolsó 4 teljes (2010 és 2013 közt megjelent) évfolyamában megjelentek (Az MTA IX. osztály Szociológiai Tudományos Bizottságának folyóiratlistája 2014).⁶⁵ További szűkítést végeztünk annak érdekében, hogy az egyes megjelent tételek közül kiválogassuk a teljes értékű, hosszabb kutatómunkát és kreativitást igénylő tudományos közleményeket.

IV.3.1 Módszertan

Az adatgyűjtés egy tematikus áttekintés (tematic review) lefolytatásához, a listán szereplő folyóiratoknak az EBSCO adatbázisában szereplő adatai alapján történt 2014 június 3. és 16. között. Az adatbázisban boolean technikájú kulcsszavas keresést hajtottunk végre a tanulmányok címeiben és absztraktjaiban. E választásunkat az indokolta, hogy a kutatás fő profilját a cím, a kutató által legfontosabbnak tartott kérdéseit és eredményeit pedig az absztrakt definíció szerint jól reprezentálja, továbbá az érdeklődő olvasók is a cím és az absztrakt elolvasását követően dönthetnek arról, hogy érdeklő-e őket a tanulmány teljes szövege; a témák azonosítása így a lehető legkevesebb kiszűrendő zaj mellett vált lehetségessé. A címek és absztraktok tartalma alapján történő szelekció ezen kívül szokásos módszer a különböző szoftver-rásegítéses bibliometriai elemzéseknél. A teljes kulcsszólistát magában foglaló keresési képlet: Bible* OR biblic* OR bishop* OR buddh* OR burq* OR calvini* OR catholi* OR Christ OR christi* OR church OR congregation OR ecclesia* OR eucharist* OR evangelic* OR faith OR God OR gods OR hindu* OR islam* OR Jesus OR liturg* OR luthera* OR monk OR muslim* OR occult* OR pray* OR priest OR protestant* OR relig* OR ritual* OR sacral* OR sacred OR sectarian* OR secular* OR shaman* OR spiritu* OR theol* OR transcendent*. Amennyiben a folyóirat nem szerepelt az EBSCO adatbázisában, a folyóirat honlapján szereplő tartalomjegyzékek és absztraktok szövegeit vizsgáltuk manuálisan⁶⁶ ugyanezekre a kulcsszavakra.

⁶⁵ Az „International Family Planning Perspectives” c. folyóirat nem szerepel a mintánkban, mivel a vizsgált időszakban már más néven, mint „International Perspectives On Sexual And Reproductive Health” létezett; a Szociológiai Bizottság döntése pedig csak az elődlapra vonatkozik.

⁶⁶ Ez a következőt jelenti: Az adott folyóirat honlapján szereplő, 2010-2013-as évfolyamok minden számát a közzétett tartalomjegyzék alapján megvizsgáltuk, az abban szereplő címeket és a tanulmányok

A végrehajtást követően a megjelenített keresési eredmények közül megtekintéssel⁶⁷ kiszeleztültük

- az olyan szerkesztői leveleket és anyagokat (pl. Editorial, Editorial Introduction, Introduction, Letter from the Editor/s stb.), amelyek nem önálló kutatást mutattak be és/vagy nem rendelkezett bibliográfiával
- megemlékezéseket (memorial stb.)
- könyvrecenziókat (book review⁶⁸)
- a szerkesztőkhöz írt leveleket (letter to the editor) és a kommentárokat (reply vagy commentary⁶⁹)
- a hirdetőanyagokat (pl. received books, books for review, call for papers –konferenciára vagy special issue-hoz– , díjátadók stb.)
- a visszavont (retracted) cikkeket és erratumokat
- az újraközléseket (reprinteket)
- azokat a duplikátumokat, amelyek az EBSCO szűrése ellenére megjelentek a keresési találatok közt
- Azokat a tanulmányokat, amelyek beakadtak a kulcsszavas keresésbe, ám vallási relevanciájuk nincsen, mert a terminusokat allegorikusan használták (pl. „Performing Regulation: Transcending Regulatory Ritualism in HIV Clinics”, „Risk, ritual and health responsabilisation: Japan's 'safety blanket' of surgical face mask-wearing” stb.)

A megmaradt eredményeket ezután folyóiratonként és évfolyamonként összesítettük, az áttekinthetőség érdekében táblázatba rendeztük. A címeket és absztraktokat a bibliográfiai adatokkal együtt egy külön word dokumentumba másoltuk, melyben aztán

absztraktjait átolvastuk. Amennyiben egyezést találtunk valamelyik kulcsszóra, a címeket és absztraktokat a bibliográfiai adatokkal együtt átmásoltuk abba a word dokumentumba, amelybe az EBSCO-n belüli keresésre kapott eredmények ugyanezen adatait is kigyűjtöttük.

⁶⁷ Az EBSCO keresési szűrőrendszerével a lenti kritériumok némelyikét nem lehetett beállítani, így a szoftveres szűrés helyett a manuálisat választottuk.

⁶⁸ Csak az egyszerű könyvrecenziókat értve ez alatt; az ún. joint review-k (több könyv együttes, strukturált vizsgálata) és review essay-k (egy vagy több könyv esszészerű, adott témákat, kulcshipotéziseket vagy – megállapításokat részletesebben, kontextuálisan, egyéb eredmények/előzmények fényében stb. tárgyaló írás) bekerültek a mintába, hasonlóan azokhoz a review symposiumokhoz (egy könyv vagy tanulmány több szerző általi, egymáshoz lazábban-szorosabban kapcsolódó vizsgálata), amelyek összesítve, egy tételként jelentek meg.

⁶⁹ Kivéve a The STATA Journal metodológiaspecifikus kommentárjait.

a word saját keresője segítségével az egyes kulcsszavak súlya alapján történő, lentebb leírt kategorizálást elvégeztük. Az áttekintés során a kategóriák és a témák a megalapozott elmélet (*grounded theory*; Glaser és Strauss 2012 [1967]) általános logikája alapján, intuitív stratégiát követve kerültek meghatározásra.

Kategorikus besorolás

Preszelekció

A mintából kiszeleztük azokat a tanulmányokat (n=13), amelyek kvalifikációja kizárólag olyan (főképp bennszülött) vallásokon múlt, melyek jelentősége globális kontextusában elhanyagolható. Így nem kerültek az áttekintett tanulmányok közé azok a kutatások, melyek a Candomblé vallással (Alves et al. 2012, Soler 2012), a Ravidass Dharm szektával (Singh 2013), egy észak-kínai faluközösség és a Kilencedik Sárkányisten kapcsolatával (Hu 2011), a shinto házioltárokkal (Roemer 2010), a mozambiki (Igreja et al. 2010), ghánai (Denham et al. 2010), észak-ugandai (Neuner et al. 2012) szellemek általi megszállásokkal, a Māori spirituális gyógyítók gyógyításról alkotott nézeteivel (Mark és Lyons 2010), a dél-afrikai rituális körülményekkel (Kepe 2010), az afro-brazil vallásos szervezetekkel és csoportokkal (Garcia és Parker 2011), a kintamani (Indonézia) Batur templom környéki templomgazdasággal (Hauser-Schäublin 2011) és a meghalayai és karnataikai (India) szent erdőkkal (Ormsby 2011) kapcsolatos eredményeik miatt kerültek be a mintába.

Besorolás

A kiválasztott tanulmányokat az adott vallásoknak/szektáknak megfelelő főkategóriákba (Kereszténység⁷⁰, Iszlám⁷¹, Judaizmus⁷², Buddhizmus⁷³, Jehova

⁷⁰ Hívószavai: Anglican, Bible, biblical, biblically conservative, bishops, Catholic, Catholicism, Christian, Christians, Christianity, church attendance in the U.S., Church of England, churches + Britain, clerical, clergy, congregation, congregational, Dutch reformed family care givers, evangelist, Evangelical, gospel, inerrantist, lutherans, Protestant, Protestantism, Pentecostal, Sabbatarian, Second Vatican Council.

⁷¹ Hívószavai: burqa, Islam, Islamic, Islamization, Islamist, jihad, jihadism, Muslim, Muslims.

⁷² Hívószavai: Judaism, religion in the Israeli military, religious Jews, Ultra-ortodox Jewish women, Haredi

Tanúi⁷⁴, illetve Általános⁷⁵) soroltuk. A kategóriákat a cikkek áttekintése után, azok tartalma alapján alkottuk meg, így nem keletkeztek üres kategóriák, és minden elemet be tudtunk sorolni egy-egy kategóriába. A besorolási protokollt a következőképp határoztuk meg:

A besorolás menete

- Automatikusan az adott kategóriába soroltuk a tanulmányt, ha a címe pontosan egy kategória legalább egy hívószavát tartalmazta
- Automatikusan az adott kategóriába soroltuk a tanulmányt, ha az absztraktja pontosan egy kategória legalább egy hívószavát tartalmazta
- Azokat a tanulmányokat, amelyek címe és absztraktja is egynél több kategória hívószavait tartalmazta, az absztrakt szövegének megnevezésanalízise alapján lett besorolva abba a kategóriába, amely hívószavai a legnagyobb számban szerepeltek az absztrakt szövegében. Amennyiben különböző kategóriák hívószavai egyenlő számban voltak jelen (pl. Manglos és Weinreb 2013); a tanulmányt az „Általános” kategóriába soroltuk. Abban a speciális esetben (n=1; Wilson és Wilson 2013) amikor a tanulmánynak nem volt absztraktja és a cím alapján nem lehetett egyértelműen kategorizálni, a tanulmány elolvasását követően döntöttünk besorolásáról az „Általános” kategóriába.
- Automatikusan a „Általános” kategóriába soroltuk azokat a tanulmányokat, amelyek nem tartalmazták a Kereszténység, az Iszlám, a Judaizmus, a Buddhizmus vagy a Jehova tanúi főkategóriák egyetlen hívószavát sem

A felsorolás egyben a lépések sorrendjét is tükrözi. Amennyiben az adott lépésben leírt protokoll követése egy tanulmány besorolását eredményezte, új tanulmányt választottunk és a szekvenciát újrakezdtük.

⁷³ Hívószavai: Buddhism, buddhist

⁷⁴ Hívószavai: Jehovah's Witnesses

⁷⁵ Ide került minden olyan tanulmány, amit nem tudtunk az előző kategóriákba besorolni, mert nem volt vallás- vagy szektaszpecifikus fókusza.

IV.3.2 Kutatási kérdések

Az elemzés során a következő kérdésekre keressük a választ:

- ezek a kutatások (elsősorban a kereszténység kapcsán) milyen problémákkal foglalkoznak?
- milyen mértékű geográfiai és kulturális diverzitás mutatható ki a mintában; különös tekintettel a western-nonwestern tengelyre?
- milyen arányban találhatóak a mintában olyan tudományos alkotások, melyek adott problémák vizsgálata során vallási/transzcendens konceptualizációt vagy vallási/transzcendens axiómákat használnak, és ezek milyen főbb témákkal foglalkoznak?
- milyen arányban találhatóak a mintában olyan tudományos alkotások, melyek a problémák vizsgálata során a tagok vallási/transzcendens konceptualizációjának, vagy az ilyen axiómák használatának hiányát tárgyalták?

IV.3.3 Az elemzés korlátai

Az eredmények ismertetését megelőzően szükséges még pontosan megmutatnunk az elemzés korlátait. Az elemzés célja, hogy azonosítsa, tematikusan strukturálja és analizálja azokat a friss szociológiai eredményeket, melyekben a vallás vagy valamely dimenziójának vizsgálata kiemelt szerepet kap, és melyek várható hatása a szakterületen belül és a megjelenés helyéből következőleg jelentős lesz, vagy már jelentős. Ekképp az elemzés nem pótlása vagy alternatívája a hagyományos, szélesebb vagy más speciális fókuszú metaanalíziseknek és szisztematikus áttekintéseknek. Az áttekintés azokat a lektorált (peer-reviewed), idézhető cikkeket veszi figyelembe, melyeket a MTA Szociológiai Bizottsága által 'A' kategóriába sorolt nemzetközi folyóiratok tartalmaznak, s melyek a fenti, a megismételhetőség érdekében felállított protokoll alapján lettek beazonosítva. Az eredmények generalizálhatósági potenciáljáról a következők mondhatóak:

- A MTA listájából lemaradhattak olyan folyóiratok, melyeket egyébként a nemzetközi közösség kiválónak minősít, és felkerülhettek rá olyanok, amelyeket inkább a középmezőnybe sorolnának. Mivel azonban ezek a minősítések ugyanúgy szubjektívek, mint a MTA bizottság általi meghatározás, a továbbiakban az esetleges különbséget nem tartjuk problematikusnak.

- A MTA Szociológiai Bizottsága által 'A' kategóriába sorolt nemzetközi folyóiratoknak a bizottság általi minőségi besorolásának kritériumai nem ismertek. Megállapítható, hogy mindegyikük referált és indexált, valamint a 2013-as Journal Citation Reports (JCR) 'Journal Rank in Categories' táblázatában nagy részük kategóriájának felső harmadában szerepel. Továbbá minőségbiztosítási szempontból nem elhanyagolhatóan mindegyikük elismert kereskedelmi tudományos kiadók, elismert tudományos társaságok vagy intézetek önálló, vagy a fenti kiadókkal közös kiadásban megjelent folyóirata. Mindeme tények a mellett szólnak, hogy a lista által adott minősítés megbízható.

A listának ugyanakkor vannak olyan hiányosságai, amelyek ezt a bizalmat gyengítik. A lista eleve nem tartalmaz olyan, hazai szempontból fontosnak mondható nem-angol nyelven megjelenő nemzetközi folyóiratokat, amelyek mutatóikat és a speciális európai környezetet figyelembe véve nézve esetleg bekerülhettek volna. Nehezen indokolható továbbá a mezőnyhöz képest mutatóiban relatíve gyengébb Child Abuse Review (ISSN: 1099-0852) A-listázása úgy, hogy vele minden szempontból összemérhető vagy jobb folyóiratok (pl. Journal of Social Policy ISSN: 0047-2794, Social Indicators Research ISSN 0303-8300 stb.) nem kerültek be ugyanebbe a körbe. Az ismeretlen módszerekkel végzett egyedi besorolások helyett itt egyszerűbb, transzparensabb és bizalomgerjesztőbb lett volna a folyóiratokat vagy az SSCI-s Impakt Faktorok alapján rangsorolva kategorizálni (esetleg a SCIMAGO JCR negyed-besorolásait átvenni), vagy a besorolás módszertanát, az A-listára kerülés kritériumait –ideális esetben kvantifikáltan- konkrétan leírni és nyilvánossá tenni. Ezt a bizottság a tudományos publikációk és hivatkozások pontozása során már megvalósította (A IX. osztály doktori követelményrendszere, 85. old), a folyóiratlista esetében viszont nem láttunk érdemi változásokat sem az inkluzivitás, sem a transzparencia terén: 2015-ben a lista frissítése és újraírása során az A kategória – eltekintve a Social Politics c. folyóirat kiesésétől-

nem változott (A MTA IX. osztály Szociológiai Tudományos Bizottságának folyóiratlistája 2015), a besorolási kritériumok pedig továbbra sem ismertek.

- A MTA Szociológiai Bizottsága által 'A' kategóriába sorolt nemzetközi folyóiratok közt egyetlen kifejezetten vallásszociológiai szakfolyóirat sem található, más szakszociológiai folyóiratai ugyanakkor helyet kaptak rajta. Ez torzíthatja a tematikus térképet, míg ugyanis az általános szakfolyóiratok minden szakszociológia számára hasonlóan vonzó publikációs színterek lehetnek, addig pl. egy családszociológiai kiadvány legfeljebb olyan vallásszociológiai kutatás publikálásánál jöhet szóba, ami valahogy átfedi az előbbi profilt is.

- Az általunk alkalmazott protokoll nem biztosítja, hogy a meghatározott folyóiratok esetlegesen az EBSCO-n vagy a folyóiratok honlapjain keresztül nem azonosítható (hiányosan vagy hibásan feltöltött) tételeire rátaláljunk, a kulcsszavas keresés eredményei közül pedig, noha a kulcsszavak meghatározásakor törekedtünk a komprehenzivitásra, szintén kimaradhattak releváns tételek. A folyóiratok 2010 előtt megjelent cikkeit nem vizsgáltuk.

- A tematikus áttekintés korlátozott információt ad a cikkek tartalmáról és eredményeiről: Megtudható belőle, hogy a kutatások milyen problémákat vizsgáltak, ezek adott kontextusban hogyan viszonyulnak egymáshoz és milyen mintákat alkotnak, ugyanakkor nem adja a témák kutatási módszereinek explicit és részletes összehasonlítását. Noha elképzelhető, hogy egy módszertani analízisből fakadó újabb információk birtokában az elemzés eredményei árnyalhatóak, egyes pontjai kiegészíthetőek vagy módosíthatóak lennének, a szakirodalom tematizációjára vonatkozó általános megállapításaink valószínűleg változatlanok maradnának.

IV.3.4 A „Kereszténység” főkategóriába tartozó cikkek tematikai analízise

A 4 közül a „Kereszténység” főkategóriába tartozó cikkek tematikai elemzését fogom a következőkben bemutatni.⁷⁶ Ez a kategória az, ahol –visszautalva a *koinonia* elemzéseinek eredményeire a III.2.2 fejezetben- számítani lehetne arra, hogy az együttlétezések transzcendens tagjainak megléte vagy szerepe, illetve a világalkotás értelmében vett kommunikáció esetleg szóba kerülhet. A vizsgált tudományos tudás túlnyomó többségének megtermeléséért felelős európai és egyesült államokbeli régiók számára is a kereszténység az, ami a társadalmi érintettség okán talán a legközvetlenebbül és leginkább releváns: A kereszténység nem csak híveinek számát tekintve a legnagyobb a világon, de az önjelentésen alapuló adatok szerint az USA felnőtt lakossága 78.4 és az EU felnőtt lakossága 72%-ának vallási identitását is meghatározza (Pew Forum on Religion & Public Life. U.S. Religious Landscape Survey 2008: 5 és Discrimination in the EU in 2012. Special Eurobarometer 393. 2012: T98).

Az 54 vizsgált publikáció szövegéből 11 fő téma emelkedett ki [VI. Táblázat]: 1.) Szekularizáció, 2.) Gazdaság - A munkavégzést befolyásoló vallási értékek, 3.) Politika, 4.) Társas együttlétezések, együttműködések, 5.) Gyermek elleni erőszak, 6.) A szexuális abnormalitásokhoz való normatív viszonyulás, 7.) Betegségek és halál, 8.) Képességvizsgálatok, 9.) A természethez való viszony, 10.) A bennszülött vallásokkal való kapcsolat, 11.) Egyéni értékválasztások – nacionalizmus.

Fő téma	Cikkek száma (N[Σ54 X%]-a)	Altémák	Cikkek
Szekularizáció	4 (7.4%)	A vallási hanyatlás okai (3) Szükségszerűen szekularizált-e a liberális állam? (1)	Schwadel 2011, Bruce és Glendinning 2010, Bruce 2012 Joppke 2013
Gazdaság - A munkavégzést befolyásoló vallási	4 (7.4%)	A protestáns etika szerepe – weberiánus megközelítések (3)	McKinnon 2010, Hess 2012, Sanderson, Abrutyn

⁷⁶ Megjegyzem, hogy a disszertáció műhelyvitára benyújtott változatában mind a 4 főkategória elemzése szerepelt, de opponenseim azt javasolták, hogy a tematikai elemzést jelentősen rövidítsem, mert véleményük szerint túl nagy súllyal szerepel a disszertációban.

értékek		Egyéb vallási/spirituális értékek (1)	és Proctor 2011 Lynn, Naughton és Van der Veen 2011
Politika	5 (9.2%)	Politika és állam (2) Vallásilag motivált politikai aktivizmus (2) Egyházon belüli politika (1)	Fleckenstein 2011, Altinordu 2010 Stamatov 2010, Kim és Pfaff 2012 Wilde et al. 2010
Társas együttlétezések, együttműködések	13 (24%)	Identitás <ul style="list-style-type: none"> • Az identitás megkonstruálása (3) • Identitás és migráns problémák (3) • Módszertani kérdések (2) Szociális szétszakadás <ul style="list-style-type: none"> • Faji diszkrimináció (2) • Gender-szakadék (1) Társadalmi stabilitás (2)	Hansen 2012, Brennern 2011, Blumenfeld és Jaekel 2012 Trzebiatowska 2010, Connor 2011, Massey és Higgins 2011 Fjellvang 2011, Woodberry et al. 2012 Taylor és Merino 2011, Mayrl és Saperstein 2013 DeMaris, Mahoney és Pargament 2011 Traunmüller 2011, Schnable 2012
Gyermekek elleni erőszak	8 (14.8%)	Gyermekek elleni szexuális abúzusok (6) Gyermekek testi fenyegetése (2)	Gilligan 2012a, Gilligan 2012b, Ackerman és Khan 2012, Pilgrim 2012, McLoone-Richards 2012, D'Alton, Guilfoyle és Randall 2013 Rodriguez és Henderson 2010,

			Ellison, Musick és Holden 2011
A szexuális abnormalitásokhoz való normatív viszonyulás	6 (11.1%)	Homoszexualitás (4) Születésszabályozás (2)	Scheitle és Hahn 2011, Sherkat et al. 2011, Clucas 2012, Adler 2012 Dalla-Zuana 2011 Davidson et al. 2010
Betegségek és halál	6 (11.1%)	ápolás, gyógyulás (3) HIV-fertőzöttekhez/fertőzéshez való társadalmi viszonyulás (2) A mortalitási ráta és a felekezeti hovatartozás közti összefüggések (1)	Donovan et al. 2011, Sharp, Carr és Macdonald 2012, Williams 2010 Murray et al. 2011, Bluthenthal et al. 2012 Liczbińska 2011
Képességvizsgálatok	3 (5.5%)		Sherkat 2010, Stroope 2011, Davies 2013
A természethez való viszony	2 (3.7%)		Anagnost 2013 Frascaroli 2013
A bennszülött vallásokkal való kapcsolat	2 (3.7%)		Luzar, Silvius és Fragoso 2012, Luzar és Fragoso 2013
Egyéni értékválasztások - nacionalizmus	1 (1.8%)		Voicu 2012

VI. Táblázat: A „Kereszténység” főkategória tematikai vázlata

Szekularizáció

A szekularizációs blokkban szereplő tanulmányok a szekularizációval mint a vallási hanyatlás kérdésével, valamint az állam és az egyház szétválasztásával foglalkoznak, tehát a „klasszikus” megközelítéshez való viszonyulás látszik közös vezérfonaluknak. Ezen a szinten egyetlen „meta-” jellegű kutatást láttunk, amely a klasszikus tézis aktuális érvényességének egyik legfőbb mai támasztéka –a vallásosság állítása és a

vallásgyakorlás, a hit és a viselkedés közti jelentős különbség– körüli probléma tisztázását vállalja. Ez egy fontos célkitűzés, ugyanis a vallási hanyatlás tézisének érvényessége körül ma már egyáltalán nem olyan erős az egyetértés, mint volt a '60-as, '70-es években; nem egyértelmű ugyanis, hogy a vallásos aktivitás és hit alakulásának trendjei a vallási hanyatlás tézise mellett, vagy éppen hogy ellene szólnak. Schwadel ezért vizsgálat alá vetette a fent említett trendeket, és arra jutott, hogy a megosztottság azért állhat fenn, mert nem sikerült a felmérések elemzése során megkülönböztetni egymástól a történeti- és a kohorszhatásokat.⁷⁷ (Schwadel 2011: 181) Ezek az eredmények tehát a vallási hanyatlás tétele körüli interpretációs problémák kiküszöböléséhez járulhatnak hozzá, miközben tematikailag értelemszerűen e klasszikus tétel körül forognak. Egy másik megközelítés az egyház és az állam szétválasztását érinti; itt Joppke vitatja a liberális állam és az egyház szétválasztásának szükségességét, és a mellett érvel, hogy egy keresztény értékek alapján is működő állam, amennyiben kereszténysége a pluralizmus irányába tett liberális elkötelezettséggel társul, még befogadóbb is lehet, mint egy szűkebb értelemben vett (tehát nem-keresztény) liberális állam (2013: 597). A téma tárgyalása és eredményei tehát nonkonformnak mondhatók, és megállapítható, hogy az efféle nonkonformitásra más európai államok, pl. Oroszország, Lengyelország, Magyarország, továbbá a Vatikán és az Athosz-hegyi Kolostorköztársaság kapcsán mind az alapvetően eviláginak gondolt „politikai kereszténység”, mind a közügyeket el nem hagyó autentikus kereszténység kapcsán szükség lehet. Maga a téma mindemellett a klasszikus szekularizációelméletekhez tartozik, hasonlóan a fennmaradó két, a vallási hanyatlást az Egyesült Királyságban vizsgáló tanulmány fókuszához (Bruce és Glendinning 2010, Bruce 2012).

Gazdaság - A munkavégzést befolyásoló vallási értékek

A negyedik tematikus blokkba a kereszténység és a (gazdaságilag értett) munkavégzés közti összefüggéseket vizsgáló cikkek sorolhatóak. Köztük is kiemelt helyet kap a protestáns etika és a gazdaság közti weberiánus összefüggések vizsgálata, mely az itt szereplő négy cikk közül három tematikáját jellemzi. A vallásszociológia szempontjából

⁷⁷ A statisztikai analízisben a történeti hatás (period effects) egy adott időszakon belül a vizsgáltat érő hatások következménye, a kohorszhatás (cohort effects) pedig azokat a következményeket jelölik, melyek az adott csoportban az azonos korosztályhoz tartozás miatt érik az egymáshoz közeli időpontban született személyeket.

Weber protestáns etika-tézisének jelentősége vitathatatlan. Egyik legkorábbi jelentős interpretációját a szociológiai érzékenységgel is bíró teológus, Richard Niebuhr jegyzi, akinek eme, a felekezeti társadalmi gyökereiről írott munkája (1929) máig az egyesül államokbeli egyház- és felekezetszociológia alapműve. A tézis 1930-tól (Parsons angol fordításának megjelenésétől) válik egyértelműen népszerűvé abban az értelemben, hogy rengeteg embert képes megszólítani, ugyanis lényegében szellemi alapokra helyezi azt a fajta kapitalizmust, ami a nyugati világban működik. Semmiképpen nem meglepő tehát, hogy az itt vizsgált cikkek esetében is a gazdasági témák nagyobb része a protestáns etika-tézis köré szerveződik. Ezekből kettő a tézis alkalmazása, ami Nantucket bálnavadász-központtá válásának vizsgálata során megerősítést nyert (Hess 2012), Sanderson, Abrutyn és Proctor (2011) esetében viszont nem igazolódott; 15 európai ország 1500 és 1870 közti adatait vizsgálva nem találtak összefüggést a protestáns lakosság százalékaránya és az egy főre eső GDP összege és növekedési üteme közt. A harmadik tanulmány témáját pedig egy konceptuális analízis adja, ahol McKinnon Goethe „elektív affinitás”-fogalmát veti össze Weber fogalomhasználatával, és amellet érvel, hogy a „rokonlelkűséget” (Wahlverwandtschaft) egy, az emberi kapcsolatok kialakulásának és felbomlásának goetheianus alkímiai metaforájaként érve jobban megérthetjük Weber kauzális állításait a Protestáns Etika és a Kapitalizmus Szelleme megfelelő szövegrészeiben (2010: 108). A gazdasági blokkba sorolható negyedik cikkben Lynn, Naughton és Van der Veen a munkahelyi spiritualitás és a spirituális management szerepét vizsgálta az Egyesült Államokban 374 keresztény munkásnál, és azt találták, hogy a hit és a munka integrációja negatívan asszociál annak a szervezetnek a méretével, ahol az adott munkát végzik; a hit érettségével, a templomba járással, az életkorral és a felekezeti szigorúsággal viszont pozitívan (2011: 675).

Látható tehát, hogy noha nem feltétlenül a protestáns etika-tézis paradigmájában, de a szűkebb értelemben vett, gazdasági munkavégzésre kiható vallási értékek és hiedelmek vizsgálata alkotja a gazdasági témák vezérfonalát.

Politika

Az ötödik tematikus blokk a politika és a kereszténység kapcsolatával foglalkozik. Az ide sorolt tanulmányok megoszlanak a között, hogy a politikai és a vallási tevékenység közt összefonódást vagy egyszerű kölcsönhatást tételeznek. Előbbihez tartozik Wilde,

Geraty, Nelson és Bowman 2010-es tanulmánya, akik az új intézményesség-elméletet használva azt mutatták be, hogy a II. vatikáni zsinaton a püspökök szavazási viselkedése egyes schémáknál szerkezetileg hasonlítottak a profitorientált cégek gazdasági döntéseihez⁷⁸ (Wilde et al. 2010). Altinordu (2010) pedig a politikai katolicizmust és a politikai iszlámot hasonlítja össze az 1848-78 közti német katolikus és az 1970 és 2002 közti török iszlamizálódási folyamatok alapján, míg Fleckenstein kutatásának témája az az ambivalencia⁷⁹, amely a német kereszténydemokratáknál az egyenlő arányú munkavállalásra ösztönző családpolitika kiterjesztésének támogatása kapcsán jelentkezett a német kereszténydemokrata-szociáldemokrata nagykoalícióban (Große Koalition) (2011: 543). Ebben a három tanulmányban a politikai és a vallási cselekvés nem különül el világosan egymástól, és gondos olvasást követően azt a benyomást keltik, hogy az összefonódás a vallási vagy politikai nyereségmaximalizálás technikai kérdéseként van beállítva.

A fennmaradó két cikknél, amely a vallásilag motivált politikai aktivizmussal foglalkozik, a vallási és a politikai cselekvés közti különbség viszont egyértelműen megvan. Egyfelől itt az a fajta katolikus és protestáns politikai aktivizmus tematizálódik, amely a nagy távolságú érdekképviseleti hálózatok keretében működött a gyarmatosítás korától kezdődően Európa és az újvilági angol gyarmatok között, s melyek a keresztény értékek alapján próbálták védeni a tagoktól kulturálisan és geográfiailag távol álló emberek jogait és érdekeit (Stamatov 2010: 607). Másfelől pedig az ideológiailag mobilizált és vallási ellentéteket szító egyetemi diákok tevékenységének eredményeképp kialakuló, lazán szervezett evangélikus mozgalmak szerepét vizsgálták a XVI. századi Szent Német-Római Birodalomban. (Kim és Pfaff 2012).

Társas együttlétezések, együttműködések

A legnépszerűbb téma a „Társas együttlétezések, együttműködések” volt, azon belül is dominált az Identitás altéma, amiben egyaránt találhattunk módszertani kérdésekre,

⁷⁸ Azt, hogy ez a tanulmány végül is a politikai témák közé került, végül is az döntötte el, hogy alapvetően *szavazási viselkedést* vizsgált, nem pedig egy piacként működő vallási gazdaságot.

⁷⁹ Az aktuális politikai cselekvés és a párt alapjait képező értékek közti ellentmondásosság szembetűnő, hiszen a kereszténydemokrácia hagyományosan egy olyan családmodellnek van elkötelezve, melyben a férfi a fő kenyérkereső szerep, a nőre pedig a háztartás és a nevelés feladata hárul.

illetve az identitásalkotás és a migráns együttlétezés konkrét társadalmi problémáira fókuszáló tanulmányokat. A tanulmányokban az identitás kérdésének megközelítése jól pozícionálható a posztmodern-strukturalista tengelyen; egy kivétellel a kutatásokban az identitás strukturalista megközelítése érvényesül.

Zygmunt Bauman az identitás kérdését jellegzetesen posztmodern problémaként interpretálja, amely leginkább akkor merült fel, és kezdett el szert tenni számottevő személyes és társadalmi érdeklődésre, amikor az ember eloldódott a tradicionális terektől és személyközi kapcsolataitól, és mely téma már Giddensnél is megjelent korábban. Ilyenkor, érvel Baumann, az identitáskeresés klasszikus kérdései ama – különféle társadalmi világok dekonstrukciójával áthidalható- távolság miatt merülhetnek fel, amely az embert elválasztja azoktól a szimbolikus javaktól vagy csoportoktól, ami a saját én-képét alkotja és ahova tartozni akar (1996). Ez egyben annak megállapításával is jár Baumannál, hogy az efféle identitások nem csak rendkívül képlékenyek, de sem egy olyan mag-identitás sem azonosítható, ami köré a de- és rekonstrukciót követően változékony héjak épülnének, sem az emberi sorsokban formát öltő szabályszerű fordulatok és cselekvések (szkriptek) nem koherensek egy-egy ilyen identitás felépítésekor. Sőt, ennek a fajta identitás-konstruálásnak már nem is célja a stabilitás biztosítása, épp ellenkezőleg, a posztmodern identitás-probléma annak problémája, hogy hogyan tartsuk identitásunkat rugalmasan, mindig nyitva az új lehetőségekre (Bauman 1996: 18). Az identitásalkotás eme posztmodern keretezése figyelhető meg a vizsgált cikkek közül Connornál, aki annak kérdésével foglalkozik, hogy milyen összefüggések vannak a vallási aktivitás és a gazdasági adaptáció közt, s a vallásosságnak mint rugalmasan használt tőkének a bevándorlók gazdasági integrációját segítő vagy akadályozó szerepét vizsgálja (2011).

A mintában szereplő tanulmányok nagyobbik része ugyanakkor nem a posztmodern antiesszencialista identitás-képet adják vissza, hanem inkább a keményvonalas strukturalista megközelítésekre hasonlítanak. A hasonlóság abban érhető tetten, hogy azt a fajta stabilitást keresik vagy mutatják meg az identitásalkotás folyamatában, melyben minden identitásalkotási interakciót különféle kategóriákon (pl. osztály, rassz, etnikum, társadalmi nemek stb.) keresztül érvényesülő különbözőségi, hierarchikus és uralmi mintázatok szabályoznak (Bourdieu 1987, Lamont és Fournier 1992) -egy ilyen keret az önálló ágenciának nem sok szerepet hagy a saját identitás meghatározásában, felépítésében.

A vizsgált tanulmányokban az identitásalkotás terapeutikus és egoisztikus, valamint privilégiumokra építő módját is láthattuk. Ez utóbbinál eleve posztulálva volt, hogy a keresztény identitást társadalmilag konstruált, láthatatlan és nem-kiérdemelt kulturális, politikai és társadalmi előnyök összességéként vizsgálták, és a szerzők már csak arra a kérdésre keresték a választ, hogy magukat keresztényként meghatározó, tanítási gyakorlatokat végző hallgatók (preservice teachers) mennyire vannak tudatában ezeknek a privilégiumoknak (Blumenfeld és Jaekel 2012: 128). A terapeutikus identitásalkotás során egy gyülekezeti struktúrát vizsgáltak ama működése közben, amikor különböző módszerekkel megtért droghasználókban lebontották a férfi mint kenyérkereső képét (ami nyitott volt a kábítószer-gazdaságban való részvételre) és helyébe a házias, a családért és az otthonért nagyobb felelősséget vállaló férfi képét állították (Hansen 2012). Az egoisztikus identitásalkotást vizsgáló tanulmány (Brennert 2011) pedig annak jelenségét vizsgálja, hogy a hívek egyes országokban hajlamosak túljelenteni a vallási eseményeken történő részvételüket, tehát társadalmi nyomás hatására az (ideálisnak tartott) vallási identitásuk és a vallásos viselkedésük közti különbséget eltitkolják. A migráns problémákkal kapcsolatban ismét strukturális összefüggések mentén vizsgálják az eltérő identitások közti konfliktusok nyomán gyengülő vallási kohéziót, egyik alkalommal a brit vallási kontextus és a lengyel katolikus habitus, az univerzalizmus és a nacionalizmus összepárosíthatatlansága magyarázza a két csoport közti konfliktusokat (Trzebiatowska 2010), másszor pedig a bevándorlás mint az idegen kultúrának való fokozott kitettség eseménye okoz olyan identitászavarokat, amely elidegenítheti a bevándorlókat vallásuk gyakorlásától (Massey és Higgins 2011).

Jelzésértékű még a strukturalista dominancia szempontjából a két módszertani kérdéseket feszegető tanulmány. Woodberry és munkatársai egy korábbi módszertani újításukat fejlesztik tovább, amit a protestáns vallási csoportok analitikus célokból történő klasszifikációjára dolgoztak ki és mellyel a General Social Survey adatait lehet újrakódolni; többek közt SPSS, SAS és STATA szoftveres elemzésekhez. A Religious Traditions (RELTRAD) besorolási rendszer az egyesült államokbeli protestánsokat saját doktrinális önmeghatározásaik alapján kategorizálja, és sorolja őket vallási elveik szerint „fősodratú”, „evangélikus” és „fekete protestáns” kategóriákba. Ezzel pedig olyan alternatívát kínál a korábban használt konzervatív-mérsékelt-liberális skála szerinti besorolásra, mellyel e csoportok identitását az önmeghatározásuknak megfelelőbben írhatjuk le; a taxonómia ugyanis doktrinális különbségek alapján lett

megalkotva, nem pedig homogénként kezelt vallási, gazdasági, szociális és politikai ideákat sűrítettek egyetlen – „konzervatív”, „mérésékelt” vagy „liberális” – kategóriába (Woodberry et al. 2012). Fjellvang tanulmánya pedig egyfelől a „kulturális-vallási zóna” fogalmának az Inglehart által használnál összetettebb újradefiniálását tűzi ki céljául, másfelől pedig azt vizsgálta, hogy az egyes szocializációs értékekre hogyan hatnak ezek a zónák, valamint a gazdasági tényezők. A szerző ehhez a World Values Survey alapján megalkotott két, 7-7 országot magában foglaló kulturális-vallásos zónában, a katolikusban és a protestánsban vizsgálta 4 szocializációs érték (függetlenség, imagináció, engedelmesség és vallásos hit) jelenlétét. Eredményei azt mutatják, hogy ezekben a vallási zónákban a materialisztikus-gazdasági tényezők és a négy vizsgált szocializációs érték közt jelentős az asszociáció, az idealistának nevezhető vallási-kulturális tényezők és a vallásos hit/engedelmesség közt ugyanakkor nincs; azok csak a függetlenséggel és az imaginációval asszociálnak (Fjellvang 2011: 196).

Gyermekek elleni erőszak

A gyermekek elleni erőszak témáján belül a legegységelműbben azonosítható specifikus „blokk” az egyházi személyek által kiskorúak ellen elkövetett szexuális visszaélések vizsgálata, itt is kifejezetten az európai angolszász kultúrkörön belül (Gilligan 2012a, Gilligan 2012b, Ackerman és Khan 2012, Pilgrim 2012, McLoone-Richards 2012, D’Alton, Guilfoyle és Randall 2013). A téma körüljárása és diszkussziója meglehetősen kritikus az egyház szerepére és a konkrét problémakezelés módjára nézve; rendszeresen visszatérő közös elemei e kritikának az egyház elégtelen (belső) problémakezelése és (külső; az áldozatok és a társadalom felé irányuló) kommunikációja. Noha a visszaélések fő tematikája a szexuális típusú visszaélés; a mintában ezen felül még két olyan további tanulmány is volt, mely az erőszakot általában mint testi fenyegetést konceptualizálta (Rodriguez és Henderson 2010, Ellison, Musick és Holden 2011: 946). Látható tehát, hogy az erőszakot ebben a blokkban elsősorban fizikai erőszakként közelítik meg, ami viszont nem tükrözi azt az összetettséget, amelyben a vallás és a gyermekekkel szembeni erőszak kapcsolata a szociológus számára releváns.

A szexuális abnormalitásokhoz való normatív viszonyulás

A szexuális abnormalitás témája a kereszténységnek a szexualitáshoz való, intézményi vagy egyéni normatív viszonyulás olyan kontextusaiban is előkerül, mely –a gyermekek szexuális bántalmazásával ellentétben – nem összeegyeztethetetlen a szekuláris humanizmussal, az emberi jogokkal és a liberális állam szabályozó tevékenységével. Ennek kapcsán több részprobléma is kiemelt szerepet kap. Ilyen a valláshoz tartozó jogok prioritása a szexuális jogok kárára az anglikán egyházban, (Clucas 2012) az azonos neműek közti házasság megítélése (Sherkat et al. 2011), illetve az egy államon belüli vallási kultúra befolyása az erkölcsi kérdéseket érintő államigazgatási irányelvekre és konkrét intézkedésekre (Scheitle és Hahn 2011). Míg ezekben a kutatásokban azt láthattuk, hogy makroszinten a doktrinális szempontból abnormális szexualitás egyházi elutasítása egyértelmű, és negatív hatással van az állam által szorgalmazott társadalmi elfogadottságukra, addig érdekes módon kiscsoportos szinten éppen ellenkező tendencia érvényesül. Amikor egy olyan helyzetet vizsgáltak, amiben a keresztény emberek nem az állami intézkedésekkel, hanem saját felebarátaik szexuális irányultságával kapcsolatban kényszerülnek állásfoglalásra, akkor kevésbé elutasítóak; legalábbis az amerikai vallási gyülekezetek egyre nyitottabbá válnak a homoszexuális férfiak és nők gyülekezeti tagságára (Adler 2012).

Itt tehát alapvetően az a probléma kerül előtérbe, hogy a felekezetek egy része számára teljesen természetes a vallási értékek alapján történő diszkriminálás, és ehhez saját belső szabályozásuk esetében a vallásszabadság értelmében joguk is van. Mivel azonban az egyház tagjai egyben a társadalom tagjai is, elkerülhetetlen, hogy ezek a diszkriminatív aktusok valamilyen szinten a társadalmi folyamatokban is megjelenjenek. A homoszexualitáson (és a pedofílián, ami a gyermekek elleni erőszaknál szerepelt) kívül két tanulmányban találkoztunk még a születésszabályozás tematizálásával (Davidson et al. 2010, Dalla-Zuana 2011), de ezen felül más hagyományos, biblikus referenciával és kanonikus iránymutatással rendelkező aberranciák nem merültek fel, ahogyan a társadalomkutatások fiatalabb témáira (pl. a nemi identitászavar, a paraphilia, a transzszexualizmus/transzgenderizmus stb.) sem irányult figyelem.

Betegségek és halál

A szexuális normákhoz lazábban kapcsolódó, annál generálisabb tematikus blokk az élet romlásához, a betegségekhez és a halálhoz kapcsolódó írásokat tömöríti. Azokban az esetekben, amikor a kutatók egy specifikusan megnevezett betegségre voltak

kíváncsiak, (HIV) az legalább a köztudatban szintén a szexuális abnormalitásokhoz kapcsolódott, és ezt a tanulmányok fókuszpontjai is tükrözik. Bluthenthal és munkatársai Kaliforniában vizsgálták a HIV-fertőzéssel, a szexualitással és a droghasználattal kapcsolatos gyülekezeti és közösségi normákat, és nézetek széles skáláját sikerült felderíteniük, a nagymértékben elítélőtől és kirekesztőtől kezdve az elfogadásig, a „bűnös szeretetelig” bezárólag. Jellemzően mindegyik gyülekezetben találtak megbélyegző percepciókat is, és az eredmények arra engednek következtetni, hogy az elfogadó hozzáállás vagy a stigmatizáció csökkentése nem előzetes követelménye a gyülekezet bevonódásának a HIV-el kapcsolatos tevékenységek esetében (Bluthenthal et al. 2012). Murray-nél és munkatársainál pedig az adott okot a katolikus egyház és a Brazil Nemzeti AIDS Program (Brazilian National AIDS Program) közti kapcsolatok kutatására, hogy a HIV járvány kezelésével kapcsolatban a térségben komoly feszültség alakult ki az állam és az egyház közt (mivel előbbi a kormányzati intézkedésekben gyakran teret enged a szekuláris értékeknek és megközelítéseknek is). (Murray et al. 2011).

A blokk többi eleme ugyanakkor már teljesen elszakad a szexuális abnormalitások témájától, és módszertanilag is nagyfokú diverzitást mutat; a kiscsoportos vizsgálatról a gondolatkísérleten át a történeti kutatásokig bezárólag. Előtérbe kerül az ápolás és a gyógyulás témája, ugyanakkor ennek keretezése inkább negatív; a halál felé vezető út végigkísérése gyakrabban kerül elő (Donovan et al. 2011, Sharp, Carr és Macdonald 2012), mint a javuló egészségi állapotot és felgyógyulás lekövetése (Williams 2010). A halál témája érvényesül Liczbińska kutatásánál is, aki a XIX.sz.-i Poznanban a katolikus és a lutheránus közösségekben tapasztalható magas mortalitási rátát vizsgálta, és arra volt kíváncsi, hogy lehet-e összefüggés a mortalitási ráta és a felekezeti hovatartozás között. Mindent egybevéve tehát a blokkban előtérbe kerül a halál vagy a halálosan beteg emberekhez való keresztény viszonyulás kérdése, ezen belül pedig egyaránt érdekli a kutatókat az elmúlás elleni társadalmi és egyéni küzdelem, a halálán lévő ember helyzetének megkönnyítése.

Képességvizsgálatok

A három képességvizsgálat közül kettő (Davies 2013, Stroope 2011) az intézményes oktatási rendszerben való részvétel hatásait nézik a kiemelkedésre; Davies esetében a katolikus iskolákba járó diákok és az állami iskolák hallgatói teljesítménye, Stroope-nál

pedig a gyülekezetben betöltött domináns pozíció és a bibliai műveltség az összehasonlítás alapja. Ezen túl Sherkat a vallási hovatartozás, a vallási részvétel és a Biblia tévedhetetlenségébe vetett hit hatását vizsgálja a verbális kifejezőképességre, és azt találja, hogy az inerrantizmus és a szektáriánus hovatartozás lényeges negatív hatással van erre (2010: 2).

A természethez való viszony

A kereszténység és a természet viszonya azóta kapott a szociológiában nagyobb figyelmet, mióta Arnold Toynbee és Lynn White felvetette a kereszténység felelősségét az ökológiai válság kialakulásában -noha az ember és a természet közti, az (aszketikus racionalista) keresztény etikában kialakult alá-fölé rendelő viszony már Weber vasketrec-tézisének is alapja. Az ebben a blokkban megtalálható két, vallásszociológiai szempontból is releváns tanulmány lényegében környezetpszichológiai témákat mutat be: Egyfelől olyan, önmagukat keresztényként meghatározó nők környezeti attitűdjeit és környezettudatosságát vizsgálják, akik nem csak állítják, hogy a természettel összhangban próbálnak élni, de ez lakókörnyezetükben is megmutatkozik (Anagnost 2013). A másik tanulmány pedig közép-italiai keresztény szent helyekre fókuszál és arra keresik a választ benne, hogy e helyek kompozíciója és szimbolikája hogyan tükrözi a természettel való harmonikus együttlélést (Frascaroli 2013). Mindebből az a kép rajzolódik ki, hogy a kereszténység és a természet közti viszony a gyakorlatban pozitív, mellérendelő és nem az úr és az uralt viszonya.

A bennszülött vallásokkal való kapcsolat

A keresztény és a bennszülött vallások kapcsolatát vizsgáló két tanulmányban egyfelől az őshonos és a keresztény vallási hiedelmeknek és gyakorlatoknak az Amazonas-régió guyanai részén élő Makushi és Wapishana törzsek táplálkozási tabuira tett hatásait vizsgálták (Luzar, Silvius és Fragoso 2012: 833), másfelől a három szerző közül ketten a terepmunka során gyűjtött adatokból azt is kimutatták, hogy az evangélikusok és a szombatosok kevésbé hajlamosak meglátogatni a sámánokat, vagy elfogadni a fennhatóságukat, mint az anglikánok vagy a katolikusok. Itt a kereszténység felvétele nem jelentette automatikusan az őshonos vallási rendszerek visszaütését, hiszen számos olyan bennszülött tart még most is néhány ősi hitelemet és gyakorlatot, akik

magukat evangélikusként vagy szombatosként azonosították (Luzar és Fragoso 2013: 299).

Ez a két tanulmány tematikusan kapcsolódik a kereszténység-természet viszonyhoz és a biodiverzitás kérdéséhez is, hiszen az őshonos amazóniai sámánizmusban más állatfajok vadászata/fogyasztása számít tabunak, mint a keresztény misszionáriusok tanításaiban, az ősi vadászati tabuk pedig a megtérített bennszülöttek közt is tovább élnek, s ahogy a szerzők is megjegyzik, hozzájárulhatnak a veszélyeztetett állatfajok fennmaradásához. A megtérés más hatásai ugyanakkor éppen a biodiverzitás ellen hatnak, mert az ősi hitben szentként tisztelt helyeket a megtértek már nem feltétlenül fogadják el szenteknek, s így ezeken a korábban tiltott területeken is vadásznak (Luzar és Fragoso 2013).

Egyéni értékválasztások – nacionalizmus

Végül Voicu a nacionalizmus és a vallásosság keresztény formája közti kapcsolatot kutatta 30 különböző európai országban, és pozitív összefüggést talált a nacionalista ideológia és a keresztény vallásosság között azokban az országokban, ahol a vallási koncentráció magasabb, a posztkommunista országokban viszont ilyen hatást nem tudott kimutatni (2012: 333). Némileg meglepő a nacionalizmus-téma ilyen alulreprezentáltsága, hiszen vallás és nacionalizmus kapcsolata egy kiemelt és rendkívül szerteágazó kutatási téma, ami ráadásul –számos társadalmi folyamat katalizátoraként– különösen népszerű Kelet-Közép Európában, s így hazánkban is. Azonban, ahogyan a következőkben látni fogjuk, erre magyarázat lehet, hogy az itt elemzett minta és a felmerülő témák összetétele –a MTA A-lista sajátosságain túl– egy, a szűkebb környezetünkétől eltérő geográfiai és kulturális régió sajátosságait hordozzák.

IV.3.5 A földrajzi megoszlás vizsgálata

A földrajzi megoszlás vizsgálata során először is megállapítottuk, hogy a regionális (globálisan nem jelentős) vallásokkal foglalkozó cikkek a 173 elemből álló minta ~ 8%-át (13db) teszik ki. Ezeket a cikkeket a „Kategorikus besorolás – preszelekció” fejezetben leírtak szerint nem vizsgáltuk, ugyanakkor megállapítható, hogy globális súlyukhoz és a híveik számarányához képest felülreprezentáltak a mintában.

A vizsgált folyóiratokban megjelent összes, a szelekciós kritériumoknak megfelelő cikken belül a vallási tematikájú cikkek aránya alig több, mint 1%. A vizsgált időszakban a legnagyobb arányban az American Sociological Review (6.3%), az Economy & Society (5.7%) és a Social Politics (5.6%) folyóiratok tartalmaztak vallási témájú cikkeket, míg 15 folyóirat⁸⁰ egyáltalán nem tartalmazott ilyeneket. [lásd VII. táblázat]

Folyóirat/Évfolyam	2010	2011	2012	2013
Acta Sociologica	19/0	24/0	18/1	20/0
American Journal of Sociology	29/0	35/1	31/0	36/1
American Sociological Review	28/3	37/1	37/4	41/1
Annual Review of Sociology	25/0	29/0	25/2	24/1
Archives of Sexual Behavior	102/1	104/1	125/2	141/1
The British Journal of Sociology	35/2	30/1	35/2	33/1
Child Abuse & Neglect	94/1	101/0	83/0	124/1

⁸⁰ E folyóiratok a következők: Child Maltreatment, The Future of Children, Journal of Applied Economics, Journal of Artificial Societies and Social Simulation, Journal of Educational and Behavioral Statistics, Journal of Occupational Rehabilitation, Multivariate Behavioral Research, New Left Review, Science, Technology & Human Values, Sociologia Ruralis, Sociological Methodology, Sociology of Health & Illness, Structural Equation Modeling, The STATA Journal, Trauma, Violence, & Abuse.

Child Abuse Review	26/0	26/0	25/5	29/0
Child Maltreatment	32/0	25/0	26/0	21/0
Economy & Society	23/1	25/2	28/2	29/1
European Sociological Review (Eur Sociol Rev)	43/1	46/3	44/5	93/2
Evolution and Human Behavior	49/1	40/2	82/3	60/1
The Future of Children (Future Child)	18/0	18/0	16/0	18/0
Global Networks	25/0	27/0	26/0	29/2
Human Ecology	65/1	53/4	106/2	65/3
Human Relations	78/0	66/1	63/0	64/1
International Perspectives On Sexual And Reproductive Health (International Family Planning Perspectives)	-	-	-	-
International Journal of Social Research Methodology	30/0	32/1	39/0	38/0
International Political Sociology	20/1	22/0	19/1	22/1
Journal of Applied Economics	15/0	17/0	15/0	16/0
Journal of Artificial Societies and Social Simulation	42/0	45/0	36/0	49/0

Journal of Educational and Behavioral Statistics	28/0	30/0	31/0	24/0
Journal of Marriage and Family	88/2	74/2	72/1	86/1
Journal of Occupational Rehabilitation	47/0	66/0	53/0	61/0
Journal of Social Issues	48/1	49/0	42/1	47/2
Law & Society Review	22/1	31/0	27/0	27/1
Multivariate Behavioral Research	36/0	39/0	33/0	32/0
New Left Review	38/0	37/0	42/0	32/0
Poetics, Journal of Empirical Research on Culture, the Media and the Arts	31/0	28/0	28/1	30/1
Politics & Society	23/1	20/0	21/1	21/0
Population and Development Review	31/0	47/1	29/0	52/0
Public Opinion Quarterly	41/0	44/2	45/1	49/0
Science, Technology, & Human Values	35/0	35/0	34/0	35/0
Social Forces	78/2	53/4	59/4	66/1
Social Networks	30/1	32/0	63/0	58/0
Social Politics	21/2	20/1	26/1	21/2

Social Problems (Social Problems Journal Online)	29/0	25/1	25/1	23/1
Social Science & Medicine	491/10	439/7	520/6	468/2
Social Science Research	87/1	111/6	115/4	114/7
Sociologia Ruralis	23/0	24/0	24/0	25/0
Sociological Methodology	8/0	13/0	18/0	19/0
Sociological Theory	15/3	14/0	14/1	16/0
Sociology	63/3	68/4	77/2	67/1
Sociology of Health & Illness	64/0	70/0	77/0	82/0
Structural Equation Modeling (Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal)	32/0	35/0	34/0	34/0
The STATA Journal	38/0	34/0	45/0	50/0
Trauma, Violence, & Abuse	15/0	16/0	17/0	20/0
Összesen: 9477/173	2260/39	2256/45	2450/53	2511/36

VII. táblázat: Vallási témájú cikkek eloszlása (2010-2013)

A folyóiratok túlnyomó többsége (39 db; 85%) nagy kereskedelmi kiadók kiadásában jelenik meg, az önálló, tudományos társaságok vagy intézetek által kiadott folyóiratok (7db) részaránya (15%) csekély, és súlyuk a vallási témájú cikkek megjelentetésében még ehhez képest is alacsony; 5%. A kereskedelmi kiadók mindegyike geográfiailag a

nyugati világhoz tartozik, a folyóiratok számára vetítetten azon belül is túlsúlyban van (29db, 74%) az anglofón terület; az európai (holland és német) kiadók folyóiratainak részaránya alacsony (10db, 26%). Az egyesült államokbeli nagy kereskedelmi kiadók pedig önmagukban több folyóirattal (21) szerepelnek a mintában, mint az egyesült királyságbeli (8), holland (7) és német (3) kiadók összesen. A megjelent cikkek számát tekintve ugyanakkor az Elsevier által kiadott folyóiratokban jelent meg a legtöbb vallási témájú cikk (47db), ezt követik az OUP, a Wiley és a SAGE folyóiratai (30, 29 ill. 28 db), a sort pedig a Springer, a egyesült államokbeli független és a T&F folyóiratok zárják (11, 8, 7). Az 'A' kategóriás listán szereplő egyéb (egyesült királyságbeli független) folyóiratokban pedig egyetlen vallási témájú cikk sem jelent meg. Az egy folyóiratban megjelent cikkek átlagos száma 3.5; ehhez képest a legmagasabb értéket az OUP (7.5) és az Elsevier folyóiratai (6.7) mutatják. Az Általános, illetve a Keresztény és az Egyéb kategóriákban a legtöbb cikket (23, ill. 17 és 5) az Elseviernél publikálták, az Iszlám kategóriában ezzel szemben a holland kiadót (2) a Wiley (10), a SAGE (9), az OUP (5) és a T&F (4) is megelőzi. [lásd VIII. táblázat]

Kiadó és országa	Folyóiratok száma	Vallási cikkek száma	Általános	Keresztény	Iszlám	Egyéb
Egyesült Államok, Wiley	10	29	8	11	10	0
Egyesült Államok, SAGE	11	28	10	8	9	1(b)
Egyesült Államok, egyéb egyetemi/társasági kiadványok	5	8	5	1	2	0
Egyesült Királyság, Taylor & Francis Group	4	7	2	1	4	0

Egyesült Királyság, Oxford University Press	4	30	12	12	5	1(zs)
Egyesült Királyság, egyéb egyetemi/társasági kiadványok	2	0	0	0	0	0
Hollandia, Elsevier	7	47	23	17	2	5 (2 zs, 2b, 1 jehova)
Németország, Springer	3	11	6	4	1	0
Összesen	46	160	66	54	33	7

VIII. táblázat: A megjelent vallási témájú cikkek típusai a folyóiratok kiadóinak nemzetiségi megoszlására lebontva

A folyóiratok vezető szerkesztőinek a folyóiratokon feltüntetett intézményi affiliációi⁸¹ alapján is szembetűnő az anglofón dominancia, azon belül is az Egyesült Államok dominanciája. A 46 folyóirat 71 vezető szerkesztőjénél feltüntetett affiliációk közül 37 (51%) jelölt egyesült államokbeli intézményt, 22 (30%) egyesült királyságbelit és 14 (19%) bármilyen más országbeli intézményt [lásd IX. táblázat]. A nagy kereskedelmi kiadók folyóiratai szerkesztőinek átlagosan 45%-a kötődik egyesült államokbeli és 33%-a egyesült királyságbeli intézményhez, a fennmaradó 22% kanadai, hollandiai, svéd, norvég és braziliai intézmények közt oszlik meg. A független kiadóknál ez az arány 88% és 12%, és a vezető szerkesztőknél egyetlen nem-US/UK affiliációt sem találtunk. A nagy kereskedelmi kiadók közül a Wiley és a T&F folyóiratai többségükben egyesült királyságbeli intézményekhez kötődő vezető szerkesztőkkel dolgoznak, minden más kategóriában az egyesült államokbeli intézményi affiliációval bíró vezető szerkesztők dominálnak.

⁸¹ Intézményi affiliációnak azt vettük, amit a kiadó a folyóirat saját honlapján a legmagasabb beosztású szerkesztők (Editor-in-Chief(s), ennek hiányában Managing Editor(s), ennek hiányában Editor(s)) neve(i) mellett feltüntetett. Amennyiben egy személy mellett több intézményt is feltüntettek, mindegyik olyan intézményt beleszámoltuk a végeredménybe, amely eltérő országokban található.

Főszerkesztők, felelős szerkesztők intézményi affiliációja az intézmény országa szerint/Kiadók	Egyesült Államok	Egyesült Királyság	Egyéb	Összesen
Wiley	5	11	3	19
SAGE	9	6	3	18
Taylor & Francis	2	4	0	6
Oxford University Press	3	0	3	6
Elsevier	8	0	4	12
Springer	2	0	1	3
Egyéb egyetemi/társasági kiadványok, Egyesült Államok	6	1	0	7
Egyéb egyetemi/társasági kiadványok, Egyesült Királyság	2	0	0	2

IX. táblázat: Folyóiratok fő/vezető szerkesztőinek megoszlása az intézményi affiliáció országa szerint, kiadókra lebontva

A 46 folyóirat közül 31 olyan van, melyekben publikáltak vallási témájú cikkeket. E 31 folyóirat közt 28 olyan található, amelyek szerkesztősége a vezető szerkesztők intézményi affiliációjának országát nézve homogén (tehát minden vezető szerkesztő összes intézményi affiliációja egységesen ugyanarra az országra mutat), a maradék három heterogén. A nemzetileg homogén vezető szerkesztőséggel működő folyóiratok közt 17-nél minden vezető szerkesztő egyesült államokbeli intézményhez kötődik, 7

egyesült királyságbelihez 2 kanadaihoz, 1 hollandiaihoz és 1 norvégiaihoz. Az USA-homogén vezető szerkesztőségű folyóiratokban jelent meg az Általános kategóriába sorolt cikkek 65%-a, a Keresztény kategóriába sorolt cikkek 69%, az Iszlám kategóriába sorolt cikkek 39%-a és az Egyéb kategóriába sorolt cikkek 39%-a. Az UK-homogén vezető szerkesztőségű folyóiratokban jelent meg az Általános kategóriába sorolt cikkek 9%-a, a Keresztény kategóriába sorolt cikkek 20%-a, az Iszlám kategóriába sorolt cikkek 42%-a, míg az Egyéb kategóriába sorolt cikkek közül egyetlenegy sem publikáltak ilyen folyóiratokban. Az Általános, Keresztény és Iszlám cikkek fennmaradó 26, 11 és 19%-a egyéb nemzeti homogén, vagy nemzetileg heterogén affiliációval rendelkező szerkesztőbizottság által működtetett folyóiratokban oszlik el; összességében a kategorizált cikkek több, mint $\frac{3}{4}$ -ét a két anglofón ország intézményeihez tartozó, homogén szerkesztőbizottságú folyóiratok közölték. [lásd X. táblázat]

Affiliáció országa szerint homogén és heterogén szerkesztőbizottság/vallási cikkek típusa/	Egyesült Államok (17)	Egyesült Királyság (7)	Egyéb homogén ⁸² (4)	Egyéb heterogén ⁸³ (3)
Általános	43	6	14	3
Keresztény	37	11	4	2
Iszlám	13	14	1	5
Egyéb	6	0	0	1
Összesen	99	31	19	11

X. táblázat: Vallási témájú cikkek típusai a homogén és heterogén fő/vezető szerkesztőségű folyóiratoknál

A tanulmányok első szerzőinek intézményi affiliációját⁸⁴ nézve hasonló anglofón dominancia állapítható meg. Az Egyesült Államokban és az Egyesült Királyságban

⁸² Egyéb homogén: Kanada(2), Hollandia (1), Norvégia (1).

⁸³ Egyéb heterogén: US-UK (1), US-Brazília (1) és Svédország-USA-Kanada (1).

található intézményekhez köthető első- vagy egyszerűs munkák adják az Általános kategóriába sorolt cikkek 67%-át (US: 54%, UK: 13%), a Keresztény kategóriába sorolt cikkek 73%-át (US: 56%, UK: 17%) és az Iszlám kategóriába sorolt cikkek 63%-át (US: 24%, UK: 39%); a fennmaradó hányadokon pedig számos ország osztozik. Összevetésképpen a legnagyobb részarányúak: Az Általános kategórián belül 6 németországi intézményi affiliáció tartozik a cikkek első szerzőihez a 69-ből, a Keresztény kategóriánál 3 kanadai az 54-ből, az Iszlám kategóriánál pedig 2-2 kanadai és holland a 33-ból. Egyedül az Egyéb kategóriában nincs anglofón dominancia; itt a judaizmushoz sorolt 3 tanulmány mindegyikét izraeli intézményekhez tartozó első szerzők jegyzik; a buddhizmushoz soroltakat 1-1 egyesült államokbelihez, thaiföldihez és törökországihoz, míg a Jehova Tanúihoz kapcsolódó tanulmányt németországi intézmény munkatársa írta. [lásd XI. táblázat]

Szerzők intézményének országa	Egyesült Államok	Egyesült Királyság	Egyéb	Összesen
Általános	37	9	23 ⁸⁵	69
Keresztény	30	9	15⁸⁶	54
Iszlám	8	13	12 ⁸⁷	33
Egyéb	1	0	6 ⁸⁸	7

XI. táblázat: Szerzők megoszlása intézményi affiliációjuk országa szerint, a vallási témájú cikkek típusaira lebontva

⁸⁴ Ugyanúgy, ahogy a vezető szerkesztők esetében; amennyiben egy személy több intézményt is megjelölt affiliációként, úgy mindegyik olyan intézményt beleszámoltuk a végeredménybe, amely eltérő országokban található. Az adott országhoz tartozást a feltüntetett adatok alapján kezeltük.

⁸⁵ Németország (6), Kanada (4), Hollandia (3), Ausztrália (2), Új-Zéland (2), Franciaország (1), Dánia (1), Horvátország (1), Írország (1), Ausztria (1), Libanon (1).

⁸⁶ Kanada (3), Svájc (2), Írország (2), Olaszország (1), Lengyelország (1), Norvégia (1), Németország (1), Spanyolország (1), Szingapúr (1), Románia (1), Törökország (1).

⁸⁷ Kanada (2), Hollandia (2), Spanyolország (1), Franciaország (1), Hong Kong (1), Magyarország (1), Egyesült Arab Emírátsok (1), Belgium (1), Norvégia (1), Szingapúr (1).

⁸⁸ judaizmus: Izrael (3). Buddhizmus: Egyesült Államok (1), Thaiföld (1), Törökország (1). Jehova Tanúi: Németország (1).

Összességében elmondható, hogy a kutatások nagyobbik része egy speciális vallással összefüggésben vizsgál különböző mezoszintű társadalmi, politikai és gazdasági problémákat, illetve egyéni viselkedésmintákat, hiedelmeket és preferenciákat. A speciális vallásokon belül a legnagyobb hangsúlyt a kereszténység kapja, ennél jóval kisebb szerep jut az Iszlám/muszlim komponensű kutatásoknak, a judaizmus, a buddhizmus és a Jehova tanúi szekta pedig éppen hogy csak jelen vannak a mintában. Az általános, nem vallásspecifikus kutatások részaránya is jelentős, bármely speciális valláshoz képest nagyobb súllyal szerepelnek az eredmények között, és a teljes, 173 cikkből álló mintának összesen valamivel több, mint egyharmadát teszik ki.

A nem-vallásspecifikus komponensű kutatásokban a különféle (társadalmi, családi, párkapcsolati) együttlétezések során jelentkező kérdésekkel, problémákkal foglalkoznak.⁸⁹ A keresztény komponensű kutatásokban is ez a téma a legnépszerűbb, megosztva a szexualitáshoz kapcsolódó témákkal. A szexualitással kapcsolatban keresztény viszonylatban elsősorban a szexuális abnormalitásokkal és aberranciákkal foglalkoztak, melyek egyaránt specifikálódnak a gyermekmolesztálással és a homoszexualitással kapcsolatban. Ezek az altémák a többi vizsgált kategóriában, noha jelen vannak, de sokkal kevesebb figyelmet kapnak, ugyanakkor a szexualitáshoz kötődő kutatások mind a keresztény, mind az általános kategóriában népszerűek. Az Iszlám relevanciájú tanulmányok fő témája ellenben az európai, és kisebb mértékben az egyesült államokbeli migráns muszlimokkal kapcsolatos, változatos együttlézési problémák és a migráns jelenlétből származó, a többségi társadalomban vagy a migráns csoportokban jelentkező feszültségek.

Általánosságban elmondható még, hogy a vallásosság mérése az empirikus kérdőívek nagy részében leegyszerűsítő; annak néhány dimenziójára fókuszál és nagyfokú eltéréseket mutat a témaválasztásokon belül és azok között is. A vallásosság mérése tehát láthatóan nincs standardizálva, és az adott probléma szempontjából releváns dimenziókhöz igazodik.

Az empirikus kutatásokban használt nagymintás adatkészletek e kutatások jelentős részében nem saját adatfelvételen alapulnak, hanem meglévő adatbázisokat használnak, és olyan adatok szekunder elemzéséből vonnak le következtetéseket, melyeket eredetileg nem az általuk vizsgált probléma célirányos vizsgálata érdekében alkottak

⁸⁹ Az „Általános”, „Iszlám” és „Egyéb” főkategória által lefedett témákat lásd a Mellékletekben.

meg. Ennek következményeképp a mintanagyságból fakadóan nagyobb generalizálhatósági potenciállal rendelkező eredmények olyan adatokból levont következtetésekre épülnek, melyeknél a vallásosság konceptualizálása és operacionalizálása jó eséllyel kevesebb és/vagy a kutatáshoz ideálistól eltérő fókuszú figyelmet kapott.

A kutatások módszertanilag kevés gondot fordítottak az önjelentés alapú vallási identifikációból származó adatok és a vallásos viselkedés méréséből nyert adatok integrált kezelésére a vallásosság megállapítása és mérése során ott, ahol az összevonásokat a készen vett adatkészlet eredetileg nem tartalmazta. Jellemző volt, hogy egyik vagy másik adathalmaz alapján és külön-külön tettek állításokat a vallásosságról. Ezek integrált kezelése véleményünk szerint elengedhetetlen a mérés során, hiszen pl. a vallási/felekezeti tagság vagy az önjelentés alapján történő identifikáció nem jelenti automatikusan azt, hogy az adott vallás vagy felekezet hittételeit az adott személy vallja, vagy azoknak a hittételeknek megfelelően él. Ez a kettősség természetesen fordítva is igaz; valakinek az életvitele és cselekedetei lehet hasonló egy adott valláshoz tartozó hívő életviteléhez és cselekedeteihez anélkül, hogy valóságosan az adott valláshoz tartozna (és így a kérdezés során ehhez igazodva identifikálja magát).

Végül a vallási/transzcendens axiómák és koncepciók alkalmazásának vizsgálata során arra jutottunk, hogy az elemzett tanulmányok közt nem szerepel olyan, amely a jelenségek vagy problémák explikációja során teológiai axiómákat, definíciókat vagy fogalmakat használ. A vizsgált különféle (társadalmak, társadalmi csoportok, házások, családok, baráti, gyülekezeti, szomszédsági, iskolai, szakmai kiscsoportok) együttlétezőeknek transzcendens tagjai sem elgondolva, sem vizsgálva nincsenek. Az ilyen konceptualizálások hiányára, mint a modern nyugati társadalomtudomány jellegzetességére is mindössze egyetlen tanulmányban (Seth 2013) hívják fel a figyelmet, módszertani szinten pedig szintén egyetlen tanulmányban (Woodberry et al. 2012) kap külön figyelmet annak kérdése, hogy a vizsgált vallási csoportok meghatározása és mérése azok doktrinális öndefiníciójának megfelelően, s ne különböző politikai vagy szociológiai perspektívákhoz igazítva történjen –ebben a tanulmányban nem csak a probléma azonosítása és a kapcsolódó kérdések elméleti szinten történő tárgyalása valósul meg, hanem a módosítás operacionalizálását is elvégzik a szerzők.

Elmondható tehát, hogy a vizsgált mintára nézve igazolódtak ama várakozásaink, hogy azok elsősorban a nyugati tudományos környezetben megtermelt tudást és eredményeket képviselik, valamint lényegében teljesen hiányzik belőlük a transzcendens tagok figyelembe vételének szándéka az együttlétezések vizsgálata során. Ugyanakkor azt is láthattuk, hogy e hiányosság felismerése néhány elszigetelt esetben még megvalósult. A tudományos tudás megtermelésében nyugati-anglofón dominanciát kimutató eredményeink konzisztensek a térbeli tudományometriai kutatások (spatial scientometrics) korábbi eredményeivel (Paasi 2005, Frenken, Hardeman és Hoekman 2009, van Noorden 2010, Bornmann és Waltman 2011, Bornmann et al. 2011), illetve precedens nélküli eredménynek számít az egyesült királyságbeli publikációs központ azonosítása az Iszlám/muszlim tematikájú cikkek esetében. A jelenség feltehetőleg az európai migráció sajátosságaival, illetve az Egyesült Királyságba irányuló muszlim migránsok keltette társadalmi feszültség mértékével lesz magyarázható, de explikációja olyan további kutatásokat igényel, melyek nem férnek bele ebbe a disszertációba. A transzcendens tagok figyelembe vételének hiánya pedig egybevág a disszertáció korábbi fejezeteiben tett megállapításainkkal.

V. Konklúzió

V.1 A hipotézisek vizsgálatának eredményei

Az értekezés elején két irányított hipotézist fogalmaztunk meg, melyeket többé-kevésbé sikerült igazolni. Az igazolás kvantifikált adatok elemzésén alapul.

H1 hipotézis vizsgálata során azt bizonyítottuk, hogy a *koinonia* keresztény jelentései és a *koinonia communicatio*-fordításai számszerűsíthetően túlnyomó többségben olyan együttlétezésekre referálnak, melynek az emberi mellett angyali és/vagy isteni tagjai is vannak, míg a *koinonia* soc-gyökből képzett *societas*, *societate*, *societatem* stb. fordításai számszerűleg nagyjából egyenlő arányban jelölnek emberek közti, és emberek és transzcendens entitások közti együttlétezéseket. Így demonstráltuk, hogy a világ-, jelentés- és identitásalkotó tevékenységként értett kommunikáció egy, a nyugati világ számára kulturális és történelmi szempontból is kiemelten releváns hagyományban egyaránt jelölhet olyan világokat, jelentéseket és identitásokat, melyeket transzcendens tagok is konstruálnak, és olyanokat is, melyek kizárólag az emberi tevékenység eredményei. Konceptuális és genetikai elemzések során továbbá azt is megmutattuk, hogy a <társadalom> fogalma a felvilágosodás hagyományában kizárólag emberi, vagy az emberire redukálható kollektív együttlétezéseket takar, így a kommunikáció szociálkonstruktivista modellje a *koinonia*-típusú, vagy azzal analóg együttlétezésekre történő bármely alkalmazása során a transzcendens ágensekkel, mint aktuális vagy potenciális alkotó tagokkal bővítendő. H1 hipotézis tehát teljes mértékben igazolt.

H2 hipotézis vizsgálata során azt bizonyítottuk, hogy az 'A' kategóriás nemzetközi szociológiai folyóiratokban megjelent közelmúltbeli szakcikkekben az együttlétezések transzcendens tagjait, s az ilyen típusú együttlétezések öndefinícióját nem veszik saját jogukon figyelembe különféle problémák vizsgálata során, ugyanakkor néhány esetben e fókusz hiányát diszkutálják. Azt is bizonyítottuk, hogy ezek az eredmények túlnyomó többségben egy nyugati, és ott is elsősorban anglofón (egyesült államok- és egyesült királyságbeli) intellektuális miliőben megtermelt és piacra engedett tudományos termékek. Ez ugyanakkor nem bizonyítja azt, hogy az együttlétezések transzcendens tagjaitól történő eltekintés valóban azért jelenik meg ezekben a szakcikkekben, mert a

szekularizált nyugati szociológiában a felvilágosodás hagyományában megfogalmazott társadalom tölti be konceptuálisan az univerzálisnak tekintett emberi együttlétezési forma szerepét. Az esetleges kauzalitás vizsgálatánál számos egyéb, instrumentális és piaci döntés-alapú alternatív magyarázat is figyelembe vehető, viszont mivel a H2 hipotézis mindkét elemi felvetése igaz, a hipotézisben megfogalmazott kondicionális állítást is igazként kell kezelni.

V.2 Összegzés

A disszertáció annak érdekében íródott, hogy felderítse azokat a limitációkat, melyeket a társadalom fogalma állít a szociálkonstruktivista alapon végzett kommunikációkutatások elé, és megoldást találjon a világ- jelentés- és identitáskonstruálás értelmében vett kommunikáció inkluzívabb, a konstrukcióban esetlegesen részt vevő transzcendens tagokat is magában foglaló modellezésére. Ennek során megkíséreltük a kommunikációt közösségalkotó tevékenységként úgy megérteni, hogy a kommunikáció teológiai jelentéstartományából a lehető legtöbbet megtartsunk, s közben a társadalomtudományok nyelvén fejezzük ki magunkat.

A disszertáció problémafelvetését, és a bemutatott megoldás kidolgozását alapvetően a jelenlegi kommunikáció- és médiatudományok négy jellegzetessége indokolta. Úgy találtuk, hogy ezek a jellegzetességek felelősek számos olyan diszciplináris akadályért, melyek gátolják, hogy e szakterületen belül egy olyan általános kommunikációmodellt lehessen alkotni, amellyel koroktól és kultúráktól függetlenül képes leírni mindenfajta, emberi részvétellel zajló közösségalkotási folyamatot. Ezek, a partikuláristól az általánosig a következők:

- A transzmissziós kommunikációfelfogások és –modellek dominanciája és a világalkotó kommunikációmodellek marginalizáltsága a kommunikációkutatásban
- A társadalmi-kollektív és a filozófiai-teológiai keretkezéssel végzett kommunikációkutatások elkülönülése és hagyományosulása

- A főáramú kommunikációkutatások alulteoretizáltsága és a társadalomtudományi-kollektív paradigma érvényesülése az elmúlt évtizedekben
- Nyugati típusú szekuláris (eszmei-módszertani, technológiai és gazdasági) dominancia a kommunikációról szóló tudományos tudás megtermelésében

Ezeket a korlátokat, mint a professzionális (szociológiai) képzelet határait figyelembe véve az tűnt ésszerűnek, hogy egy teljesen új kommunikációmodell kidolgozását megelőzően először is részletesebben megvizsgáljam a fenti négy akadályt. A vizsgálatokat követően végül arra jutottam, hogy egy társadalomtudományilag releváns világalkotó kommunikációmodellben a kommunikáció teológiai jelentéstartományát akkor lehet hatékonyan érvényre juttatni, ha a társadalom mint integrált, holisztikus kollektív entitás elgondolását dekonstruáljuk, és az univerzális kollektív emberi létezés egy partikuláris formájaként definiáljuk újra.

A társadalom mai értelemben vett fogalma ugyanis egy felvilágosult konceptuális újításra vezethető vissza, amely úgy jelöli az emberi létezés általános területét, hogy abba nem (illetve legfeljebb mint egy önálló valósággal nem rendelkező, szimbolikus emberi konstrukció) tartozik bele az isteni és a természeti világ. Ez problematikus egy világalkotó kommunikációmodell szempontjából. A kommunikáció és a közösség/társadalom, valamint a *koinonia* (görög), a *communio*, a *societas* és a *communicatio* (latin) terminusok közti etimológiai és translációs kapcsolatok nem csak jól ismertek a kutatók előtt, de a görög és a latin terminusok általam vizsgált jelentései ugyanakkor azt is mutatják, hogy ha a transzcendens dimenziót kihagyjuk a kommunikációkutatásokból, akkor számos mai és történelmi együttlétezési formát nem fogunk tudni modellezni. Amennyiben viszont a társadalmon és a társadalmi-n kívül más univerzális szintű kollektivitásokat, együttlétezési formákat is elgondolhatónak veszünk, akkor a valóság társadalmi konstruálását mint magyarázó modellt analóg módon ezeknél a másnak elgondolt együttlétezési formáknál – melyeknek az Isteni Személyek, az angyalok vagy más transzcendens lények is tagjai lehetnek, nem csak emberek– is alkalmazhatjuk.

Ilyesformán a kommunikációkutatásokban érvényesülő társadalomtudományi paradigmát nem szükséges elvetni. Azt inkább módosítani kellene, egy új, másféle szociálkonstruktivista megközelítésnek megfelelően, ami a társadalom pozícióját és szerepét az univerzális kollektív emberi létezés egyik formájaként partikularizálja, emellett pedig olyan, nem-társadalmi, de hasonló univerzális érvényességgel bíró együttlétezési formákat vezet be, melyekben a transzcendens tagok világalkotó tevékenységével is számolunk.

A disszertáció a társadalom és a kommunikatív világalkotás eme újragondolási lehetőségének megalapozását és kibontását valósította meg. Ennek az az értelme, hogy növeli a kommunikációtudományokban meglévő elméleti diverzitást, amit úgy ér el, hogy a kommunikációt transzcendens tagokból is álló közösségeken belüli tagok ember- és világalkotó tevékenységeként foglalja elméletbe.

Az elméletalkotás mellett ugyanakkor a fogadtatás és a beágyazhatóság ama előre látható problémájával is foglalkoznunk kellett, hogy az isteni, az emberi és a természeti világ tagjai közti multidimenzionális koinoniák mint a tagok gondolataiból és cselekedeteiből származó, és e gondolatok és cselekedetek által valóságosként fenntartott közösségek szociálkonstruktivista megragadása a társadalomtudományok területén jelenleg számos nehézségbe ütközik. Az együttlétezésalkotásként értett kommunikáció –melyre a *koinonia* latin „*communicatio*” fordításai egyértelműen utalnak– transzcendens ágensei ugyanis a „szociális” felvilágosult értelmezéseiben belül csak emberi tevékenységek eredményeképp, szimbolikus absztraktumokként koncipiálhatóak, melyek valóságalkotó hatása abban áll, hogy emberi értékek és normák meglétének vagy hiányának, elfogadásuknak vagy elutasításuknak szolgálnak alapjaiul. Ezen értelmezés dominanciáját, s a valóságos transzcendens tagoktól történő eltekintést és hiányt egy tematikai analízis során sikerült azonosítanunk a szociológiai tudomány legrangosabb és legjelentősebb, s így várhatóan a legnagyobb hatást kifejtteni képes folyóirataiban megjelent kortárs kutatások körében.

Az efféle eltekintések feloldását a szociológiai imaginációnak a jelenleginél szélesebb körökben történő érvényesülésétől, s a professzionális társadalomkutatások területére történő integrálásától várjuk, az integrálás szükségessége mellett pedig állást is foglaltunk. Ezen állásfoglalásunk nem minden előzmény nélkül született, hiszen a

nyugati társadalomtudományokban és teológiában ma is elérhetőek az ellenpéldák, melyek kategorikusan a következőképp összegezhetők:

- A társadalomtudományok és a teológia viszonyát az integrációs lehetőségek (vagy problémák) szempontjából elemző terjedelmes szakirodalom
- Annak ténye, hogy a teológia egyes területeibe (pl. a felszabadítási teológiába és a gyakorlati teológiába) már beépültek társadalomtudományi elméletek vagy módszerek.
- Azok a kísérletek, amikor társadalmi jelenségek és összefüggések (gazdaság)tudományos vizsgálatának elméleti kiindulópontjában a teológia elsődleges szerepet kapott a társadalomelméletekhez képest, és a Szentírásra és a Szentagyományra épülő keretekben vizsgáltak meghatározott problémákat
- A kommunikációteológia területén elért eredmények, amelyek arról tanúskodnak, hogy a kommunikáció kutatásában a teológiai szempontok érvényesítése intellektuális többletet eredményez

Néhány keleti kultúrát nézve – gondolunk itt az iszlám teokratikus államokra vagy Izraelre– pedig jogosan tehető fel a kérdés, hogy társadalmi szinten aktuálisan is működésben és alkalmazásban lévő transzcendens világmodelleket vajon feltétlenül ön-referenciális rendszernek kell-e tekintenünk, nem pedig olyanak, melyek értelmüket valami önmagukon túliból nyerik? Ezek a kutatási irányok, melyeket az európai hagyományok szempontjából releváns abszolutisztikus értékorientációk, itt közelebbről: a keresztény állítások és igények szociológiai újraértékelése felé vezetnek, sajnos elég marginálisak a professzionális szociológiai gondolkodásban. A tudomány dewesternizálásának és iszlamizálásának aktuális problémái ugyanakkor, ha nincsenek is a főáramban, mégis számos gondolkodót, tudományfilozófust képesek megszólítani. Miért lenne hát kényelmetlen foglalkoznunk a tudomány krisztianizálásának kérdésével, akár általában, akár olyan lehatároltabb területeken, mint a társadalom- és kommunikációkutatás, mikor európai történelmi és kulturális örökségünk e gyökerei jóval mélyebbre nyúlnak a modernitásnál és az iszlámnál? Az ilyen háttérű újragondolásokat és újraértékeléseket követően, amihez a mi kiegészítésünk is

csatlakozni kíván, talán nem lesz idegen a szociálkonstruktivizmustól sem az, hogy a társadalom kialakulásának és fenntartásának magyarázata során a transzcendens tagok kontribúcióját is figyelembe vegye. S ha ez utóbbi kijelentésünkről az olvasó azt gondolná, hogy ellentmond a disszertációban bemutatott eredményekkel, részben igaza lesz. Hiszen végig a mellett érveltünk, hogy a társadalom pusztán emberiként van elgondolva. A koinoniának azonban, ahogyan az analízisben megmutattuk, lehetséges egy olyan típusa, ami az emberek és az angyalok közt áll fenn; méghozzá nem akármilyen angyalok, hanem a bukottak, a Sátán és angyalai közt. S ha belegondolunk abba, hogy doktrinálisan kinek a szerepe Isten elfelejtetése az emberekkel, miközben teremtettségünkben olyanok vagyunk, hogy folyamatosan vágyódjunk Isten felé és keressünk valami önmagunkon túlmutatót, akkor érdemes elgondolkodnunk azon, hogy egy istentelen kollektivitás, az isteni törvénnyel ellenkező intézmények és társadalmi helyzetek (a „bűn struktúrái”) mennyiben tekinthetőek pusztán emberi alkotásoknak, és mennyiben lehet bennük szerepe –nem isteni, de– transzcendens tagoknak.

V.3 További lehetséges kutatási irányok

A kommunikáció mint világ-, jelentés- és identitásalkotásnak a disszertációban megalapozott, transzcendens tagokkal kiegészített szociálkonstruktivista modelljének alkalmazhatóságát szeretném a későbbiekben konkrét kommunikációtudományi szubdiszciplínákon tesztelni. Ezek közül számunkra a legkézenfekvőbbnek most a tömegkommunikációs kutatások tűnnek. A modellben a tömegkommunikációt egy olyan egységesítési folyamatnak gondoljuk el, amely a kollektivitás felől segíti elő minden, a tömegkommunikációban részt vevő individuum vertikális mozgását, pontosabban; azon létállapot, vagy létmódváltását, amit ezen a vertikális tengelyen való mozgásával absztrakt módon próbálunk érzékeltetni. Azt, hogy milyen típusú tömegkommunikáció milyen irányú mozgást fog elősegíteni, illetve mik a kritériumai annak, hogy egy adott tömegkommunikációs folyamat az együttlétezési formák szuperstruktúrájában Isten felé irányítsa az embereket, vagy Tőle eltávolítsa, még további vizsgálatokat igényel, egyelőre azt szeretnénk alátámasztani, hogy a tömegkommunikációnak lehetséges, és megalapozott egy olyan értelmezése, amellyel az említett, létmódváltást elősegítő funkciója is leírható. Ehhez viszont a disszertációban kifejtettekén túl az is szükséges, hogy részletesebben megvizsgáljuk a „tömeg”

fogalmának –a jelenlegi tudományos diskurzusokban használtakon túl- a szakralitással kapcsolatos jelentéseit is, melynek a probléma vizsgálata szempontjából vett hasznosságát a disszertációnak a szegénység fogalmának teológiai újragondolását tartalmazó fejezetében foglaltak alapján valószínűsítjük. Jelenlegi előzetes vizsgálataink eredményei alátámasztják a teológiai keretű újragondolás hasznosságát, melyben a tömegkommunikációt etimológiailag a kovásztalan kenyér (mass) általi közösítésre (communication), vagyis a (római katolikus) eucharisziára lehet visszavezetni. A mise másféle etimológiai magyarázata ugyanakkor az „Ite, Missa est (-Deo Gratias) elbocsátó formulával kapcsolatos, és mindkét etimológiai levezetésnek jelentős szakirodalma van, ezért ezek tisztázása mindenképpen további vizsgálódásokat igényel. A kapcsolat pontos felderítése már csak azért is kívánatos, mert egy pozitív eredmény a tömegkommunikációt Krisztus testének megosztásaként és az általa való közösítésként történelmileg visszacsatolhatná a *koinonia*-kutatásokhoz.

VI. Függelék I. A *koinonia* tagjai az analíziséhez felhasznált szövegek alapján

1. Liddel-Scott (1883: p.823)

1.1

1.1.1

1.1.1.1 *kommunió (communion)*

1.1.1.2 *társulás (association)*

1.1.1.3 *társulás (partnership)*

1.1.1.4 *társaság (society)*

A

οὐ φθίνει Κροΐσου φιλόφρων ἀρετά:
 τὸν δὲ ταύρω χαλκῆω καυτῆρα νηλέα νόον
 ἔχθρὰ Φάλαριν κατέχει παντῆ φάτις,
 οὐδέ νιν φόρμιγγες ὑπωρόφιαι κοινωνίαν
 μαλθακὰν παίδων ὄαροισι δέκονται.

The kindly excellence of Croesus does not perish,
 but Phalaris, with his pitiless mind, who burned his victims in a bronze bull,
 is surrounded on all sides by a hateful reputation;
 lyres that resound beneath the roof do not welcome him
 as a theme in gentle partnership with the voices of boys.

(Pindar: Pythian 1.95-98)

Tagok: Phalaris mint dal témája, fiúk mint dal előadóinak hangja

Vizonytárgy: közös megjelenés lírai témaként

B

So further, all sacrifices and ceremonies controlled by divination, namely, all means of communion between gods and men (περὶ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία), are only concerned with either the preservation or the cure of Love. (Plato: Symp. 188b-c)

Tagok: Istenek és emberek

Viszonytárgy: kommunió

C

„οὔτε γὰρ ἂν ἄλλω ἀνθρώπῳ προσφιλέης ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῶ: κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος, ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη. [Az ilyen (zabolátlan; kieg. tőlem TJ) ember ugyanis sem embertársa, sem az istenek előtt nem kedves. Képtelen közösségben élni, ahol pedig nincs közösség, ott nincs barátság sem.]” (Plato: Gorg. 507.E) (Horváth Judit fordításának felhasználásával)

Tagok: ember-emberek csoportja

Viszonytárgy: emberek közössége

D

φέρει δὴ, βλάβαι μὲν, ὡς ἔοικεν, ἀλλήλων τῶν πολιτῶν ἐν ταῖς κοινωνίαις τε καὶ ὁμιλίαις πολλαὶ γίνονται, καὶ τό γε ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον ἐν αὐταῖς ἄφθονόν ἐστι. Come now, in dealings and intercourse between citizens, injuries committed by one against another are of frequent occurrence, and they involve plenty of the voluntary as well as of the involuntary. (Plato: Leg. 861e)

Tagok: állampolgárok

Viszonytárgy: állampolgárok érintkezése

E

„εἰδότες οὔτε φιλίαν ἰδιώταις βέβαιον γιγνομένην οὔτε κοινωνίαν πόλεσιν ἐς οὐδέν. [Tudjuk, hogy sem emberek közt barátság, sem városok közt szövetség nem tarthat örökké.]” (Thucydides: The Peloponesian War 3.10.1)

Tagok: Városok

Viszonytárgy: városok közti szövetség, együttműködés

F

„οὐ γὰρ οἶμαι συμφέρει τοῖς ἄρχουσι φρονήματα μεγάλα ἐγγίγνεσθαι τῶν ἀρχομένων, οὐδὲ φιλίας ἰσχυρᾶς καὶ κοινωνίας [Uralkodóiknak - úgy vélem - nem érdekük, hogy alattvalóik nemes, magas-röptű eszmevilágban éljenek, sem hogy életre-halálra barátkozzanak, szövetkezzenek.]” (Platon: Symp. 182 c) (Jánosy István fordítása)

Tagok: alattvalók

Viszonytárgy: alattvalók közti szövetség

G

σκοπεῖσθαι δέ, ὧ εὐηθέστατε Σώκρατες, οὕτωςι χρή, ὅτι δίκαιος ἀνὴρ ἀδίκου πανταχοῦ ἔλαττον ἔχει. πρῶτον μὲν ἐν τοῖς πρὸς ἀλλήλους συμβολαίοις, ὅπου ἂν ὁ τοιοῦτος τῷ τοιούτῳ κοινωνήσῃ, οὐδαμοῦ ἂν εὐροις ἐν τῇ διαλύσει τῆς κοινωνίας πλέον ἔχοντα τὸν δίκαιον τοῦ ἀδίκου ἀλλ’ ἔλαττον. And you must look at the matter, my simple-minded Socrates, in this way: that the just man always comes out at a disadvantage in his relation with the unjust. To begin with, in their business dealings in any joint undertaking of the two you will never find that the just man has the advantage over the unjust at the dissolution of the partnership but that he always has the worst of it. (Plato: Rep. 343d)

Tagok: Az igazságos és az igazságtalan ember

Viszonytárgy: közös ügyletek (üzleti ~; a „haszonhúzás” okán)

H

Ἐπιμέλεια δέ γε ἀνθρωπίνης συμπάσης κοινωνίας οὐδεμία ἂν ἐθελήσειεν ἔτερα μᾶλλον καὶ προτέρα τῆς βασιλικῆς φάναι καὶ κατὰ πάντων ἀνθρώπων ἀρχῆς εἶναι τέχνη. But no other art would advance a stronger claim than that of kingship to be the art of caring for the whole human community and ruling all mankind..

(Plato: Politicus 276b)

Tagok: emberek

Viszonytárgy: a teljes emberiség közössége

I

τῆδε: τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν⁹⁰, τὸ δὲ τὸ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. In this way: one part is concerned with relative greatness or smallness, the other with the something without which production would not be possible.

(Platon: Politicus 283d)

Tagok: nagyság, kicsinység (mint: jelentékeny-jelentéktelen)

Viszonytárgy: e kettő relációja egymáshoz egy egységben

J

Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὕσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες) , δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ [5] καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη

⁹⁰ Szó szerint „nagy és kicsiny együttese” (μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν)

πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική. Every state is as we see a sort of partnership, and every partnership is formed with a view to some good (since all the actions of all mankind are done with a view to what they think to be good) . It is therefore evident that, while all partnerships aim at some good the partnership that is the most supreme of all and includes all the others does so most of all, and aims at the most supreme of all goods; and this is the partnership entitled the state, the political association. (Aristotle: Pol.1252a (1.1.1 in Liddel-Scott))

Tagok: városállam polgárai

Víszonytárgy: a városállam; az állami közösség

K

πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους, τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. And a state is the partnership of clans and villages in a full and independent life, which in our view constitutes a happy and noble life; the political fellowship must therefore be deemed to exist for the sake of noble actions, not merely for living in common. (Aristotle: Pol. 1280b-1281a (3.9.14 in Liddel-Scott))

Tagok: nemzetiségek és falvak

Víszonytárgy: az állami közösség (az erényes cselekedetek ápolására és a boldog és erényes élet céljából)

1.1.2

1.1.2.1 *közösség vkivel/vmivel (communion with)*

L

οἴμοι δάμαρτος καὶ τέκνων, οἴμοι δ' ἔμοῦ,

ὡς ἀθλίως πέπραγα κάποζεύγνυμαι
 τέκνων γυναικός τ' : ὦ λυγραὶ φιλημάτων
 τέρψεις, λυγραὶ δὲ τῶνδ' ὄπλων κοινωνία.

Alas for you, my wife, my sons! alas for me,
 how sad my lot, cut off from wife and child!
 Ah! these kisses, bitter-sweet!
 these weapons which it is pain to own!

(Euripides: Heracles. 1374-1377)

Tagok: Héraklész, fegyverek

Viszonytárgy: a fegyveres Héraklész (a társulás fájdalmas H.nak)

1.1.2.2 *vmik vkik közössége (community of),*

1.1.2.3 *társulás/partnerség vmiben (partnership in)*

M

ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῶν γενέσεων πάσαις πόλεσιν ἄρ' οὐχ ἢ τῶν γάμων σύμμιξις
 καὶ κοινωνία (Plato: Leg. 721a) Does not the starting-point of generation in
 all States lie in the union and partnership of marriage?

Tagok: férfi és női állampolgárok

Viszonytárgy: házasság

N

ἢ μὲν δὴ κοινωνία, ὧ Γλαύκων, αὕτη τε καὶ τοιαύτη γυναικῶν τε καὶ παιδῶν
 τοῖς φύλαξι σοι τῆς πόλεως [Ez hát, Glaukón, az állam őreinek nő- és
 gyermek-köztulajdona] (Plato: Rep. 461E) (Jánosy István fordítása)

Tagok: az állam férfi és női őrei

Viszonytárgy: házasság

O

οὐκοῦν ἢ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία συνδεῖ, ὅταν ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται;

παντάπασι μὲν οὔν, ἔφη.

Szókratész: [Nemde; kieg. tőlem TJ] Az öröm és a fájdalom közössége összeköt, mikor is valamennyi polgár egyként örül vagy búsul ugyanannak keletkezésén vagy elvesztésén [?; kieg. tőlem TJ].

GLAUKÓN: Mindenesetre.. (Plato: Rep. 462b)

Tagok: emberek

Viszonytárgy: a polgárok közös öröme és/vagy fájdalma

P

οἷον οὔν ὑπερσκελὲς ἢ καὶ τινα ἑτέραν ὑπέρεξιν ἄμετρον ἑαυτῷ τι σῶμα ὄν ἄμα μὲν αἰσχρόν, ἄμα δ' ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν πόνων πολλοὺς μὲν κόπους, πολλὰ δὲ σπάσματα καὶ διὰ τὴν παραφορότητα πτώματα παρέχον μυρίων κακῶν αἴτιον ἑαυτῷ (...). A body, for example, which is too long in the legs, or otherwise disproportioned owing to some excess, is not only ugly, but, when joint effort is required, it is also the source of much fatigue and many sprains and falls by reason of its clumsy motion, whereby it causes itself countless evils. (Plato: Tim. 87E)

Tagok: két (egymáshoz vagy a test egészéhez képest aránytalan hosszúságú) emberi láb

Viszonytárgy: a lábak közös működése (a helyváltoztató mozgás során)

Q

Ἰφιγένεια: καὶ τίς θαλάσσης βουκόλοις κοινωνία

Iphigeneia: And what do herdsmen have to do with the sea?

(Euripides: Iphigenia 254)

Tagok: pásztorok, tenger

Viszonytárgy: pásztorok és a tenger meghatározatlan közössége (Iphigénia kérdése arra utal, hogy semmiféle ilyen közösség nem magától értetődő, ezért magyarázni kell)

R

τίς δαὶ κατόπτρου καὶ ξίφους κοινωνία;

τίς δ' αὐτὸς ὧ̃ παῖ; πότερον ὡς ἀνὴρ τρέφει;

What relation has a mirror to a sword?

To Agathon And you yourself, who are you?

(Aristophanes: Thes. 140-141)

Tagok: tükör, kard (metaforikusan értve nőre és férfira)

Viszonytárgy: az androgün (szintén metaforikusan; a női ruhákba öltözött Agathonra értve)

1.2. *közösülés (sexual intercourse)*

S

τὴν τῶν γυναικῶν κοινωνίαν τοῖς ἀνδράσιν [nők közös élete a férfiakkal]
(Platon: Rep. 466C)

Tagok: nők és férfiak

Viszonytárgy: közösülés

T

Κάδμος: τίς οὖν ἐν οἴκοις παῖς ἐγένετο σῶ πόσει;

Ἄγαυή: Πενθεύς, ἐμῆ τε καὶ πατρὸς κοινωνία.

Kadmos: What son did you bear to your husband in the house?

Agave: Pentheus, from my union with his father.

(Euripides: Bacchae 1275-1276)

Tagok: Agave, Kadmos apja

Viszonytárgy: közösülés (egyesülés)

1.3 *közajándék (common gift), szeretetadomány (charitable contribution),
alamizsna (alms)*

U

εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς
πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ. [Macedónia és Achája ugyanis
jónak látták, hogy gyűjtést rendezzenek a jeruzsálemi szegény hívek
javára.]” (Róm. 15.26)

Tagok: Macedónia és Achája egyházközössége

Viszonytárgy: adománygyűjtés

V

τῆς δὲ εὐπορίας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε, τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός. [A jótékonyaságról és az adakozásról ne feledkezzetek meg, mert az ilyen áldozat kedves az Istennek.] (Zsid. 13.16)⁹¹

Tagok: zsidó származású keresztény emberek

Viszonytárgy: adakozás, adományozás

2. Lampe (1961: pp.762-764)

2.1 *kommunió (communion)*

2.1.1.1 *társulás (association)*

2.1.1.2 *összekapcsolódás (connexion)*

W

And this, as the prophet foretold, is the greatest symbol of His power and role; as is also proved by the things which fall under our observation. For consider all the things in the world, whether without this form they could be administered or have any community. (κατανοήσατε γὰρ πάντα τα ἐν τῷ κόσμῳ, εἰ ἄνευ τοῦ σχήματος τούτου διοικεῖται ἡ κοινωνία ἔχειν δύναται.) For the sea is not traversed except that trophy which is called a sail abide safe in the ship; and the earth is not ploughed without it: diggers and mechanics do not their work, except with tools which have this shape. And the human form differs from that of the irrational animals in nothing else than in its being erect and having the hands extended, and having on the face extending from the forehead what is called the nose, through which there is respiration for the living creature; and this shows no other form than that of the cross.” (Justin Martyr: Apologia Prima pro Christianis 55.2, PG 6 412b).

Tagok: minden dolog e világon

Viszonytárgy: a kereszt szimbólumában köztük megvalósuló egység

⁹¹ A görög nyelvű Újtestamentum-szövegek minden esetben a 'The New Testament in the original Greek' (1885) kiadásból származnak (lásd bibliográfia).

→*absztraktumok (of abstracts)*

X

The assertion, then, may be hazarded, that it has been shown that death is the fellowship of the soul in a state of sin with the body; and life the separation from sin. [Κινδυνεύει τοίνυν δεδεχθαι θάνατος μὲν εἶναι ἢ ἐν σώματι κοινωνία τῆς φυγῆς, ἀμαρτητικῆς οὐσης, ζοή δὲ ὁ χωρισμός τῆς ἀμαρτίας.] (Clement of Alexandria: Stromateis 4.3, PG 8 1224c)

Tagok: emberi lélek és test

Viszonytárgy: közösség a bűn állapotában

Y

Furthermore, milk is mixed with sweet wine; and the mixture is beneficial, as when suffering is mixed in the cup in order to immortality. For the milk is curdled by the wine, and separated, and whatever adulteration is in it is drained off. And in the same way, the spiritual communion of faith with suffering man (κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ τῆς πίστεως ἢ κοινωνία ἢ πνευματικὴ πρὸς τὸν παθητὸν ἄνθρωπον), drawing off as serous matter the lusts of the flesh, commits man to eternity (...)” (Clement of Alexandria: Paedagogus I. 6 (Migne PG 8.312a)

Tagok: hit, szenvedő ember

Viszonytárgy: a tagok spirituális közössége

Z

For he [Origenész, kieg. tőlem TJ] did not aim merely at getting round us by any kind of reasoning; but his desire was, with a benignant, and affectionate, and most benevolent mind, to save us [Gergelyt és testvérét, Athenodorust kieg. tőlem TJ], and make us partakers in the blessings that flow from philosophy (κοινωνούς τῶν τε ἐκ φιλοσοφίας ἀγαθῶν καταστήσασθαι), and most especially also in those other gifts which the Deity has bestowed on him above most men, or, as we may perhaps say, above all men of our own

time. (Gregorius Thaumaturgus: Oratio prosphonetica ac panegyrica in Origenem. 6, PG 10.1072a)

Tagok: Gergely és Athenodorus, a filozófiából származó áldások, Origenész egyéb lelki ajándékai

Viszonytárgy: a tanítás folyamata, a tanító-tanítványi viszony (O és G+A közt)

AA

Ὅπερ ἢ των συμβόλων παράδοσις ἱερώς ἀνιτισσομένη τον προσιόντα την οἶον προτέραν ζωὴν ἀπεκδύσσασα και μέχρι των κατ' ἐκείνην ἐσχάτων σχέσεων ἀπολύσσασα γυμνόν και ἀνυπόδετον ἴστησι προς δυσμὰς ἀφορώντα και τῆ τῶν χειρῶν ἀπώσει τὰς τῆς ἀλαμπούς κακίας ἀναινόμενον κοινωνίας καὶ τὴν ἐγγενομένην αὐτῷ τῆς ἀνομοιότητος ἐξιν ὡσπερ ἐκπνέοντα και τὰς ολικὰς ὁμολογήσαντα προς τό τοῦ θεοειδούς ἐναντίον ἀποταγὰς. [This it is which the teaching of the symbols reverently and enigmatically intimates, by stripping the proselyte, as it were, of his former life, and discarding to the very utmost the habits within that life, makes him stand naked and barefoot, looking away towards the west, whilst he spurns, by the aversion of his hands, the participations in the gloomy baseness, and breathes out, as it were, the habit of dissimilarity which he had acquired, and professes the entire renunciation of everything contrary to the Divine likeness.] (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Ecclesiastica Hierarchia 2.3.5, PG 3 401b)

Tagok: át/megtérők, (istenellenes, sátáni) aljasság, hitványság

Viszonytárgy: részvétel a sátán munkáiban és azok eredményében

eunómíanus teológiai [theol.(Eunomian)]

AB

„Since therefore, according to the foregoing Demonstration, he is Unbegotten, he cannot so admit of any Generation from him, as to communicate his own proper Nature to any Being that is made; and must be

far removed from all Comparison, and Fellowship, with what is made.”
(κοινωνίαν τήν προς τό γεννητόν). (Eunomius: Liber Eunomii Apologeticus 9⁹², PG 30 844b)

Tagok: Isten

Viszonytárgy: Isten és a teremtmények közti közösség

krisztológiai (Christol.)

AC

ὅμως δὲ ἴστωσαν οἱ ἐγκαλοῦντες ὅτι, ὄν μὲν νομίζομεν καὶ πεπεῖσ μεθα ἄρχῆθεν εἶναι Θεὸν καὶ Υἱὸν Θεοῦ, οὗτος ὁ Αὐτολόγος ἐστὶ καὶ ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοαλήθεια: τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐχεῖνον οὐ μόνον κοινωνία ἀλλὰ καὶ ἐνώσει καὶ ἀνακράσει τὰ μέγιστα φαμεν προσειληφέναι καὶ τῆς ἐκείνου θεϊότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβληθέναι. [And yet let those who make this charge understand that He whom we regard and believe to have been from the beginning God, and the Son of God, is the very Logos, and the very Wisdom, and the very Truth; and with respect to His mortal body, and the human soul which it contained, we assert that not by their communion merely with Him, but by their unity and intermixture, they received the highest powers, and after participating in His divinity, were changed into God.] (Origen: Contra Celsum 3. 41., PG 11 973a⁹³)

Tagok: (egy specifikus) halandó test és emberi lélek, Isten

Viszonytárgy: inkarnáció

szövetség által (by association)

AD

⁹² Lampe a Liber Apologeticus 8. részére és a Patrologia Graeca 30. kötetének 844. old 'b' bekezdésére hivatkozik. A valóságban a Lampe által idézett szöveg a L.A. 9. részének elején található, a PG hivatkozás pontos.

⁹³ Lampe a Patrologia Graeca 11. kötetének 975. old 'a' bekezdésére hivatkozik. A valóságban a Lampe által idézett szöveg a 11. kötet 973. oldalának 'a' bekezdésében található.

„Now Moses, to speak comprehensively, was a living law, governed by the benign Word. Accordingly, he furnished a good polity, which is the right discipline of men in social life.” (Πολιτείαν γούν διηχόνησεν ἀγαθὴν, ἡ δὲ ἐστὶ τροφή ἀνθρώπων καλὴ κατὰ κοινωνίαν.) (Clement of Alexandria: Stromateis I.26, PG 8 916b)

Tagok: emberek

Viszonytárgy: emberek közössége az egymással való együttlétezés során

2.1.2.1 *összetétel (combination)*

2.1.2.2 *keveredés (mingling)*

AE

„For he who deprives himself of his first wife, even though she be dead, is a cloaked adulterer, resisting the hand of God, because in the beginning God made one man and one woman, and dissolving the strictest union of flesh with flesh, formed for the intercourse of the race” (...λύον δὲ τὴν σάρκα πρὸς σάρκι κατὰ τὴν ἔνωσιν πρὸς μίξιν εἰς τοῦ γένους κοινωνίαν.) (Athenagoras: Legatio Pro Christianis XXXIII.2, PG 6 968a)

Tagok: férfi és nő

Viszonytárgy: férfi és nő közösülése (reprodukció céljából)

AF

„καὶ ἦν ὁ λόγος ἐκ πρὸς τὸ βάπτισμα κοινωνίαν, ταύτην ἔχει τὸ γάλα τὴν συναλλαγὴν πρὸς τὸ ὕδωρ (...) [És emilyen az Ige és kereszteleés egysége, hasonlóan a tej és a víz keveredéséhez (...)]” (Clement of Alexandria: Paedagogus I. 6, PG 8.309.B)

Tagok: Ige, kereszteleés

Viszonytárgy: Ige és kereszteleés egysége

AG

...there is only One true God, the God of all things, Unbegotten, without Beginning, and beyond Compare; superior to all Cause, the Cause of Existence to all Beings that are: not creating the World in common with another Being, or by communicating himself to another (οὐκ ἐκ κοινωνίας τῆς πρὸς ἕτερον τὴν τὸν ὄντων δημιουργίαν συστησάμενον). (Eunomius: Apologia 26, PG 30 864a)

Tagok: Isten, bármely más lény

Viszonytárgy: Isten teremtő aktusa

2.1.2.3 szexuális kapcsolat (sexual intercourse)**AH**

„πέντε ἀνδρας κοινωνία” [kapcsolat öt férjjel] (Origen: Commentaria in Evangelium Joannis 13.30 (Migne PG 14. 452A))

Tagok: Szamáriai asszony, 5 férfi

Kapcsolat: házasságon kívüli szexuális(?) kapcsolat

AI

„First of all I have to urge, what is of most importance in such matters, our own custom, which has the force of law, because the rules have been handed down to us by holy men. It is as follows: if any one, overcome by impurity, falls into unlawful intercourse (ἀθεξμων κοινωνίαν) with two sisters, this is not to be looked upon as marriage, nor are they to be admitted at all into the Church until they have separated from one another.” (Basil of Caesarea: Epistola 160. 2. PG 32 624b)

Tagok: bárki (bármely ember), 2 lánytestvér

Viszonytárgy: (törvénytelen) szexuális kapcsolat

AJ

The Lord said, “If any one leave his wife, saving for the cause of fornication, he causeth her to commit adultery;” thus, by calling her adulteress, He excludes her from intercourse (κοινωνίας) with another man. For how can the man being guilty, as having caused adultery, and the woman, go without blame, when she is called adulteress by the Lord for having intercourse (κοινωνίαν) with another man? (Basil of Caesarea: Epistola 199. canon 48. PG 32 732b)

Tagok: (házasságtörő) nő, férfi

Viszonytárgy: szexuális kapcsolat

→*ref. tiltott kapcsolat eretnekekkel (ref. illicit intercourse with heretics)*

AK

Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἀδιαφόρως πρὸς γάμου κοινωνίαν συνάπτειν τὰ ἐαυτῶν παιδιά αἰρετικοῖς. [„Az Egyház tagjai ne házassítsák gyermekeiket megkülönböztetés nélkül eretnekekkel.] (Laodíceai zsinat 10. kánon)

Tagok: egyháztagek gyermekei, eretnekek

Viszonytárgy: házasság

→*ref. szűzen szülés*

AL

„οἱ λέγοντες αδύνατον εἶναι χωρὶς κοινωνίας τῆς πρὸς ἄνδρα, γυναίκα τεχεῖν [akik azt mondják, hogy lehetetlen a nőnek szülnie anélkül, hogy férfival kapcsolatba ne kerüljön]” (Basil of Seleucia: Oratio XXXIX.4 PG 85.437A)

Tagok: nő, férfi

Viszonytárgy: szexuális kapcsolat

→*ref. karpokratiánusok (ref. Carpocratians)*

AM

„These, so they say, and certain other enthusiasts for the same wickednesses, gather together for feasts (I would not call their meeting an Agape), men and women together. After they have sated their appetites ("on repletion Cypris, the goddess of love, enters," as it is said), then they overturn the lamps and so extinguish the light that the shame of their adulterous "righteousness" is hidden, and they have intercourse where they will and with whom they will. After they have practiced community of use in this love-feast, (...)”
 (...,ἀγάπε” τὴν κοινωνίαν...) (Clement of Alexandria: Stromateis III.2, PG 8 1112a)

Tagok: karprokatiánus lakoma-orgiák résztvevői

Viszonytárgy: lakoma-orgia („ágápe”; a szövegben idézőjelben tehát átvitt értelemben)

→*ref. adamiták (ref. Adamites)*

AN

„The story goes that one of them came to a virgin of our church who had a lovely face and said to her: "Scripture says, 'Give to everyone that asks you.' " She, however, not understanding the lascivious intention of the man gave the dignified reply: "On the subject of marriage, talk to my mother." What godlessness! Even the words of the Lord are perverted by these immoral fellows, the brethren of lust, a shame not only to philosophy but to all human life, who corrupt the truth, or rather destroy it; as far as they can. These thrice wretched men treat carnal and sexual intercourse (σαρκίνην κατὰ τὴν σνοουσιαστικὴν κοινωνία) as a sacred religious mystery, and think that it will bring them to the kingdom of God.” (Clement of Alexandria: Stromateis III.4, PG 8 1133a)

Tagok: férfiak - nők

Viszonytárgy: szexuális kapcsolat

AO

Εἰ γάρ και οὔτοι, καθάπερ οἱ ἀπό Οὐαλεντίνου, πνευματικὰς ἐτίθεντο κοινωνίας, ἴσως τις αὐτῶν τήν ὑρόληψιν ἐπεδέξατο. σαρκικῆς δέ ὕβρεως κοινωνίαν εἰς προφητείαν ἁγίαν ἀνάγειν ἀπεγνωκότος ἐστὶ τήν σωτηρίαν. [If these people spoke of acts of spiritual union like the Valentinians, perhaps one could accept their view. But to suppose that the holy prophets spoke of carnal and wanton intercourse is the way of a man who has renounced salvation.] (Clement of Alexandria: Stromateis III.4, PG 8 1136a)

Tagok: férfiak és nők

Viszonytárgy: szexuális kapcsolat (ellentétbe állítva a szellemi egyesüléssel)

AP

„Ἐντεῦθεν συμφανές ἡμῖν ὁμολογουμένως παραιτεῖσθαι δεῖν τὰς ἀρρενομιξίας καὶ τὰς ἀκάρπους σποράς καὶ τὰς κατόπιν εὐνάς καὶ τὰς ἀσυμφυεῖς ἀνδρογύνους κοινωνίας, ἐπομένους τῇ φύσει αὐτῇ ἀπαγορευούση διὰ τῆς τῶν μορίων κατασκευῆς, οὐκ εἰς παραδοχὴν σπέρματος, εἰς δὲ τὴν πρόεσιν αὐτοῦ τὸ ἄρρεν ἀνδρῶσάση.” [It is manifestly clear to us from this that physical relations between males, fruitless sowings, coitus from the rear, and incomplete, androgynous unions all ought to be avoided; and nature herself should, rather, be obeyed, who discourages [such things] through an arrangement of the parts which makes the male not for receiving the seed but for sowing it.] (Clement of Alexandria: Paedagogus 2.10, PG, PG 8 501c)

Tagok: férfi-férfi

Viszonytárgy: homoszexuális kapcsolat

A keresztelésben az Egyház által gyermeket nemző Ige (Logos engendering children by Church in baptism)

AQ

„For in this way, too, the command, "Increase and multiply" is duly fulfilled, the Church increasing daily in greatness and beauty and multitude, by the union and communion of the Word (σύνεργον και κοινωνίαν τού Λόγου) who now still comes down to us and falls into a trance by the memorial of His passion.” (Methodius: Convivum Decem Virginum 3.8, PG 18 73b)

Tagok: Egyház-betérő emberek

Viszonytárgy: szentáldozás (és specifikusan a keresztelés aktusa után következő első szentáldozás)

2.1.3 *kapcsolat (relationship)*

AR

Mert a bűn (ἀμαρτία), lévén romlás (φθορά) nem lehet kapcsolatban (κοινωνίαν) a romlatlansággal (ἀφθαρσις), ami igazságosság (δικαιοσύνη). [Peccatum enim, cure sit “corruptio,” non potest babere societatem cure incorruptione, quæ est justitia.]⁹⁴ (Clement of Alexandria: Stromateis III. 17. PG. 8. 1208B)

Tagok: bűn-romlatlanság

Viszonytárgy: bűn és romlatlanság kapcsolata

AS

„For one of the brethren that assemble, who has long been considered a believer, and who, before my ordination, and I think before the appointment of the blessed Heraclas, was a member of the congregation, was present with those who were recently baptized. And when he heard the questions and answers, he came to me weeping, and bewailing himself; and falling at my feet he acknowledged and protested that the baptism with which he had been baptized among the heretics was not of this character, nor in any respect like

⁹⁴ A Schaff-féle Stromateis-ben a III. könyv nem lett lefordítva angolra, így a latin fordítást szerepeltetem. Ugyanígy meghagyom a koinonia-societatem jelentését a Lampe-féle kategorizálás alatt, bár véleményem szerint itt a bűn és a romlás közös-ségének, társulásának, hasonlóságának tagadásáról van szó.

this (... , ο παρά τοῖς αἰρετικοῖς ἐβεβαπίστο, μή τοιούτον εἶναι, μηδέ ὁλως εἶχειν τινά πρὸς τούτο κοινωνίαν) because it was full of impiety and blasphemy.” (Eusebios Pamphilius: Historia Ecclesiastica III.9.2 , PG 20 656a)

Tagok: eretnek és keresztény keresztelési aktus

Vizonytárgy: eretnek keresztelési aktus és keresztény keresztelési aktus közössége, hasonlósága

AT

„Eunomius wants the God and Father to have a substance that is foreign to the Son by a law of nature. But the laws of nature suggest, not a mutual distance between the Son and the Father, but a necessary and unbreakable communion (ἀλλ’ ἀναγκαίαν και ἀρρεκτων τέν κοινωνίαν ποιούσιν).” (Basil of Caesarea: Adversus Eunomium II.30, PG 29 644a)

Tagok: Atya, Fiú

Vizonytárgy: Atya és Fiú (hüposztatikus) egysége

mennyei erők kapcsolata (of heavenly powers)

AU

„και κατα μέν τό αξίωμα ή διαφορα, κατα δέ τήν φύσιν ή κοινωνία” [mert méltóságukban vannak különbségek, ám természetük közös].⁹⁵ (Basil of Caesarea: Adversus Eunomium III.2, PG 29 657C)

Tagok: Angyalok természete

Vizonytárgy: természetbeni közösség az angyalok közt

2.1.4. *kommunió (communion), szövetség (fellowship)*

2.1.4.1. *a mennyei erőknek az Istenivel (of heavenly powers with the divine)*

⁹⁵ Megjegyezhető, hogy Nagy Szent Vazul itt az angyalok és az Isteni személyek közös természetéről beszél, tehát nem erők, hanem transzcendens entitások és személyek közös természetéről.

AV

„ούτώ και αι αγιαι δυναμις έχ τής πρόσ τό φύσει αγιον κοινωνίας... [a szent energiák, a szent természetűvel való közösségüknél fogva...]" (Basil of Caesarea: Adversus Eunomium III.2 PG 29 660B)

Tagok: szent energiák, isteni (szent) természet

Viszonytárgy: a szent energiák és a szent természet közössége

AW

Thus too in the case of the heavenly powers; their substance is, perhaps, an aerial spirit, or an immaterial fire, as it is written, Who makes his angels spirits and his ministers a flame of fire; wherefore they exist in space and become visible, and appear in their proper bodily form to them that are worthy. But their sanctification, being external to their substance, superinduces their perfection through the communion of the Spirit (διά τής κοινωνίας τού Πνευματος). (Basil of Caesarea: Liber de Spiritu Sancto XVI.38, PG 32 137a)

Tagok: szent energiák, Szentlélek

Viszonytárgy: a szent energiák és a Szentlélek közössége

AX

„For the very highest Order, as being placed in the first rank near the Hidden One, we must consider as directing in spiritual things the second, hiddenly; and that the second, which is composed of the holy Lordships and Powers and Authorities, leads the Hierarchy of the Principalities and Archangels and Angels, more clearly indeed than the first Hierarchy, but more hiddenly than the Order after it, and the revealing order of the Principalities, Archangels, and Angels, presides, through each other, over the Hierarchies amongst men, in order that the elevation, and conversion, and communion, and union with God may be in due order; and, further, also that the procession from God vouchsafed benignly to all the Hierarchies, and passing to all in common, may be also with most sacred regularity.” [...την δέ δευτέραν ή

συμπληροῦται πρὸς των ἁγίων κυριοτήτων και δυνάμεων και ἐξουσιῶν, της τῶν ἀρχῶν και ἀρχαγγέλων και ἀγγέλων ἐκφαντορικὴν διακόσμησιν ταῖς ἀνθρωπίναις ἱεραρχίαις δι' ἰο ἀλλήλων ἐπιστατεῖν, ἵν' ἡ κατὰ τάξιν ἢ πρὸς θεὸν ἀναγωγή καὶ ἐπιστροφή και κοινωνία και ενωσις και μῆν και ἡ παρά θεοῦ πάσαις ταῖς ἱεραρχίαις ἀγαθοπρεπῶς ἐνδιδομένη και κοινωνικῶς ἐπιφοιτωσα μετ' ευκοσμίας Ἱερωτάτης πρόοδος.] (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Coelesti Hierarchia IX.2, PG 3 260B)

Tagok: Angyalok, emberek, Isten

Viszonytárgy: emberek és angyalok közössége Istennel

AY

„Νοητῶς γὰρ ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἑαυτὰς ἀποτυποῦσαι και πρὸς τὴν θεαρχικὴν ἐμφέρειαν ὑπερ κοσμίως ὀρῶσαι και μορφοῦν ἐφιέμεναι τὸ νοερὸν αὐτῶν εἶδος, ἀφθονωτέρας εἰκότως ἔχουσι τὰς πρὸς αὐτὴν κοινωνίας, προσεχεῖς μὲν οὔσαι και ἀεὶ πρὸς τὸ ἄναντες ὡς θεμιτὸν ἐν συντονίᾳ τοῦ θεοῦ και ἀκλινοῦς ἔρωτος ἀνατεινόμεναι, και τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις ἀϋλως και ἀμιγῶς εἰσδεχόμεναι, και πρὸς αὐτὰς ταττόμεναι, και νοερὰν ἔχουσαι τὴν πᾶσαν ζωὴν., [For by moulding themselves intelligibly to the Divine imitation, and looking supermundanely to the supremely Divine likeness, and striving to mould their intellectual appearance, they naturally have more ungrudging communications with It, being near and ever moving upwards, as far as lawful, elevating themselves with the intensity of the Divine unswerving love, and receiving the primal illuminations without earthly stain, and ranging themselves to these, and having their whole life intellectual.] (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Coelesti Hierarchia IV.2, PG 3 180a)

Tagok: angyalok, Isten

Viszonytárgy: angyalok kapcsolata Istennel

2.1.4.2. Az embernek Istennel (of man with God),

AZ

„Όσα την προς θεόν τηρεί φιλίαν, τούτοις την ιδίαν παρέχει κοινωνίαν. Κοινωνία δε θεού, ζωή και φως και απόλαυσις των παρ' αυτού αγαθών. [And to as many as continue in their love towards God, does He grant communion with Him. But communion with God is life and light, and the enjoyment of all the benefits which He has in store.]” (Ireneus: Adversus Haereses V. 27.2 PG 7 1196B)

Tagok: Istent szerető emberek, Isten

Viszonytárgy: Istent szerető emberek és Isten közössége

BA

„...ὁρῶσιν ὅτι ἀπ' ἐχείνου ἦρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἴν' ἡ ἀνθρωπίνη τῆ πρὸς τὸ θεϊότερον κοινωνία γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀνάγοντα ἐπὶ τὴν πρὸς θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐχεῖνον κοινωνίαν πάντα τὸν χατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑποθήχας ζῶντα. [...when they see that from Him there began the union of the divine with the human nature, in order that the human, by communion with the divine, might rise to be divine, not in Jesus alone, but in all those who not only believe, but enter upon the life which Jesus taught, and which elevates to friendship with God and communion with Him every one who lives according to the precepts of Jesus.] (Origen: Contra Celsum III.28, PG 11 956D)

Tagok: Jézus tanításait követő emberek, Isten

Viszonytárgy: Jézus tanításait követő emberek és Isten közössége

BB

....εἰ μὴ ἄρα τις καὶ τοῦτο φαίη τὸ κοινὰς εἶναι πάσας τὰς ἀγγελικὰς ὀνομασίας κατὰ τὴν πασῶν τῶν οὐρανίων δυνάμεων εἰς τὸ θεοειδὲς καὶ τὴν ἐκ Θεοῦ φωτοδοσίαν ὑφειμένην καὶ προὔχουσαν κοινωνίαν. [Except perhaps some one might say this also, that all the angelic appellations are common, as regards the subordinate and superior communication of all the

celestial powers towards the Divine likeness, and the gift of light from God] (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Coelesti Hierarchia IV.2, PG 3 196d)

Tagok: égi dinamikák, Isten

Viszonytárgy: égi dinamikák és Isten közössége

BC

„And Jesus Himself in an Upper Chamber gave the Communion of the Sacrament to those who were being initiated into the higher Mysteries, that thereby might be shown on the one hand that God must come down to us, as I know He did of old to Moses; and on the other that we must go up to Him, and that so there should come to pass a Communion of God with men, by a coalescing of the dignity.” (...ημάς αναβήναι και ούτω γενέσθαι κοινωνίαν Θεού προς ανθρώπους, της αξίας συγκιρναμένης.) (Gregory Nazianzen: Oratio XLI.12, PG 36 445b)

Tagok: emberek, Isten

Viszonytárgy: emberek és Isten eucharisztikus közössége

BD

For it scarcely ever happens, that any Hierarchical initiation is completed without the most Divine Eucharist, as head of the things done in each, ministering the collecting of the person initiated to the One, and completing his communion with God, by the Divinely transmitted gift of the perfecting mysteries. (...αυτό τήν προς Θεον κοινωνίαν.) (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Ecclesiastica Hierarchia III.1.9, PG 3 425a)

Tagok: (beavatásra váró) embei személy, Isten

Viszonytárgy: Eucharisztia

mint természetes

BE

„ην δε τις έμφυτος αρχαία προς ουρανόν άνθρωποις κοινωνία. [De régtől fogva volt plántálva az emberbe egy bizonyos közösség a mennyekkel.] (Clement of Alexandria: Cohortatio ad Gentes II, PG 8 93B)

Tagok: emberek, menny

Viszonytárgy: tagok közössége

a keresztény tanítás közvetítésével (mediated by christian teaching)

BF

Πλεῖον δέ τι καὶ μᾶλλον ἐπιτείνει τὸ γνωστικὸν ἀξίωμα ὁ τὴν προστασίαν τῆς τῶν ἐτέρων διδασκαλίας ἀναλαβὼν, τοῦ μεγίστου ἐπὶ γῆς ἀγαθοῦ τὴν οἰκονομίαν λόγῳ τε καὶ ἔργῳ ἀναδεξάμενος, δι' ἧς πρὸς τὸ θεῖον συνάφειάν τε καὶ κοινωνίαν ἐμμεσιτεύει. [The gnostic dignity is augmented and increased by him who has undertaken the first place in the teaching of others, and received the dispensation by word and deed of the greatest good on earth, by which he mediates contact and fellowship with the Divinity]. (Clement of Alexandria: Stromateis VII.9 PG 9 473B)

Tagok: Isten, (megfelelően tanított és tanító) ember

Viszonytárgy: a keresztény tanításban élés és annak továbbadása

a keresztény életen keresztül (through Crhistian life)

lásd **BA**

(Origenész: Contra Celsum III.28 PG 11 956d)

Tagok: lásd **BA**

Viszonytárgy: lásd **BA**

2.1.4.3 *a mennyei erők⁹⁶ között (among heavenly powers)*

BG

(But this is sometimes also asked by diligent contemplators of the intelligible Oracles; Inasmuch as the lowest Orders do not possess the completeness of the superior, for what reason is our Hierarchy named by the Oracles, "Angel of the Sovereign Lord?"⁹⁷) Now the statement, as I think, is not contrary to what has been before defined; for we say that the last lack the complete and pre-eminent Power of the more reverend Divisions; for they participate in the partial and analogous, according to the one harmonious and binding fellowship of all things. [...Ἔστι δὲ οὐκ ἐναντίος ὁ λόγος ὡς οἶμαι τοῖς προδιωρισμένοις. Φαμέν γὰρ ὅτι τῆς ὀλικῆς καὶ ὑπερκειμένης τῶν πρεσβυτέρων διακόσμων δυνάμεως ἀποδέουσιν οἱ τελευταῖοι τῆς γὰρ μερικῆς καὶ ἀναλόγου μετέχουσι κατὰ τὴν μίαν ἀπάντων ἐναρμόνιον καὶ συνδετικὴν κοινωνίαν.] (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Coelesti Hierarchia XII.2, PG 3 292c)

Tagok: minden dolog

Viszonytárgy: minden dolgok közössége

BH

„Τινὲς μὲν οὖν φασιν ὅτι κατὰ τὸν ἤδη προαποδοθέντα τῆς πάντων τῶν νοῶν κοινωνίας... [Some, then, affirm that, according to the definition already given of the mutual relation of all the Minds...] (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Coelesti Hierarchia XIII.2, PG 3 300b)

Tagok: angyalok

Viszonytárgy: angyalok kapcsolata egymással

2.1.4.4 *a szentek közt*

⁹⁶ Ismét; angyalok

⁹⁷ Dionüsziosz itt a Mal. 2.7-re utal: A pap ajkának kell ugyanis a tudást őriznie, és az ő szájából várják a tanítást, mert a Seregek Urának követe (angelosz).

BI

ἐμφαίνει ὅξ ταῦτα κοινήν τινα καὶ ὁμονοητιχὴν τῶν ἁγίων ἐπὶ τοῖς θείοις ἁγαθοῖς; κοινωνίαν, καὶ Ἐκκλησιαν πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς, καὶ πνεύματα δικαίων πάσιν ἀγαθοῖς τετελειωμένα, καὶ πάντων ἀγαθῶν ἀποπεπλησμένα (...) [Now these things manifest a common and concordant communion of the holy, upon the good things of God, and a church of the first born, whose names are written in heavens; and spirits of just men made perfect by all good things...]

(Pseudo-Dionysius the Areopagite: Epistola IX. 5, PG 3 1112D)

Tagok: szentek

Viszonytárgy: Elsőszülöttek Egyháza (lásd Zsid. 12:23)

2.1.4.5 szentségi szövetség (of sacramental fellowship),**BJ**

„For the faithful in Asia met often in many places throughout Asia to consider this matter, and examined the novel utterances and pronounced them profane, and rejected the heresy, and thus these persons were expelled from the Church and debarred from communion (...καὶ τῆς κοινωνίας εἰρχθῆσαν).” (Eusebios Pamphilius: Historia Ecclesiastica V. 16.10, PG 20 468c)

Tagok: Isten, emberek

Viszonytárgy: eucharisztia

BK

Neither presbyters, nor deacons, nor any others enrolled among the clergy, who, not having the fear of God before their eyes, nor regarding the ecclesiastical Canon, shall recklessly remove from their own church, ought by any means to be received by another church; but every constraint should

be applied to restore them to their own parishes; and, if they will not go, they must be excommunicated. (...ἀλλά πάσαν αὐτοῖς ἀνάγκην ἐπάγεσθαι χρῆ, ἀναστρέφειν εἰς τὰς εαυτῶν παροικίας· ἢ ἐπιμένοντας, ἀκοινωνήτους εἶναι προσήκει). Niceai zsinat 16. kánon

Tagok: Isten nem félt, sem a kánonokat nem tartó papság, egyház

Viszonytárgy: kiközösítés

BL

[megjegyzések tőlem]When he thus came forth from the presence of the Emperor, Eusebius and his fellows, with their accustomed violence, desired to bring him into the Church. But Alexander, the Bishop of Constantinople of blessed memory, resisted them [Euzébiosznak és követőinek] saying that the inventor of the heresy [Arius] ought not to be admitted to communion. (...ἀλλ' ὁ τῆς Κωνσταντινου πόλεως ἐπίσκοπος, ὁ μακαρίτης Ἀλέξανδρος, ἀντέλεγε φάσκων· μὴ δεῖν εἰς κοινωνίαν δεχθῆναι τὸν τῆς αἰρέσεως εὐρετήν.) (Athanasius: Epistola ad Serapionem de morte Arii. PG 25 688a)

Tagok: Arius, egyház, Isten

Viszonytárgy: egyháztagság

BM

(...) Ἄρειος ἐθάρρει τοῖς περὶ Εὐσέβιον πολλά τε φλυαρῶν εἰσῆλθεν εἰς θάκας ὡς διὰ χρείαν τῆς γαστρὸς καὶ ἐξαίφνης κατὰ τὸ γεγρα μμένον «πρηνῆς γενόμενος ἐλάκησε μέσος» καὶ πεσὼν εὐθύς ἀπέψυξεν. ἀμφοτέρων τε, τῆς τε κοινωνίας καὶ τοῦ ζῆν, εὐθύς ἐστερήθη. [(...) Arius, who had great confidence in Eusebius and his fellows, and talked very wildly, urged by the necessities of nature withdrew, and suddenly, in the language of Scripture, `falling headlong he burst asunder in the midst ,' and immediately expired as he lay, and was deprived both of communion and of his life together.] (Athanasius: Epistola ad Serapionem de morte Arii. PG 25 688c)

Tagok: Arius, egyház, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

BN

„They said also, that probably they had come from the East, supposing that Athanasius and his fellows would not appear, but that, when they saw them confident in their cause, and challenging a trial, they fled. They accordingly received us as injured persons who had been falsely accused, and confirmed yet more towards us their fellowship and love. (...ἡμᾶς μὲν οὖν ἀπεδέξαντο ὡς ἀδικηθέντας καὶ μάτην διαβληθέντας καὶ ἐκύρωσαν ἔτι μᾶλλον εἰς ἡμᾶς τὴν τε κοινωνίαν καὶ ἀγάπην.)” (Letters of the Council of Sardica, in: Athanasius: Apologia Contra Arianos 36, PG 25 309c)

Tagok: Atanáz és követői, zsinati résztvevők

Viszonytárgy: tag2 közösségvállalása tag1-el

BO

„ὄρθῶ τοίνυν αὐτὸν φρονοῦντα καὶ ἐπὶ ὀρθοδοξίᾳ μαρτυρούμενον τί πάλιν καὶ ἐπὶ τούτου ἔδει ποιεῖν ἡμᾶς ἢ ἔχειν αὐτόν, ὥσπερ καὶ εἶχομεν, ἐπίσκοπον καὶ μὴ ἀποβάλλειν τῆς κοινωνίας (...)” [Seeing then that he (Marcellus) professed orthodox opinions, and had testimony to his orthodoxy, what, I ask again in his case, ought we to have done, except to receive him as a Bishop, as we did, and not reject him from our communion?] (Letter of Julius to the Eusebians at Antioch, in: Athanasius: Apologia Contra Arianos 32, PG 25 301b)

Tagok: Marcellus, Atanáz és gyülekezete

Viszonytárgy: egyházközösség (Atanáz eklézsiája)

BP

γίνωσκε γὰρ ἡμᾶς εἰρήνην ἔχειν μετὰ σοῦ καὶ κοινωνίαν ἔχειν ἐκκλησιαστικὴν, καὶ τούτου γνώρισμα ἢ διὰ τούτων τῶν γραμμάτων προσηγορία. [For know that we are at peace with you, and in communion

with the Church, of which the salutation prefixed to this letter is a proof.]
(Ursacius and Valens: Letter to Athanasios, in: Athanasius: Apologia Contra Arianos 58, PG 25 356a)

Tagok: Ursacius és Valens püspökök, Egyház

Viszonytárgy: egyháztagság

BQ

„The books in my possession which contain his [Marcellus’s] unrighteous writings exist as a proof of what I say. Nevertheless they nowhere openly condemned him, and are to this extent culpable that, being from the first in ignorance of the truth, they received him into the communion of the Church.” (...κοινωνία αὐτόν ἐκκλησιαστικὴν παραδεξαμενοι). (Basil of Caesarea: Epistola 69. 2., PG 32 432c)

Tagok: Marcellus, Egyház

Viszonytárgy: egyháztagság

BR

(...) ἐπὶ τοῦ κυρίου διεβεβαιωσάμεθα μήτε τῆς πίστεως τῶν ἁγίων πατέρων ἐχβεβηχέναι μήτε περὶ τῶν προσθεμένων ἐκ. τῆς Μαρκέλλου συνάξεως εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν κοινωνίαν ἀκρίτως.. [(...) az uraság előtt kijelentettük, hogy nem tértünk el a szent atyák hitétől, és nem tettünk semmit kivizsgálás nélkül azoknak az esetében, akik Markellus csoportjából jöttek át az Egyház közösségébe.⁹⁸] (Gregory Nazianzen: Epistola V.; PG 46 1029C))

Tagok: Marcellus csoportjának volt tagjai, Egyház

Viszonytárgy: egyháztagság

⁹⁸ A talán legismertebb angol fordításban (in Philipp Schaff: Nicene and Post-Nicene Fathers 2-05) a „...Markellus csoportjából jöttek át az Egyház közösségébe” szövegrész „came over from the communion of Marcellus to that of the Church” változatban szerepel (in Letter II.—To the City of Sebasteia), tehát az „igazhitű” kollektíva megnevezését az „eretnek” kollektíva megnevezésére is alkalmazza, ami pedig felismerhetetlenné teszi a Szent Gergely által alkalmazott megkülönböztetést a συνάξεως és a κοινωνία mint minőségek között. Így ennél a szövegrésznél nem használtuk a már meglévő angol fordítást.

BS

„They say that (...) we entertain opinions opposed to those who at Nicæa set forth the right and sound faith, and that without due discrimination and inquiry we received into the communion of the Catholic Church those who formerly assembled at Ancyra under the name of Marcellus. [ὅτι ἡμεῖς ὑπεναντία φρονοῦμεν τοῖς κατὰ Νίκαιαν ἐκθεμένοις τὴν ὀρθὴν καὶ ὑγιαίνουσαν πίστιν καὶ ὅτι τοὺς ἐν Ἀγκύρᾳ ἐπ' ὀνόματι Μαρκέλλου ποτὲ τὴν σύναξιν ἔχοντας ἀκρίτως καὶ ἀνεξετάστως εἰς τὴν κοινωνίαν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας παρεδεξάμεθα.] (Gregory Nazianzen: Epistola 5.; PG 46 1029b)

Tagok: Marcellus csoportjának volt tagjai, Egyház

Viszonytárgy: egyháztagság

→*megnevezett egyénekkal és csoportokkal (with named individuals and groups)*

BT

„διά τε τοῦτο ἠδέως ἀντιποιούμεθα τῆς κοινωνίας τοῦ προειρημένου Ἀθανασίου, μάλιστα ὅτι ἡ θεοσέβειά σου κατὰ τὴν ἔμφυτον ἑαυτῆς καλοκάγαθίαν τῇ πλάνῃ ἡμῶν κατηξίωσε συγγνώμην δοῦναι” [Wherefore we earnestly desire communion with the aforesaid Athanasius, especially since your Piety, with your characteristic generosity, has vouchsafed to pardon our error.] (Ursacius and Valens: Letter to Julius in: Athanasius: Apologia Contra Arianos 58, PG 25 353b)

Tagok: Ursacius és Valens püspökök, Athanasius

Viszonytárgy: tag1 közösségvállalása tag2vel

BU

„ὅθεν οἱ πανταχοῦ πάντες ἐπίσκοποι τὴν κοινωνίαν Ἀθανασίου ἐβεβαίωσαν διὰ τὴν καθαρότητα αὐτοῦ.” [Wherefore all the Bishops from all parts determined upon holding communion with Athanasius on the ground that he

was innocent.] (Letters of the Council of Sardica, in: Athanasius: Apologia Contra Arianos 37, PG 25 312d)

Tagok: zsinaton résztvevő püspökök, Atanáz

Viszonytárgy: tag1 közösségvállalása tag2vel

BV

πῶς οὖν ἢ αὐτὸς ἢ Θεόγνιος ἠδύναντο καθαιρεῖν ἄλλον αὐτοὶ καθαιρεθέντες καὶ ταῖς ἀντ' αὐτῶν καταστάσεσιν ἐλεγχόμενοι; οἴδατε γὰρ ἀκριβῶς, ὅτι Ἀμφίων μὲν ἐν Νικο μηδεῖα, Χρηστός δὲ ἐν Νικαία κατεστάθησαν ἀντ' αὐτῶν διὰ τὴν οἰκείαν ἀσέβειαν καὶ τὴν πρὸς τοὺς Ἀρειομανίτας κοινωνίαν τοὺς ἀπὸ τῆς συνόδου τῆς οἰκουμενικῆς ἀποδοκιμασθέντας. κἀκείνην τὴν τῷ ὄντι σύνοδον ἀναιρεῖν θέλοντες τὴν ἑαυτῶν ἄδικον σύστασιν. [How could either he or Theognius depose another, after they had been deposed themselves, which is sufficiently proved by the appointment of others in their room? For you know very well that there were appointed instead of them Amphion to Nicomedia and Chrestus to Nicæa, in consequence of their own impiety and connection with the Arian madmen, who were rejected by the Ecumenic Council.] (Encyclical Letter of the Council of Egypt, in.: Athanasius: Apologia Contra Arianos 7, PG 25 261a)

Tagok: Eusebius és Theognius, Arius

Viszonytárgy: az Ariussal való közösség

→*Eunomiaiakkal (with Eunomians)*

BW

„Dorotheus, indeed, as we said above, was driven cut of Antioch, the presbyters, however, of the same city, Asterius and Crispinus, and the rest of the clergy, convened a council, at which some of the neighbouring bishops were present, and sent to Eunomius and his party, demanding to be admitted

into communion by them (...τὴν κοινωνίαν αὐτὸν ἐπιζητούντες).”
(Philostorgius⁹⁹: Ecclesiastic History, X.1, PG 65 584b)

Tagok: tanácstagok, Eunomius (mindkét tag az ariánus eretnekség képviselője)

Viszonytárgy: eretnekek közössége

→*ref. kanonikus levelek (ref. canonical letters)*

BX

„But they will urge that I am in communion with Apollinarius (οτι κοινονος Απολλιναρίου ἐγώ), and cherish in my heart perverse doctrines of this kind. Let them be asked for proof. If they are able to search into a man’s heart, let them say so; and do you admit the truth of all that they say about everything. If on the other hand, they are trying to prove my being in communion (κοινωνίαν) on plain and open grounds, let them produce either a canonical letter written by me to him, or by him to me. Let them shew that I have held intercourse with his clergy, or have ever received any one of them into the communion of prayer (κοινωνίαν εὐκῆς ἐδεξάμεθά ποτε).”
(Basil of Caesarea: Epistola 224. 2, PG 32 837A)

Tagok: Nagy Szent Vazul, Apollinarius és követői

Viszonytárgy: eucharisztia (egy speciális formája; levélben küldött ~)

BY

„Πρὸς τοῦτοις ἀνταπέστειλεν ὁ μακάριος Ἰννοκέντιος ὁ πάπας ἀμφοτέροις τοῖς μέρεσι τὰ ἴσα τῆς κοινωνίας, ἀθετήσας τὴν δόξασαν γεγενῆσθαι κρίσιν παρὰ Θεοφίλου...” [In answer to this letter, the blessed Pope Innocent sent to

⁹⁹ A ránk maradt szöveg azért is érdekes, mert írója, Philostorgius maga is eunomiánus (az arianizmus egy szélsőséges formája) presbiter volt, és a „koinonia” fogalmat a saját hite szerint „ortodox”, nem kibékíthetetlen ellentétben álló csoportok közösségi lehetőségeivel kapcsolatban használta. Tehát, nem mondhatjuk, hogy ez a szöveghely példa a „koinonia” „eretnek” és „ortodox”, vagy „eretnek” és „eretnek” csoportok közti közösségének vagy annak lehetőségének jelölésére: Bár dogmatikailag utóbbi a valós szituáció, a nyelvhasználó szándéka nem lehetett ilyen minőségű kapcsolat állítása két eretnek közt.

each party (Theophilus és Chrysostomos; kieg.tólem TJ.) a formal letter, declaring himself to be in communion with them both, at the same time nullifying the judgment supposed to have been given by Theophilus...] (Palladius Hellenopolitanus: Dialogus Historicus. De vita et Conversatione Beati Joannis Chrysostomi 3, PG 47 12)

Tagok: Theophilus és Chrysostomos, Innocentius pápa,

Viszonytárgy: eucharisztia (egy speciális formája; levélben küldött ~)

BZ

The story is, that John received into communion some clergy who had been deposed by Theophilus... φασὶ γὰρ ὅτι καθαιρεθέντας κληρικοὺς ὑπὸ Θεοφίλου ἐδέξατο Ἰωάννης εἰς κοινωνίαν...(Palladius Hellenopolitanus: Dialogus de vita Joannis Chrysostomi 3, PG 47 22)

Tagok: Egyház

Viszonytárgy: egyháztagság

→*többsz. igények a szövetségre (plur. claims to fellowship)*

CA

„(...not to assent to every one writing a form of creed on the pretext of orthodoxy. If they do so, they will be found in communion with men at war with one another, who often put forward the same formulæ;, and yet battle vehemently against one another, as those who are most widely separated.) To the end, then, that the heresy may not be the more widely kindled, while those who are at variance with one another mutually object to their own formulæ, they ought to be exhorted to make a distinction between the acts of communion which are brought them by chance comers, and those which are duly drawn up according to the rule of the Church. (...Ἴν' οὖν μὴ ἐπὶ πλεῖον ἢ αἴρεσις ἐξάπτηται, τῶν πρὸς ἀλλήλους διαστασιαζόντων ἀντιπροβαλλομένων τὰ παρ' αὐτῶν γράμματα, παρακληθῆναι αὐτοὺς ἔδει κεκριμένας ποιῆσθαι καὶ τὰς τῶν ἐντυγχανόντων αὐτοῖς κοινωνίας καὶ τὰς

ἔγγράφως γινομένης κατὰ τὸν τύπον τῆς Ἐκκλησίας.)” (Basil of Caesarea: Epistola 129. 3, PG 32 561a)

Tagok: keleti és nyugati egyházközösségek

Viszonytárgy: eucharisztia (egy speciális formája; levélben küldött ~)

2.2 osztozás/részesedés cselekedete (*act of sharing*)

2.2.1 életközösség

CB

„ἀγάπη δὲ ὁμόνοια ἂν εἴη τῶν κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἧ συνελόντι φάναι κοινωνία βίου” [love turns out to be consent in what pertains to reason, life, and manners, or in brief, fellowship in life.] (Clement of Alexandria: Stromateis II. 9 PG 8. 976C)

Tagok: értelem (λόγον), élet (βίον), viselkedésmód (τρόπον)

Viszonytárgy: életközösség

→ *abs. Kenobita élet (of coenobitic life)*

2.2.2 részvétel, részesedés (*participation in*)

2.2.2.1. asztalközösség

CC

ὑπὸ συμπαθείας οἷν ἐγὼ σύνδακρυς γενόμενος, ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἦλθον πρὸς ὑμᾶς, ἵνα μετὰ τὴν ἀλῶν κοινωνίαν ταῦτα προσανάθωμαι ὑμῖν. [Accordingly, from compassion, I shed tears along with him, and, dismissing the multitudes, I came to you, in order that I might take counsel with you

after we had partaken of food together.] (Pseudo-Clementis Romanus: Homilia 14.8, PG 2 352b-c)

Tagok: emberek

Viszonytárgy: közös étkezés

CD

„καὶ τραπέζον καὶ ἄλων κοινωνήσας” [megosztották egymással az asztalt és a sót] (Johannes Chrysostomos: Homiliae LXXXVIII in Johannem 70.1, PG 59 381α)

Tagok: emberek

Viszonytárgy: közös étkezés

2.2.2.2. általában (in gen.)

CE

θέλημα δὲ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ, ἣτις ἐστὶ κοινωνία ἀφθαρσίας. [It is the will of God [that we should attain] the knowledge of God, which is the communication of immortality.] (Clement of Alexandria: Stromateis IV. 6 PG 8. 1240b)

Tagok: emberek, Isten

Viszonytárgy: halhatatlanság

CF

„...ἐκ δὲ τῆς κατὰ τὸν βίον κοινωνίας ὡς ἀναγκαῖα τῆ τῆς σαρκὸς ἐπιδημία, εἰς ὅσον ἀνάγκη, προσιέμενος: προηγουμένη γὰρ αὐτῷ ἡ γνῶσις.” [For, accustomed to spare living and frugality, he [a gnosztikus] is moderate, active, and grave; requiring few necessities for life; occupying himself with nothing superfluous. But desiring not even these things as chief, but by

reason of fellowship in life, as necessary for his sojourn in life, as far as necessary.] (Clement of Alexandria: Stromateis VI. 9, PG 9. 300b)

Tagok: a gnosztikus ember, Isten

Viszonytárgy: élet

CG

„Considered in relation to the structure of contemplation and thoughts about the whole of things, it is regarded as wisdom; but in relation to that side of the objects of thought, in which reasonable beings apprehend them, it is considered as the Word. [...κατά μεν την σύστασιν της περί των όλων θεωρίας και νοημάτων της σοφίας νοούμενης, κατά δε την προς τα λογικά κοινωνία των τεθεωρημένων τον λόγου λαμβανομένων.] (Origen: Commentaria in Evangelium Joannis. I. 22, PG 14 56b)

Tagok: értelmes lények, kontempláció tárgyai

Viszonytárgy: megértés

→ a testtel az emberi természetben (with the body in human nature)

CH

εί δὲ ἕκαστος μὲν ἠδύνατο τὸ ὅλον ἀποτελέσαι, οἱ πάντες δὲ εἰργάσαντο διὰ τὴν τοῦ γιγνομένου κοινωνίαν· γελοῖον μὲν ἂν εἴη τὸ τοιοῦτον, εἰ διὰ δόξαν ἕκαστος εἰργάσατο, ἵνα μὴ ὡς ἀδύνατος ὑπονοηθῆ. [But if, although each one was able to accomplish the whole, yet all worked at it in order to claim a share in the result, we have the laughable conclusion that each worked for reputation, lest he should be suspected of inability.] (Athanasius: Oratio sive liber contra gentes. 39, PG 25, 77c)

Tagok: istenek (hipotetikusan)

Viszonytárgy: együttműködés, közösség az alkotásban (teremtésben)

CI

„As the grace given is from the Father through the Son, so we can have no communion (κοινωνία) in the gift except in the Holy Spirit.” (Athanasius: Epistolae ad Serapionem. 30, PG 26 600c)

Tagok: (hívő) emberek, Isten

Viszonytárgy: részesülés Isten ajándékaiban a Szentlélekben

→ az emberi lények egy természetben (of human beings in one nature)

CJ

„Worse than wild beasts are they, like the devils, or perhaps worse than even those; for they against us indeed have unceasing hostility, but do not plot against those of their own nature, (and so by this Jesus silenced the Jews when they said that He cast out devils by Beelzebub,) but these men neither respect their common nature (κοινωνίαν τῆς φύσεως), nor spare their own selves.” (Johannes Chrysostomos: Homiliae LXXXVIII in Johannem. 37.3, PG 59 v.8, 210)

Tagok: emberek

Viszonytárgy: emberek közös természete

CK

„Nor is that which has received a certain participation in the most holy offices, but is yet entangled by contrary qualities, whether enchantments or terrors, on a par, as I think, with the altogether uninitiated and entirely uncommunicated in the Divine initiations; but, even for them (katekumenek), the view and participation in the holy mysteries is contracted, and very properly (...άλλα και πρὸς αὐτοὺς ἢ τῶν πανιερωθῶν θεα και κοινωνια συστέλλεται, και μάλα γε εικότος)” (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Ecclesiastica Hierarchia 3.3.7, PG 3 433c)

Tagok: katekumenek, szent misztériumok

Viszonytárgy: a katekumeni részvétel a szent misztériumokban

CL

Ἐξῆς δε διά τῶν λειτουργῶν ἢ τῶν ἀγιογράφων δέλτων ἀνάγνωσις ἀκολούθως γίνεται, καί μετὰ ταυτάς ἔξω γίνονται τῆς ἱεράς περιοχῆς οἱ κατηκούμενοι καὶ πρὸς αὐτοῖς οἱ ενεργούμενοι καὶ οἱ ἐν μετανοία ὄντες, μένουσι δε οἱ τῆς τῶν θεῶν ἐποψίας καὶ κοινωνίας ἄξιοι. [Next follows the reading of the Holy Scriptures by the Leitourgoi. After these readings the catechumens quit the sacred enclosure, as well as the "possessed," and the penitents. But those who are deemed worthy of the sight and participation of the Divine Mysteries remain.] (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Ecclesiastica Hierarchia 3.2, PG 3 425b-c)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten (J.K.)

Viszonytárgy: eucharisztia

→ *imádságban (in prayer)*

CM

„But they will urge that I am in communion with Apollinarius (οτι κοινωνος Απολλιναρίου ἐγώ), and cherish in my heart perverse doctrines of this kind. Let them be asked for proof. If they are able to search into a man’s heart, let them say so; and do you admit the truth of all that they say about everything. If on the other hand, they are trying to prove my being in communion (κοινωνίαν) on plain and open grounds, let them produce either a canonical letter written by me to him, or by him to me. Let them shew that I have held intercourse with his clergy, or have ever received any one of them into the communion of prayer (κοινωνίαν εὐκῆς ἐδεξάμεθά ποτε).” (Basil of Caesarea: Epistola 224. 2, PG 32 837A)

Tagok: emberek, Isten

Viszonytárgy: imaközösség

CN

„As to perjurers, if they have broken their oaths under violent compulsion, they are under lighter penalties and may therefore be received after six

years. If they break their faith without compulsion (...) and so at last, after giving proof of due repentance, they shall be restored to the communion of the body of Christ (ἀποκαταστήσονται εἰς τὴν κοινωνίαν τῷ σώματος τοῦ Χριστοῦ).” (Basil of Caesarea: Epistola 217. 82. kánon, PG 32 808a)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten (J.K.)

Viszonytárgy: eucharisztia

2.2.3 *esszenciális közösség (community of essence)*

2.2.3.1 *meg van tagadva a teremtményektől az Istenhez való viszonyukban (denied of God in rel. to creatures)*

CO

But the Incommunicable All-creative Godhead transcends all such symbols in that It is beyond Apprehension nor hath It any other mode of communion such as to join It unto the participants. Ὑπέρκειται δὲ καὶ τούτων ἢ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία τῷ μήτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῆ κοινωνίαν.

(Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Divinis Nominibus II.5, PG 3 644b)

Tagok: Isten(ség), hívek

Viszonytárgy: közösség

2.2.3.2 *Atya és Fiú esszenciális közössége*

CP

„Πατρός πρὸς τὸν Υἱὸν κοινωνία [az Atya közössége a Fiúval]”
(Athenagoras: Legatio Pro Christianis XII.2, PG 6 913B)

Tagok: Atya, Fiú

Viszonytárgy: Atya és Fiú (hiposztatikus) közössége, egysége

CQ

„οἱ δὲ οὐκ ἴσασιν, ὅτι μήτε ἀπηλλοτριώται Πατὴρ Υἱοῦ ἢ Πατὴρ, προκαταρκτικὸν γὰρ ἐστὶ τῆς «συναφείας τὸ ὄνομα, οὔτε ὁ Υἱὸς ἀπώκισται τοῦ Πατρὸς. ἢ γὰρ Πατὴρ προσηγορία «δηλοῖ τὴν κοινωνίαν...” [But they are ignorant that neither is the Father, qua Father, separated from the Son — for the name carries that relationship with it— nor is the Son expatriated from the Father. For the title Father denotes the common bond.] (Athanasius: Epistola De Sententia Dionysii 17, PG 25 504d-505a)

Tagok: Atya, Fiú

Viszonytárgy: Atya és Fiú (hiposztatikus) közössége, egysége

CR

„Rash, then, is the attempt to deprive the Son of participation in the doxology (δοξολογίαν κοινωνίας ἀποστερεῖν τὸν Υἱὸν), as though worthy only to be ranked in a lower place of honour.” (Basil of Caesarea: Liber de Spiritu Sancto VI. 15, PG 32 93b)

Tagok: Fiú, Isten liturgikus dicsőítése (doxológia)

Viszonytárgy: a Fiú liturgikus dicsőítése

CS

„It does indeed equally well with the preposition "and," confute the mischief of Sabellius; and it sets forth quite as well as " and" the distinction of the hypostases, as in the words "I and my Father will come," and "I and my Father are one.” In addition to this the proof it contains of the eternal fellowship and uninterrupted conjunction is excellent (...ἀϊδίου κοινωνίας και ἀπαύστου συνάφειας τὸ μαρτύριον).” (Basil of Caesarea: Liber de Spiritu Sancto VI. 15, PG 32 177a)

Tagok: Atya, Fiú

Viszonytárgy: Atya és Fiú (hiposztatikus) közössége, egysége

CT

„For this reason he has thrust aside the Only-Begotten as far as possible from Communion with the Father, not counting him worthy of being admitted into comparison. (Καὶ διὰ τοῦτο ἀποθεῖται ὡς πορρωτάτω τὸν Μονογενῆ τῆς τοῦ Πατρὸς κοινωνίας, μηδὲ εἰς σύγκρισιν αὐτὸν ἀξιῶν παραδέχεσθαι.)”
(Basil of Caesarea: Adversus Eunomium II.30, PG 29 641b)

Tagok: Atya, Fiú

Viszonytárgy: Atya és Fiú (hiposztatikus) közössége, egysége

→*ref. a Szentlélek istenségére (ref. deity of H. Ghost)*

CU

„But the Spirit is ranked together with God, not on account of the emergency of the moment, but on account of the natural fellowship (...φύσεως κοινωνίαν συντέτακται τῷ Θεῷ...); is not dragged in by us, but invited by the Lord.” (Basil of Caesarea: Liber de Spiritu Sancto XIII. 30, PG 32 121a)

Tagok: Isten, Szentlélek

Viszonytárgy: Isten és Szentlélek (hiposztatikus) közössége, egysége

CV

„Moreover, from the things created at the beginning may be learned the fellowship of the Spirit with the Father and the Son (Πατέρα και Υἱὸν τοῦ Πνεύματος κοινωνίαν).”
(Basil of Caesarea: Liber de Spiritu Sancto XVI. 38, PG 32 136a)

Tagok: Atya, Fiú, Szentlélek

Viszonytárgy: Atya, Fiú, Szentlélek (hiposztatikus) közössége, egysége

CW

„For if our Lord, when enjoining the baptism of salvation, charged His disciples to baptize all nations in the name "of the Father and of the Son and of the Holy Ghost," not disdaining fellowship with Him (οὐκ ἀπαξιῶν τὴν πρὸς αὐτὸ κοινωνίαν), and these men allege that we must not rank Him with the Father and the Son, is it not clear that they openly withstand the commandment of God?" (Basil of Caesarea: Liber de Spiritu Sancto X. 24, PG 32 112a)

Tagok: Atya, Fiú, Szentlélek, emberek

Viszonytárgy: tagok közössége a keresztesben

a Szentháromság ~ (of Trin.)

CX

„ὥστε διὰ τῶν εἰρημένων σημείων τὸ κεχωρισμένον τῶν ὑποστάσεων ἐξευρεθῆναι κατὰ δὲ τὸ ἄπειρον καὶ ἀκατάληπτον καὶ τὸ ἀκτίστως εἶναι καὶ μηδενὶ τόπῳ περιελθῆναι καὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦ τοις μηδεμίαν εἶναι παραλλαγὴν ἐν τῇ ζωοποιῶ φύσει (ἐπὶ Πατρὸς λέγω καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος Ἁγίου), ἀλλά τινα συνεχῆ καὶ ἀδιάσπαστον κοινωνίαν ἐν αὐτοῖς θεωρεῖσθαι., [Hence, in accordance with the stated signs of indication, discovery is made of the separation of the hypostases; while so far as relates to the infinite, the incomprehensible, the uncreate, the uncircumscribed, and similar attributes, there is no variableness in the life-giving nature; in that, I mean, of Father, Son, and Holy Ghost, but in Them is seen a certain communion indissoluble and continuous.] (Basil of Caesarea: Epistola 38. 4, PG 32 332a)

Tagok: Atya, Fiú, Szentlélek

Viszonytárgy: Atya, Fiú, Szentlélek (hiposztatikus) közössége, egysége

CY

„Ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ τὸν Πατέρα δεξάμενος καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα συμπαρεδέξατο τῇ δυνάμει Οὐ γὰρ ἔστιν ἐπινοῆσαι τομὴν ἢ διαίρεσιν κατ'

οὐδένα τρόπον, ὡς ἢ Υἱὸν χωρὶς Πατρὸς νοηθῆναι ἢ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διαζευχθῆναι, ἀλλὰ τις ἄρρητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τούτοις καταλαμβάνεται καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ διάκρισις, οὔτε τῆς τῶν ὑποστάσεων διαφορᾶς τὸ τῆς φύσεως συνεχῆς διασπώσης οὔτε τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότητος τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων ἀναχεούσης. „ [Likewise moreover he who receives the Father virtually receives at the same time both the Son and the Spirit; for it is in no wise possible to entertain the idea of severance or division, in such a way as that the Son should be thought of apart from the Father, or the Spirit be disjoined from the Son. But the communion and the distinction apprehended in Them are, in a certain sense, ineffable and inconceivable, the continuity of nature being never rent asunder by the distinction of the hypostases, nor the notes of proper distinction confounded in the community of essence.] (Basil of Caesarea: Epistola 38. 4, PG 32 332d)

Tagok: Atya, Fiú, Szentlélek

Viszonytárgy: Atya, Fiú, Szentlélek (hiposztatikus) közössége, egysége

→*ref. keresztelés (ref. baptism)*

CZ

„Therefore, in the case of baptism also the Trinity is included. The Father is able to effect the whole, as is the Son, and the Holy Ghost; yet, since concerning the Father no man doubts, but the doubt was concerning the Son, and the Holy Ghost, They are included in the rite, that by Their community in supplying (*κοινωνία τῆς χορηγία*) those unspeakable blessings, we may also fully learn Their community in dignity (...*κοινωνία τῆς ἀξιας καταμανθάνομεν*).” (Johannes Chrysostomos: Homiliae LXXXVIII in Johannem. 78.3, PG 59 v.8, 428)

Tagok: Atya, Fiú, Szentlélek

Viszonytárgy: Atya, Fiú, Szentlélek (hiposztatikus) közössége, egysége

2.2.4 *krisztológiaiilag; részesezés az emberi természetben, az emberi természet Logosz általi felvétele, egység (Christol.; participation in, taking of human nature by Logos, union)*

DA

„μάλλον γαρ ούτω τω ἀνθρωπίνω σωματι προσθήγη μεγάλη γέγονεν ἐχ τῆς του λόγου πρὸς αὐτό κοινωνίας τε καὶ ενώσεως [For on the contrary, a great addition has accrued to the human Body itself from the fellowship and union of the Word with it.]” (Athanasius: Epistola ad Epictetum 9, PG 26 1065B)

Tagok: Ige, emberi test

Viszonytárgy: Inkarnáció

DB

„καὶ οὐκ ἐπιδιστάζει ταῖς ἐπινοίαις· πανταχοῦ γὰρ τὴν τοῦ ἀνθρωπίνου πρὸς τὸ θεῖον ἀνάκρασιν κηρύσσων οὐδὲν ἦττον ἐν ἑκατέρῳ τὸ ἴδιον καθορᾷ, ὡς καὶ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας διὰ τῆς πρὸς τὸ ἀκήρατον κοινωνίας πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιωθείσης καὶ τῆς θείας δυνάμεως οὐ συγκαταπιπτούσης τῇ πρὸς τὸ ταπεινὸν συναφείᾳ τῆς φύσεως.” [for while he everywhere proclaims the combination of the Human with the Divine, he none the less discerns in each its proper nature, in the sense that while the human weakness is changed for the better by its communion with the imperishable, the Divine power, on the other hand, is not abased by its contact with the lowly form of nature.] (Gregory Nazianzen: Contra Eunomium VI, PG 45 716a)

Tagok: (emberi) gyengeség, (isteni) erősség, nagyság, kiválóság

Viszonytárgy: Inkarnáció

DC

„For He who is true God is also true man: and in this union there is no lie, since the humility of manhood and the loftiness of the Godhead both meet

there. For as God is not changed by the showing of pity, so man is not swallowed up by the dignity. For each form does what is proper to it with the co-operation of the other (ἐνεργεῖ γὰρ ἑκάτερα μορφή μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας); that is the Word performing what appertains to the Word, and the flesh carrying out what appertains to the flesh.” (S. Leonis Magni: Epistola 28. 4, PL 54 768b)

Tagok: Isten, ember

Viszonytárgy: Inkarnáció (spec.ref. a két –emberi és isteni– természet egysége mindkét természet teljes megmaradása mellett)

2.2.5 *a hívek egysége Krisztussal (union of faithful with Christ)*

DD

Τὸ γὰρ ἓν καὶ ἀπλοῦν καὶ κρύφιον Ἰησοῦ τοῦ θεαρχικωτάτου λόγου τῆ καθ' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει πρὸς τὸ σύνθετόν τε καὶ ὄρατόν ἀναλλοιώτως ἀγαθότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ προελήλυθε καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν ἡμῶν ἐνοποιὸν κοινωνίαν ἀγαθουργῶς διεπραγματεύσατο τὰ καθ' ἡμᾶς ταπεινὰ τοῖς θειοτάτοις αὐτοῦ κατ' ἄκρον ἐνώσας... [For the "one," and "simple," and "hidden," of Jesus, the most supremely Divine Word, by His incarnation amongst us, came forth, out of goodness and love towards man, to the compound and visible, and benevolently devised the unifying, communion, having united, to the utmost, our lowliness to the most Divine of Himself (...)] (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Ecclesiastica Hierarchia 3.3.12, PG 3 444a)

Tagok: Jézus Krisztus, hívek

Viszonytárgy: a hívek közössége Jézus Krisztussal

→ *tökéletessé válik az eljövendő életben (perfected in life to come)*

DE

οὐκοῦν ἡ αἰώνιος ζωὴ οὐκ ἄλλως ἡμῖν πορισθήσεται ἢ «ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν»· καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν οὐχ ἀπλῶς ζῆσαι, ἀλλὰ σὺν αὐτῷ δοξασθῆναι καὶ σὺν αὐτῷ κληρονομησαὶ καὶ σὺν αὐτῷ βασιλεῦσαι· πάντα γὰρ ἡμῖν ἐκ τῆς αὐτοῦ κοινωνίας ὑπάρξει. ὁ διδάσκει ὁ αὐτὸς φήσας «πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν». [Következésképp az örök élet nem másképp adatik nekünk, mint Krisztus Jézusban, a mi urunkban. A mi reménységünk pedig nem egyszerűen van, hanem vele dicsőítettünk meg, vele válunk örökösökké, vele együtt uralkodunk: ugyanis számunkra minden a vele való közösségből származik. Aki maga is tanít mondván: „Hű az Isten, ki elhívott titeket az ő Fiával, a mi Urunk Jézus Krisztussal való közösségre.” (Eusebios: Contra Marcellum 2.1, PG 24 781b) [Dr. Nagy Károly Zsolt fordítása]

Tagok: hívek, Jézus Krisztus

Viszonytárgy: a hívek közössége Jézus Krisztussal

DF

οὕτω γὰρ ὑπ' αὐτοῦ σοφία καὶ φρονήσῃ καὶ δικαιοσύνη καὶ εὐσεβεία καὶ ἀρετῇ πάσῃ τέλειοι κατεργασθέντες τῷ πατρικῆς θεότητος ἀλέκτω φωτὶ συναφθησόμεθα φῶτα καὶ αὐτοὶ ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸν συναφείας γενησόμενοι, καὶ υἱοὶ θεοῦ κατὰ μετοχὴν τῆς τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ κοινωνίας ἀποτελεσθέντες μετουσίᾳ τῶν τῆς θεότητος αὐτοῦ μαρμαρυγῶν. [Mert így általa bölcsességgel és belátással és igazsággal és istenfélelemmel és minden erénnyel teljessé tétetvén az atyai istenség kimondhatatlan világosságával kapcsoltatunk majd össze, és világossággá válva magunk is a hozzákapcsolódástól, és az ő egyszülöttjének közösségéből való részesedésünk szerint Isten fiaiként beteljesedve istensége ragyogásának közösségében.] (Eusebios: De Ecclesiastica Theologia. 3.18, PG 24 1041c) [Dr. Hanula Gergely fordítása]

Tagok: hívek, Jézus Krisztus

Viszonytárgy: a hívek közössége Jézus Krisztussal

→ *szentségileg (sacramentally),*

DG

„And since that Body only which was the receptacle of the Deity received this grace of immortality, and since it has been shown that in no other way was it possible for our body to become immortal, but by participating in incorruption through its fellowship with that immortal Body (μη̄ διὰ τῆς πρὸς τὸ ἀθάνατον κοινωνίας ἐν μετουσίᾳ τῆς ἀφθαρσίας γινόμενον), it will be necessary to consider how it was possible that that one Body, being for ever portioned to so many myriads of the faithful throughout the whole world, enters through that portion, whole into each individual, and yet remains whole in itself.” (Gregory Nazianzen: Oratio Catechetica 37, PG 45 93c)

Tagok: emberi test, romlatlanság

Viszonytárgy: részvétel a romlatlanságban

→ *és a Szentlélekkel,*

DH

Ταῦτα γὰρ ὑπὸ τοῦ βαπτιστοῦ εἴρηται παρὰ τῷ Ματθαίῳ ἰδόντος πολλοὺς τῶν φαρισαίων καὶ σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα, δηλονότι οὐκ ἔχοντας καρποὺς μετανοίας καὶ φαρισαϊκῶς ἀλαζονευομένους ἐν ἑαυτοῖς ἐπὶ τῷ Ἀβραάμ ὡς πατρί· διόπερ ἐπιπλήσσονται ὑπὸ τοῦ τὸν ζῆλον Ἡλίου κατὰ τὴν κοινωνίαν τοῦ ἀγίου πνεύματος ἔχοντος Ἰωάννου. [This is what the Baptist says in Matthew, when he sees many of the Pharisees and Sadducees coming to his baptism, without, it is clear, having the fruits of repentance, and pharisaically boasting in themselves that they had Abraham for their father. For this they are rebuked by John, who has the

zeal of Elijah according to the communication¹⁰⁰ of the Holy Spirit.]
(Origen: Commentaria in Evangelium Joannis 6.13 PG 14 240c)

Tagok: Kersztelő Szent János, Szentlélek

Viszonytárgy: a Szentlélekkel való eltöltöttség

DI

„Λέγει τε ταῦτα οὐκ ἄλλως οἶμαι ἢ κοινωνία τοῦ θεοῦ πνεύματος· τῆς γὰρ αὐτῆς δυνάμεως δεῖ προφητεῦσαι τε καὶ ἀκροωμένοις προφητῶν· καὶ οὐκ ἂν ἀκούσαι προφήτου, ὧ μὴ αὐτὸ τὸ πνεῦμα τὸ προφητεῖσαν τὴν σύνεσιν τῶν αὐτοῦ λόγων ἐδωρήσατο.” [These things, moreover, as I judge, he gives forth only and truly by participation in the Divine Spirit: for there is need of the same power for those who prophesy and for those who hear the prophets; and no one can rightly hear a prophet, unless the same Spirit who prophesies bestows on him the capacity of apprehending His words.]
(Gregorius Thaumaturgos: Oratio prosphonetica ac panegyrica in Origenem. 15, PG 10 1093d)

Tagok: próféták, Szentlélek

Viszonytárgy: a Szentlélekkel való eltöltöttség

DJ

„Therefore God, thy God, hath anointed thee with the oil of gladness above thy fellows. Since it was necessary to give form to the typical anointing, and the typical high priests and kings, the flesh of the Lord was anointed with the true anointing, by the coming of the Holy Spirit into it, which was called 'the oil of gladness.' And He was anointed above His fellows; that is to say, all men who are members of Christ. Therefore, a certain partial sharing of the Spirit (μερική τις ἐδιδото Πνεῦματος κοινωρία) was given to them, but the

¹⁰⁰ Mai szemmel nézve az angol szöveg értelmezhető úgy, mintha a koinonia itt nem valamely állapotra utalna, hanem a Szentlélek *tudatott volna valamit* Keresztelő Szent Jánosról – az esetleges homályosságot a Lukács 1.15 oldja fel („Mert nagy lesz az Úr előtt, bort és mámorító italt nem fog inni, hanem már anyja méhében a Szentlélek fogja eltölteni.” – vagyis nem a Szentlélek közölte a Keresztelőről, hogy Illés buzgalmát fogja bírni, hanem Illés buzgalmával bírt a Szentlélekkel való eltöltöttségéből kifolyólag.)

Holy Spirit descending upon the Son of God, as John says, 'abode upon him'." (Basil of Caesarea: Homilia in Psalmum XLIV 8, PG 29 405a)

Tagok: Salamon király (ált.: királyok és főpapság), Szentlélek

Viszonytárgy: felkenés az öröm olajával

DK

Καὶ ἐν ταῖς καθολικαῖς Ἐπιστολαῖς γέγραπται: «Δι' ὧν τὰ μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως» [..."Értékes és nagy ígéretekert kaptunk, hogy általuk részeseivé legyetek az isteni természetnek."] (Athanasius: Dialogus I. De Trinitate. I. 7, PG 28 1125d)

Tagok: (hívó) emberek, isteni természet

Viszonytárgy: emberek részesülése az isteni természetben

DL

Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν. [Urunk, Jézus Krisztus kegyelme, Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal!] (2Kor. 13.13)

Tagok: (hívó) emberek, Szentlélek

Viszonytárgy: (hívó) emberek és Szentlélek közössége

2.3 eucharisztikus(eucharistic)

2.3.1 *részeseivés, Krisztus testéne és vérének vétele a Szentáldozás során (partaking in, receiving of body and blood of Christ in Communion)*

lásd CN

(Basil of Caesarea: Epistola 217., 82. kánon, PG 32 808a)

Tagok: **lásd CN**

Viszonytárgy: **lásd CN**

DM

„Ὁ κλέψας, εἰ μὲν ἀφ' ἑαυτοῦ μεταμεληθεὶς κατὰ γορήσειεν ἑαυτοῦ, ἔνιαυτὸν κωλυθήσεται μόνον τῆς κοινωνίας τῶν ἁγιασμάτων· εἰ δὲ ἐλεγχθεῖ, ἐν δυσὶν ἔτεσι. Μερισθήσεται δὲ αὐτῷ ὀχρόνος εἰς ὑπόπτωσιν καὶ σύστασιν, καὶ τότε ἀξιούσθω τῆς κοινωνίας.” [The thief, if he have repented of his own accord and charged himself, shall only be prohibited from partaking of the sacrament for a year; if he be convicted, for two years. The period shall be divided between kneeling and standing. Then let him be held worthy of communion.] (Basil of Caesarea: Epistola 217. PG 32 800a)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

DN

„Οὐδέποτε γὰρ μυστικῆς ἐπιτελουμένης εὐχῆς, μετὰ τοῦ λαοῦ προσκυνῆσαι τὸν Θεὸν καταξιοῦται, ἀλλὰ καταμόνας μὲν εὐξεται· τῆς δὲ κοινωνίας τῶν ἁγιασμάτων καθόλου ἀλλότριος ἔσται· ἐν δὲ τῇ ὥρᾳ τῆς ἐξόδου αὐτοῦ, τότε τῆς τοῦ ἁγιάσματος μερίδος ἀξιοθήσεται.” [When the mystic prayer [értsd: az eucharisztikus liturgia; megj. tőlem TJ] is celebrated, he [aki nyíltan elhagyta vagy megtagadta az ortodox hitet valamilyen eretnokség kedvéért, megj. tőlem TJ] shall not at any stage be allowed to do homage to God together with the people, but shall pray alone and shall be wholly excluded from the communion of the sacraments. Only in the hour of his exodus shall he be allowed a share in the Sacrament.] (Gregory Nazianzen: Epistola Canonica ad Letoium Melitinensem, PG 45 225c)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

DO

„Οὐ τοίνυν διὰ τοῦτο ὀλίγα λέγομεν, ἐπειδὴ ἀποκναίομεν ὑμᾶς τῷ πλήθει, ἀλλ' ἐπειδὴ ἀναγκαία τῆς βραχυλογίας σήμερον ἡ αἰτία: καὶ γὰρ ὁρῶ πολλοὺς τῶν πιστῶν ἐπειγομένους πρὸς τὴν τῶν φορικτῶν μυστηρίων κοινωνίαν.” [Thus it is not lest we wear you out by a multitude of words that we will speak only a little, but that today there is a compelling reason for brevity of speech: for I see that many of the faithful are eager to partake of the fearful Mysteries.] (Johannes Chrysostomos: In Proditionem Judae (Hom.1.) PG 49, 373)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

DP

Ἐν τέλει δὲ πάντων ὁ ἱεράρχης ἐπὶ τὴν ἱερωτάτην εὐχαριστίαν καλεῖ τὸν τετελεσμένον καὶ τῆς τῶν τελεστικῶν μυστηρίων αὐτῷ μεταδίδωσι κοινωνίας. [At the conclusion of all, the Hierarch calls the man initiated to the most Holy Eucharist, and imparts to him the communion of the perfecting mysteries.] (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Ecclesiastica Hierarchia. 2.3.8, PG 3 404d)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten

Viszonytárgy:eucharisztia

DQ

„...κοινωνία του Δεσποτικού σώματος τε και αίματος...” [közösség az Úr testével és vérével...] (Hesychius Presbyter Hierosolymitanus: Fragmenta in Psalmos 49:23, PG 93 1197d)

Tagok: áldoztatható hívek, Krisztus teste és vére

Viszonytárgy: eucharisztia

2.3.2. *Kommunió (Communion) [v.is eucharisztia, megj. tőlem TJ]*

DR

„Οἱ μὲν γὰρ ἀνάγκην χαλεπὴν ἐκ βασάνων ὑπομείναντες καὶ μὴ φέροντες τοὺς πόνους καὶ αἰκί σθέντες πρὸς τὴν ἄρνησιν ἐν τρισὶν ἔτεσιν ἀδέκτους εἶναι, καὶ ἐν δυσὶν ἀκροᾶσθαι, καὶ ἐν τρισὶν ὑποπε σόντας, οὕτω δεκτοὺς γενέσθαι εἰς τὴν κοινωνίαν.” [Those who have endured grievous tortures and have been forced to denial, through inability to sustain the anguish, may be excluded for three years, hearers for two, kneelers for three, and so be received into communion.] (Basil of Caesarea: Epistola 217. PG 32 805C)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

DS

„Συνήθειαν δὲ κατελάβομεν ἐπὶ τῶν τριγάμων πενταετίας ἀφορισμόν, οὐκ ἀπὸ κανόνων, ἀλλ' ἀπὸ τῆς τῶν προειληφόντων ἀκολουθίας. Δεῖ δὲ μὴ πάντη αὐτοὺς ἀπείργειν τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλ' ἀκροάσεως αὐτοὺς ἀξιοῦν ἐν δύο που ἔτεσιν ἢ τρισί, καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιτρέπειν συστήκειν μὲν, τῆς δὲ κοινωνίας τοῦ ἀγαθοῦ ἀπέχεσθαι, καὶ οὕτως ἐπιδειξαμένους καρπὸν τινα μετανοίας ἀποκαθιστᾶν τῷ τόπῳ τῆς κοινωνίας.” [In cases of trigamy we have accepted a seclusion of five years, not by the canons, but following the precept of our predecessors. Such offenders ought not to be altogether prohibited from the privileges of the Church; they should be considered deserving of hearing after two or three years, and afterwards of being permitted to stand in their place; but they must be kept from the communion of the good gift, and only restored to the place of communion after showing some fruit of repentance.] (Basil of Caesarea: Epistola 188. PG 32 673b)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

DT

„Ἐπὶ δὲ τῶν σπουδαιότερον κεχρημένων τῇ ἐπιστροφῇ, καὶ τῷ βίῳ δεικνύντων τὴν πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἐπάνοδον, ἔξεστι τῷ οἰκονομοῦντι πρὸς τὸ συμφέρον τὴν ἐκκλησιαστικὴν οἰκονομίαν, συντεμεῖν τὸν χρόνον τῆς ἀκροάσεως, καὶ τάχιον εἰς ἐπιστρο φῆν ἀγαγεῖν, καὶ πάλιν καὶ τοῦτον συντεμεῖν τὸν χρόνον, καὶ τάχιον ἀποδοῦναι τὴν κοινωνίαν...” [„In the case of those who apply themselves more earnestly to their conversion and who demonstrate their return to the good through their manner of life, it is permitted the one who dispenses according to what is fitting to shorten the time of hearing by ecclesiastical dispensation and advance them more quickly to conversion, and again to shorten this time and grant the communion more quickly...”] (Gregory Nazianzen: Epistola Canonica ad Letoium, PG 45 228b¹⁰¹)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

DU

Ἄλλ' οὐχ οὕτως ὁ Παῦλος ἐκέλευσεν, ἀλλ' ἓνα καιρὸν οἶδε προσόδου καὶ κοινωνίας, τοῦ συνειδότος τὴν καθαρότητα. [But not thus did Paul bid us come: he knows only one season of access and communion, the purity of a man's conscience.] (Johannes Chrysostomos: Homilia XXVIII in Epistolam primam ad Corinthios, PG 61 (v.10) 233)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

DV

„Εἰ τοίνυν ἐκάστη τῶν ἱεραρχικῶν τελετῶν ἀτελής μὲν οὔσα τὴν πρὸς τὸ ἔν ἡμῶν κοινωνία τε καὶ σύναξιν οὐ τελεσιουργήσει καὶ τὸ εἶναι τελετὴ διὰ τὸ ἀτέλεστον ἀφηρημένη, τὸ δὲ τέλος ἀπάση καὶ τὸ κεφάλαιον ἢ τῶν

¹⁰¹ a lexikonban 229b

θεαρχικῶν μυστηρίων τῷ τελουμένῳ μετάδοσις, εἰκότως ἡ ἱεραρχικὴ σύνεσις ἐπωνυμίαν αὐτῇ κυρίαν ἐκ τῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἐφεῦρεν.” [First, let us reverently consider this; for what reason that, which is common also to the other Hierarchical initiations, is pre-eminently attributed to it, beyond the rest; and it is uniquely called, "Communion and Synaxis," when each consecrating function both collects our divided lives into uniform deification, and gives communion and union with the One, by the Godlike folding together of our diversities.] (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Ecclesiastica Hierarchia 3.1, PG 3 424c)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

DW

„δὲ καὶ παῖδας οὐπω τὰ θεῖα συνιέναι δυναμένους τῆς ἱερᾶς μετόχους γίνεσθαι θεογενεσίας καὶ τῶν ἱερωτάτων τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας συμβόλων ...” [Now the fact that even children, not yet able to understand the things Divine, become recipients of the holy Birth in God, and of the most holy symbols of the supremely Divine Communion...] (Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Ecclesiastica Hierarchia 7.3.11, PG 3 565d)

Tagok: áldoztatható hívek, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

→különösen az átváltoztatott kenyér általi (part. of consecrated bread)

DX

„Τὸ δὲ ἐν τοῖς τοῦ διωγμοῦ καιροῖς ἀναγκά ζεσθαίτινα, μὴ παρόντος ἱερέως ἢ λειτουργοῦ, τὴν κοινωνίαν λαμβάνειν τῇ ἰδίᾳ χειρὶ μηδαμῶς εἶναι βαρὺ περιττόν ἐστιν ἀποδεικνύναι, διὰ τὸ καὶ τὴν μακρὰν συνήθειαν τοῦτο δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων πιστώσασθαι.” [It is needless to point out that for anyone in times of persecution to be compelled to take the communion in his

own hand without the presence of a priest or minister is not a serious offence, as long custom sanctions this practice from the facts themselves.]
(Basil of Caesarea: Epistola 93. PG 32 485a)

Tagok: hívek, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

DY

„Tomorrow, I am going to such and such a cave but I entreat you for the Lord's sake, do not speak of it to anyone, not even my father. But count forty days and when they are fulfilled do me the kindness of coming and bringing me holy communion (...λαβόν τήν ἅγιαν κοινωνίαν).” (Apothegmata Patrum: Peri tou abba Phoka 2, PG 65 433A)

Tagok: hívek, Isten

Viszonytárgy: eucharisztia

2.4 *kommunikáció (communication), szétosztás, (distribution), juttatás (imparting)*

DZ

Και διτι αληθή λέγω, ει μή ἀνηνέχθησαν ὑμῖν αἱ κοινωνίαι των λόγων, ἔτοιμος και ἐφ' υμῶν κοινωνεῖν τῶν ερωτήσεων πάλιν. [És hogy bebizonyítsam, hogy igazat szólok, amennyiben e párbeszédeink (vitáink) nem jutottak el hozzád, kész vagyok arra, hogy ismét lefolytassam azokat jelenlétedben.] (Justin Martyr: Apologia Secunda 3.3 PG 6 449.A)

Tagok: Jusztin, Crescens

Viszonytárgy: Jusztin és Crescens vitája

EA

„It therefore follows, that every one of those who undertake to promote the good of their neighbours, ought to consider whether he has betaken himself to teaching rashly and out of rivalry to any; if his communication of the

word is out of vainglory (εἰ μὴ φιλόδοξος ἢ κοινωνία τοῦ λόγου); if the only reward he reaps is the salvation of those who hear, and if he speaks not in order to win favour: if so, he who speaks by writings escapes the reproach of mercenary motives.” (Clement of Alexandria: Stromateis I.1, PG 8 692c)

Tagok: a krisztusi tanításokat hirdető személy(ek) és hallgatóságuk
 Viszonytárgy: igehirdetés, tanítás

titkoké (of secrets)

EB

„How then says He, I have many things to tell you, but you cannot bear them now? By the all and the hearing He shows nothing else, but that He uttered nothing alien, but only what was of the Father. And since to speak of secrets appears to be the strongest proof of friendship, you have, He says, been deemed worthy even of this communion (κοινωνίας).” (Johannes Chrysostomos: Homiliae LXXXVIII in Johannem 77.1, PG 59 (v.8) 415¹⁰²)

Tagok: Jézus Krisztus, apostolok
 Viszonytárgy: Jézus Krisztus tanító beszéde, közlése

→ *szeretetadományoké (of charitable giving)*

EC

„There are some who call Aphrodite Pandemos [i.e., physical love] a mystical communion. This is an insult to the name of communion. To do something wrong is called an action, just as also to do right is likewise called an action. Similarly communion (κοινωνία) is good when the word refers to sharing of money and food and clothing. But they have impiously called by

¹⁰² A lexikonban 8.452b

the name of communion any common sexual intercourse.” (Clement of Alexandria: Stromateis III.4, PG 8 1132b)

Tagok: emberek

Viszonytárgy: pénz, élelem és ruházat megosztása emberekkel

ED

„Then I read the Gospel, and I saw there that a great means of reaching perfection was the selling of one’s goods, the sharing them with the poor (καὶ τὴν πρὸς τοὺς ἐνδεεῖς τῶν ἀδελφῶν κοινωνίαν), the giving up of all care for this life, and the refusal to allow the soul to be turned by any sympathy to things of earth.” (Basil of Caesarea: Epistola 223. PG 32 824b)

Tagok: Jézus Krisztus követői, szegény emberek

Viszonytárgy: javak megosztása szegényekkel

EE

„ὅτι κατὰ δύναμιν, μαρτυρῶ, καὶ παρὰ δύναμιν, αὐθαίρετοι μετὰ πολλῆς παρακλήσεως δεόμενοι ἡμῶν τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, (...) [Tanúskodom mellettük, hogy erejükhez mérten, sőt erejükön felül is önként adakoztak. Kérve kérték tőlünk a kegyet, hogy részt vehessenek a szentek megsegítésében.]” (2Kor. 8. 3-4)

Tagok: Macedónia egyházai, más egyházak

Viszonytárgy: adakozás

ref. Isten adománya (ref. God’s bounty)

EF

„For instruction leads to faith, and faith with baptism is trained by the Holy Spirit. For that faith is the one universal salvation of humanity, and that there

is the same equality before the righteous and loving God, and the same fellowship (κοινωνία) between Him and all, (...)” (Clement of Alexandria: Paedagogus I.6, PG 8 285c)

Tagok: Isten, hívő emberek (a „törvény” és az „ige” alapján hívő ~)

Viszonytárgy: szövetség/közösség Jézus Krisztus és az emberek közt

EG

Τίς οὖν ἔχει ἐξουσίαν τοῦ ἄγειν εἴσω τε καὶ ἔξω; Οὐχὶ ὁ παιδαγωγός; Οὗτος « Ὡφθη τῷ Ἀβραάμ καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐγὼ εἰμι ὁ θεός σου· εὐαρέσκει ἐνώπιόν μου». « Καὶ γίνου» φήσας «ἄμεμπτος· καὶ θήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ τοῦ σπέρματός σου». Φιλίας ἐνταῦθα ἐπιστατικῆς ἐστὶ κοινωνία. [Who, then, has the power of leading in and out? Is it not the Instructor? This was He who appeared to Abraham, and said to him, "I am your God, be accepted before Me;" and in a way most befitting an instructor, forms him into a faithful child, saying, "And be blameless; and I will make My covenant between Me and you, and your seed." There is the communication of the Instructor's friendship..)” (Clement of Alexandria: Paedagogus I.7, PG 8 317b)

Tagok: Isten, Ábrahám és leszármazottai

Viszonytárgy: Isten közlése

3. Parkhurst (1798: p.371)

3.1 *Részvétel, participáció (A partaking, participation)*

EH

„Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesülés? S a kenyér, amelyet megtörünk, nemde a Krisztus testében való részesedés?”

[Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ ἐστίν;] (1Kor 10.16)

Tagok: áldoztatható hívek, Krisztus teste és vére

Viszonytárgy: eucharisztia

EI

„hogy megismerjem őt és feltámadásának erejét, de a szenvedésben is vállaljam vele a közösséget.” [τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ,] Fil 3.10

Tagok: Pál apostol, Jézus Krisztus

Viszonytárgy: közösség a szenvedésben

3.2 kommunió testvériség, társaság (communion, fellowship, society)

EJ

„Állhatatosan kitartottak az apostolok tanításában és közösségében, a kenyértörésben és az imádságban.” [ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.] (ApCsel 2.42)

Tagok: a jeruzsálemi egyház, apostolok

Viszonytárgy: apostoli közösség

EK

Hűséges az Isten, aki által meghívást kaptatok Fiának, Jézus Krisztusnak, a mi Urunknak közösségébe. [πιστός ὁ θεὸς δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.] (1Kor 1.9)

Tagok: Isten, emberek

Viszonytárgy: Egyház

EL

Ne húzzatok egy igát a hitetlenekkel! Mi köze az igazságnak a sötétséghez?¹⁰³ [Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις: τίς γὰρ μετοχή δικαιοσύνη καὶ ἀνομία, ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;] (2Kor 6.14)

Tagok: hívők és hitetlenek (metaforikusan: igazság és sötétség)

Viszonytárgy: hívők és hitetlenek közössége¹⁰⁴

EM

„Amikor Jakab, Kéfás és János, akiket oszlopoknak tekintettek, fölismerték az osztályrészemül jutott kegyelmet, az egyetértés jeléül kezüket nyújtották nekem és Barnabásnak: Mi apostolkodjunk a pogányok, ők meg a körülmetéltek körében.” [καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στυλοὶ εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβῃ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν] (Gal. 2.9)

Tagok: Jakab, Kéfás és János, Pál és Barnabás

Viszonytárgy: a testvéri (bajtársi) jobb aktusa

EN

„A hitben való közösség legyen benned hatékony mindannak a jónak felismerésére, amit Krisztusért kaptatok.” [Ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου

¹⁰³ A Szent István Társulat magyar bibliafordítása itt hiányos. A görög szöveg alapján „Mi köze az igazságosságnak a törvénytelenységhez [igazságtalansághoz]; vagy miben osztozik a fény a sötétséggel? [mi közös van a fényben és a sötétségben?]

¹⁰⁴ Az igehely folytatásában egyértelműen: „Hogyan hozható össze Krisztus Beliállal? Vagy mi köze a hívőnek a hitetlenhez? Hogyan fér össze Isten temploma a bálványokkal?” (2Kor 6.15-16)

ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ [τοῦ] ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν]
(Philem. 6.)

Tagok: Filemon és hazanépe, hívek

Viszonytárgy: közösség a(z) apostolok által áthagyományozott) hitben

3.3 *kommunikáció, disztribúció, adományozás/adakozás (communication, distribution, almsgiving)*

lásd **U** (Rom 15.26)

EO

„Ha tehát kitartotok a jótékonykodásban, Istent magasztalják érte, mivel készségesen vallomást tettetek Krisztus evangéliumáról, és bőkezűségetekkel kifejezésre juttattátok a velük és a többiekkel való közösséget.” [διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ χριστοῦ καὶ ἀπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας] (2Kor 9.13),

Tagok: korinthusiak, más egyházak

Viszonytárgy: az adakozásban kifejeződő közösség

lásd **V** (Zsid. 13.16)

a partaker (résztvevő)

EP

„s azt mondjátok: Ha atyáink idejében éltünk volna, nem lettünk volna részesek, mint ők, a próféták vére ontásában.” [καὶ λέγετε Εἰ ἦμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἦμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν] (Máté 23.30)

Tagok: a próféták, a próféták gyilkosai

Viszonytárgy: közös részvétel a gyilkolásban, vérontásban

a partner, companion (partner, kíséző)

EQ

„Hasonlóképpen Jakabot és Jánost is, Zebedeus fiait, Simon társait. De Jézus így szólt Simonhoz: "Ne félj! Ezentúl emberhalász leszel." [Ὁμοίως δὲ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην υἱοῦς Ζεβεδαίου, οἳ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι. καὶ εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα Ἰησοῦς Μὴ φοβοῦ: ἀπὸ τοῦ νῦν ἄνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν.] (Lukács 5.10)

Tagok: Jakab és János, Simon

Viszonytárgy: tagok társulása

connected with demons (démonokkal kapcsolatban)

ER

„Dehogy! Amit a pogányok áldoznak, azt nem Istennek, hanem a sátánnak áldozzák. Igazán nem óhajtom, hogy közösségre lépjete a gonosz lélekkel.” [ἀλλ’ ὅτι ἃ θύουσιν [τὰ ἔθνη], “δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν,” οὐ θέλω δὲ ὑμῶν κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.] (1Kor.10.20)

Tagok: pogányok, Sátán

Viszonytárgy: áldozás általi közösség a tagok közt

4. Donnegan ([1831]1841: p.766)

4.1 *A vmiben való részvétel cselekedete (the act of partaking in),*

4.2 *közösség (community),*

4.3 *kölcsönös részvétel (mutual participation),*

4.4 *társaság (companionship),*

4.5 *társaság (society),*

4.6 *társadalmi érintkezés (social intercourse),*

4.7 *(ffi és nő közti) kapcsolat (relationship – the commerce between man and woman)*

5. Hamilton (1871: p.153)

5.1 Kommunió (communion),

5.2 interkurzus (intercourse)

6. Groves (1837: p.347)

6.1 közösség (community),

6.2 *participáció (participation),*

6.3 részesedés (share),

6.4 társaság (society)

6.5 közösülés (intercourse),

6.6 társaság (company),

6.7 szövetség (alliance),

6.8 összefüggés (connexion),

6.9 kommunikáció (communication),

6.10 *disztribúció (distribution),*

6.11 *liberality (bőkezűség? nagylelkűség?)*

6.12 *bounty (jótékonyság? nagylelkűség?)*

7. Giles (1840: p.374)

7.1 *participáció (participation),*

7.2 kommunikáció (communication),

7.3 szövetség (alliance),

7.4 baráti intimitás (friendly intimacy),

7.5 kapcsolat (relationship)

8. Robinson (1852: p.450)

8.1 a részesülés, megosztás cselekedete (act of partaking, sharing), vagyis

8.1.1 *participáció (participation),*

8.1.2 *kommunió (communio),*

8.1.3 *szövetség (fellowship)*

lásd **EJ** (ApCsel 2.42), lásd **EK** (1Kor 1.9), lásd **EH** (1Kor 10.16), lásd **EL** (2Kor 6.14), lásd **EE** (2Kor 8.4),

part, share in transmitting this alms (rész, osztozás eme adományok átadásában)

lásd **DL** (2Kor 13.13)

ES

„mert az első naptól mindmáig részt vállaltatok (Krisztus) evangéliumának hirdetésében.” [Ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν] (Fil 1.5)

Tagok: Filippiek, Krisztus evangéliuma

Viszonytárgy: az evangélium hirdetése

ET

„Amit láttunk és hallottunk, azt nektek is hirdetjük, hogy ti is közösségben legyetek velünk. Mi ugyanis az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal vagyunk közösségben.” [Ὁ ἑώρακαμεν καὶ ἀκηκόαμεν ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ’ ἡμῶν: καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ] (1János 1.3)

Tagok: Atya, Jézus Krisztus, János, nem specifikált egyházközösségek (Asia provinciában)

Viszonytárgy: tagok közössége

right hand of fellowship (testvéri jobb), the pledge of communion (a közösség ígérete)

EU

„és felvilágosítsak minden embert, hogyan valósult meg ez a titok, amely kezdettől fogva el volt rejtve az Istenben, a mindenség teremtőjében” [καὶ φωτίσαι τίς ἡ κοινωνία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι] (Eph 3.9)

Tagok: titok (misztérium), emberek

Viszonytárgy: a misztérium megvalósulása

your participation in the gospel, accession to it (a te részvételed az evangéliumban, csatlakozás hozzá)

EV

„Ha ér valamit a Krisztusban adott buzdítás, a szeretetből fakadó intelem, a lelki közösség, a bensőség és együttérzés,” [Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις κοινωνία πνεύματος, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί] (Fil 2.1)

Tagok: Pál és Timóteus, a Filippi egyház

Viszonytárgy: lelki közösség

lásd **EI** (Fil. 3.10), lásd **EM** (Philem. 6), lásd **ET** (1János 1.3)

8.2 *kommunikáció (communication), disztribúció (distribution), kontribúció, utóbbi „pénz gyűjtése a szegényebb egyházak részére” (collection of money in behalf of poorer churches)*

lásd **U** (Róm. 15.26), lásd **EO** (2Kor 9.13), lásd **V** (Zsid 13.16)

9. Pickering (1829: p.493)**9.1** *kommunió (communion),***9.2** *participáció vagy részesülés (Participation or partaking);***9.3** *partnerség (partnership),***9.4** *társaság (society)***9.5** *bounty (jótékonyság? nagylelkűség?),***9.6** *adományozás/adakozás (almsgiving)***10. Tyro's (1825: p.719)****10.1** *Participáció (participation),***10.2** *kommunió (communion),***10.3** *közösség (community),***10.4** *kommunikáció (communication),***10.5** *disztribúció (distribution),***10.6** *liberality (bőkezűség, nagylelkűség)*lásd **EO** (2Kor.9.13)**10.7** *company (társaság),***EW**

For it seems to me, dear, that the gods with great discernment have coupled together male and female, as they are called, chiefly in order that they may form a perfect partnership in mutual service. Ἐμοὶ γάρ τοι, ἔφη φάναι, καὶ οἱ θεοί, ὧ γύναι, δοκοῦσι πολὺ διεσκεμμένως μάλιστα τὸ ζεῦγος τοῦτο συντεθεικέναι ὃ καλεῖται θῆλυ καὶ ἄρρεν, ὅπως ὅτι ὠφελιμώτατον ἦ αὐτῶ εἰς τὴν κοινωνίαν. (Xenophon: Oikonomikos 7.18)

Tagok: férfi, nő

Viszonytárgy: férfi és nő közös munkálkodása

10.8 *szövetség (alliance)*

11. The Classic Greek Dictionary in two parts, Greek-English and English-Greek.
(1896: p.384)

11.1 *kommunió,*

11.2 *(szövetség)fellowship,*

11.3 *(közösülés) intercourse*

12. Lexicon Thucydidæum: a dictionary (1824: p.197)

12.1 *communion,*

12.2 *confederacy, alliance*

lásd E (The Peloponesian War 3.10)

VII. Függelék II. A tematikus szakirodalom-elemzés „Általános”, „Iszlám” és „Egyéb” főkategóriájának tartalma

„Általános” főkategória

A vizsgált tanulmányokon belül ez a legnépesebb kategória, a 160 vizsgált tanulmányból 66 tartozik a kategóriába, és minden olyan tanulmányt érint, amelynek nem volt vallásspecifikus fókusza.

1. Szekularizáció (n=6)

A szekularizációs tematikájú tanulmányoknak nincs további közös vezérfonala, ugyanakkor talán ez az egyetlen olyan blokk a kategóriában vizsgáltak közül, ahol az empirikus kutatásokhoz képest többségben vannak a teoretikus írások. Az empirikus kutatások a főiskolai élet során a diákokat ért hatásokkal (Mayrl és Uecker 2011) és a polgári részvétellel (Kim és Wilcox 2013) foglalkoznak, míg a teoretikus művek olyan egyéb témákkal összefüggésben vizsgálódnak, mint a nyilvánosság (Köhren 2013), az egzisztenciális jelentésalkotás (la Cour és Hvidt 2010), a vallásos reflexivitás és a kozmopolita etika (Speck 2013), valamint a társadalomtudományok és a tudásalkotás (Seth 2013). Ez utóbbi témája és főbb felvetett kérdései vannak az itt vizsgált tanulmányok közül a leginkább összhangban saját kutatási témánkkal. A szerző témafelvetése a tudományfilozófiában már legalább Edward Said orientalizmus-kritikája óta jelen lévő dewesternizáló-dekolonizáló narratívában helyezhető el, az esszé jellegű kérdésfelvetések pedig annak problematikája köré csoportosíthatók, melyet a istenek és szellemek, valamint a természet száműzése jelent az ún. „szociális” koncepciójából (Seth 2013: p.136). Speck hasonlóan fontos, és a disszertáció szempontjából releváns témát vizsgál: Először is azt észrevételezi, hogy míg James Beckfort szerint a kortárs társadalomelméletből teljesen hiányzik a vallás bármiféle komolyabb figyelembevételé; Ulrich Beck, akire korábban szintén jellemző volt az efféle negligancia, egy 2008-as könyvében (*'Der Eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen'*), korábbi kutatási

irányaihoz képest merőben új megközelítést alkalmaz, amikor a vallást mint „a reflexív individualizáció alapvető összetevőjét és a globális kockázat korában elengedhetetlenül szükséges kozmopolita morál és politikai 'vízió' számára létfontosságú támogatást” (Speck 2013: p.158) veszi figyelembe. Speck itt elsősorban Becknek a vallási hit e támogatói szerepéhez vezető „individualizációjának” és „kozmpolitanizációjának” leírásával foglalkozik, és megkísérli visszakövetni azt a fordulatot Beck gondolkodásában, amellyel a vallás mint morális alkotóelem felváltja a radikális szekularizáció szerepét a reflexív modernitás megértésében. Az efféle morális elemként értett vallás feladata, idézi Beck-et (2013: p.169); az „igazság felváltása a békével”, s így „a béke új prioritást nyer az igazsághoz képest”, lévén „az egyetlen igazság nem csak az igazságot, de az emberiség folytonos létezését is veszélyezteti”. Speck erősen kritikusan viszonyul Becknek eme újonnan felvett, idealisztikus és normatív-ideologikus alapállásához, és jól látja, hogy Beck projektjét magát leginkább az veszélyeztetné, ha az így megalkotott ágendája érvényességének kritikai, empirikus kutatásokat követő analízisét felváltanák a normatív, megváltásszerű kozmopolizánizmusra alapozott előrejelzések (2013: p.170).

A vallás és a vallási értékek társadalomtudományi integrációja természetesen akkor lehet csak igazán megalapozott, ha magában a társadalomban a vallás jelentős szerepet tölt be; s így a vizsgálatokat nem lenne érdemes, vagy korlátozottan lenne érdemes olyan koncepciókra támaszkodva végezni, melyek a vallással vagy a vallásos cselekvéssel teoretikailag inkonzisztensek. Beck elgondolása a vallás és az egyetlen igazság szerepéről tökéletesen összeegyeztethetetlen bármelyik vallás doktrinális önmeghatározásával, de ha a társadalomban adott, vallásos moralitásból táplálkozó folyamatok efelé tendálnak vagy valóságosan így működnek, akkor természetesen egy neki megfelelő vallásszociológiai vallás-koncepció alkalmasabb lesz azok megragadására. Köhrsen (2012) ezt a problémát a másik végéről próbálja megközelíteni: Miután megállapítja, hogy lényegében a szociológiában nagyon sokféle vallás-definíciót alkalmaznak annak érdekében, hogy egyes problémák külön-külön kutathatóak legyenek, azt próbálja vizsgálni, hogy vajon a vallás milyen szerepet tölt be a társadalmi nyilvánosságban akkor, ha pontosabban és önmeghatározásával nem ellentmondóan definiálják. Egy efféle definíciót alkalmazva, ahol a vallás megfelel egy olyan „kommunikációnak vagy gyakorlatnak, ami egy természetfeletti –transzcendens– valóságra referál” (2012: p.280); és ami, mint megjegyzi, a vallásszociológiában (és általában egy nyugati kulturális kontextusban) alkalmazott egyik legegyszerűbb és

leggyakoribb, elfogadott meghatározás (u.o.), ugyanakkor azt találja, hogy a vallásos aktorok a nyilvános szférában többnyire nem-vallásos módon vesznek részt. Következésképpen pedig amellet érvel, hogy ezek az aktorok nyilvános kommunikációjuk során hozzáigazodnak a szekuláris nyilvánosságban támasztott követelményekhez, s így ott a vallás csak nagyon speciális kontextusokban és kivételes alkalmakkor jut szerephez (2012: p.273).

A blokkba tartozó utolsó teoretikus cikkben la Cour és Hvidt (2010) egy konceptuális keretet kísérel megalkotni az észak-európaihoz hasonló szekuláris kultúrákban érvényes egzisztenciális jelentésalkotás megragadásához. E területnek három fő dimenzióját azonosították a korábban született szakirodalom áttekintését követően: a szekuláris, a spirituális és a vallási területeket, a fent említett konceptuális keretet pedig úgy alkották meg, s tették alkalmassá az egzisztenciális jelentésalkotás feltérképezésére, hogy ezekhez a tudás, a cselekvés és a lét dimenzióit társították. A szerzők szándéka szerint az így megalkotott háló hozzájárulhat az egzisztenciális jelentésalkotás multidimenzionális természetének jobb megértéséhez, és elősegítheti, hogy e területen a későbbi vizsgálatok végzői adekvát kutatási és klinikai kérdéseket legyenek képesek feltenni (2010: p.1292).

Kim és Wilcox (2013) munkája leginkább a már említett Köhrsen-tanulmányhoz hasonlítható. A szerzőpáros azonban Köhrsennel ellentétben alkalmazott kutatást folytat, kiegészítve azt egy adatvezérelt elméletalkotással. A „National Survey of Families and Households” első hullámában felvett adatokból dolgozva az elszigeteltségnek egy olyan elméletét alkották meg, amely azt magyarázza, hogy a familizmus – a család és a családi lét fontosságának hangsúlyozása– és a vallás hogyan bátorítja az amerikaiakat arra, hogy kerüljék a szekuláris polgári részvételt. Az elmélet alapjait azok az összefüggések képezik, melyek szerint a familizmus csökkenti a szekuláris szervezetekben való részvételt, míg a vallás moderálja a familizmus hatásait abban az értelemben, hogy a vallási részvétel növeli a familizmus e negatív hatását. A familisztikus egyének számára ezért a vallási gyülekezetek, úgy tűnik, erősítik az egyén elszigeteltségét, bezárkózását saját családi közösségükbe és legközvetlenebb szociális köreikbe (2013: p.31).

Végül az empirikus kutatások közül Mayrl és Uecker (2011) kutatása a „National Study of Youth and Religion” adataiból hasonlítja össze a főiskolára járó és a főiskolára nem járó fiatalok vallási hiedelmeinek tartalmi változásait. Azt találják, hogy általában véve és a két csoportot összehasonlítva nem valószínűbb, hogy a főiskolai hallgatókban

liberális vallási hiedelmek vernek gyökeret; valamint a vallási hiedelmekben bekövetkezett változások inkább a hálózati hatásokhoz köthetőek. Ugyanakkor találkoztak olyan esetekkel is, amelyekből úgy tűnik, hogy a főiskolára bekerülés előtt meglévő efféle hiedelmek a főiskolai halgatókban jobban megmaradnak, mint azokban, akik a középiskolát követően nem tanulnak tovább főiskolán. Ezekből az eredményekből pedig arra következtetnek, hogy a főiskolák hatása a hallgatók vallási hiedelmeire nem csak gyenge, de töredékes is, és a kampuszokon belüli társadalmi világok sokfélesége segítheti a vallási hiedelmek, gyakorlatok és elköteleződések megtartását (2011: p.181). Figyelembe véve, hogy a főiskolákra járásról sokáig azt tartották, hogy liberalizálja a hallgatók vallási hiedelmeit (u.o.); ezek az eredmények mindenképp érdekesek és értékes hozzájárulást eszközölnek a felsőoktatási rendszerben működő hálózati hatások szakirodalmához.

2. Gazdaság (n=7)

A gazdasági témájú 7 tanulmány többségében (Bush 2010, Maselko, Hughes és Cheney 2011, Carter et al. 2012, Goldstein és Haveman 2013) közös elemnek mondható, hogy a vallási és a gazdasági jelenségeket nem választják el egymástól; tehát a piacként működő ún. vallási gazdaság keretein belül vizsgálja azokat, míg a másik 3 tanulmányban a vallási és a gazdasági jelenségek egymástól többé-kevésbé elválasztva szerepelnek, s egyiknek a másikra való befolyását vizsgálják (Peifer 2010, Bradshaw és Ellison 2010, Hill és Vaidyanathan 2011).

2.1 Vallási gazdaság (n=4)

A vallási gazdaság-modellt többen kritizálták, vagy próbálták módosítani annak egyes elemeit. Bush azt észrevételezi, hogy a vallási gazdaság elméleti modelljének egyik proposíciója inkonzisztens a valóságos helyzettel. A vallási gazdaság általános modellje szerint ugyanis a nyitott vallási gazdaságokban a vallási kínálatnak alkalmazkodnia kell a különféle piaci szegmensekhez és résekhez, míg az amerikai vallási piacon megtermelt vallások többsége annak ellenére a férfiak érdekeit részesíti előnyben, hogy a vallások fogyasztóinak többsége nő. Ennek a jelenségnek sem deskripciójára, sem magyarázatára nem alkalmas tehát a fenti proposíciót követő modellezés. A szerző az

ellentmondás feloldására a modellben a következő változtatásokat javasolja: Egyfelől a vallási tőke fogalmát oly módon kell specifikálni, amely figyelembe veszi mind a hatalom egyenlőtlen eloszlását a vallási értékek termelői közt, mind pedig ezek differenciális hatásait a vallási normák célközönségére és haszonélvezőire. Másfelől a vallás kapcsolódásait más társadalmi intézményekhez a költségek és hasznok olyan forrásaként kell elgondolni, melyet a vallási vállalkozók figyelembe vesznek. Harmadrészt pedig egy olyan kiegészítés bevezetését javasolja, melyben a társadalmi helyzet-alapú diszkrimináció és a tőke egyenlőtlen elosztása olyan korlátozások forrásai, melyek befolyásolják a vallási ellátmány termelését (Bush 2010: p.304). A vallási gazdaság modelljének további kritikáját adja Goldstein és Haveman (2013), akik szerint a modellnek 3 főbb hiányossága van. Az első ilyen hiányosság abban rejlik, hogy a modell a vallási szervezeteket hasonlóknak tekinti az egyetlen egységből álló cégekhez, akik aztán a helyi piacokon versengenek egymással a hívekért. Kritikájuk második pontja a modell exkluzív fókuszát érinti, ami a versengést a „cégek” mobilizáló tevékenységén keresztül próbálja megközelíteni. A harmadik hiányosság pedig szerintük az, hogy a versengést csak a „cégek” között feltételezi, a cégeken belül nem. A fenti hiányosságok megjelölése konzisztens a szerzők ama eredményeivel, melyekre a polgárháború előtti Amerikában 1790 és 1860 közt megjelent vallásos magazinok tartalmának elemzését követően jutottak, s melyek abban az időben a különböző felekezetek kommunikációjának és ágendáinak fő hordozói voltak (2013: p.3). Eredményeik pedig azt mutatták, hogy a versengés nemzeti kereteken belül zajlott, a vallási mobilizáció geográfiája pedig jobban tükrözte a források elérhetőségét, mint a versengés intenzitásában jelentkező változásokat. Ennek magyarázata során tehát figyelembe kell venni, hogy a vallásos szervezetek, hasonlóan minden modern csoporthoz, transzlokálisan strukturáltak (2013: p.27).

A vallási tőke a fenti kritikákon belül ugyanakkor nincs részletesebben vizsgálva és szemmel láthatóan homogénként kezelik. Más tanulmányokban ugyanakkor szerepet kapnak különböző tőketípusok közti átmenetek és tőkekonverziós stratégiák. Maselko, Hughes és Cheney (2011) például azokat a társadalmi erőforrásokat, melyek a vallásos közösségekkel való kapcsolatuk által válnak elérhetővé adott egyének vagy csoportok számára, a társadalmi tőke speciális típusaként (Vallásos Társadalmi Tőke – Religious Social Capital) konceptualizálja és kidolgozza az ennek mérésére szolgáló módszertant is. Carter és munkatársai pedig azt vizsgálják, hogy az ember kulturális fejlődése alatt a vallásossággal összefüggésben jelentkező költségeket mi módon cserélik el

pszichológiai és/vagy társadalmi előnyökre, javakra. Az egyik ilyen, lényegében minden vallás hívei számára megszerezhető előny szerintük a késleltetett kielégülés képessége, vagyis hogy a jövőbeni nagyobb haszon reményében lemondjanak az azonnal elérhető kisebb haszon realizálásáról, és Carterék vizsgálata visszaigazolta, hogy a vallásos elköteleződés összekapcsolható e képesség megszerzésével (Carter et al. 2012: p.224).

2.2 Szeparált vallási és gazdasági jelenségek vizsgálata (n=3)

A gazdasági témájú blokkba tartozó azon tanulmányok közül, amelyekben a vallási és a gazdasági jelenségeket egymástól külön kezelik, két cikk foglalkozik az adakozás jelenségével, míg a harmadik a szegénység és a szorongás összefüggésére tett vallási hatást vizsgálja.

2.2.1 Adakozás (n=2)

A vallásos egyének általában társadalmi cselekvések különböző formáiban jelentékeny gazdasági erőfeszítéseket tesznek a saját gyülekezetük érdekében. Peifer a vallási megalapozottságú adakozást Weber nyomán egy olyan speciális társadalmi cselekvéstípusként fogalmazza meg, mellyel az egyes egyének érték- és cél-eszköz-racionális viselkedésüket egymásra irányítják. Ennek nyomán a szerző különféle racionális cselekvés-hipotéziseket tesz az American Congregational Giving Survey és a Social Capital Community Benchmark Survey által nyert adatokon, amelyek megerősítik a szolidaritás szerepét ezekben a folyamatokban, továbbá azt is megmutatják, hogy a magas szintű vallásosság erősen befolyásolja az adakozást (2010: p.1569). Hill és Vaidyanathan pedig egyaránt vizsgálja a vallási és a szekuláris célra való adakozás jelenségét is. A kettőt egymással összehasonlítva úgy találták, hogy összefüggésben állnak egymással abban az értelemben, hogy azok a családok, amelyek növelik a vallásos célokra szánt adományaikat, általában növelik a szekuláris célokra szánt adományaikat is –mivel a vallási gyülekezetek előmozdítják az általában az adakozáshoz kapcsolódó képességeket és gyakorlatokat (2011: p.157).

2.2.2 Szegénység és szorongás (n=1)

Bradshaw és Ellison kutatása a szocioökonómiai deprivációnak a mentális egészségre tett negatív hatás enyhítésében különíti el a vallás szerepét, és az 1998-as USNORC General Social Survey eredményeinek a 18-59 éves korosztályra vonatkozó adatain teszteli az erre vonatkozó meglévő elméleteket. Azt találják, hogy akár szubjektív, akár objektív módon mérik a pénzügyi nehézségek meglétét, mindkét mérés eredménye pozitívan asszociál az érzett pszichológiai szorongással. Noha az imádkozás gyakorisága és az anyagi nehézségek közt nem találtak interaktív kapcsolatot, az eredményekből egyértelmű, hogy a vallásos életvitel több, különböző aspektusa is mérsékli az anyagi nehézségek negatív hatását a mentális egészségre, míg a (mérések során általában spiritualitás-változóként használt) meditáció ugyanezt csak objektív pénzügyi nehézségek esetében képes kifejtetni (2010: p.196).

3. szexualitás (n=11)

Az „Általános” főkategórián belül az egyik legnépszerűbb téma a szexualitása. Az itt szereplő tanulmányok általában azt vizsgálják, hogy a különböző, privát és/vagy nyilvános dimenziókban mért vallásosság milyen hatással van a szexuális attitűdökre, noha az egyik legérdekesebb kutatás nem magával a vallásossággal vagy a vallási identitással, hanem a vallási keretkezéssel kapcsolatban vizsgálja ennek kérdését.

3.1 A vallási keretkezés hatása a szexualitásra (n=1)

McCullough-ék hipotézise szerint a vallási kogníció manipulálása csökkenti a férfiak impulzivitását és motivációját arra, hogy kimutassák fizikai erőnyeiket, képességeiket (McCullough et al. 2012: p.562). Hipotézisük vizsgálatára 3 kísérletet végeztek el, minek során különböző módszerekkel (esszé íratása Istenről vagy a vallásukról, olyan írások olvastatása, melyek „tudományos bizonyítékkal” szolgáltak a halál utáni élet létezéséről, vagy olyan megkevert szavú mondatoknál kellett visszaállítaniuk a szavak helyes sorrendjét, melyek valamely természetfeletti létezőre utaló szavakat is tartalmaztak) vallási fogalmakkal előhangolták a résztvevők egy részét (McCullough et al. 2012: pp.564-566). Ezt követően kérdőíves vizsgálatnak és fizikai gyakorlatnak vetették őket alá, mely azt mutatta, hogy az így előhangolt résztvevők közül a férfiak

pénzzel szembeni impulzivitása¹⁰⁵ és fizikai teljesítménye¹⁰⁶ csökkent a szekuláris fogalmakkal előhangolt csoporthoz és a kontrollcsoporthoz képest, míg a nőket nem befolyásolta az előhangolás. Ezek az eredmények pedig függetlenek voltak attól, hogy maguk az alanyok milyen értékeket értek el egy, a saját vallásosságuk mértékét vizsgáló kérdőív kiértékelését követően (McCullough et al. 2012: p.562). A szexuális attitűdök szempontjából ezek az eredmények a Reproductív Vallásosság Modellje (Reproductive Religiosity Model, Weeden et al. 2008) miatt érdekesek, és ahogyan a szerzők is megjegyzik, annak eredményeivel konzisztensek, valamint bizonyítékul szolgálnak a modell ama megállapítására nézve, hogy a vallási fogalmak hatására a férfiak visszafogottabb szexuális stratégiákat választanak (McCullough et al. 2012: pp.566-567).

3.2 A szexuális visszafogottság/konzervativizmus és a vallásosság kapcsolata (n=5)

A „szexuális stratégiákhoz” igen hasonló „reproduktív stratégiákra” nézve a visszafogottság és a vallásosság közti kapcsolat a valóságos, nem előhangolt viselkedés tekintetében is igazolható. Weeden és Kurzban (2013) azt próbálta meg kideríteni a (90 országból 296959 személy által szolgáltatott adatokat tartalmazó) World Values Survey/European Values Study adatai alapján, hogy a vallásosságbeli egyéni különbségeket milyen erősséggel képesek előrejelezni az együttműködési és a reproduktív morál tekintetében mért egyéni különbségek. Azt találták, hogy a korlátozóbb reproduktív morál minden vizsgált régióban szignifikáns előrejelzője a megnövekedett vallásosságnak, és az empirikus vizsgálat cáfolta annak nézetét, hogy a vallás alapvetően kapcsolódna az együttműködési erkölcsökhöz (2013: p.440). A vallásosságnak ugyanakkor, mint egy másik tanulmányból kiderült, nincs azonosítható hatása arra, hogy az adott ember milyen életkorú (ellenkező nemű) partnerrel szeretne párkapcsolatot létesíteni: sem vallásos férfiak, sem a nők 20, 25, 30, 35, 40, 45 és 50 éves korosztályokban mért preferenciamintái nem mutatnak a vallásosságra visszavezethető eltérést azon nekik megfelelő korosztályba tartozó csoportokétól, ahol a szűrőkritérium nem vallási, hanem kulturális volt. (Dunn, Brinton és Clark 2010: p.383)

¹⁰⁵ Itt: egy olyan skálán, amelyen választani lehetett kisebb mértékű, de azonnalibb és nagyobb mértékű, de később begyűjthető pénzösszegek közt; a vallási fogalmakkal előhangoltak összességében időben távolabbi összegeket választottak (2012: p.564).

¹⁰⁶ Itt pedig azt mérték, hogy az alany mennyi ideig tudja fenntartani maximális markoláserősségének 70%-át (2012: p.566).

A vallásosság visszafogó, visszatartó erejét máshol a szexuális kockázatvállalás szemszögéből vizsgálták: Puzek, Štulhofer és Božičević arra voltak kíváncsiak, hogy van-e asszociáció a vallásosság és a szexuális kockázatvállalási hajlandóság közt, illetve, hogy a vallásosság előrejelzi-e a Chlamydia fertőzést 18 és 25 év közti férfiak és nők esetében. A vizsgálatot fiatal horvát felnőttek 1005 főből álló mintáján végezték el, és azt találták, hogy a vallásosság hatása a szexuális kockázatvállalásra összességében kis mértékű, szórványosan előforduló és akkor is inkább a nők körében mérhető. A vallásosság e relatív hatástalansága a szerzők szerint egy olyan speciális típusú vallásosság dominanciájához köthető, melyet az individualizált moralitás jellemez; éppen ezért megkérdőjelezhető, hogy a vallásos moralitás propagálása hatékony eszköze lenne a szexuális kockázatok csökkentésének (2012: p.1497). Ezen megállapítások érvényessége regionálisnak, valamint egy speciális részkérdésre korlátozottnak tűnik, és ellentmond mind Cao és Maguire eredményeinek, akik szerint az Egyesült Államokban a vallásosság erősen ellensúlyozza a prostitúció társadalmi elfogadottságát (2013: p.188), mind pedig Kenneavynek, akinél megtalálható, hogy a vallásos megalapozottsággal bíró genderattitűdök előrejelzik az adott embernél, hogy nem fogja támogatni a homoszexuálisok „szabadságjogait” (civil liberties). Sőt, ez utóbbi kérdésben a (2006hoz képest) 10 évvel korábbi helyzethez képest a felekezeti hovatartozás szerinti különbségek is eltűnni látszanak (2012: p.1347).

3.3 Szexualitás a rassz- és etnikumbeli különbségek tükrében (n=3)

A szexuális attitűdöket a rassz- illetve etnikai különbségekre fókuszálva is vizsgálják. Das és Nairn a Egyesült Államokra nézve reprezentatív mintán (U.S. National Social Life, Health, and Aging Project, 2005-2006-os adatok) vizsgálták azokat a különbségeket, melyek idősebb fehér és afroamerikai férfiak szexuálisan nem kizárólagos intim („poliamorous” – „többszerelmű”) pár- és alkalmi szexuális kapcsolatait jellemezték. A kapott minták rétegződését a tesztoszteron és dehidroepiandroszteron (DHEA) androgének jelenléte és a rendszeres vallási részvétel alapján vizsgálva megállapították, hogy sem az alulról jelentő (bottom up) hormonális behatások, sem a felülről irányító (top down) vallásos társadalmi kontroll nem növelte jobban e viselkedés előfordulásának valószínűségét az afroamerikaiaknál, mint a fehéreknél. Az efféle szexuális kapcsolatok nagyobb előfordulását az afroamerikaiaknál a szerző szerint talán inkább eddig nem vizsgált változók okozhatják, például az

afroamerikai férfiak szexualizációs folyamatoknak való nagyobb gyermekkori kitettsége, amelyek még idősebb korban is jobban befolyásolhatnak az időben közelebb hatásoknál (2013: p.1119). Máshol (Ahrold és Meston 2010) az európai-amerikai¹⁰⁷, az ázsiai- és a spanyol-amerikai népesség közt, akkulturációs fok szerint vizsgálták a szexuális attitűdök közti különbségeket, és mindegyik etnikum esetében a befogadó és az öröklött kulturális, valamint a vallási hatásokat is elemezték egy kérdőíves vizsgálat adataiból. A kérdőíven a homoszexualitás, a genderszerepek hagyományossága, az alkalmi szexuális kapcsolatok és a házasságon kívüli szexuális kapcsolatok iránti attitűdöket mérve arra az eredményre jutottak, hogy az ázsiai-amerikaiak a másik két etnikumhoz képest konzervatívabb szexuális attitűdöket jelentettek. Ezen felül a magasabb akkulturációs fok mind az ázsiai- mind a spanyol-amerikaiaknál meghatározta az európai-amerikaiak attitűdjeihez való hasonlóságot. Mindhárom etnikumba tartozó női válaszadók esetében pedig a szexuális attitűdök konzervatívsága és a bensőséges vallásosság¹⁰⁸ közti kapcsolat erősebb volt a spiritualitás magasabbnak mért szintjein, s így a bensőséges vallásosság és a spiritualitás közt szignifikáns interakció volt kimutatható. Az ázsiai- és az európai-amerikaiak közt a bensőséges vallásosság és a vallási fundamentalizmus erősen előrejelezte a konzervatív szexuális attitűdöket, míg a spanyol-amerikaiaknál ez a hatás nem ennyire kifejezett, de szintén szignifikáns volt. Ugyanakkor úgy találták, hogy az akkulturáció nem mediálta a vallásosság és a szexuális attitűdök közti kapcsolatot, jelezve, hogy a vallási hatásokban meglévő etnikai különbségek nem az akkulturáció mértékéből fakadnak (2010: p.190). Egy másik összehasonlító vizsgálatban a fehér kanadai és a kelet-ázsiai nőkre fókuszáltak, és a büntudat szerepét vizsgálták a vallásosság és a szexuális vágy közti kapcsolatban (178 euro-kanadai és 361 kelet-ázsiai egyetemi hallgatónőnél, kérdőíves módszerrel). Az eredmények alapján elmondható, hogy az euro-kanadai nők átlagosan szignifikánsan magasabb szexuális vágyról és szignifikánsan alacsonyabb, a szexualitással kapcsolatban érzett büntudatról számoltak be, mint a kelet-ázsiai megkérdezettek. Mindkét etnikai csoport tagjainál volt kapcsolat a szexhez kapcsolódó büntudat magasabb értéke és a vallási fundamentalizmushoz, a bensőséges vallásossághoz és spiritualitáshoz rendelt magasabb értékek közt, míg a paranormális

¹⁰⁷ európai felmenőkkel rendelkező amerikaiak; a „fehéreknel” korlátozottabb, de szinte kizárólag fehér emberek magában foglaló kategória.

¹⁰⁸ a „bensőséges vallásosság” jelentése itt némileg eltér a köznyelvitől, azt jelenti, hogy az adott személy a vallást az élete vezérfonalának tekinti és úgy próbál élni, hogy az megfeleljen ama vallás tanításának, amelyet gyakorol.

hiedelmek egyik csoportnál sem álltak kapcsolatban a büntudat nagyságával. (Woo et al. 2012: p.1485)

3.4 szexuális fantáziák (n=1)

Ahrold és munkatársainak kutatásai nem kifejezetten az etnikai vagy rasszbeli sajátosságokra koncentrálnak; noha a szerzők fontosnak tartották kiemelni, hogy etnikailag változatos mintán dolgoztak. Kutatásuk –melyet 1413 önkéntes egyetemi hallgatón végeztek, akik a részvételért órakreditet kaptak– a szexuális fantáziák megjelenésére koncentrált, és arra voltak kíváncsiak, hogy az adott vallás típusa, illetve a vallásosság fajtája milyen hatással van adott témák megjelenésére. Eredményeik szerint a vallásosság dimenzióiban való egyéni különbségek jobb, és gender-moderált előrejelzői a szexuális attitűdöknek és fantáziáknak, mint az adott vallási csoportokba tartozás: A spiritualitás, a bensőséges vallásosság és a fundamentalizmus ugyanis erős előrejelzői voltak a (válaszadók 69%-át kitevő) nők konzervatív szexuális attitűdjeinek; hasonlóan az Ahrold és Meston tanulmányában foglaltakhoz. Ezen felül a nőknél mind a vallási csoport, mind a vallásosság dimenziói szignifikáns előrejelzői voltak a szexuális fantáziák gyakoriságának. A férfiak esetében azonban csak a bensőséges vallásosságnak volt ilyen hatása, a spiritualitás ezzel szemben a liberálisságot jelezte előre a szexuális attitűdökben, és a szexuális fantáziák gyakoriságát is csak a vallásosság egyes dimenzióiból lehetett előre jelezni (Ahrold et al. 2011: p.619).

3.5 szexuális visszaélések (n=1)

Végezetül a szexuális visszaélések témája is érintésre kerül, noha – ellentétben a kereszténységhez kapcsolódó tematikákban, ahol ez az elem kiemelten népszerű– mindössze egyetlen tanulmányban. Salter (2012) a rituálék szerepét vizsgálja a gyermekek szervezett szexuális kihasználásában és 16 olyan felnőtt személlyel készített interjút, akik gyermekkorukban szexuális visszaélések tárgyai voltak. Az interjúk rávilágítottak azokra a gondolatrendszerre, melyek a gyermekekkel visszaélő csoportok tetteinek vallási vagy mitologikus igazolásait adták, valamint azon stratégikus alkalmazásaikra, mellyel egyrészt felmentették az elkövetőket az elkövetett bűn alól, másrészt pedig – a racionálék internalizálásával– elérték, hogy a gyermekek a szituációban együttműködően viselkedjenek (2012: p.440).

4. Politika (n=7)

4.1 Az állam és a vallás közti kapcsolatok (n=3)

A politikai blokkba tartozó 7 tanulmányból három (Biebricher 2011, Hemming 2011, Müller és Neundorf 2012) az állam és a vallás közti kapcsolatokat vizsgálja. Biebricher a Bush-adminisztráció által megkezdett és Obama elnöksége alatt folytatott Hitalapú és Közösségi Kezdeményezések (Faith-Based and Community Initiatives) programját veszi kritikai elemzés alá; Foucault „pásztorális hatalom” fogalmát használva eszközként e kritika kialakításához. A szerző szerint a fent említett programban megvalósuló gondoskodó-mentoráló elemek a neoliberalizmustól való elrugaskodásként, vagy legalább annak olyan átalakításaként értelmezhetőek, melyek nem csak új szubjektivitásokat, de új kormányzási formákat is alkotnak. E kormányzási formák újdonságát pedig az adja, hogy nem csak a spirituális átalakítást célozzák meg, de az ellenőrző beavatkozás elvét vallják; ezzel pedig a neoliberalizmus retorikáját vallásos és nem-szabadelvű elemekkel egyesítik (Biebricher 2011: p.399). Ugyanakkor nem csak a hivatalos és intencionális állami politika lehet pozitív hatással a vallási-spirituális elemek térnyerésére, hanem az államberendezkedés strukturális megváltozása is táptalaja lehet az ilyen hatásoknak. Müller és Neundorf kutatásai a kelet-európai államok demokratikus átalakulásának következményeiről (2012) például azt mutatják, hogy az átalakulás után az új orientációs rendszerek (a Berger-féle ún. „plauzibilitási struktúrák”) térnyerése több posztkommunista országban egy enyhe vallási újjáéledéshez vezetett. Ezek az orientációs rendszerek voltak ugyanis azok, melyek a vizsgált államokban alapvetően befolyásolták, hogy az állampolgárok számára mi, és miért tekinthető magától értetődőnek és igaznak. (2012: p.559). Az angol oktatási rendszer kontextusában, melyet Hemming (2011) vizsgál, pedig már a kezdetektől fogva, az általános tankötelezettség XX. század elei bevezetésétől viták tárgyává vált a vallási elemek megjelenése, s annak kérdése, hogy az állami fenntartó ehhez hogyan viszonyuljon. Valószínűsíthető, hogy ez a jövőben is aktuális kérdés marad, főleg mivel a szerző számos vallási és spirituális megnyilvánulást azonosít az államilag szabályozott szocializációs intézmények e típusánál (2011: p.1061). Mivel az oktatási rendszereknek is megvan az a kulturális identitások kitermelését biztosító saját plauzibilitási

struktúrája, melyhez az állam az intézményektől, az oktatók pedig a diákoktól várja el az igazodást, a vallási elemek jelenlétének kérdése és szabályozása a neoliberalizmus vagy alternatívái melletti elköteleződések, és a politikai átalakulás állomásainak azonosítását is segítheti.

4.2 A vallás szerepe a nyilvánosságban (n=2)

Akár aktív szerepet vállal az állam a vallási értékek térnyerésében, akár felépítéséből fakadóan járul ahhoz hozzá, az alapvető kérdés a klasszikus szekuláris-neoliberális narratíva keretein belül mindig az lesz, hogy ha a vallás magánügynek számít, nem pedig közügynek, akkor vajon hogyan kezelhető és kezelendő a vallás nyilvános szerepvállalása a modern liberális demokráciákban? A kortárs társadalomkutatásokban a vallás nyilvános befolyásának meghatározása gyakran egyéni vagy kollektív vallási aktorok azonosítását követően megy végbe, ami azért problematikus, mert a vallást ilyenkor az adott egyén vagy kollektíva stabil és egységes jellemzőjeként kezelik, míg a valóságban az emberek, amennyiben kikerülnek saját gyülekezetük közvetlen környezetéből, gyakorta kontextusfüggően nyilvánítják meg vallásosságukat (Lichterman 2012: p.15; a megállapítás harmonizál Köhrsennek a szekularizációs blokkban korábban bemutatott következtetésével). A vallás nyilvános jelenléte ugyanakkor nem csak ilyen és ehhez hasonló konfliktusok forrásaként vizsgálható, hanem „áthidaló társadalmi tőkeként” a béke megteremtésében is szerepet játszik, a nyilvános színtereken való vallási jelenlét tehát, a civil társadalom és az állam relációinak hálózatában mediálhatja a társadalmi békefolyamatokat is, előmozdítva a társadalmi stabilitást (Brewer, Higgins és Teeney 2010: p.1019).

4.3 A vallás hatása a személyes politikai preferenciákra (n=2)

Végül konkrétan az egyes személyek politikai preferenciáira vonatkozóan Stegmueller és munkatársai annak kérdését vizsgálják, hogy a vallásosság hogyan hat a jövedelmek állami újraelosztása iránti attitűdökre. A szerző amellet érvel, hogy a szekuláris társadalmakban élő vallásos egyének e tekintetbeni politikai preferenciája különbözik a szekuláris állampolgárokéétól. A vallási hasadások elméletére alapozott kiinduló hipotézisei szerint a vallásos egyének egyfelől ellenezni fogják az állami jövedelem-újraelosztást, másfelől ennek erőssége magasabb lesz azokban az esetekben, amikor a

szekuláris-vallásos szembenálláshoz rendelt értékek is magasabbak. Várakozásaikat a 2002–2006-os European Social Survey 16 nyugat-európai országra vonatkozó adatain ellenőrizték, és azt találták, hogy a.) mind a katolikusok, mind a protestánsok erőteljesen ellenzik az állami redisztribúciót b.) a szekuláris és a vallásos egyének közti hasadék ennél az attitűdnél sokkal fontosabb, mint a vallásos egyének közti felekezeti különbségek és c.) igazolódtak a polarizáció mértéke és az attitűd erősségének relációjára vonatkozó várakozásaik is (Stegmueller et al. 2012: p.482).

Manglos és Weinreb (2013) a szubszaharai Afrikában vizsgálták a vallási identitás és az aktív vallási tagság és a végzettség szerepét a politikai érdeklődésre. Arra jutottak, hogy az aktív vallási tagság pozitívan befolyásolja a politikai érdeklődést majdnem minden vizsgált országban, és a vallási identitás, illetve a vallási kisebbségekhez való tartozás gyakran kondicionálja a végzettség hatásait. Viszont; egyetlen vallási hagyományt sem találtak egységesen „politikaisabbnak” a többinél (2013: p.195).

5. Individuális jólét és megelégedettség (n=8)

5.1 Pozitív hatások vizsgálata (n=6)

Az egyéni jólétet és megelégedettséget vizsgáló tanulmányoknál Lim és Putnam azt nézte meg, hogy a vallás hogyan alakítja az emberek megelégedettségét a saját életükkel. Sikerült kimutatni, hogy a vallásos emberek elégedettebbek az életükkel, méghozzá azért, mert rendszeresen járnak templomba és építenek ki különböző hálózatokat a gyülekezetükön belül. (2010: p.914). A kutatás eredményei igazából nem meglepőek, hiszen a vallásosság és az elégedettség közti efféle összefüggéseket már régóta rendszeresen vizsgálják, hasonló eredményekkel. Eichhorn ugyanakkor, aki szintén a személyes (attitűdinálisan és a cselekedetekben is mért) vallásosság hatását vizsgálta a megelégedettségére a World Values Surveyben található 43 európai és anglofón ország adatközlőin, érdekes és az eddigi eredményekről eltérő következtetésre jutott az összefüggésekről. Az ő kutatásából éppen az látszik, hogy a pozitív hatás nem annyira az egyéni vallásosságon, hanem ennek a vallásosságnak a társadalmi kontextussal való konformitásán múlik: Úgy tűnik, hogy a személyes vallásosság csak olyan társadalmakban asszociálható az élettel való megelégedettség magasabb szintjeivel, ahol a vallásosság átlagos szintje is magasabb (2012: p.583).

Meulemann (2010) két kérdésre szeretne választ kapni, nevezetesen; hogy egyfelől az egyes személyek és országok szintjén nézve a –más emberek vagy egy transzcendens valóság irányába történő– önmeghaladás¹⁰⁹ növeli-e azt a típusú jólétet, amiből az egyéni önérdek hatása kizárásra került, és ha igen, akkor másfelől erre az önmeghaladásnak vajon melyik típusa van erősebb hatással a fenti kettőből? Az eredmények azt mutatták, hogy személyes szinten az (önérdekhez kötődő) sikernek erős, az altruizmusnak gyenge, a vallásosságnak pedig mérsékelt hatása van a jólétre. Az országok szintjén pedig a gazdasági és a demokratikus fejlődés van hatással az átlagos jólét mértékére, a civil társadalom által elért eredmények és a szekularizáció azonban nem; tehát úgy tűnik, hogy a vallásosság ezt inkább egyéni szinten befolyásolhatja (2010: p.385). A szubjektív jólét és a vallásosság relációjára nézve ugyanakkor más eredmények szerint erős pozitív hatással van, ha egy adott nemzeti kontextuson belül a vallásosság társadalmilag normatívnak van tekintve (tehát az adott nemzetben belül magas mind a vallásos emberek aránya, mind pedig a vallás társadalmi kívánatossága). Megerősítve Eichorn-tanulmány konklúzióját, tőle függetlenül Stavrova, Fetchenhauer és Schlösser úgy találta, hogy ilyen körülmények közt a vallásos emberek átlagosan nézve boldogabbak, nagyobb jólétben érzik magukat, mint nem vallásos társaik, és ez a tendencia csak erősödik, ha az adott országokban domináns attitűdök mutathatóak ki a nem-hívők irányában. A vallásos emberek magasabb szubjektív jólétének és boldogságának egyik magyarázata pedig az lehet, hogy összefüggést találtak a vallásosság és az irányukban társadalmi szinten tanúsított tisztelet között (Stavrova, Fetchenhauer és Schlösser 2013: p.90). Az önmeghaladás és a társadalmi elfogadottság mellett a vallásosság és a jólét kapcsolatát egy másik tanulmányban az imádkozási szokásokkal való összefüggéseiben is vizsgálták. Magát a vallásosságot itt egyetlen személyes dimenzióval, az imádkozás gyakoriságával mérték, és megállapították, hogy az imádkozásnak kedvező hatása van az időskori depresszióra; vagyis a gyakrabban imádkozók kevesebb depressziós tünetet jelentettek egy országokon átívelő, az 50 év feletti európaiakra nézve reprezentatív vizsgálat során (Denny 2011: p.1194). Egy másik pozitív hatást Brashears mutatott ki, aki régebbi, az 1985-ös General Social Surveyből nyert adatokon vizsgálja az anómia ellen védő ama hatást, amelyet Émile Durkheim és Peter Berger érvelése nyomán az azonos vallású

¹⁰⁹ ez egyéni szinten az altruizmusban és a vallásosságban, kollektív szinten (a vizsgált országok szintjén) a civil társadalom vívmányaiban és egyfajta „negatív szekularizációban” nyilvánul meg, ami egyaránt épít a vallási hagyományokra és a vallásgyakorlás eredményeire.

emberek hálózatába történő integráció képes biztosítani. Az eredmények azt mutatják, hogy az anómikus állapot és a boldogtalanság előfordulásának valószínűsége csak abban az esetben csökken, ha az azonos vallású emberekhez kapcsolódás mellett jelen van a személyes vallási meggyőződés is (2010: p.187).

5.2 Negatív hatások vizsgálata (n=2)

A blokk maradék két tanulmánya a jólét és a megelégedettség hiánya szempontjából közelít a kérdéshez. McGregor, Prentice és Nash (2013) 5 olyan különböző kutatást mutat be, amelyek megerősítik az ún. „Reactive Approach Motivation” (RAM)¹¹⁰ hipotézisét korroboráló empirikus adatokat. A kutatások eredményei összességében afelé konvergálnak, hogy a bizonytalansághoz kapcsolódó fenyegettség csak akkor vált ki defenzíve szélsőséges RAM-reakciókat, ha meglévő és aktívan megvalósítani kívánt célokkal kapcsolatban keltene személyes bizonytalanságérzetet (2013: p.537). Immerzeel és van Tubergen (2013) pedig a különféle bizonytalanságok hatását vizsgálja a vallásosságra egy hosszmetzeti vizsgálatban; az European Social Survey (ESS) 2002 és 2008 közt négy lépcsőben felvett adatain, amely 26 európai ország lakosságát reprezentálja. A kapott eredmények megerősítik azt a korábbi hipotézist, miszerint a magasabb bizonytalanság-szintek együtt járnak a fokozott vallásossággal; ahol a vallásosság mint templomba járás (nyilvános dimenzió) és mint szubjektív megítélés (privát dimenzió) került operacionalizálásra. A magasabb bizonytalanság-szintek, úgy tűnik, nem egymástól jól elhatárolható forrásokból származó bizonytalanságokból tevődnek össze, hanem sokféle forrásból származó bizonytalanság játszik szerepet bennük: A vallásosság egyaránt magasabb azoknál az egyéneknél, akiknél ez a forrás a munkahely, a szülők munkanélkülisége, a szülők alacsonyabb státuszú munkája, a saját

¹¹⁰ A RAM-megközelítés az állatvilágból vett olyan viselkedésminták emberi párhuzamait próbálja magyarázni, ahol a szorongásoldó cselekvés nincs kifejezett kapcsolatban a szorongás tárgyával, és a szorongást éppen azzal oldja, hogy egy alternatív cselekvésvezérlő fókuszot kínál. Ez az állatvilágban például olyan esetekben figyelhető meg, amikor pl. a terráriumba zárt patkányok éhenhalásig futnak a mókuserékben, vagy a kutyák egy-egy helyen sebesre nyalják a bőrüket (mikor eredetileg nem volt azon a helyen sebük, hámsérülésük vagy élősködők). Az embereknél ez a viselkedés fizikai jelenségekben is megfigyelhető (pl. dohányzás), a RAM viszont ebben az esetben inkább a mentális viselkedésre koncentrál és azt magyarázza, hogy a szorongást kiváltó bizonytalanságokkal szembesülő emberek hogyan fordulnak fokozott konokossággal és energiával meglévő ideálképeikhez, ideológiáikhoz, jelentéseikhez és világképeikhez. Ez összességében egy hatékony szorongásoldó stratégiának tűnik, mivel az ezekre a mentális konstruktumokra történő fókuszálás és az ennek nyomán kifejtett mentális aktivitás ugyanúgy ellátja a feszültségoldás szerepét, és ellentétben a fizikai hatásokkal járó konkrétabb tevékenységekkel, nem igényelnek külső erőforrásokat, valamint nem járnak közvetlen egészségi kockázatokkal. (McGregor et al. 2010)

országukban megtapasztalt háborús események, az házastárs/élettárs/partner elvesztése vagy a jóléti kiadások és a magasabb munkanélküliségi ráta a tartózkodási helyül szolgáló országban (2013: p.359).

6. Társas együttlétezések, együttműködések és a vallás kapcsolata (n=21)

A társas együttműködés címkével jelölt blokkba tartozó tanulmányoknál az általános megközelítéseken túl jól kirajzolódnak a speciális vallások vizsgálatában is kimutatható olyan altémák, mint a rassz-fókuszú és migráns integráció, a fiatalok szocializációja, valamint a családi/párkapcsolati típusú együttműködések és a (közös) vallási participáció.

6.1 A rituálék és a kialakított együttműködések típusai közti összefüggések (n=1)

Atkinson és Whitehouse az evolúciós antropológia szempontjából vizsgáltak összesen 645, 74 különböző kultúrából származó vallási rituálét (2011: p.50). Az ún. „vallási módozatok” („modes of religion”) elméletéből kiindulva (Whitehouse 2004) azt előfeltételezik, hogy a rituálék közti variációs különbségek egyik fő felelősei azok a kognitív korlátok, amelyek egy „doktrinális” és egy „imagisztikus” vallásossággal összefüggésben lévő epizodikus és szemantikus memóriarendszerekben rejlenek, s mely vallásosság-típusok egymástól világosan elkülöníthetőek az adott rituálék gyakorisága, az általuk keltett érzelmi bevonódás mértéke, valamint a kiváltott érzelmek intenzitása mentén. A „doktrinális” és az „imagisztikus” vallási módokban ugyanis – a vallási módozatok elmélete szerint– más és más technikákat alkalmaznak annak érdekében, hogy a rituális elemek megőrződjenek a résztvevők memóriájában, ami pedig ahhoz szükséges, hogy az emlékek tudatában az emberek egy adott kulturális hagyományt fenntartsanak és motiváljanak. Ezek a technikák a doktrinális és az imagisztikus vallási módok esetében a deklaratív emlékezet különböző alrendszerében alkalmasak az emlékek rögzítésére: A doktrinális vallási módok nagyobb gyakorisággal megtartott, ám relatíve alacsonyabb érzelmi bevonódással operáló rituálékat alkalmaznak, amelyekkel terjedelmesebb, komplexebb tanokat és tételesen több vallási tanítást lehet rögzíteni a szemantikus memóriában, amelyeket aztán stabilan újra elő lehet hívni és így szájhagyomány útján is hatékonyan terjedhet. Az imagisztikus vallási módok ezzel

szemben ritkábban lefolytatott, ám magasabb érzelmi intenzitású rituálékat alkalmaznak, melyekkel az epizodikus memóriában rögzítenek tartalmakat (2011: p.51). Az elmélet e predikcióját vizsgálva a szerzőpáros a vizsgált rituálékat valóban be tudta osztani e két kategória valamelyikébe, és nem csak azt azonosította, hogy ezeken a típusokon belül hasonlóak a rituálékban részt vevő csoportok méretei és felépítései (2011: p.50), hanem az adatok alapján annak sejtését is megfogalmazták, hogy a doktrinális vallási módokban alkalmazott rituálék a földművelés megjelenéséhez kapcsolódnak, és olyan méretű és felépítésű csoportokat generáltak, amelyekkel az első nagy kiterjedésű civilizációk kialakulásához is köthetőek (2011: p.60).

6.2 A természetfeletti kontroll hatása a normakövetésre (n=1)

A csoportfelépítéssel, és főképp az Atkinson-Whitehouse tanulmány konklúziójában említett kontroll- és szervezési mechanizmusok érvényre juttatásával kapcsolatban a doktrinális vallási módok –melyek a világ vallásföldrajzát nézve lényegében egyeduralkodók a mai fejlett nyugaton– emberek közti együttműködést előmozdító szerepe más vizsgálatokban is alátámasztható. Ezt mutatja meg Atkinson egy másik, Pierrick Bourrat-tal közösen írt tanulmánya (Atkinson és Bourrat 2011), ahol a természetfeletti ellenőrzés és büntetés két forrásának, Istennek és a halál utáni, túlvilági életnek a hatását vizsgálják az egyének erkölcsi normaszegési hajlandóságaira egy 87 országból származó kultúraközi felmérés adatain. Ezekből az adatokból úgy tűnik, hogy e források egymástól függetlenül is előre tudják jelezni azt, hogy a válaszadók igazolhatónak tartanak-e különféle mértékű eltéréseket a vallásilag helyes erkölcsösösgtől. A kapcsolat még az után is tartja magát, hogy a szerzők a különböző vallási-kulturális változókra (vallási részvétel gyakorisága, válaszadó szülőföldje, felekezetekhez való tartozás, illetve iskolai végzettség) nézve kontrollálják az eredményeket, így kijelenthető, hogy a morális határok átlépése a természetfeletti ellenőrzéshez és büntetéshez kapcsolódó hiedelmekhez kötődik, és ezek a hiedelmek fontos előmozdítói lehetnek az egyes emberi csoportokon belüli együttműködésnek (2011: p.41).

6.3 Együttlétezésekre és együttműködésekre gyakorolt negatív vallási hatások (n=2)

Megjegyezhető ugyanakkor, hogy a vallásosság témáját az együttműködésekre, és általában az emberi együttlétezésekre tett negatív jelenségek szempontjából is vizsgálták. Bailey és Snedker egy történelmi visszatekintésben kimutatta, hogy 1890 és 1929 közt az USA-ban a szervezett lincselések gyakoribbak voltak azokban a déli államokban, ahol magasabb volt a vallási diverzitás, s így alátámasztotta azt az elgondolást, miszerint az egymással versengő felekezetek gyengítik a tágabb értelemben vett közösségi összetartást, míg a lincselés aktusában erősíthették a fehérek közötti, rassz-alapú szolidaritást. Szintén figyelemre méltó eredményt tudtak felmutatni azzal, hogy egy új veszélyforrást sikerült azonosítaniuk az abban az időben egyébként is igen gyenge, rassz-alapon szerveződő csoportok közötti szolidaritásra; azt találták ugyanis, hogy az USA ama államaiban, ahol a fekete hívek nagy arányban szintén feketék által irányított templomokba jártak istentiszteletre, nagyobb mértékben váltak rasszista erőszak áldozatává, míg ennek szintje lényegesen alacsonyabb volt azokban az államokban, ahol a hívek többsége vegyes gyülekezetekbe járt (Bailey és Snedker 2011: p.844). Megjegyezhető továbbá, hogy e tanulmány sem címében, sem absztraktjában nem jelzi egyetlen kulcsszóra sem, hogy mintájuk geográfiai és történelmi lehatároltsága okán e megállapítások elsősorban a keresztény vallással és hívekkel kapcsolatban lennének érvényesek.

Lim és MacGregor kutatásának fókuszja annak kérdése, hogy a vallásosság hatása az önkénteskedésre hogyan tevődhet át nem vallásos egyének önkénteskedésére különböző személyes kapcsolatokon keresztül. Tanulmányuk fontos megállapítása, hogy egy adott területen belül a vallási részvétel átlagos szintje negatívan viszonyul a nem vallásos egyének önkénteskedéséhez –tehát minél inkább vallásos egy adott régió, annál kevésbé valószínűbb, hogy a nem vallásos emberek bármilyen ügyben is önkéntes feladatokat vállaljanak; így elmondható, hogy ilyen körülmények között egy mezo-szintű vallásosság negatívan befolyásolja a nem vallásos emberek együttműködési hajlandóságának egy speciális típusát. Ugyanakkor –foglalja össze eredményeiket a szerzőpáros– amennyiben a nem vallásos embereknek vannak olyan közeli barátaik, akik vallásosak, akkor általában nagyobb valószínűséggel fognak jelentkezni önkéntesnek mind vallásos, mind nemvallásos ügyekben (2012: p.747). A személyes kapcsolat tehát, a környezeti hatással ellentétben éppen hogy pozitívan hat az együttműködés e típusára.

6.4 A vallási részvétel hatásai (n=4)

Egy másik, együttműködés-formáló hatás, amit az ebbe a tematikus blokkba tartozó kutatások vizsgáltak, a templomba járás gyakorisági mintáihoz kapcsolódik. Az együttműködések vizsgálata során Lewis, MacGregor és Putnam (2013) arra a kérdésre keresi a választ a Portraits of American Life Study (PALS) adataiban, hogy a vallási alapon szerveződő szociális hálózatok magyarázzák-e a vallás és a polgári részvétel közti kapcsolatot? Azt találják, hogy akiknek erős hálózatuk van vallásos barátokból, azoknál a templomba járás hatása e tény által számos polgári és szomszédsági részvétel esetében magyarázható (2013: p.331). A templomba járás életkor szerinti mintázatai (Hayward és Krause 2013), az LBW-szüléstől¹¹¹ védő hatása (Burdette et al. 2012) és az egyedülálló anyáknál a korai gyermekkori viselkedéssel való összefüggései (Petts 2012) szintén egy-egy tanulmány fókuszát képezik.

6.5 Migráns vallásosság (n=3)

A vallási részvétel gyakoriságának vizsgálata fontos szerepet játszik a migránsok vallásosságának kutatásában is. van Tubergen (2013) eredményei alapján elmondható ugyanis, hogy a hollandiai bevándorlók többségénél a templomba járás¹¹² és az imádkozás gyakorisága nem változik a bevándorlás előtti értékekhez képest, de egy nem elhanyagolható részüknél ennek csökkenése figyelhető meg; főképp a templomba járás esetében: itt a csökkenés a bevándorlók 40%-ánál jelentkezett, míg az imádkozás gyakoriságának csökkenése mindössze 17%-uknál. Sem a kontinuitás, sem a csökkenés nem tűnik függőnek az egyéni tapasztalatoktól, ugyanakkor a különböző bevándorló csoportok értékei létszámukat nézve mégis nagy eltéréseket mutatnak. A törökök, marokkóiak, valamint a Szurináméból és az Antillákról bevándorolt, (migrációs történelmük szempontjából nézve) „idősebb” és nagyobb létszámú csoportok arányaikban jóval gyakrabban járnak templomba és imádkoznak, mint a lengyelek és bolgárok „újabb” és kisebb létszámú csoportjai (2013: p.715). Más vizsgálatok ugyanakkor olyan migránsokkal foglalkoztak, akik sikeresen szálltak szembe a multikulturalizmus-alapú lokális politikai törekvésekkel azáltal, hogy a kereszténységgel, a buddhizmussal vagy az iszlámmal való nem-etnikai alapú nyilvános

¹¹¹ Low Birth Weight – annak ténye, hogy a csecsemő élve, de alacsony testsúllyal (< 2500g) születik.

¹¹² itt a „religious attendance” értelmében véve; tehát minden vallás esetében az annak megfelelő „templomra” (mecsetre, zsinagógára stb.) vonatkozóan.

azonosulást valósítottak meg, s a transznacionalista együttműködések vallási típusát választották annak neoliberais változata helyett (Schiller 2011: p.211). S hogy a migráció és a vallásosság kapcsolata fokozott érdeklődésre tarthat számot a kortárs kutatásokban, az is alátámasztja, hogy az összes vizsgált tanulmányban talált kevés számú strukturált szakirodalmi áttekintés egyike éppen a rasszok közti integrációról szóló kutatási eredményeket foglalja össze, és ennek eredményeképp három jövőbeni kutatási irányt javasol követendőnek. Egyfelől szükségesnek tartja a további elméletalkotást ezen a területen, illetve a meglévő elméletek kiterjesztését, továbbfejlesztését. Másfelől az eddig meglehetősen hiányos interakciókat tartja továbbfejlesztendőnek a szociológia különböző szubdiszciplínáival. Harmadrészt pedig olyan kutatásokat vár a jövőben, melyek képesek megmagyarázni a vallásos-rasszbeli diverzitás pozitív és/vagy negatív hatását a társadalmi rétegződés rendszereire (Edwards, Christerson és Emerson 2013: p.211).

6.6 Család és párkapcsolatok (n=5)

Ellison, Burdette és Wilcox (2010) a fentiekén túlmenően egy további hiányt is azonosított a szakirodalomban, nevezetesen azt a relatív érdektelenséget, melyet a kutatók a rassz vagy etnicitás és a vallás kölcsönös egymásra hatásának a párkapcsolatok minőségére tett alakító ereje iránt mutatnak. Ezt a hiányt próbálják meg a szerzők betölteni a National Survey of Religion and Family Life (NSRFL; 2006-os telefonos kérdőíves felmérés 2400, 18-59 éves korosztályba tartozó, többségében afroamerikai és latino sokaságon) adatainak felhasználásával. A kutatás eredményeiből megismerhető, hogy a párok otthoni vallásos tevékenységei és közös vallási hiedelmei pozitívan kapcsolódnak a párkapcsolat minőségéről általuk jelentett adatokhoz (2010: p.963). A vallásnak a párkapcsolati minőségekre tett hatásáról további érdekes adalékokat ismerhetünk meg Day és Acock (2013) eredményeiből, akik a párkapcsolatban gyakorolt relacionális erények (megbocsájtás, elkötelezettség és áldozatvállalás) és a párkapcsolaton belüli egyenlőség mediációs szerepét vizsgálták 354 házaspárnál, a vallásosság és a párkapcsolati jólét tekintetében. A 3 éven keresztül folyó hosszmetzeti vizsgálat kiderítette, hogy a vallásosságot és a párkapcsolati jólétet teljes mértékben mediálják a relacionális erények változói, de viszonyuk nem kapcsolódik a kapcsolatbeli egyenlőséghez. Ezek az eredmények nem támasztják alá

azt, hogy a vallásos tevékenységek közvetlenül összefüggnek az erősebb párkapcsolatokkal, s így nem cáfolják a relacionális egyenlőtlenség-elméletek ama posztulátumát, miszerint a vallásosság csökkenti a párkapcsolati jólétet. Annak megmutatására mégis alkalmasak, hogy a vallásosság hozzájárulhat a megnyilvánított relacionális erényekhez, amelyek viszont már társíthatóak a –a minta sajátosságának megfelelően szűkebben vett, házasságon belüli– párkapcsolati jóléthez (2013: p.164). A házasság és a párkapcsolat közti különbségtétel a család kontextusában; tehát hogy a családkutatásokban a „család” fogalmának nem feltétlen konstituense az egymással (akár egyházi, akár polgári) házasságot kötött felek premisszája, képes ezeket a kutatásokat termékenyítően dimenzionálni, és többféle összehasonlításra ad lehetőséget a vallási elem bevonásával. Berghammer (2012) például az Austrian Generations and Gender Survey (2008–2009) adatai alapján különböző családkötő egységeket, az ezen egységekhez (vagy attól el-) vezető utakat és a bennük megvalósuló reprodukciós eredményeket vizsgálva azt találja, hogy a vallásos emberek inkább házasodnak közvetlenül, mint egy előzetes együttlétezési időszakot követően. Azonban ezt a lehetőséget még mindig kedvezőbbnek ítélik meg, mint a vallási alapelvektől „jobban” eltérő családtípusokat és családkötési utakat, mint amilyen a házasságon kívüli gyermekvállalás, a sorozatos (szekvenciális) együttlétezések¹¹³ és a válást követő „csonka” családtípus. A gyermekvállalásról szólva pedig a gyermektelen egyedülállók ugyanúgy és ugyanolyan mértékben gyakoriak a vallásos és a nemvallásos csoportokban. A vallásosság továbbá csak kis mértékben magyarázza azt, hogy a házasság előtti együttlétezést vagy a közvetlen, azonnali házasságot választó párok kettő vagy három gyermeket vállalnak (Berghammer 2012: p.127). A fiatalokkal kapcsolatos 1999 és 2009 közti kutatások áttekintésében Mahoney (2010) kimerítő leírását adja annak, hogy a vallás szerepét a házassági párkapcsolatokban, valamint a gyermek-szülő kapcsolatokban vizsgálók milyen témákra fókuszáltak kutatásuk során: Az általa vizsgált mintában dominánsak voltak az egységalkotás, a termékenység, a házastársi szerepek, a házassági megelégedettség és a házasság során jelentkező konfliktusok, a válás, a házasságon belüli erőszak, a hűtlenség, a terhesség, a gyermekkorú és kamasz gyermekek nevelése és a családon belül jelentkező nehézségek leküzdése. A szakirodalom áttekintését követően a szerző azt a konklúziót vonja le, hogy az eddigi

¹¹³ (sequential cohabitation) azt a jelenséget írja le, amikor az anya (általában a gyermeke biológiai apjával kezdődő) házasságon kívüli együttlétezés megszakítását követően más férfival él együtt, szintén házasság nélkül. Az aktuális együttlétezést –nem szükségszerűen– egynél több szekvenciális egység is megelőzheti.

eredmények alapján és a későbbi kutatásokra nézve is kiemelt jelentőségű az olyan speciális spirituális hiedelmek és gyakorlatok azonosítása, amelyek megelőzik vagy éppen elmélyítik a hagyományos és a nem-hagyományos családokban jelentkező problémákat (2010: p.1246). Ez a problémacentrikus megközelítés jellemzi Ellison és munkatársainak cikkét is, akik a válás és a családon belüli viszályok közti összjátékot választják kutatásuk tárgyává és arra kíváncsiak, hogy ez miképp alakította a kutatás időpontjában már fiatal (18-35 éves) felnőttek vallási és spirituális életét. A 2001-es, 1506 egyesült államokbeli fiatal felnőtt telefonos megkérdezésével a 'National Survey on the Moral and Spiritual Lives of Young Adults from Divorced and Intact Families' keretein belül összegyűjtött adatokból az olvasható ki, hogy azok a személyek, akiket boldog, kevésbé konfliktusos házasságban élő szülők ép családban¹¹⁴ neveltek fel, a legtöbb vallási és spirituális állapotot/attitűdöt mérő kérdésre adott válaszaikban magasabb értékeket mutattak az elvált szülőkkel, és a magas konfliktusszintű, de ép családokban nevelkedőkéinél. A válás és a családi viszálykodás a gyermekek vallásosságában leginkább a tradicionális, intézményes vallási gyakorlatokra és hitre gyakorolt negatív hatást; a személyes, spirituális hiedelmek és gyakorlatok esetében ez a hatás enyhébb volt (Ellison et al. 2011: p.538, p.549).

6.7 Fiatalok és ifjúság (n=2)

Az egyesült államokbeli fiatalok vallásosságának szociális dimenzióit jobban megismerhetjük a blokkban szereplő további két tanulmányból (Adamczyk 2012, Cheadle és Schwadel 2012). Ezekben egyfelől megtalálható az iskolákban kialakuló barátsági hálózatok témája, ahol a vallás a szociális attrakció olyan forrásaként mutatkozik meg, amely erősen befolyásolja, hogy ki kivel tölt el együtt valamennyi időt, és egyúttal az így megformálódó hálózatokban az egyének valláshoz való viszonyulásait (mint pl. a templomba járás gyakorisága, az elkötelezettség és identifikálódás iránya és erőssége stb.) – más viselkedésmintákhoz; mint pl. az

¹¹⁴ az ép családokat (intact families) a szerzők úgy határozták meg, mint családok „két olyan biológiai szülővel, akik már házások voltak mielőtt a válaszadó megszületett, házások is maradtak és a lekérdezés idején még mindig házások voltak, kivéve ha egyikük vagy másikkuk már elhalálozott” (2011: p.539)

alkoholfogyasztáshoz hasonlóan– különböző társas kohéziós erők befolyásolják (Cheadle és Schwadel 2012: p.1198). A vallásos fiatalok csoportjain belüli ezen viselkedésmintáknak pedig csoportközi hatóereje is van; a kisebb mértékű alkoholfogyasztás például minden résztvevőnél megfigyelhető volt az olyan esetekben, amikor vallásos és nem vallásos fiatalok közösen vettek részt különböző szekuláris tevékenységekben. Ezt a hatást részben magyarázta azoknak a barátoknak a száma, akik egy vallásos ifjúsági csoporthoz tartoznak, ugyanakkor érdekes módon ezt a kapcsolatot nem mediálják azok a változók (átfedések a szülők és gyermekek társas hálózatai közt, azon barátok száma, akik alkoholt vagy drogot fogyasztanak, van-e valamely vallásos csoporthoz tartozó felnőtt bizalmasa), melynek hatását az alacsonyabb alkoholfogyasztásra józan gondolkodással megelőlegezhetnénk (Adamczyk 2012: p.412).

6.8 Vallásosság és egészségügyi problémák (n=3)

Ez a tematikus blokk a vallásosság felől az orvoslás/gyógyítás különböző területeihez közelít. A tanulmányok mindegyik esetben az aktuális vagy potenciális páciensekkel foglalkoznak; az orvosokkal/gyógyítókkal ill. általában az egészségügyi kezelőszeméllyel csak járulékosan foglalkoznak. Greil és munkatársai (Greil et al. 2010) a vallás és a termékenységgel kapcsolatos ügyekben való segítségkérés közti kapcsolatot vizsgálta egy 2183 terméketlen nőből álló valószínűségi mintán az Egyesült Államokban. Noha a vallásosság nem társítható közvetlenül az ilyen ügyekben az orvosi segítségkéréshez, társítható ugyanakkor az anyaság fontosságában való erősebb hithez és a terméketlenség kezelésével kapcsolatos erősebb etikai fenntartásokhoz. Mivel előbbi közvetett módon a segítségkérés mellett, utóbbi pedig ellene hat, a szerzők megállapítják, hogy a vallásosság hatása az ilyen kezelések keresésére összetett és nem közvetlen, valamint egyértelműen alátámasztják azt a növekvő tudományos konszenzust, miszerint a vallásos viselkedés és a vallási hiedelmek hatással vannak az egészségügyi szolgáltatások igénybevételére (2010: p.734). A kapcsolat ugyanakkor fordított is lehet; az egészségügyi szolgáltatások igénybevétele is kihathat a vallásosság mértékére; ahogyan az 1994–1995 és 2004–2006 közt felvett National Survey of Midlife Development (n=3443) adatai alapján a rák diagnózisának felállítását követően is megnövekszik a páciensek vallásossága (McFarland et al. 2013: 311). Khamis pedig

azt vizsgálta, hogy a Gázai Övezetben és Dél-Libanonban, háborús eseményeknek kitett területeken élő 12-16 éves fiataloknál (N=600) milyen összefüggések voltak az átélt traumák és gazdasági nehézségek, valamint a vallás- és ideológiabeli különbségek, a poszttraumatikus stressz szindróma és egyéb pszichiátriai rendellenességek jelentkezése között (Khamis 2012: p.2005).

7 . Egyéb (n=6)

Az „egyéb” blokkba sorolt 6 tanulmány a

7.1 vallás kulturális analízisével (Edgell 2012), a

7.2 szakralizáció folyamatának teoretizálásával (Marshall 2010), a

7.3 függék anyagi és spirituális szerepével (Wilson és Wilson 2013)

7.4 halálbüntetés eltörlésére (Mathias 2013) és a

7.5 öngyilkosság megítélésére (Boyd és Chung 2012) ható vallási és kulturális változókkal, valamint a

7.6 vizuális művészetek különböző típusaira irányuló preferenciákkal (van Eijck 2012) foglalkozik.

Az első három tanulmány fókuszja teljes egészében a vallási mező, míg az utolsó három eredményeinek csak néhány komponense releváns vallási szempontból; noha ezek, úgy tűnik, elég jelentősek voltak ahhoz, hogy bekerüljenek a tanulmányok összefoglalóiba.

„Iszlám” főkategória

Az 160 tanulmányból 33 fókuszál a muszlimokra, amelyek kevés kivétellel egyetlen fő problémakört tematizálnak: a muszlim identitás tágabban vett problémáját és ennek (nyugati kulturális kontextusban értett) integrációs lehetőségeit és kihívásait.¹¹⁵ A homogén muszlim csoportokat vagy környezetet vizsgáló tanulmányok nagy része relatíve „ártalmatlan”; politikamentesek és lokális jelentőségűek; például a helyi iszlám szentekben való egyéni hiedelmek szerepét vizsgálják abban, hogy egyes marokkói pásztoroközösségek hogyan viszonyulnak a természeti erőforrások felhasználásához (Dominguez, Zorondo-Rodríguez és Reyes-García 2010: p.351), korrelátumokat keresnek a vallásos összejövetel látogatására vonatkozóan a hollandiai és egyesült királyságbeli muszlimok között (Güveli és Platt 2011: 1008), illetve a terméketlenség problémáját vizsgálja a családok kontextusában Nagy-Britanniában élő pakisztáni muszlimokon (Hampshire, Blell és Simpson 2012: p.1045). Más kutatókat pedig az érdekelt, hogy muszlim kulturális környezetben élő különböző –iszlám, keresztény, buddhista vagy zsidó vallású emberek vallási identitása hogyan befolyásolja a házasságon kívüli szexuális kapcsolatok valószínűségét. Az ilyen kapcsolatokra vonatkozó eredmények azt mutatják, hogy a házasság előtti szexuális kapcsolatot, mint a zsidók vagy a keresztények; és (a buddhistákat kivéve) kevésbé gyakran számolnak be házasságon kívüli szexuális kapcsolatokról (Adamczyk és Hayes 2012). Szélesebb inter-társadalmi problémákat a homogén muszlim csoportokra fókuszáló tanulmányok közt csak Denevánál láthattunk; ő a Bulgáriából Spanyolországba egészségügyi megfontolásoktól motiváltan bevándorló idős muszlimokra fókuszál, és a bevándorlás következtében újraformálódó családi kapcsolatokat vizsgálja. Ez a fajta bevándorlás a szerző szerint a gender- és generációk közti egyenlőtlenségek új formáihoz vezet, aminek belső (a családtagokat elválasztó térbeli távolság változásai) és külső (az állami

¹¹⁵ Megjegyezhető, hogy közülük az egyik teljes mértékben önreflexív, ugyanis a kutatás megvalósítása során fellépő bennfentes-kívülálló hatást és ennek befolyását vizsgálják a kutatási eredményekre olyan esetekben, amikor a muszlim közösségekben kutató szakembert a közösség tagjaival azonos vagy eltérő identitásúként érzékelik (Ryan, Kofman és Aaron 2011: p.49).

fenntartású egészségügyi rendszerből történő kizárás vagy részvételi korlátozottság) okai egyaránt vannak (Deneva 2012: p.105).

A nyugati és a muszlim kultúra, vagy a nyugati és a muszlim kultúrára jellemző egyes elemek relációjának megközelítése a vizsgált tanulmányokban erősen konfliktus-centrikus; elsősorban a konfliktusok kialakulására, deskripciójára, explanációjára és eliminálási lehetőségeire koncentrálnak. A mintából nyerhető kép abból a szempontból kiegyensúlyozott, hogy az integrációt nem csak mint a nyugati kultúrába történő integrációt, hanem mint iszlamizálást is megismerhetjük.

Előbbi esetben a témák elsősorban európai kontextusban jelennek meg. Megfigyelhető, hogy az egyes konkrét európai országokban élő muszlimokra fókuszáló kutatások empiriavezéreltek, míg az általánosabb, a teljes Nyugat-Európai kontextusban gondolkodó tanulmányok teoretikailag érzékenyebbek; bár itt is találunk empirikus kutatásokat; sőt azok a tanulmányok, ahol nem tesznek különbséget „európai” és „nyugati” között, mind empirikus kutatáson alapuló mintákkal dolgoztak. A leginkább generális problémafelvetés itt a homoszexuális muszlimok identitását teoretizálja. A szerző úgy gondolja, hogy a homoszexuális muszlimok a nyugati és a keleti kultúrák metszéspontjában pozicionálhatóak; ebből pedig azt a következtetést vonja le, hogy létezésük megkérdőjelezi a nyugati és a keleti kultúrák mint egymással ellentétes és egymást kizáró formációk szembeállítását (Rahman 2010: p.944). A megközelítésből kitűnik, hogy ebben az elméletben a homoszexualitásnak mint tulajdonságnak a szerző identitásmediáló szerepet szán. Érdeemes lenne ugyanakkor megkérdezni, hogy ha a muszlim identitásnak nyilvánvalóan nem alkotóeleme a homoszexualitás, a nyugati kultúra pedig, legalábbis intézményi szinten bizonyosan, toleráns és befogadó a homoszexualitással szemben, akkor egy homoszexuális muszlim egy nem-homoszexuális muszlimhoz képest nem-e épp egy olyan pozitív diszkriminációt élvez az ilyen mediáció során, ami áttételesen a muszlim identitást veszélyezteti –tehát valójában asszimilációs, és nem integrációs eseményről kell-e beszélnünk?

Ezt a problémát a másik két generális megközelítés sem tudta igazán megkerülni. Amikor Arfi (2010: p.236) az Euro-Iszlám megvalósítási lehetőségeit vizsgálta (vagyis annak kérdését, hogy milyen lehetőségei vannak az iszlámnak európai környezetben), arra jutott, hogy ehhez elsősorban a derridai „negociáció” keretében (melynek

alaptétele, hogy a tárgyalhatatlan dolgokat is minden esetben meg kell tárgyalni) kell az „identitás” és a „másik” fogalmait dekonstruálni, vagyis a jelenlegi identitáshatárokat és –alkotókat valamely társadalmi kompromisszumban, vagy azt nem kizáró módon újraírni. A vallási identitásnak (de az ún. „európai identitásnak” is) vannak ugyanakkor, ha praktikusán sok esetben nem is, de doktrinálisan, az idea szintjén mindenképp, tárgyalhatatlan alkotóelemei. Ahogyan például az európai identitásnak is tárgyalhatatlan alkotóeleme egy normatív erejű és mértékű multikulturalizmus, úgy pl. a muszlim identitásnak is vannak ilyen axiomatikus (esetenként és hatásaira nézve inkább multikulturalizmus-ellenes) elemei. Most csak a legkevésbé szubtilis, fizikai alkotók közül egyet felvetve; jó példa erre a női test elfátyolozásának kérdése, ahol bár a fátyolozás mértéke tág határokon belül változhat az iszlámban, a fátyolozás ténye és szükségessége nem tárgyalható. Ennek ellenére a nyugati társadalom egyes európai típusainak demokrácia- és multikulturalizmus-felfogása, illetve ezek hatása a jogi szabályozásra és az egyéni értékekre olyan intézményi és egyéni nyomásgyakorláshoz vezetnek, melyek gyakran kényszerítenek muszlim nőket olyan helyzetbe, hogy identitásuk e megnyilvánulását újratárgyalják. Baehr és Gordon, akik a muszlim nők teljes testfátyolozására adott francia és egyesült államokbeli reakciókat és azok utóhatásait hasonlították össze, például arra az eredményre jutottak, hogy a francia szabályozás szigorúsága és a testfátyol száműzése a társadalmi nyilvánosságból azért következett be, mert Franciaországban az állam inkább azt tartja demokratikus feladatának, hogy az egyenlőség eszméjét kiterjessze a társadalmi szférára. Ehhez képest az Egyesült Államok demokráciafelfogásában az egyéni szabadságon s a személyes vallási preferenciákon van nagyobb hangsúly, amiért is ott megengedőbbek a vallási jelképek és identitásmeghatározók nyilvános szerepeltetésével kapcsolatban (2013: p.249). Az újratárgyalás elmulasztásának és az elvárt következtetéseket nem levonó nőket pedig, a nyugati társadalom típusától függetlenül hátrányos megkülönböztetés érheti a mindennapi élet olyan kulcsfontosságú pillanataiban, mint amilyen egy állásinterjú: Ghumman és Ryan egy terepkísérlettel szimulálta a munkafelvételi folyamatok során a hijabot hordó és nem hordó muszlim női munkavállalókat érő diszkriminatív hatásokat, és megállapították, hogy a hijabot viselő nőket több szinten is érte diszkrimináció (2013: p.671), minek hatására kimondható, hogy a való életben nehezebben tudnának elhelyezkedni. Ugyanakkor a muszlim identitás egyes elemei és a befogadó társadalom értékei közti konfliktust hiba lenne úgy tekinteni, mint aminek a muszlimok minden esetben passzív és ártatlan elszenvedői.

Arra is láthattunk ugyanis példát, hogy a muszlim identitás egyes elemeit a bevándorlók stratégikusan, különböző előnyök megszerzésére használják fel a befogadó országokban. A poligámiával, mint az iszlámhoz köthető patriarchális hagyománnyal kapcsolatban azt láthattuk, hogy néhány vizsgált migráns csoportnál (pakisztáni muszlimok az Egyesült Királyságban, illetve török bevándorlók Dániában) a többnejűség a transznacionalizmus és a bevándorlás kontextusában funkcionálisan a bevándorlók számára releváns jogi és kapcsolathálózati előnyök megszerzésének eszközévé válik, például a házastársak bevándorlásának és letelepedésének jogi helyzetében (Charsley és Liversage 2013), ami az európai jogrendben adott előnyöket és könnyítéseket eredetileg a monogám kapcsolatok kontextusában biztosít.

Számunkra tehát úgy tűnik, hogy teoretikai szinten sem előremutató egy integrációs diskurzusban kulcsfontosságú vallási indentitás-elemek újratárgyalásának szükségességét felvetni: Ha nem ismerjük el, hogy az integrálandó, akár személyes, akár csoportszintű identitásoknak lehetnek fix és megváltoztathatatlan elemei, melyek feladása vagy átalakítása nem várható el a másik féltől, akkor észrevétlenül vagy tudatosan, de átcsúszunk az asszimilációs diskurzusokba. Ez nem azt jelenti, hogy akár a muszlimok európai integrációja, akár az asszimilációja ne lenne fontos témája a kortárs társadalomkutatásoknak. Mindössze annyit fűznénk hozzá a témához, hogy egy valódi európai integrációs politika nem nélkülözheti azoknak az integrációs kockázatoknak a felmérését és analizálását, melyeket az ilyen, megváltoztathatatlanként posztulált identitáselemek jelenthetnek a társadalmi stabilitásra, és alternatívaként lenne ésszerű tekintenie az elzárkózás, valamint –ha a bevándorlás előnyösnek tartott gazdasági és kulturális hatásairól nem kíván lemondani– az asszimiláció politikájára is.

Az asszimiláció versus integráció problémája nem csak a generális megközelítéseket dominálja, hanem egy lényeges részét alkotja a konkrét nyugat-európai országokban élő muszlimokra fókuszáló kutatásoknak is. Ezek elsősorban az egyesült királyságbeli és a holland kontextusokra koncentrálnak. Thomas és Sanderson azt vizsgálta, hogy hogyan értik meg a muszlim fiatalok saját identitásukat, és ez hogyan függ össze a nemzeti identitásuk megértésével az Egyesült Királyságban (2011: p.1028). Amikor pedig Korteweg és Triadafilopoulos megnézte, hogy a holland kormány társadalmi és gazdasági integrációt előmozdító egyes programjai hogyan hatottak nem-nyugati országokból Hollandiába bevándorló, etnikai kisebbségekhez tartozó nőkre, (akiknek

ezeket a programokat eredetileg szánták), érdekes eredményekre jutottak. Azt tudták megmutatni, hogy e programok parlamenti vitája során a problémákról kialakult diskurzus a megcélzott tágabb csoportot egy szűkebben definiált, muszlim nőkből álló csoportként keretezte, és mivel arra bátorították ezeket a nőket, hogy vallási gyakorlataik elhagyásával kerekedjenek felül az etnikai megkülönböztetéseken és a genderegyenlőtlenség problémáján, az alkalmazott irányelvek végül asszimilacionizmusba fordultak (2013: p.109).

Kérdés marad ugyanakkor, hogy a muszlimok hogyan reagálnak az integrációs és az integrációként beállított asszimilációs hatásokra, ha az meglévő identitásuk vagy identitás-elemeik módosításával jár. A nyugati országokban letelepedő muszlim fiatalok körében egyes mérések szerint a strukturális integráció nem csökkenti szükségszerűen a vallásosság mértékét, sőt az esetleges ellenséges hozzáállás a befogadó nép részéről növelheti is a vallásosságot. Ez a vallásosság azonban már nem feltétlenül egyezik meg a korábbi generáció vallásosságával; néhányan a bevándorlók gyermekei közül ugyanis egy olyan „valódi” iszlámot akarnak követni, ami meg van tisztítva a kultúraspecifikus gyakorlatoktól (Voas és Fleischmann 2012: p.525). A fiatalok felől érkező iniciatíva példáját mutatja be O'Brien is egy 3 éves etnográfiai terepmunka eredményein keresztül, miszerint az amerikai muszlim fiatalok képesek kezelni a szekuláris hiphop zene és a vallási lelkület találkozása során keletkező feszültségeket, és a vallási és szekuláris elemeket egyaránt integrálni saját személyiségükben (2013: p.99).

A befogadók és a bevándorlók közti kulturális különbségek más esetekben ugyanakkor mérsékelt és radikális politikai cselekvésekhez is vezethetnek a bevándorlók részéről, gyakran szoros kapcsolatban a vallási identitással és a személyes biztonságérzettel. Ennek kutatása láthatóan kurrens és – a muszlim migráció által fokozottan érintett társadalmakban– kiemelt jelentőségű téma. Az identitás, a hit és a vallásgyakorlás változásának mérése során Phalet, Baysu és Verkuyten (2010) azt a kérdést tette fel, hogy a Hollandiában élő marokkói és törökországi muszlimok csoportjai mikor és milyen célok érdekében hajlandóak kollektíve fellépni érdekeik érvényesítésére politikai színtereken. Az eredmények pedig azt mutatták, hogy a muszlimok általában kifejezték akarataikat mind normatív, mind nem-normatív politikai cselekvésre olyan esetekben, amikor a cselekvés tétje vallási vagy etnikai volt, illetve fölrendelt csoportcélokat kellett megvalósítani (2010: p.759.). A vallási identitás veszélyeztetésére adott

radikálisabb politikai fellépést más országokban is hasonlóan alakulhat, figyelembe véve, hogy egy angliai és welszi mintán a vallási értékek átadását 3 generáció távlatában vizsgáló kutatás arra az eredményre jutott, hogy a keresztény, a muszlim, a nem-muszlim vallásos és a vallástalan csoportok közül a muszlimban volt a legerősebb a vallási értékek intergenerációs átadása (Scourfield et al. 2012: p.91). Itt a normatív és a nem-normatív politikai cselekvés közti különbségtétel arra a radikalizálódásra mutat, amivel, szintén Hollandiában élő muszlimok kapcsán Doosje, Loseman és van den Bos (2013) is foglalkozott. Szerintük a személyes bizonytalanságérzet, a vélt vagy valós igazságtalanságok észlelete és a csoport fenyegetettsége mind olyan faktorok, melyek a radikalizálódás felé mozdítja muszlim migránsok csoportját. Ez a radikalizálódás pedig, írják, náluk olyan konkrétumokban érhető tetten, mint a muszlimok felsőbbrendűségének és a holland hatóságok illegitimitásának hiedelme, valamint a másoktól való távolságtartás és a társadalomtól való eloldottság érzete (2013: p.586.).

A muszlimok radikalizálódásja egy olyan komplex, és a befogadó társadalmakra nézve legalábbis stabilitási kockázatot magában hordozó jelenség, melynek a migránsok és a befogadó társadalom perspektívájából vett szimultán elemzésére van szükség. A többségi társadalom részéről egyfelől fennáll az „etnikai verseny”, speciális formájában az „etnikai veszély” észleletére adott agresszív reakciók lehetősége; ilyenkor ezek megelőzési lehetőségeinek felderítése a problematizálás célja. Ezek a veszélyek többségében szintén nyugati kontextusban kerültek tematizálásra, az egyetlen kivétel az indiai nacionalisták és a muszlimok közti összeecsapások politikai logikájának elemzése jelentette.

Indiában a 2002-es gujarati zavargásokban közel 2000 muszlimot mészároltak le. A mészárlások politikai logikája abban volt megmutatható, hogy az erőszakos cselekedetek ritkábbak volt azokon a területeken, ahol a szélsőséges nacionalista Bharatiya Janata párt gyenge volt, viszont még ritkábbak ott, ahol a párt erős támogatottságra talált a lakosság körében. Ennek oka, hogy az erőszakos cselekedetek nem a szélsőséges nacionalista ideológiához, hanem a politikai versengéshez voltak köthetőek, és az erőszak ott volt a legnagyobb mértékű, ahol a pártnak erős politikai ellenfelei voltak. A politikai logikák érvényesülését az is megerősíti, hogy a Baharatiya Janata az erőszaktól leginkább sújtott kerületekben tudott a következő választásra eddigi eredményeihez képest a legjobban megerősödni. Noha ez a konfliktus nem kizárólag a migráns muszlimokra irányult (Gujaratban a XI.sz. óta állandó az iszlám jelenléte),

mind a muszlim bevándorlásnak való kitettség, mind a munkanélküliség jelenléte növelte a hindu nacionalisták és a muszlim lakosság közti feszültségeket, és az ilyen kerületekben több volt az erőszakos cselekmény a pogrom idején (Dhattiwala és Biggs 2012: p.483).

A hollandiai muszlimellenes attitűdöket egy tanulmányban azzal magyarázzák, hogy az etnikai verseny észlelete közvetlenül befolyásolja a muszlimellenes attitűdöket, viszont az etnikai kisebbségekhez tartozó munkatársakkal való kapcsolatok csökkentik az egyéni szintre visszavehető negatív attitűdöket (Savelkoul et al.. 2011: p.741). A speciálisan az „etnikai veszélyre” adott reakciók ugyanakkor a 2001.szept.11.-ei new yorki és a 2005.július 7.-ei. összehangolt öngyilkos támadássorozatok után nem csak radikalizálódtak és felerősödtek, de mennyiségükben is megnöttek; Disha, Cavendish és King legalábbis erre jutott, amikor az arabok és muszlimok ellen elkövetett gyűlöletbűncselekményeket vizsgálta 2001 szeptember 11.-e előtt és azt követően. Ennek következtében egyfelől megnőtt a muszlim migránsokon lévő társadalmi nyomás a nyugati értékek felvételére, másrészt a muszlimok terroristaként történő előzetes megítélése és stigmatizálása (2011: p.21). Különösen jelentős probléma ez abban a kontextusban, amit a „terrorizmus elleni harc” politikai retorikája teremtett, ahol a terrorellenes harc mint a saját civilizáció védelme sokat köszönhetett Huntington civilizációs összecsapás-víziójának. Ez a kapcsolódás Vertigans szerint nem segíti a mögöttes folyamatok megértését, és inkább Norbert Elias „civilizálás” és „decivilizálás” fogalmainak alkalmazását ajánlja; jelenleg ugyanis a civilizációs összecsapás-vízió hatására a népesség többsége hajlandó lenne elfogadni muszlimokra kivetett korlátozó intézkedéseket annak érdekében, hogy megóvják saját biztonságukat (2010: p.26). A londoni robbantásokat követően az Egyesült Királyságban pedig szélesebb körben kezdtek megfogalmazódni vélemények a multikulturalizmus bukásáról, és ennek hatására az országban élő muszlimokkal szemben a bizalmatlanság légköre megnőtt mind intézményi, mind pedig állampolgári szinten. Így a fiatal bevándorlóknak egy olyan környezetben kellett újratárgyalni és megtartani saját identitásukat, melyben ők nemzetbiztonsági kockázatként lettek érzékelve, és fokozott nyomás alatt vannak tartva jelenleg is annak érdekében, hogy az „alapvető brit értékekkel” azonosuljanak (Mythen 2012: p.393). A muszlim nők, ahogyan Ryan (2011: p.1045) írja, ennek a megbélyegzésnek „normalitásuk” hangsúlyozásával próbálnak ellenállni.

A média és a digitális „prosumer” tartalomalkotás is színtere ennek a stigmatizáló-normalitáskereső konfliktusnak, ahol a reaktív és a proaktív viselkedés egyaránt foglalkoztatja a kutatókat. Ilyen például a „Fitna” c. iszlámellenes rövidfilmre adott Youtube-videoválaszok vizsgálata (Mihelj, van Zoonen és Vis 2011: p.613), valamint az a tartalomelemzés, minek során Bail több, mint 50 ezer, civil szervezetek muszlimokról tett sajtóközleményeit tartalmazó újságcikkben és televíziós anyagban vizsgálta azt, hogy a muszlimokat milyen diskurzusokban szerepeltetik. A legtöbb ilyen diskurzus az eredmények szerint pozitív volt, azonban a médiát marginális nem-muszlim szervezetek muszlimellenes megszólalásai dominálták, míg a muszlim szervezetek saját üzenetei relatíve alig kaptak médiafigyelmet (2012: p.855).

A főáramú média másik muszlim-képe a muszlim nő, mint tipikus női áldozat, és a külföldi prostituáltakhoz hasonlóan mind a politikában, mind a médiában gyakran szereplői különböző viktimizációs diskurzusoknak (Jacobsen és Stenvoll 2010: p.270). A muszlim tartalomalkotásnak és a muszlim én-kép saját bemutatásának tehát, úgy látszik, jobb esélyei vannak az alternatív csatornákon, ugyanakkor nagy szükség lenne arra, hogy a muszlim migránsok egyértelműen kifejezhessék magukat a társadalmi és politikai nyilvánosságban. Mind nyugati országokon belül, mind azon kívül végzett kutatások is alátámasztják ugyanis, hogy a muszlimok egyéni és csoportspecifikus jellemzők alapján eltérő mértékben, nem pedig egységesen mint muszlimok támogatják a társadalmi stabilitást veszélyeztető tevékenységeket vagy azok elhárítását. Egy pakisztáni közvélemény-kutatás a civilekre irányuló nem-állami erőszakkal kapcsolatban kimutatta, hogy sem a vallásgyakorlás, sem a politikai iszlám támogatása nem függ össze militáns csoportok támogatásával, ugyanakkor azok a pakisztániak, akik a jihádot nem csak belső, hanem olyan külső szent háborúnak is tartják, amelyet az egyes egyének is vívhatnak, támogatóbbak az erőszakos csoportokkal, mint azok, akik szerinte a jihád egy belső lelki-morális küzdelem (Fair, Malhotra és Shapiro 2012: p.688). Az Egyesült Államokban élő muszlim közösség tagjai pedig önként együttműködnek a rendőrséggel a terrorizmus elleni harcban, ráadásul nem utilitarista indokok alapján (vagyis mert az ebből származó hasznukat nagyobbak ítélnék, mint azt a kárt, ami emiatt, vagy ennek hiányában őket érheti), hanem normatív hozzáállásuk miatt; a rendőrséget ugyanis ott legitim hatóságnak tartják (Tyler, Schulhofer és Huq 2010: p.365).

Az integráció mint iszlamizálás bemutatásával a mintául vett tanulmányok kisebb, de nem elhanyagolható része foglalkozik, nem-nyugati, maláj és török kontextusban. A szintén konfliktusfókuszú megközelítések az Iszlám politikai szerepvállalásával és a vallási-szekuláris ellentétekkel foglalkozik. Blad és Koçer a politikai iszlám szerepét mint az állam legitimitásának egy lehetséges biztosítékát vizsgálja. A szerzőpáros itt amellettt érvel, hogy az állampolgárok várakozásai nem felelnek meg az állam szabályozó és szociális gondoskodó szerepe gyengülésének, amit a neoliberális gazdaságpolitika alkalmazásának következménye. Ekképp, a neoliberális gazdasági és szociális destabilizáció ellensúlyozására az állam kénytelen a gazdasági protekcionizmuson túlmutató, kulturális legitimációs stratégiákat alkalmazni annak érdekében, hogy elfogadtassa magát polgáraival (2012: p.36). Az „iszlamizálás” eredője tehát nem egy értékalapú meggyőződés, hanem a strategikus politikai tervezés, amit Kandiyoti eredményei (2012: p.513) is alátámasztanak: ő azt mutatta ki, hogy a török gazdaságban és társadalomban a 80-as évektől kezdve a „szekuláris” és az „iszlám” terminusok üres jelölővé váltak, s ezeket a különböző szereplők politikailag manipulatív címkeként használták saját érdekeik és ágendáik előmozdítására.

Az iszlám és a liberalizmus/szekularizáció konfliktusa tehát a török kontextusban inkább politikai problémaként jelentkezik, a maláj állam esetében ugyanakkor inkább az iszlamizálás jogi oldala tartott számot érdeklődésre. Moustafa deskripciója arra kérdésre ad választ, hogy mikor és hogyan alakult ki – intézményi tervezés és politikai ágendák hatására – az iszlám törvénykezés és a liberális, a kollektív és az egyéni jogok; illetve a vallási és a szekuláris egymást kizáró, bináris párosítása az országban (2013: p.771). Ennek egy speciális esete a családjogi törvények és a sharia összekapcsolódása a maláj törvénykezésben, mely Mohamad szerint (2010: p.360) a család kohéziójára nézve hátrányos, ugyanakkor sikeresen tartja fenn egy egységes, kollektív muszlim-maláj többség képét az országban.

”Egyéb” főkategória

A.) Judaizmus

A zsidó vallással kapcsolatba hozható 3 cikk egymástól teljesen eltérő, de mindhárom esetben a zsidó nők számára releváns problémákat vizsgál. Levy (2010) az Izraeli Védelmi Erőkön (IDF; Israel Defense Forces) belül a '90-es évektől kezdődően a feminista és a vallásos ágendák ütközése miatt egyre éleződő, de asszimmetrikus konfliktusokat eredményező társadalmi változásokat írja le. Előbbi a nők egyenlő jogaiért és esélyeiért száll síkra a katonai egységeken belüli részvétel és integráció tekintetében, ezzel szemben a vallási vezetők a rabbinikus hagyományok alapján a férfiak és nők szegregációját, különálló katonai egységekbe történő szervezését tartanak megfelelőnek; és úgy tűnik, jelenleg ez utóbbi csoport előnyben van a feministákkal szemben (2010: p.185). Frumkin és munkatársai 23 izraeli, modern-vallásos askenázi zsidó felnőttél végzett attitűdvizsgálatot 2009 és 2011 között. Azokra az attitűdökre voltak kíváncsiak, melyeket az askenáziak a Dor Yeshraim ultraortodox szervezet által és az egyéb izraeli orvosközpontokban végezhető olyan genetikai szűrővizsgálatok iránt tanúsítottak, amelyek a családtervezést segíthetik a genetikailag öröklő betegségekre való hajlandóság kimutatásával. Az eredmények egyrészt felfedték, hogy a vizsgált askenázi zsidók úgy érezték, hogy erős rajtuk a társadalmi nyomás a Dor Yeshraim által végzett szűrés használatára, és a szerelmi házasságokra nézve nem találták helyénvalónak, ha a szervezet a genetikai vizsgálat eredményére hivatkozva eltanácsolják a feleket a házasságkötéstől. A felmérés másik fontos eredménye, hogy megkérdőjelezi azokat a sztereotípiákat, melyek a vallásos zsidók abortuszt elutasító magatartására vonatkoznak: A válaszadók vallási szempontból a magzat megtapadása előtt elvégzett genetikai diagnózist jobbnak tartották az abortusznál, ugyanakkor a legtöbb olyan pár, akiknél fennállt a genetikai betegségek átörökítésének lehetősége, inkább a szülés előtti, várandós állapotban végrehajtott szűrést és az ekkor kapott eredmények alapján történő, szelektív magzatelhajtást részesítette előnyben (Frumkin et al. 2011: p.1741). Frumkin egy másik olyan kutatásnak is résztvevője volt, ami kapcsolódik a szülés előtti szűrés témájához: Ebben a kutatásban 20 állapotos ultraortodox zsidó nő esetében, narratív interjúk alkalmazásával vizsgálták annak kérdését, hogy mi készítheti őket egy ilyen szűrés elvégzésére. A vizsgált nőknél a terhesség egyaránt szignifikálhatott isteni küldetést és megmérettetést is, utóbbit abban az esetben, ha a gyermekről még születése előtt kiderült, hogy valamilyen fogyatékoságban szenved. Ilyenkor a magzat kihordása a hit próbájának minősül, ahol az abortusz helyett az isteni akarat elfogadása jelenti a megmérettetés sikerét. Ekképp a

szülés előtti szűrővizsgálatok a spirituális próbatétel részeinek minősíthetők, amelyek elmélyítik a terhesség körüli feszültségeket (Ivry, Teman és Frumkin 2011: p.1527).

B.) Buddhizmus

Az ebbe a kategóriába tartozó 3 tanulmány közül Büyükokutan azt tematizálja, hogy a buddhizmus a vietnami háború idején az egyesült államokbeli költők műveiben és tevékenységeiben politikai színezetet öltött. Fő vizsgálati iránya annak a kérdésnek a kutatása, hogy az olyan, a háborút ellenző költők, mint pl. Allen Ginsberg, Gary Snyder és Robert Bly miért pont a buddhizmust politicizálták; figyelembe véve, hogy abban az időben az amerikai buddhisták lélekszáma elenyésző volt. A szerző kutatásai alapján ez a fajta politicizálódási folyamat egy kölcsönös előnyökkel járó társadalmi-gazdasági csereüzlet eredménye volt: A költők politikai hatékonyságukat szerették volna növelni, és ennek érdekében valamennyit engedtek önállóságukból (vagyis, amennyire a buddhizmus esetén erről beszélni lehet, kötődni egy speciális valláshoz és ezt a kötődést nyíltan felvállalni), a buddhista vallási vezetőknek pedig anyagi erőforrásokra és társadalmi ismertségre volt szükségük, aminek elérését e költők tevékenysége elősegítette. Egy ehhez hasonló „üzletet” pedig az akkori, az Egyesült Államokban jelenlévő vallási vezetők közül csak a buddhistákkal tudtak kötni a költők; egyrészt azért, mert csak a buddhizmusnak voltak olyan nagy tekintélyű, hiteles képviselő, akiket el tudtak érni és velük párbeszédet folytatni, másrészt mert spiritualitásukban különösen liberálisak és befogadóak voltak, harmadrészt pedig csak a buddhisták voltak azok, akiknek szükségük is volt arra az ismertségi hálózatra és nyilvánosságra, amit a költők biztosítani tudtak, és olyan mértékben is részt vettek a nyilvánosságban, hogy a költők hatékony politikai szövetségesnek tartásák őket (Büyükokutan 2011).

Egy másik tanulmányban Grol-Prokopczyk (2013) 133, 2004 és 2008 közt megjelent, thaiföldi és egyesült államokbeli orvosok által az orvosi etika témájában írt cikket elemez annak céljával, hogy egy diskurzustérképet alkosson meg a két különböző kultúrában érvényes orvosi etikai áramlatokról. Noha a merítés a vizsgált folyóiratok számát nézve meglehetősen szűkre sikeredett (mindössze 3 nemzetközi folyóiratban, a Journal of the American Medical Association-ben, a New England Journal of Medicine-ben, és a Journal of the Medical Association of Thailand –ban publikált cikkek kerülhettek be a mintába), a szakirodalmi áttekintés mégis jelentősnek mondható a

tekintetben, hogy milyen (törvényi, vallási stb.) *tekintélyre* hivatkoznak ezekben a diskurzusokban akkor, amikor etikai problémákat azonosítanak és értékelnek. Hasonló méretű és fókuszú kutatás eddig sem az orvosi szociológia, sem az orvosi etika szakirodalmában nem ismert, és különösen jelentősek azok az eredményei, melyek az etikai paradigmák hasonlóságaiból és eltéréseiből a keleti és a nyugati bioetikára nézve általánosíthatóak. Noha a szakirodalom elemzése kimutatta, hogy a thai és az amerikai orvosok szakmai szókészlete, hivatkozási pontjai és érintett témái nagyfokú átfedést mutatnak egymással, egyúttal az is kiderült, hogy egyedül a thai orvosok hangsúlyozzák a nemzeti érdekeket és a nemzeti identitásukat, valamint hivatkoznak etikai kérdésekben buddhista alapelvekre. Ez utóbbi hivatkozási pontban a thai orvosok sem egységesek. A buddhista alapelvek mellett egy jelentős csoport érvelési stílusa ugyanis egy szekuláris, legalisztikus és deontológiai etikát jelenít meg. Az amerikai orvosok viszont feltűnően homogén csoportot alkotnak abból a szempontból, hogy morális érvelésükből a szekuláris-deontológiai etikai alapelvekre való egységes hivatkozás mellett általában hiányzik a személyes jelleg, és kerülnek a vallás vagy a nemzeti kultúra mindenfajta diszkusszióját (Grol-Prokopczyk 2013: p.92).

Végül a harmadik tanulmány a család spirituális hiedelmeinek és gyakorlatainak szerepét vizsgálja a szerhasználatra és a szexuális kockázatokkal járó viselkedésre 13-14 éves bangkoki kamaszoknál. Eredményeik szerint a szülői felügyelet és a szülők és a gyermekek spirituális hiedelmei és gyakorlatai előre tudták jelezni a szerhasználati és a szexuális kockázattal járó viselkedés értékeit (Chamrathirong et al. 2010: p.1855).

C.) Jehova Tanúi

Az egyetlen ide sorolt cikkben Rajtar (2013) annak kérdését vizsgálja, hogy a Jehova Tanúi szekta tagjai miért döntenek a vérátömlesztés visszautasítása mellett, és a felmerülő vallási, jogi, etikai és érzelmi problémák közt milyen kapcsolatok mutathatóak ki.

VIII. Hivatkozások jegyzéke

- Ackerman, Alissa R. és Khan, Bilal [2012]; Assessing reporting patterns of child sexual abuse within the Catholic Church using discontinuities in model parameter timeseries. *Social Science Research* 41(2) 253-262.
doi: 10.1016/j.ssresearch.2011.11.004
- Adamczyk, Amy [2012]; Extracurricular activities and teens' alcohol use: The role of religious and secular sponsorship. *Social Science Research* 41(2) 412-424.
doi: 10.1016/j.ssresearch.2011.11.003
- Adamczyk, Amy és Hayes, Brittany E. [2012]; Religion and Sexual Behaviors: Understanding the Influence of Islamic Cultures and Religious Affiliation for Explaining Sex Outside of Marriage. *American Sociological Review* 77(5) 723-746. doi:10.1177/0003122412458672
- Adler, Gary [2012]; An Opening in the Congregational Closet? Boundary-Bridging Culture and Membership Privileges for Gays and Lesbians in Christian Religious Congregations. *Social Problems* 59(2) 177-206. doi: 10.1525/sp.2012.59.2.177
- Ahrold, Tierney K. és Meston, Cindy M. [2010]; Ethnic Differences in Sexual Attitudes of U.S. College Students: Gender, Acculturation, and Religiosity Factors. *Archives of Sexual Behavior* 39(1) 190-202. doi: 10.1007/s10508-008-9406-1
- Ahrold, Tierney K.; Farmer, Melissa, Trapnell, Paul D. és Meston, Cindy M. [2011]; The Relationship Among Sexual Attitudes, Sexual Fantasy, and Religiosity. *Archives of Sexual Behavior* 40(3) 619-630. doi: 10.1007/s10508-010-9621-4
- Alatas, F. S [2003]; Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences. *Current Sociology* 51(6) 599-613. doi: 10.1177/00113921030516003
- Alatas, F. S. [2006]; *Alternative discourses in Asian social science: Responses to Eurocentrism*. New Delhi: Sage.
- Altınordu, Ateş [2010]; The Politicization of Religion: Political Catholicism and Political Islam in Comparative Perspective. *Politics & Society* 38(4) 517-551. doi:10.1177/0032329210381238
- Alves, Rômulo R. N.; Rosa, Ierecê L.; Neto, Nivaldo A. L. és Voeks, R. [2012]; Animals for the Gods: Magical and Religious Faunal Use and Trade in Brazil. *Human Ecology* 40(5) 751-780. doi: 10.1007/s10745-012-9516-1

- A MTA IX. osztály doktori követelményrendszere (2013). Internet: http://mta.hu/data/cikk/12/14/51/cikk_121451/DT_kiadvany_IX_osztaly.pdf (letöltés időpontja 2015.03.21)
- A MTA IX. osztály Szociológiai Tudományos Bizottságának folyóiratlistája 2014 [2014]; Internet: http://mta.hu/data/cikk/12/14/51/cikk_121451/IX_Szoc_folyoiratlista_DT_12-okt.xls [letöltés időpontja 2014.03.14]
- A MTA IX. osztály Szociológiai Tudományos Bizottságának folyóiratlistája 2015 [2015]; Internet: http://mta.hu/data/cikk/12/14/51/cikk_121451/folyoiratok_2015/SZOC-folyoiratlista_2015.xls (letöltés időpontja 2015.03.21)
- Anagnost, Ann [2013]; Securing the Home Front: The Pursuit of “Natural Living” Among Evangelical Christian Homemakers. *Social Politics* 20(2) 274-295. doi: 10.1093/sp/jxt007
- Andreski, S. [1972]; *The Social Sciences as Sorcery*. London: André Deutsch.
- Apothegmata Patrum: Peri tou abba Phoka. In J-P Migne [1864]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.65. 431-434. Paris. és Benedicta Ward, SLG [1984]; (ford.) *The Sayings of the Desert Fathers*. 241. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Arens, E. [1995]; *Christopraxis: A Theology of Action*. Minneapolis: Fortress Press.
- Arfi, Badredine [2010]; “Euro-Islam”: Going Beyond the Aporiatic Politics of Othering. *International Political Sociology* 4(3) 236–252. doi: 10.1111/j.1749-5687.2010.00103.x
- Aristophanes: Thesmophoriazusae. in F.W. Hall és W.M. Geldart [1907]; (szerk.) *Aristophanes Comoediae*, vol. 2. Oxford. Clarendon Press. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0019.tlg008> [letöltés időpontja 2014.03.23]
- Aristotle: Politics. in H. Rackham [1944]; (ford.) *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 21. Cambridge: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035> [letöltés időpontja 2014.03.23]
- Armstrong, J. S. [1997]; Peer review for journals: evidence on quality control, fairness, and innovation. *Science and Engineering Ethics* (3) 63–84. doi 10.1007/s11948-997-0017-3
- Armstrong, J. S. [2002]; Discovery and communication of important marketing findings: evidence and proposals. *Journal of Business Research* (56) 69–84.

- Arnim, J. [1964]; (szerk.) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Tome III. Stuttgart: Teubner.
- Athanasius: *Apologia Contra Arianos*. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.25.239-410. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-04. Nicene and Post-Nicene Fathers. Athanasius: Select Works and Letters*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Athanasius: *Dialogus I. De Trinitate*. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.28. 1115-1156. Paris.
- Athanasius: *Epistola ad Epictetum*. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.26. 1049-1070. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-04. Nicene and Post-Nicene Fathers. Athanasius: Select Works and Letters*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Athanasius: *Epistola ad Serapionem de morte Aarii*. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.25. 679-690. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-04. Nicene and Post-Nicene Fathers. Athanasius: Select Works and Letters*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Athanasius: *Epistola De Sententia Dionysii*. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.25. 477-512. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-04. Nicene and Post-Nicene Fathers. Athanasius: Select Works and Letters*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Athanasius: *Epistolae ad Serapionem*. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.26.525-680. Paris. és C.R.B. Shapland [1951]; (ford.) *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*. London: The Epworth Press.
- Athanasius: *Oratio sive liber contra gentes*. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.25. 1-92. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-04. Nicene and Post-Nicene Fathers. Athanasius: Select Works and Letters*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian

Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]

- Athenagoras: Legatio Pro Christianis. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.6. 890-973. Paris. és Philip Schaff [1885] (szerk.) ANF02. *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria.* in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Atkinson, Quentin D. és Bourrat, Pierrick [2011]; Beliefs about God, the afterlife and morality support the role of supernatural policing in human cooperation. *Evolution & Human Behavior* 32(1) 41-49. doi: 10.1016/j.evolhumbehav.2010.07.008
- Atkinson, Quentin D. és Whitehouse, Harvey [2011]; The cultural morphospace of ritual form: Examining modes of religiosity cross-culturally. *Evolution & Human Behavior* 32(1) 50-62. doi:10.1016/j.evolhumbehav.2010.09.002
- Baehr, Peter és Gordon, Daniel [2013]; From the headscarf to the burqa: the role of social theorists in shaping laws against the veil. *Economy and Society* 42(2) 249-280. doi:10.1080/03085147.2012.718620
- Bail, Christopher A. [2012]; The Fringe Effect: Civil Society Organizations and the Evolution of Media Discourse about Islam since the September 11th Attacks. *American Sociological Review* 77(6) 855-879. doi:10.1177/0003122412465743
- Bailey, Amy Kate és Snedker, Karen A. [2011]; Practicing What They Preach? Lynching and Religion in the American South, 1890–1929. *American Journal of Sociology* 117(3) 844-887. doi: 10.1086/661985
- Baker, K. M. [1994]; Enlightenment and the institution of society: notes for a conceptual history. In Willem Melching és Wyger Velema (szerk.) *Main trends in cultural history.* 95–120. Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi.
- Baldry, H.C. [1965]; *The Unity of Mankind in Greek Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Balog Iván [2001]; Bibó István és Max Weber. *Szociológiai Szemle* 10(2) 38-51.
- Basil of Caesarea: Adversus Eunomium. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.29. 497-774. Paris. és Mark Delcogliano és Andrew Radde-Gallwitz [2011]; (ford.) *Saint Basil of Caesarea. Against Eunomius.* Washington: The Catholic University of America Press.

- Basil of Caesarea: Epistola 129. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.32. 557-562. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-08. Nicene and Post-Nicene Fathers. Basil: Letters and Select Works*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Basil of Caesarea: Epistola 160. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.32. 621-628. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-08. Nicene and Post-Nicene Fathers. Basil: Letters and Select Works*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Basil of Caesarea: Epistola 188. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.32. 663-684. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-08. Nicene and Post-Nicene Fathers. Basil: Letters and Select Works*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Basil of Caesarea: Epistola 199. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.32. 715-732. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-08. Nicene and Post-Nicene Fathers. Basil: Letters and Select Works*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Basil of Caesarea: Epistola 217. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.32. 793-810. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-08. Nicene and Post-Nicene Fathers. Basil: Letters and Select Works*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Basil of Caesarea: Epistola 223. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.32. 819-834.. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-08. Nicene and Post-Nicene Fathers. Basil: Letters and Select Works*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal

Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]

Basil of Caesarea: Epistola 224. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.32. 833-839. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-08. Nicene and Post-Nicene Fathers. Basil: Letters and Select Works*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]

Basil of Caesarea: Epistola 38. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.32. 325-340. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-08. Nicene and Post-Nicene Fathers. Basil: Letters and Select Works*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]

Basil of Caesarea: Epistola 69. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.32. 429-433. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-08. Nicene and Post-Nicene Fathers. Basil: Letters and Select Works*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]

Basil of Caesarea: Epistola 93. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.32. 483-486. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-08. Nicene and Post-Nicene Fathers. Basil: Letters and Select Works*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]

Basil of Caesarea: Homilia in Psalmum XLIV. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.29. 387-414. Paris és Agnes Clare Way, C.D.P. [1963]; (ford.) Saint Basil. *Exegetic Homilies*. 275-296. Washington: The Catholic University of America Press.

Basil of Caesarea: Liber de Spiritu Sancto. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.32. 67-218. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-08. Nicene and Post-Nicene Fathers. Basil: Letters and Select Works*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]

- Basil of Seleucia: Oratio XXXIX. In J-P Migne [1864]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.85. 425-452. Paris.
- Bastide, R. [1968]; Religions africaines et structures de civilisations, in.: *Présence Africaine* (66) 98-111.
- Bauman, Z. [1996]: From pilgrim to tourist--or a short history of identity. Stuart Hall és Paul Du Gay (szerk.). *Questions of Identity* pp.18-36. Thousand Oaks: Sage.
- Bauman, Z. [1999]; *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Beckford, J. [2006]; *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press
- Beed, C. and Beed, C. [2006]; *Alternatives to Economics: Christian Socio-Economic Perspectives*. Lanham: University Press of America.
- Bell, D. [1960]; *The end of ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Glencoe: Free Press.
- Bellah, R.N [1999]; Max Weber and World-Denying Love. A Look at the Historical Sociology of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* 67(2) 277-304 doi: 10.1093/jaarel/67.2.277
- Bennett, Sue; Maton, Karl és Kervin, Lisa [2008]; The 'digital natives' debate: A critical review of the evidence. *British Journal of Educational Technology* 39(5) 775–786. doi: 10.1111/j.1467-8535.2007.00793.x
- Berger, Peter L. [1967]; *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. [1999]; The desecularization of the world – A global overview. In: Peter L. Berger (szerk.): *The Desecularization of the world. Resurgent Religion and World Politics*. 1-19. Grand Rapids: Ethics and Public Policy Center és Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Berger, Peter L. és Luckmann, Thomas [1967]; *The Social Construction of Reality: A Treatise its the Sociology of Knowledge*. Garden City: Anchor Books.
- Berghammer, Caroline [2012]; Family Life Trajectories and Religiosity in Austria. *Eur Sociol Rev* 28(1) 127-144. doi:10.1093/esr/jcq052
- Bergier, N. [1790]; *Encyclopédie methodique: Theologie*, Tome III. Paris: Panckoucke.
- Bernays, E. [1923]; *Crystallizing Public Opinion*. New York: Boni & Liveright.
- Biebricher, Thomas [2011]; Faith-based initiatives and pastoral power. *Economy and Society* 40(3) 399-420. doi: 10.1080/03085147.2011.574423

- Blad, Cory és Koçer, Banu [2012]; Political Islam and State Legitimacy in Turkey: The Role of National Culture in Neoliberal State-Building. *International Political Sociology* 6(1) 36–56. doi: 10.1111/j.1749-5687.2012.00150.x
- Blumenfeld, Warren J. és Jaekel, Kathryn [2012]; Exploring Levels of Christian Privilege Awareness among Preservice Teachers. *Journal of Social Issues* 68(1) 128–144. doi: 10.1111/j.1540-4560.2011.01740.x
- Bluthenthal, Ricky N.; Palar, K.; Mendel, P.; Kanouse, David E.; Corbin, Dennis E. és Derose, Kathryn P. [2012]; Attitudes and beliefs related to HIV/AIDS in urban religious congregations: Barriers and opportunities for HIV-related interventions. *Social Science & Medicine* 74(10) 1520-1527. doi: 10.1016/j.socscimed.2012.01.020
- Boeke, J.H. [1953]; *Economics and Economic Policy in Dual Societies*. New York: Institute of Pacific Relations.
- Bogár László [2006]; *Magyarország és a globalizáció*. Budapest: Osiris.
- Boggs, S.W. [1941]; Mapping the Changing World: Suggested Developments in Maps. *Annals of the Association of American Geographers* 31(2) 119-128.
- Bornmann, L. és Waltman, L. [2011]; The detection of “hot regions” in the geography of science—A visualization approach by using density maps. *Journal of Informetrics* 5(4) 547-553.
- Bornmann, L., Leydesdorff, L., Walch-Solimena, C. és Ettl, C. [2011]; Mapping excellence in the geography of science: An approach based on Scopus data. *Journal of Informetrics* 5(4) 537-546.
- Bourdieu, P. [1987]; What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups. *Berkeley Journal of Sociology* (32): 1-17.
- Bourdieu, P. [1988]; *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. [1998]; *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. New York: The New Press.
- Boyd, K.A.; Chung, H [2012]; Opinions toward suicide: Cross-national evaluation of cultural and religious effects on individuals. *Social Science Research* 41(6) 1565-80. doi: 10.1016/j.ssresearch.2012.07.001
- Bradshaw, Matt és Ellison, Christopher G. [2010]; Financial hardship and psychological distress: Exploring the buffering effects of religion. *Social Science & Medicine* 71(1) 196-204. doi: 10.1016/j.socscimed.2010.03.015

- Braeckman, A. [2009]; Habermas and Gauchet on Religion in Postsecular Society. A Critical Assessment. *Continental Philosophy Review* 42(3) 279-296. doi: 10.1007/s11007-009-9108-y
- Brantlinger, P. [1983]; *Bread and circuses: Theories of mass culture as social decay*. Ithaca: Cornell University Press.
- Brashears, Matthew E. [2010]; Anomia and the sacred canopy: Testing a network theory. *Social Networks* 32(3) 187–196. doi: 10.1016/j.socnet.2009.12.003
- Brennert, Philip S. [2011]; Exceptional Behavior or Exceptional Identity?: Overreporting of Church Attendance in the U.S. *Public Opinion Quarterly* 75(1) 19-41. doi:10.1093/poq/nfq068
- Brewer, John D.; Higgins, Gareth I. és Teeney, F. [2010]; Religion and Peacemaking: A Conceptualization. *Sociology* 44(6) 1019-1037. doi:10.1177/0038038510381608
- Briggs, V.M. [1968]; Report of the National Advisory Commission on Civil Disorders: A Review Article. *Journal of Economic Issues* (2) 200-210.
- Brown, Eric. [2006]; The Stoic Invention of Cosmopolitan Politics. Paper presented at the conference 'Cosmopolitan Politics: On The History and Future of a Controversial Ideal.' Internet: <http://www.artsci.wustl.edu/~eabrown/pdfs/Invention.pdf> [letöltés időpontja 2013.09.18]
- Brown, Eric [2000]; Socrates the Cosmopolitan. *Stanford Agora: An Online Journal of Legal Perspectives* 1(1) 74-87.
- Bruce, Steve [2012]; Patronage and secularization: social obligation and church support. *The British Journal of Sociology* 63(3) 533–552. doi: 10.1111/j.1468-4446.2012.01423.x.
- Bruce, Steve és Glendinning, Tony [2010]; When was secularization? Dating the decline of the British churches and locating its cause. *The British Journal of Sociology* 61(1) 107–126. doi: 10.1111/j.1468-4446.2009.01304.x.
- Brünner, C. és Soucek, A. [2012]; (szerk.) *Outer Space in Society, Politics and Law*. Mörlenbach: Springer.
- Buber, M. [1923]; *Ich und Du*. Leipzig: Insel-Verlag.
- Buckingham, L. [2008]; Development of English Academic Writing Competence by Turkish Scholars. *International Journal of Doctoral Studies* (3) 1-18.
- Burawoy, M. [2005]; For public sociology. *American Sociological Review* 70(1) 4-28. doi: 10.1177/000312240507000102

- Burdette, Amy M.; Weeks, J. Hill; Terrence, D. és Eberstein, Isaac W. [2012]; Maternal religious attendance and low birth weight. *Social Science & Medicine* 74(12) 1961-1967. doi: 10.1016/j.socscimed.2012.02.021
- Bush, Evelyn [2010]; Explaining Religious Market Failure: A Gendered Critique of the Religious Economies Model. *Sociological Theory* 28(3) 304–325. doi: 10.1111/j.1467-9558.2010.01376.x
- Büyükokutan, Barış [2011]; Toward a Theory of Cultural Appropriation: Buddhism, the Vietnam War, and the Field of U.S. Poetry. *American Sociological Review* 76(4) 620-639. doi:10.1177/0003122411414820
- Calhoun, C. [2005]; The promise of public sociology. *The British Journal of Sociology* 56(3) 355-363. doi: 10.1111/j.1468-4446.2005.00065.x
- Cao, Liqun és Maguire, Edward R. [2013]; A Test of the Temperance Hypothesis: Class, Religiosity, and Tolerance of Prostitution. *Social Problems* 60(2) 188-205. doi: 10.1525/sp.2013.60.2.188
- Carey, J.W. [1989]; *Communication as Culture. Essays on Media and Society*. Winchester: Unwan Hayman.
- Carter, Evan C.; McCullough, Michael E.; Kim-Spoon, J.; Corrales, C. és Blake, A. [2012]; Religious people discount the future less. *Evolution & Human Behavior* 33(3) 224-231. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2011.09.006>
- Castells, M. [1996]; *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- Chamrathirong, Aphichat; Miller, Brenda A.; Byrnes, Hilary F.; Rhucharoenpornpanich, Orratai; Cupp, Pamela K.; Rosati, Michael J.; Fongkaew, Warunee; Atwood, Katharine A. és Chookhare, Warunee. [2010]; Spirituality within the family and the prevention of health risk behavior among adolescents in Bangkok, Thailand. *Social Science & Medicine* 71(10) 1855-1863. doi: 10.1016/j.socscimed.2010.08.020
- Charsley, Katharine; Liversage, Anika. [2013]; Transforming polygamy: migration, transnationalism and multiple marriages among Muslim minorities. *Global Networks* 13(1) 60-78. doi: 10.1111/j.1471-0374.2012.00369.x.
- Chaves, M. és Gorski, P.S. [2001]; Religious pluralism and religious participation. *Annual Review of Sociology* (27) 261-281. doi: 10.1146/annurev.soc.27.1.261
- Chaves, M. [1994]; Secularization As Declining Religious Authority. *Social Forces* 72(3) 749–774. doi: 10.1093/sf/72.3.749

- Cheadle, Jacob E. és Schwadel, Philip [2012]; The ‘friendship dynamics of religion,’ or the ‘religious dynamics of friendship’? A social network analysis of adolescents who attend small schools. *Social Science Research* 41(5) 1198-1212. doi: 10.1016/j.ssresearch.2012.03.014
- Cicero: *Az Állam* [2007]; Hamza Gábor (ford.). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Cicero: De Finibus Bonorum et Malorum in Th. Schiche [1915]; (szerk.) *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Leipzig: Teubner. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:latinLit:phi0474.phi048> [letöltés időpontja 2014.03.21]
- Cicero: De Legibus. in Georges de Plinval [1959]; (szerk.) *M. Tullius Cicero. De Legibus*. Paris: Belles Lettres. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:latinLit:phi0474.phi044> [letöltés időpontja 2014.03.21]
- Cicero: De Republica in C. F. W. Mueller [1889]; (szerk.) *M. Tullius Cicero. Librorum de Re Publica Sex*. Leipzig: Teubner. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:latinLit:phi0474.phi043> [letöltés időpontja 2014.03.21]
- Clement of Alexandria: Cohortatio ad Gentes. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.8. 49-246. Paris.
- Clement of Alexandria: Paedagogus. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.8. 247-684. Paris. és Philip Schaff [1885]; (szerk.) *ANF02. Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Clement of Alexandria: Stromateis. in: In J-P Migne (szerk.) [1857]; *Patrologia Graeca* vol.8. 685-1382. Paris. és Alexander Roberts, James Donaldson, és A. Cleveland Coxe [1885]; (szerk) *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2. The Stromata. (ford. William Wilson) Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
- Clucas, Rob [2012]; Religion, Sexual Orientation and the Equality Act 2010: Gay Bishops in the Church of England Negotiating Rights Against Discrimination. *Sociology* 46(5) 936-950. doi:10.1177/0038038512451533
- Collingwood, R.G. [1992]; *The New Leviathan: Or Man, Society, Civilization and Barbarism*. New York: Oxford University Press.

- Comte, A. [1892(1830)]; *Cours de Philosophie Positive*. Tome 1ère, 5e Edition identique a la première parue au commencement de Juliet 1830. Paris: Siège de la Société Positiviste.
- Comte, A. [2009]; *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Vol. II. (ford. Harriet Martineau) USA: Cosimo INC.
- Connor, Phillip [2011]; Religion as resource: Religion and immigrant economic incorporation. *Social Science Research* 40(5) 1350-1361. doi:10.1016/j.ssresearch.2010.10.006
- Coomaraswamy, A.K. [2005]; The bugbear of democracy, freedom and equality. In: Harry Oldmeadow (szerk.): *The betrayal of tradition: essays on the spiritual crisis of modernity*. 121-150. Bloomington: World Wisdom Inc.
- Craig, R. T. [1989]; Communication as a practical discipline. In B. Dervin, L. Grossberg, B. O'Keefe, & E. Wartella (szerk.) *Rethinking communication: Vol. 1. Paradigm issues*. 97-120. Newbury Park: Sage.
- Craig, Robert T. [1999]; Communication Theory as a Field. *Communication Theory* 9(2) 119-161. doi: 10.1111/j.1468-2885.1999.tb00355.x
- Cramp, A. [1981]; *Economics in Christian Perspective*. Cambridge: Emmanuel College.
- Cronen, V.E. [1995]; Coordinated management of meaning: The consequentiality of communication and the recapturing of experience. In S.J. Sigman (szerk.) *The consequentiality of communication*. 17-65. Hillsdale: Erlbaum.
- Czarniawska, B. [2011]; *Cyberfactories: How News Agencies Produce News*. Cheltenham and Massachussets: Edward Elgar Publishing.
- D'Alton, Paul; Guilfoyle, Michael és Randall, Patrick [2013]; Roman Catholic Clergy who have sexually abused children: Their perceptions of their developmental experience. *Child Abuse & Neglect* 37(9) 698-702. doi: 10.1016/j.chiabu.2012.12.001
- Dalla-Zuanna, G. [2011]; Tacit consent: the Church and birth control in northern Italy. *Population and Development Review* 37(2) 361-74. doi: 10.1111/j.1728-4457.2011.00414.x
- Dance, F. E. X., és Larson, C. E. [1976]; *The functions of human communication: A theoretical approach*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

- Das, Aniruddha és Nairn, Stephanie [2013]; Race Differentials in Partnering Patterns among Older U.S. Men: Influence of Androgens or Religious Participation? *Archives of Sexual Behavior* 42(7) 1119-1130. doi: 10.1007/s10508-013-0096-y
- Davidson, Laura A.; Pettis, Clare T.; Joiner, Amber J.; Cook, Daniel M. és Klugman, Craig M. [2010]; Religion and conscientious objection: A survey of pharmacists' willingness to dispense medications. *Social Science & Medicine* 71(1) 161-165. doi: 10.1016/j.socscimed.2010.03.027.
- Davies, Scott [2013]; Are There Catholic School Effects in Ontario, Canada? *Eur Sociol Rev* 29(4) 871-883. doi:10.1093/esr/jcs065
- Day, Randal D. és Acock, Alan [2013]; Marital Well-being and Religiousness as Mediated by Relational Virtue and Equality. *Journal of Marriage and Family* 75(1) 164–177. doi: 10.1111/j.1741-3737.2012.01033.x
- de Coulanges, F. [1876]; *La cité antique – Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Paris: Hachette.
- de Rochefort, C. [1685]; *Dictionnaire General et curieux, contenant les principaux mots, et les plus ufitez en la langue Française*. Lyon: Pierre Guillimin.
- DeMaris, Alfred, Mahoney, Annette és Pargament, Kenneth I. [2011]; Doing the Scut Work of Infant Care: Does Religiousness Encourage Father Involvement? *Journal of Marriage and Family* 73(2) 354–368. doi: 10.1111/j.1741-3737.2010.00811.x
- Demeter Márton [2012]; On Analysis and its Role in Communication Theories. *KOME: An International Journal of Pure Communication Inquiry* 1(1) 31-45.
- Demeter Márton. [2011]; *A jel, a kép és az ikon. az ikonteológia ptc szerinti elérhetővé tételének megalapozása*. Doktori disszertáció, Pécsi Tudományegyetem, Nyelvtudományi Doktori Iskola.
- Demeter Márton. és Tóth János [2012]; Basic Researches in Communication and Media Studies. *KOME: An International Journal of Pure Communication Inquiry* 1(1) 1-4.
- Deneva, N. [2012]; Transnational aging careers: on transformation of kinship and citizenship in the context of migration among Bulgarian Muslims in Spain. *Social Politics* 19(1) 105-128. doi: 10.1093/sp/jxr027
- Denham, Aaron R.; Adongo, Philip B.; Freyberg, N. és Hodgson, A. [2010]; Chasing spirits: Clarifying the spirit child phenomenon and infanticide in Northern

- Ghana. *Social Science & Medicine* 71(3) 608-615. doi: 10.1016/j.socscimed.2010.04.022
- Denny, Kevin J. [2011]; Instrumental variable estimation of the effect of prayer on depression. *Social Science & Medicine* 73(8) 1194-1199. doi: 10.1016/j.socscimed.2011.08.004
- Dewey, J. [1925]; *Experience and Nature*. Chicago: Open Court.
- Dewey, J. [1927]; *The Public and its Problems*. New York: H. Holt & Co.
- Dhattiwala, Raheel; Biggs, Michael [2012]; The Political Logic of Ethnic Violence: The Anti-Muslim Pogrom in Gujarat, 2002. *Politics & Society* 40(4) 483-516. doi: 10.1177/0032329212461125
- Dickens, P. és Ormrod, J. S. [2007]; *Cosmic Society: Towards a Sociology of the Universe*. London: Routledge.
- Dickens, P. és Ormrod, J. S. [2011]; Globalization of Space – From the Global to Galactic. In. Bryan S. Turner (szerk.) *The Routledge International Handbook of Globalization Studies*. 531-553. Oxon: Routledge.
- Diekmann, S. és Peterson, M. [2013]; The Role of Non-Epistemic Values in Engineering Models. *Sci Eng Ethics* 19(1): 207–218. doi: 10.1007/s11948-011-9300-4
- Dio Chrysostom: Βορυσθεντικος Ον Ανεγνω Εν Τη Πατριδι. In Johannes Arnim [1896]; (szerk.) *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, Vol. II. Dio Chrysostom. 1-16. Weidmann. Berlin.
- Diogenes Laertios: Lives of Eminent Philosophers. in R.D. Hicks [1972(1925)]; (ford.) *Lives of Eminent Philosophers: Diogenes Laertius*. Cambridge: Harvard University Press. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0004.tlg001> [letöltés időpontja 2014.03.21]
- Discrimination in the EU in 2012. Special Eurobarometer 393. (2012). Internet: http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_393_en.pdf (letöltés időpontja 2015.03.21)
- Disha, Ilir; Cavendish, James C. és King, Ryan D. [2011]; Historical Events and Spaces of Hate: Hate Crimes against Arabs and Muslims in Post-9/11 America. *Social Problems* 58(1) 21-46. doi: 10.1525/sp.2011.58.1.21

- Dobbelaere, K. [1999]; Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularisation. *Sociology of Religion* 60(3) 229-247. doi: 10.2307/3711935
- Dominguez, P.; Zorondo-Rodríguez, F. és Reyes-García, V. [2010]; Relationships Between Religious Beliefs and Mountain Pasture Uses: A Case Study in the High Atlas Mountains of Marrakech, Morocco. *Human Ecology* 38(3) 351-362. doi: 10.1007/s10745-010-9321-7
- Donnegan, J. [1841(1831)]; *A New Greek and English Lexicon*. 2nd. ed. London: J.F. Dove.
- Donovan, R.; Williams, A.; Stajduhar, K.; Brazil, K. és Marshall, D. [2011]; The influence of culture on home-based family caregiving at end-of-life: A case study of Dutch reformed family care givers in Ontario, Canada. *Social Science & Medicine* 72(3) 338-346. doi: 10.1016/j.socscimed.2010.10.010
- Doosje, Bertjan, Loseman, Annemarie és van den Bos, Kees [2013]; Determinants of Radicalization of Islamic Youth in the Netherlands: Personal Uncertainty, Perceived Injustice, and Perceived Group Threat. *Journal of Social Issues* 69(3) 586–604. doi: 10.1111/josi.12030
- Dorato M. [2004]; Epistemic and nonepistemic values in science. In: P. Machamer és G. Wolters (szerk.) *Science values and objectivity*. 52–77. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Dumont, L [1965]; The modern conception of the individual. *Contributions to Indian sociology* 6, 13-61.
- Dumont, L. [1999(1980)]; *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. New Delhi: Oxford University Press.
- Dunn, Michael J., Brinton, S. és Clark, L. [2010]; Universal sex differences in online advertisers age preferences: comparing data from 14 cultures and 2 religious groups. *Evolution & Human Behavior* 31(6) 383-393. doi: 10.1016/j.evolhumbehav.2010.05.001
- Durkheim, E. [1922]; *De la division du travail social*. Paris: Libraire Felix Alcan.
- Éber Márk Áron [2011]; Melyik kettő? Miért kettős? A magyar szociológia kettőstársadalom- elméleteinek hasznáról és káráról. *Szociológiai Szemle* 21(3) 4–22.

- Éber Márk Áron [2012]; *Megkülönböztetett különbségek: A 'magyar társadalom' tagolódásának és tagolásának vizsgálatához*. Doktori Értekezés; ELTE Társadalomtudományi Kar.
- Edgell, Penny [2012]; A Cultural Sociology of Religion: New Directions. *Annual Review of Sociology* (38) 247–265. doi: 10.1146/annurev-soc-071811-145424
- Edwards, Korie L.; Christerson, B. és Emerson, Michael O. [2013]; Race, Religious Organizations, and Integration. *Annual Review of Sociology* (39) 211–228. doi: 10.1146/annurev-soc-071312-145636
- Eichhorn, Jan [2012]; Happiness for Believers? Contextualizing the Effects of Religiosity on Life-Satisfaction. *Eur Sociol Rev* 28(5) 583-593. doi:10.1093/esr/jcr027
- Eilers, F. J. [2011]; Communication Theology: Some Considerations. FABC Office of Social Communications. internet:http://www.fabc.org/offices/osc/docs/pdf/Communication_Theology.pdf (accessed 2015/04/02).
- Eilers, F.J. [2003]; *Communicating in Ministry and Mission. An Introduction to Pastoral and Evangelizing Communication*. Manila: Logos Publications, 2003
- Elliott, K. [2011]; *Is a Little Pollution Good for You? Incorporating Societal Values in Environmental Research*. New York: Oxford University Press.
- Ellison, Christopher G.; Burdette, Amy M. és Wilcox, W. B. [2010]; The Couple That Prays Together: Race and Ethnicity, Religion, and Relationship Quality Among Working-Age Adults. *Journal of Marriage and Family* 72(4) 963–975. doi: 10.1111/j.1741-3737.2010.00742.x
- Ellison, Christopher G.; Musick, Marc A.; Holden, George W. [2011]; Does Conservative Protestantism Moderate the Association between Corporal Punishment and Child Outcomes? *Journal of Marriage and Family* 73(5) 946-961. doi: 10.1111/j.1741-3737.2011.00854.x
- Ellison, Christopher G.; Walker, Anthony B.; Glenn, Norval D. és Marquardt, E. [2011]; The effects of parental marital discord and divorce on the religious and spiritual lives of young adults. *Social Science Research* 40(2) 538-551. doi: 10.1016/j.ssresearch.2010.10.010
- Epictetus: Discourses. in Heinrich Schenkl [1916]; (szerk.) *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Epictetus*. Leipzig: B. G. Teubner. in the Perseus Digital

- Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0557.tlg001> [letöltés időpontja 2014.03.21]
- Erdei Ferenc [1976]; A magyar társadalom a két háború között I. *Valóság* 19 (4) 22–53.
- Erdei Ferenc [2003]; *A magyar társadalom*. Budapest: Neumann Kht. Internet: <http://mek.oszk.hu/05900/05942/html/gmerdei0002.html> [letöltés időpontja 2012.11.15]
- Esmer, Y. és Petterson, T. [2007]; The effects of Religion and Religiosity on voting behavior. In Michael Dillon (szerk.) *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eunomius: Liber Eunomii Apologeticus. In J-P Migne [1888]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.30. 835-869. Paris. és William Whiston [1711]; (ford.) Eunomius The First Apology. in Roger Pearse (szerk.) *Early Church Fathers - Additional Texts*. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/pearse/morefathers/files/home.html> [letöltés időpontja 2014.03.25]
- Euripides: Bacchae. in Gilbert Murray [1913]; (szerk.) *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Oxford. Clarendon Press. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0006.tlg017> [letöltés időpontja 2014.03.23]
- Euripides: Heracles. in Gilbert Murray [1913]; (szerk.) *Euripidis Fabulae*, vol. 2. Oxford. Clarendon Press. in the Perseus Digital Library, <http://nlp.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0101%3Acard%3D1> [letöltés időpontja 2014.03.23]
- Euripides: Iphigeneia en Aulidi. in Whitney J. Oates és Eugene O'Neill, Jr. [1938]; (szerk.) *The Complete Greek Drama. 1. Iphigenia in Tauris* (ford. Robert Potter) New York: Random House. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0006.tlg013> [letöltés időpontja 2014.03.23]
- Eusebios Pamphilius: Historia Ecclesiastica. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.20. 9-909. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-01. Nicean and Post-Nicean Fathers. Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201> [letöltés időpontja 2014.03.25]

- Eusebios: Contra Marcellum. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.24. 707-826. Paris.
- Eusebios: De Ecclesiastica Theologia. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.24. 827-1047. Paris.
- Eusebius of Caesarea: Praeparatio Evangelica. in E.H.Gifford [1903]; (ford.) *Eusebii Pamphili. Evangelicae Praeparationis*. Tome III Oxford: Typographeo Academico.
- Fair, C.C., Malhotra, N. és Shapiro, J.N. [2012]; Faith or Doctrine? Religion and Support for Political Violence in Pakistan. *Public Opinion Quarterly* 76(4) 688-720. doi:10.1093/poq/nfs053
- Featherstone, M. [2000]; *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Sage Publications.
- Ferge Zsuzsa [1996]; A rendszerváltás nyertesei és vesztesei. In Andorka Rudolf, Kolosi Tamás és Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport 1996*. 414–443. Budapest: TÁRKI, Századvég Kiadó.
- Feyerabend, P. [1975]; *Against Method*. London: New Left Books.
- Finke, R. és Stark. R. [2003]; The Dynamics of Religious Economies. In Michael Dillon (szerk.) *Handbook of the Sociology of Religion*. 96-109. Cambridge: Cambridge University Press.
- Firdaus, A.S. [2005]; Metatheoretical Considerations of Inquiry. *Malaysian Journal of Media Studies (Jurnal Pengajian Media Malaysia)* 6, 15-29.
- Fjellvang, Tormod [2011]; Socialization Values, Cultural–Religious Zones and Modernization Theory. *Eur Sociol Rev* 27(2) 196-211. doi:10.1093/esr/jcq002
- Fleckenstein, Timo [2011]; The Politics of Ideas in Welfare State Transformation: Christian Democracy and the Reform of Family Policy in Germany. *Social Politics* 18(4) 543-571. doi:10.1093/sp/jxr022
- Forrester, D. [2001]; *On Human Worth: A Christian Vindication of Equality*. London: SCM.
- Foucault, M. [1963]; *Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical*. Paris: PUF.
- Foucault, M. [1966]; *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. [1969]; *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. [2000]; *A szavak és a dolgok*. Budapest: Osiris.

- Frascaroli, Fabrizio [2013]; Catholicism and Conservation: The Potential of Sacred Natural Sites for Biodiversity Management in Central Italy. *Human Ecology* 41(4) 587-601. doi: 10.1007/s10745-013-9598-4
- Frenken, K., Hardeman, S. és Hoekman, J. [2009]; Spatial scientometrics : towards a cumulative research program. *Journal of Informetrics* 3(3) 222-232. doi: 10.1016/j.joi.2009.03.005
- Fritsch, P. [1986]; La Zwischenbetrachtung : un espace théorique intermédiaire. *Archives des sciences sociales des religions* 61(1) 35-49. doi : 10.3406/assr.1986.2383
- Frodeman, R. [2013]; Interdisciplinarity, Communication and the Limits of Knowledge. In Michael O'Rourke et al. (szerk.) *Enhancing Communication & Collaboration in Interdisciplinary Research*. 103-116. London: SAGE Publications.
- Frodeman, R. és Parker, J. [2009]; Intellectual Merit and Broader Impact: The National Science Foundation's Broader Impacts Criterion and the Question of Peer Review. *Social Epistemology* 23(3-4) 337-345. doi: 10.1080/02691720903438144
- Frumkin, A., Raz, A.E., Plessner-Duvdevani, M. és Lieberman, S. [2011]; "The Most Important Test You'll Ever Take"?: Attitudes toward confidential carrier matching and open individual testing among modern-religious Jews in Israel. *Social Science & Medicine* 73(12) 1741-1747. doi: 10.1016/j.socscimed.2011.09.031
- Furetière, Antoine [1690]; *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*. La Haye, Rotterdam: Arnout et Reinier Leers.
- Furnivall, J.S. [1939]; *Netherlands India.: A Study of Plural Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galea, S. [2007]; (szerk.) *Macrosocial determinants of population health*. New York: Springer Science & Business Media, LLC.
- Gane, M. [2006]; *Auguste Comte*. New York: Routledge.
- Garcia, Jonathan és Parker, Richard G. [2011]; Resource mobilization for health advocacy: Afro-Brazilian religious organizations and HIV prevention and control. *Social Science & Medicine* 72(12) 1930-1938. doi: 10.1016/j.socscimed.2010.05.010

- Gauchet, M. [1979]; De l'avènement de l'individu à la découverte de la société. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34(3) 451-463.
- Geuna, A. és Martin, B.R. [2003]; University Research Evaluation and Funding: An International Comparison. *Minerva* 41(4) 277-304. doi:10.1023/B:MINE.0000005155.70870.bd
- Ghumman, Sonia és Ryan, Ann Marie [2013]; Not welcome here: Discrimination towards women who wear the Muslim headscarf. *Human Relations* 66(5) 671-698. doi:10.1177/0018726712469540
- Giddens, A. [1990]; *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. [1991]; *Modernity and self-identity*. Palo Alto: Stanford University Press,
- Giles, J.A. [1840]; *A lexicon of the Greek language*. 2nd. ed. London: Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans.
- Gilligan, Philip [2012a]; Contrasting Narratives on Responses to Victims and Survivors of Clerical Abuse in England and Wales: Challenges to Catholic Church Discourse. *Child Abuse Review* 21(6) 414–426. doi: 10.1002/car.2251
- Gilligan, Philip [2012b]; Clerical Abuse and Laicisation: Rhetoric and Reality in the Catholic Church in England and Wales. *Child Abuse Review* 21(6) 427–439. doi: 10.1002/car.2206
- Glaser, B. G. és Strauss, A. L. [2012(1967)]; *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Goetz, W. [1888]; *Die Verkehrswege im Dienste des Welthandels*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke.
- Goldstein, Adam és Haveman, Heather A. [2013]; Pulpit and Press: Denominational Dynamics and the Growth of Religious Magazines in Antebellum America. *American Sociological Review* 78(5) 797-827. doi:10.1177/0003122413500274
- Gordon, D. [1994]; *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought 1670–1789*. Princeton: Princeton University Press.
- Gray, D. J. [1968]; Value-free sociology: A doctrine of hypocrisy and irresponsibility. *The Sociological Quarterly* 9(2) 176–185. doi: 10.1111/j.1533-8525.1968.tb01110.x
- Gregorius Thaumaturgus: Oratio prosphonetica ac panegyrica in Origenem. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.10.1049-1104. Paris. és Alexander Roberts és James Donaldson (nd.) (szerk.) *ANF06 Fathers of the*

Third Century: Gregory Thaumaturgus, Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius and Minor Writers, Methodius, Arnobius. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf06> [letöltés időpontja 2014.03.24]

Gregory Nazianzen: *Contra Eunomium.* In J-P Migne [1863]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.45.243-1122. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-05. Nicene and Post-Nicene Fathers. Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, Etc.* Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf205.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]

Gregory Nazianzen: *Epistola Canonica ad Letoium Melitinensem.* In J-P Migne [1863]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.45. 221-236. Paris. és Anna M. Silvas [2007]; (ford.) *Gregory of Nyssa: The Letters.* 211-224. Leiden, Boston: Brill.

Gregory Nazianzen: *Epistola V.* In J-P Migne [1863]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.46. 1029-1032. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-05. Nicene and Post-Nicene Fathers. Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, Etc.* Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf205.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]

Gregory Nazianzen: *Oratio Catechetica* In J-P Migne [1863]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.45. 1-106. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-05. Nicene and Post-Nicene Fathers. Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, Etc.* Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf205.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]

Gregory Nazianzen: *Oratio XLI.* In J-P Migne [1858]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol. 36. *Orationes XXVII-XLV.* 9-623. Paris. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-07. Nicene and Post-Nicene Fathers. Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen.* Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf207> [letöltés időpontja 2014.03.26]

Greil, A.; McQuillan, J.; Benjamins, M.; Johnson, D.R.; Johnson, K.M. és Heinz, C.R. [2010]; *Specifying the effects of religion on medical helpseeking: The case of*

- infertility. *Social Science & Medicine* 71(4) 734-742. doi: 10.1016/j.socscimed.2010.04.033
- Grol-Prokopczyk, Hanna [2013]; Thai and American doctors on medical ethics: Religion, regulation, and moral reasoning across borders. *Social Science & Medicine* 76(1) 92-100. doi: 10.1016/j.socscimed.2012.10.010
- Grooves, J. [1837]; *A Greek and English dictionary, comprising all the words in the writings of the most popular Greek authors*. Boston: Hilliard, Gray & Co.
- Gunaratne, S. A. [2009]; Emerging global divides in media and communication theory: European universalism versus non-Western reactions, *Asian Journal of Communication* 19 (4); 366-383. DOI:10.1080/01292980903293247
- Gunaratne, S. A. [2010]; De-Westernizing communication/social science research: Opportunities and limitations. *Media, Culture & Society*, 32(3), 473-500. DOI: 10.1177/0163443709361159
- Guénon, R. [2001]; *The Crisis of the Modern World*. Hillsdale: Sophia Perennis.
- Gutiérrez, G. [1988]; *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* [15th Anniversary Edition). Maryknoll: Orbis Books.
- Güveli, Ayşe és Platt, Lucinda [2011]; Understanding the Religious Behaviour of Muslims in the Netherlands and the UK. *Sociology* 45(6) 1008-1027. doi:10.1177/0038038511416165
- Habermas, J. [1970]; *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. [1973]; *Theory and practice*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. [1984]; *The theory of communicative action I*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. [2001]; *Hit, tudás – megnyitás*. internet: <http://www.inaplo.hu/nv/200112/17.html> [letöltés ideje 2011-05-30]
- Habermas, J. [2008]; *Between naturalism and religion*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. és Ratzinger, J. [2007]; *A szabadelvű állam morális alapjai*. Budapest: Barankovics István Alapítvány - Gondolat.
- Habich Roland és Spéder Zsolt [1998]; Vesztesek és nyertesek: a társadalmi változás következményei három országban. In Kolosi Tamás, Tóth István György és Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport 1998*. Budapest: TÁRKI, 117–139.

- Hall, S. [1989]; Ideology and communication theory. In B. Dervin, L. Grossberg, B. O'Keefe, & E. Wartella (szerk.) *Rethinking communication: Vol. 1. Paradigm issues*. 40-52. Newbury Park: Sage.
- Hamilton, H.R. [1871]; *A Greek-English Lexicon*. London: Lockwood & Co.
- Hampshire, Katherine R.; Blell, Mwenza T. és Simpson, B. [2012]; Everybody is moving on': Infertility, relationality and the aesthetics of family among British-Pakistani Muslims. *Social Science & Medicine* 74(7) 1045-1052. doi: 10.1016/j.socscimed.2011.12.031
- Hankiss Elemér [1984]; „Második társadalom”? *Valóság* 27 (11) 25–44.
- Hansen, Helena [2012]; The “new masculinity”: Addiction treatment as a reconstruction of gender in Puerto Rican evangelist street ministries. *Social Science & Medicine* 74(11) 1721-1728. doi: 10.1016/j.socscimed.2011.06.048
- Harvey, D. [1990]; *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. London: Blackwell.
- Hatziprokopiou, P. [2009]; Strangers as Neighbors in the Cosmopolis: New Migrants in London, Diversity and Place. in: Stephanie Hemelryk Donald, Eleonore Kofman és Catherine Kevin (szerk.) *Branding Cities: Cosmopolitanism, Parochialism, and Social Change*. 14-27. New York: Routledge.
- Hauser-Schäublin, Brigitta [2011]; Land Donations and the Gift of Water. On Temple Landlordism and Irrigation Agriculture in Pre-Colonial Bali. *Human Ecology* 39(1) 43-53. doi: 10.1007/s10745-011-9388-9
- Hayward, R.D. és Krause, N. [2013]; Patterns of change in religious service attendance across the life course: Evidence from a 34-year longitudinal study. *Social Science Research* 42(6) 1480-1489. doi: 10.1016/j.ssresearch.2013.06.010
- Heidegger, M [2004(1927)]; *Lét és Idő*. Budapest: Osiris.
- Heins, V. [2011]; *Beyond Friend and Foe: The Politics of Critical Theory*. Leiden: Brill.
- Held, D. [1998]; Democracy and Globalisation. In Daniele Archibugi, David Held és Martin Köhler (szerk.) *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. 11-27. Stanford: Stanford University Press.
- Hemming, Peter J. [2011]; The Place of Religion in Public Life: School Ethos as a Lens on Society. *Sociology* 45(6) 1061-1077. doi:10.1177/0038038511416148

- Hermans, C. A. E.; Immink, G.; de Jong, A. & van der Lans, J. (Eds.). [2002]; *Social constructionism and theology*. Leiden: Brill.
- Hess, Andreas [2012]; Radical Protestantism and doux commerce: the trials and tribulations of Nantucket's Quaker whaling community. *Economy and Society* 41(2) 227-257. doi: 10.1080/03085147.2012.661628
- Hesychius Presbyter Hierosolymitanus: Fragmenta in Psalmos. In J-P Migne [1865]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.93. 1179-1338. Paris.
- Hicks, D. [2012]; Performance-based university research funding systems. *Research Policy* 41(2) 251–261. doi: 10.1016/j.respol.2011.09.007
- Hill, Jonathan P. és Vaidyanathan, Brandon [2011]; Substitution or Symbiosis? Assessing the Relationship between Religious and Secular Giving. *Social Forces* 90(1) 157-180. doi:10.1093/sf/90.1.157
- Hobgood, M. [1991]; *Catholic Social Teaching and Economic Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
- Holbrook, J.B. és Frodeman, R. [2011]; Peer review and the ex ante assessment of societal impacts. *Research Evaluation* 20(3) 239-246. doi: 10.3152/095820211X12941371876788
- Hu, Zongze [2011]; The Travails of the Ninth Dragon God: The Struggle for Water, Worship, and the Politics of Getting By in a North China Village. *Human Ecology* 39(1) 81-91. doi: 10.1007/s10745-011-9378-y
- Hutzinger, O. [1989]; Publish — in English — or Perish? *Umweltwissenschaften und Schadstoff-Forschung* 1(3) 1-2. doi: 10.1007/BF02983893
- Igreja, V.; Dias-Lambranca, B.; Hershey, D.A.; Racin, L.; Richters, A. és Reis, R. [2010]; The epidemiology of spirit possession in the aftermath of mass political violence in Mozambique. *Social Science & Medicine* 71(3) 592-599. doi: 10.1016/j.socscimed.2010.04.024
- Immerzeel, Tim és van Tubergen, Frank [2013]; Religion as Reassurance? Testing the Insecurity Theory in 26 European Countries. *Eur Sociol Rev* 29(2) 359-372. doi:10.1093/esr/jcr072
- Ireneus: Adversus Haereses. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.7. 433-1224. Paris. és Alexander Roberts és James Donaldson (nd.) (szerk.) *ANF01 Ante-Nicean Fathers. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01> [letöltés időpontja 2014.03.24]

- Ivry, Tsipy; Teman, Elly és Frumkin, Ayala [2011]; God-sent ordeals and their discontents: Ultra-orthodox Jewish women negotiate prenatal testing. *Social Science & Medicine* 72(9) 1527-1533. doi: 10.1016/j.socscimed.2011.03.007
- Jacobsen, Christine M. és Stenvoll, Dag [2010]; Muslim Women and Foreign Prostitutes: Victim Discourse, Subjectivity, and Governance. *Social Politics* 17(3) 270-294. doi:10.1093/sp/jxq011
- Jaspers, K. [1919]; *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Verlag von Julius Springer.
- Johannes Chrysostomos: Homilia XXVIII in Epistolam primam ad Corinthios. In J-P Migne [1862]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.61. 231-238. Paris. és Talbot W. Chambers [1889]; (ford.) *From Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, Vol. 12. Edited by Philip Schaff. Buffalo: Christian Literature Publishing Co. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/2201.htm>> [letöltés időpontja 2014.03.26]
- Johannes Chrysostomos: Homiliae LXXXVIII in Johannem. In J-P Migne [1862]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.59. 23-484. Paris. és Philip Schaff (szerk.) (nd.) *NPNF1-14. Nicene and Post-Nicene Fathers. Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John and the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf114.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Johannes Chrysostomos: In Proditionem Judae (Hom.1.). In J-P Migne [1862]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.49. 373-382. Paris.
- Jones, J. [1825]; *The Tyro's Greek and English Lexicon; or a Compendium in English*. 2nd. ed. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green.
- Joppke, Christian [2013]; A Christian identity for the liberal state? *The British Journal of Sociology* 64(4) 597–616. doi: 10.1111/1468-4446.12041
- Jung, T. [2012]; *Zeichen des Verfalls. Semantische Studien zur Entstehung der Kulturkritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH.& Co.
- Justin Martyr: Apologia Prima pro Christianis. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.6. 327-440. Paris. és Alexander Roberts és James Donaldson (nd.) (szerk.) *ANF01 Ante-Nicene Fathers. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01> [letöltés időpontja 2014.03.24]

- Justin Martyr: *Apologia Secunda*. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.6. 441-470. Paris. és Alexander Roberts és James Donaldson (nd.) (szerk.) *ANF01 Ante-Nicean Fathers. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus.* in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Kamhawi, R. and Weaver, D. [2003]; Mass Communication Research Trends from 1980 to 1999. *Journalism and Mass Communication Quarterly* 80(1), 7-27. doi: 10.1177/107769900308000102
- Kandiyoti, Deniz [2012]; The travails of the secular: puzzle and paradox in Turkey. *Economy and Society* 41(4) 513-531. doi: 10.1080/03085147.2012.718631
- Keenan, W.J.F. [2003]; Rediscovering the Theological in Sociology Foundation and Possibilities. *Theory, Culture & Society* 20(1) 19-42. doi: 10.1177/0263276403020001919
- Kemény István [1992]; Utószó helyett. In Kemény István: *Szociológiai írások*. 289–296. Szeged és Budapest: Replika Kör.
- Kenneavy, Kristin [2012]; Support for Homosexuals' Civil Liberties: The Influence of Familial Gender Role Attitudes Across Religious Denominations. *Social Forces* 90(4) 1347-1375. doi:10.1093/sf/sos064
- Kepe, Themabela [2010]; Secrets' that kill: Crisis, custodianship and responsibility in ritual male circumcision in the Eastern Cape Province, South Africa. *Social Science & Medicine* 70(5) 729-735. doi: 10.1016/j.socscimed.2009.11.016
- Khamis, Vivian [2012]; Impact of war, religiosity and ideology on PTSD and psychiatric disorders in adolescents from Gaza Strip and South Lebanon. *Social Science & Medicine* 74(12) 2005-2011. doi: 10.1016/j.socscimed.2012.02.025
- Kim, Hyojoung és Pfaff, Steven [2012]; Structure and Dynamics of Religious Insurgency: Students and the Spread of the Reformation *American Sociological Review* 77(2) 188-215. doi:10.1177/0003122411435905
- Kim, Young-Il és Wilcox, W. Bradford [2013]; Bonding alone: Familism, religion, and secular civic participation. *Social Science Research* 42(1) 31-45. doi: 10.1016/j.ssresearch.2012.08.001
- Kirst-Ashman, Karen K. [2010]; *Human Behavior in the Macro Social Environment*. Belmont: Brooks/Cole Pub Co.

- Knight, Wanda B. [2010]; Sink or Swim: Navigating the Perilous Waters of Promotion and Tenure--What's Diversity Got to Do with It? *Studies in Art Education: A Journal of Issues and Research in Art Education* 52(1) 84-87.
- Kolosi Tamás [1974]; *Társadalmi struktúra és szocializmus*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Konstan, D. [2009]; Cosmopolitan Traditions, In R. K. Balot (szerk.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. 471-484. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Kopp Mária [2008]; (szerk.) *Magyar lelkiállapot*. Semmelweis Kiadó, Budapest.
- Korteweg, Anna C. és Triadafilopoulos, Triadafilos [2013]; Gender, Religion, and Ethnicity: Intersections and Boundaries in Immigrant Integration Policy Making. *Social Politics* 20(1) 109-136. doi:10.1093/sp/jxs027
- Köhrsen, Jens [2012]; How religious is the public sphere? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity. *Acta Sociologica* 55(3) 273-288. doi: 10.1177/0001699312445809
- Krippendorff, K. [1989]; On the ethics of constructing communication. In B. Dervin, L. Grossberg, B. O'Keefe, & E. Wartella (szerk.) *Rethinking communication: Vol. 1. Paradigm issues*. 66-96. Newbury Park: Sage.
- Kruse, C.G. [2000]; *The Letters of John*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Kuhn, Thomas S.[2002]; *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest: Osiris.
- Kulcsár Kálmán [1974]; Utószó Erdei Ferenc: Parasztok c. könyvéhez. *Szociológia* 62, 237–249.
- la Cour, Peter és Hvidt, Niels C. [2010]; Research on meaning-making and health in secular society: Secular, spiritual and religious existential orientations. *Social Science & Medicine* 71(7) 1292-1299. doi: 10.1016/j.socscimed.2010.06.024
- Lacey, H. [2005]; *Values and Objectivity in Science: The Current Controversy about Transgenic Crops*. Lanham: Lexington.
- Lacoste, J.-Y. [2005]; *Encyclopedia of Christian Theology I*. New York: Routledge.
- Lakhani, A. [2010]; *The Timeless Relevance of Traditional Wisdom*. Bloomington: World Wisdom Inc.
- Lamont, M. és Fournier, M. (szerk.) (1992): *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Chicago: Chicago University Press.
- Lampe, G.W.H. [1961]; *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

- Laodíceai zsinat 10. kánon. Internet: <http://patristica.net/laodicea&g&la&e> [letöltés időpontja 2014.05.12]
- Lasswell, H.D. [1927]; *Propaganda Technique in the World War*. New York: Peter Smith.
- Lefebvre, H. [1974]; *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Leopold Lajos [1917]; *Elmélet Nélkül. Gazdaságpolitikai Tanulmányok*. Budapest: Benkő Gyula Cs. és Kir. Udvar Könyvkereskedése.
- Levy, Yagil [2010]; The Clash between Feminism and Religion in the Israeli Military: A Multilayered Analysis. *Social Politics* 17(2) 185-209. doi:10.1093/sp/jxq002
- Lewis, Valerie A.; MacGregor, Carol A. és Putnam, Robert D. [2013]; Religion, networks, and neighborliness: The impact of religious Social Networks on civic engagement. *Social Science Research* 42(2) 331-346. doi: 10.1016/j.ssresearch.2012.09.011
- Lewis, W.A. [1954]; Economic Development with unlimited Supplies of Labour. *The Manchester School* (22) 139-191.
- Lewis, W.A. [1958]; Unlimited Labour: Further Notes. *The Manchester School* (26) 1-32..
- Lexicon Thucydideum. A dictionary. n.a. [1824]; London: G.B. Whittaker.
- Lichterman, Paul [2012]; Religion in Public Action: From Actors to Settings. *Sociological Theory* 30(1) 15-36. doi:10.1177/0735275112437164
- Liczbińska, Grażyna [2011]; Ecological Conditions vs. Religious Denomination. Mortality Among Catholics and Lutherans in Nineteenth-Century Poznań. *Human Ecology* 39(6) 795-806. doi: 10.1007/s10745-011-9428-5
- Liddel, H.G. és Scott, R. [1883]; *A Greek-English Lexicon*. 7th. ed. New York: Harper & Brothers.
- Lim, Chaeyoon és MacGregor, Carol Ann [2012]; Religion and Volunteering in Context: Disentangling the Contextual Effects of Religion on Voluntary Behavior. *American Sociological Review* 77(5) 747-779. doi:10.1177/0003122412457875
- Lim, Chaeyoon és Putnam, Robert D. [2010]; Religion, Social Networks, and Life Satisfaction. *American Sociological Review* 75(6) 914-933. doi:10.1177/0003122410386686
- Lippmann, W. [1922]; *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- Long, S. [2000]; *Divine Economy. Theology and the Market*. London: Routledge.

- Lowery, S., és DeFleur, M. L. [1983]; *Milestones in mass communication research: Media effects*. New York: Longman
- Loy, D.R. [2003]; *The great awakening: a Buddhist social theory*. Sommerville: Wisdom Publications
- Luckmann, T. [1967]; *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Luhman, N. [2010]; *Love: A Sketch*. Cambridge: Polity Press
- Lukács, G. [1971(1923)]; *History and Class Consciousness*. London: Merlin Press.
- Luzar, Jeffrey B. és Fragoso, José M. V. [2013]; Shamanism, Christianity and Culture Change in Amazonia. *Human Ecology* 41(2) 299-311. doi: 10.1007/s10745-012-9515-2
- Luzar, Jeffrey B.; Silvius, Kirsten M. és Fragoso, Jose M. V. [2012]; Church Affiliation and Meat Taboos in Indigenous Communities of Guyanese Amazonia. *Human Ecology* 40(6) 833-845. doi: 10.1007/s10745-012-9521-4
- Lynn, Monty L.; Naughton, Michael J. és Van der Veen, Steve [2011]; Connecting religion and work: Patterns and influences of work-faith integration. *Human Relations* 64: 675-701. doi:10.1177/0018726710386396
- Mahoney, Annette [2010]; Religion in Families, 1999–2009: A Relational Spirituality Framework. *Journal of Marriage and Family* 72(4) 805–827. doi: 10.1111/j.1741-3737.2010.00732.x
- Mallard, G.; Lamant, M. és Guetzkow, J. [2009]; Fairness as appropriateness: Negotiating epistemological differences in peer review. *Science, Technology and Human Values* 34(5) 573–606. doi: 10.1177/0162243908329381
- Manglos, Nicolette D. és Weinreb, Alexander A. [2013]; Religion and Interest in Politics in Sub-Saharan Africa. *Social Forces* 92(1) 195-219. doi:10.1093/sf/sot070
- Mark, Glenis T. és Lyons, Antonia C. [2010]; Maori healers' views on wellbeing: The importance of mind, body, spirit, family and land. *Social Science & Medicine* 70(11) 1756-1764. doi: 10.1016/j.socscimed.2010.02.001
- Marshall, Douglas A. [2010]; Temptation, Tradition, and Taboo: A Theory of Sacralization. *Sociological Theory* 28(1) 64–90. doi:10.1111/j.1467-9558.2009.01366.x
- Martin, D. [1978]; *A General Theory of Secularisation*. Oxford: Blackwell.

- Martin, R. [2002]; *On Your Marx: Relinking Socialism and the Left*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marušić, A., Sambunjak, D. és Marušić, M. [2006]; Journal quality and visibility: is there a way out of the scientific periphery? *Contributions, Sec Biol Med Sci., MASA*. 27(1) 151-161.
- Marx. K [1973]; *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Harmondsworth: Penguin Books. Internet: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse> [letöltés időpontja 2014.07.13]
- Marx. K. [2004]; *A Kommunista Párt kiáltványa*. Internet: <http://www.marxists.org/magyar/archive/marx/1848/communist-manifesto> [letöltés időpontja 2014.07.13]
- Maselko, Joanna; Hughes, Cayce és Cheney, Rose [2011]; Religious social capital: Its measurement and utility in the study of the social determinants of health. *Social Science & Medicine* 73(5) 759-767. doi: 10.1016/j.socscimed.2011.06.019
- Massey, Douglas S. és Higgins, Monica Espinoza [2011]; The effect of immigration on religious belief and practice: A theologizing or alienating experience? *Social Science Research* 40(5) 1371-1389. doi: 10.1016/j.ssresearch.2010.04.012
- Mathias, Matthew D. [2013]; The Sacralization of the Individual: Human Rights and the Abolition of the Death Penalty. *American Journal of Sociology* 118(5) 1246-1283. doi: 10.1086/669507
- Weber, M. [2010]; Hatalommegoszlás a közösségen belül: osztályok, rendek, pártok. In: Angelusz Róbert, Éber Márk Áron és Gecser Ottó (szerk) *Társadalmi rétegződés olvasókönyv*. Budapest: ELTE–TÁTK.
- Martin, D. [1997]; *Reflections on Sociology and Theology*. Oxford: Clarendon Press.
- Mayrl, Damon és Saperstein, Aliya [2013]; When white people report racial discrimination: The role of region, religion, and politics. *Social Science Research* 42(3) 742-754. doi: 10.1016/j.ssresearch.2012.12.007
- Mayrl, Damon és Uecker, Jeremy E. [2011]; Higher Education and Religious Liberalization among Young Adults. *Social Forces* 90(1) 181-208. doi:10.1093/sf/90.1.181
- McCullough, Michael E., Carter, Evan C., DeWall, C. N., Corrales, Carolina M. [2012]; Religious cognition down-regulates sexually selected, characteristically male

- behaviors in men, but not in women. *Evolution & Human Behavior* 33(5) 562-568. doi: 10.1016/j.evolhumbehav.2012.02.004
- McFarland, Michael J.; Pudrovská, T.; Schieman, S.; Ellison, Christopher G. és Bierman, A. [2013]; Does a cancer diagnosis influence religiosity? Integrating a life course perspective. *Social Science Research* 42(2) 311-320. doi: 10.1016/j.ssresearch.2012.10.006
- McGregor, I.; Nask, K.; Mann, N. és Phillips, C.E. [2010]; Anxious Uncertainty and Reactive Approach Motivation (RAM). *Journal of Personality and Social Psychology* 99(1) 133–147. doi: 10.1037/a0019701
- McGregor, Ian; Prentice, Mike és Nash, Kyle [2013]; Anxious Uncertainty and Reactive Approach Motivation (RAM) for Religious, Idealistic, and Lifestyle Extremes. *Journal of Social Issues* 69(3) 537–563. doi: 10.1111/josi.12028
- McKee, A. [1987]; *Economics and the Christian Mind*. New York: Vantage Press.
- McKinnon, Andrew M. [2010]; Elective Affinities of the Protestant Ethic: Weber and the Chemistry of Capitalism. *Sociological Theory* 28(1) 108–126. doi: 10.1111/j.1467-9558.2009.01367.x
- McLennan, G. [2007]; Towards Postsecular Sociology? *Sociology* 41: 857—870.
- McLoone-Richards, Claire [2012]; Say Nothing! How Pathology within Catholicism Created and Sustained the Institutional Abuse of Children in 20th Century Ireland. *Child Abuse Review* 21(6) 394–404. doi: 10.1002/car.2209
- McLuhan, M. [1962]; *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.
- McLuhan, M. [1992]; *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, London: The MIT Press.
- McMullin E. [1982]; Values in science. In P. K. Machamer és G. Wolters (szerk) *PSA: Proceedings of the biennial meeting of the philosophy of science association. Symposia and invited papers*. 3–28. Chicago: The University of Chicago Press.
- McMullin, E. [1999]; A természettudomány céljai. In Forrai Gábor és Szegedi Péter (szerk.) *Tudományfilozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest: Áron Kiadó, 1999. Internet: http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/tudfil/ktar/forr_ed/mcmull.htm [letöltés időpontja 2014.07.04]
- Methodius: *Convivum Decem Virginum*. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.18. 27-228. Paris. és Alexander Roberts és James Donaldson (nd.) (szerk.) *ANF06 Fathers of the Third Century: Gregory Thaumaturgus,*

- Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius and Minor Writers, Methodius, Arnobius.* in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf06> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Meeks, W. [1989]; *God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy.* Minneapolis: Fortress.
- Meulemann, Heiner [2010]; Self-Concern, Self-Transcendence, and Well-Being. *Eur Sociol Rev* 26(4) 385-399. doi:10.1093/esr/jcp027
- Mihelj, Sabina; van Zoonen, Liesbet és Vis, Farida [2011]; Cosmopolitan communication online: YouTube responses to the anti-Islam film Fitna. *The British Journal of Sociology* 62(4) 613–632. doi:10.1111/j.1468-4446.2011.01383.x
- Milbank, J. [1990]; *Theology and Social Theory.* Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Milbank, J. [2008]; *Theology and social theory: Beyond secular reason.* 2nd. edition. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Mill, J.S. [2008(1865)]; *Auguste Comte and Positivism.* New York: Cosimo.
- Miller, K. [2002]; *Communication Theories: Perspectives, Processes and Contexts.* Boston: McGraw-Hill.
- Mills, C. W. [1959]; *The Sociological Imagination.* New York: Oxford University Press.
- Mintzker, Y. [2008]; A Word Newly Introduced into Language: The Appearance and Spread of “Social” in French Enlightened Thought, 1745–1765. *History of European Ideas* 34(4) 500–513.
- Mišak, A., Marušić, M. és Marušić, A. [2005]; Manuscript editing as a way of teaching academic writing: Experience from a small scientific journal. *Journal of Second Language Writing* 14(2) 122–131.
- Mohamad, Maznah [2010]; Making majority, undoing family: law, religion and the Islamization of the state in Malaysia. *Economy and Society* 39(3) 360-384. doi: 10.1080/03085147.2010.486218
- Moscovici, S. [2002]; *Társadalom-lélektan.* Budapest: Osiris.
- Moustafa, Tamir [2013]; Liberal Rights versus Islamic Law? The Construction of a Binary in Malaysian Politics. *Law & Society Review* 47(4) 771–802. doi: 10.1111/lasr.12045
- Murray, Laura R.; Garcia, J.; Muñoz-Laboy, M. és Parker, Richard G. [2011]; Strange bedfellows: The Catholic Church and Brazilian National AIDS Program in the

- response to HIV/AIDS in Brazil. *Social Science & Medicine* 72(6) 945-952. doi: 10.1016/j.socscimed.2011.01.004
- Musonius Rufus: Lecture IX. in Cora E. Lutz [1947]; (ford) *Musonius Rufus, the Roman Socrates. Lectures and Fragments*. Yale Classical Studies 10. Yale: Yale University Press. internet: https://sites.google.com/site/thestoiclife/the_teachers/musonius-rufus [letöltés időpontja 2014.03.21] és O. Hense [1905]; (szerk) *C. Musonii Rufi Reliquiae*. 41-51. Leipzig: Teubner.
- Müller, Tim és Neundorf, Anja [2012]; The Role of the State in the Repression and Revival of Religiosity in Central Eastern Europe. *Social Forces* 91(2) 559-582. doi:10.1093/sf/sos142
- Mythen, Gabe [2012]; Identities in the third space? Solidity, elasticity and resilience amongst young British Pakistani Muslims. *The British Journal of Sociology* 63(3) 393–411. doi: 10.1111/j.1468-4446.2012.01416.x
- Némedi Dénes [1985]; *A népi szociográfia 1930–1938*. Budapest: Gondolat.
- Németh György [1999]; *A polisok világa. Bevezetés az archaikus és koraklasszikus kori görög társadalomtörténetbe*. Budapest: Korona.
- Neuner, F., Pfeiffer, A., Schauer-Kaiser, E., Odenwald, M., Elbert, T. és Ertl, V. [2012]; Haunted by ghosts: Prevalence, predictors and outcomes of spirit possession experiences among former child soldiers and war-affected civilians in Northern Uganda. *Social Science & Medicine* 75(3) 548-554. doi: 10.1016/j.socscimed.2012.03.028
- Niceai Zsinat 16. kánon: In William Bright [1892]; (szerk.) *The Canons of the First Four General Councils of Nicaea, Constantinople, Ephesus and Chalcedon*. Oxford: Clarendon Press. és Philip Schaff és Henry Wace (szerk.) (nd.) *NPNF2-14. Nicene and Post-Nicene Fathers. The Seven Ecumenical Councils*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Niebuhr, R. [1929]; *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt.
- North, G. [1973]; *An Introduction To Christian Economics*. Craig Press.
- North, G. [1989]; *Political Polytheism: The Myth of Pluralism*. Institute for Christian Economics.

- Nova Vulgata. Internet:
http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_it.html [letöltés időpontja 2013.05.16]
- O’Boyle, E. [1998]; *Personalist Economics: Moral Convictions, Economic Realities, and Social Action*. Boston: Kluwer.
- O’Brien, John [2013]; Muslim American youth and secular hip hop: Manifesting “cool piety” through musical practices. *Poetics* 41(2) 99–121. doi: 10.1016/j.poetic.2012.12.001
- Ogden, C.K. és Richards, I.A. [1923]; *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. London: Kegan Paul.
- Oldmeadow, H. (szerk.) [2007]; *Light from the East: Eastern Wisdom for the Modern West*. Bloomington: World Wisdom Inc.
- Olson, Scott R. [1994]; Renewed Alchemy: Science and Humanism in Communication Epistemology. In Fred L. Casmir (szerk.) *Building communication theories: a socio/cultural approach*. 49-87. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Online Etymology Dictionary. Internet: <http://www.etymonline.com> [letöltés időpontja 2014.07.13]
- Origen: Commentaria in Evangelium Joannis. In J-P Migne [1862]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.14. 21-830. Paris. és Allan Menzies (szerk) (nd.) *ANF09. Ante-Nicean Fathers*. Vol.9. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf09.html> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Origen: Contra Celsum. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.11. 641-1632. Paris. és A. Cleveland Coxe (szerk.) (nd.) *ANF04 Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Ormsby, Alison A. [2011]; The Impacts of Global and National Policy on the Management and Conservation of Sacred Groves of India. *Human Ecology* 39(6) 783-793 doi: 10.1007/s10745-011-9441-8

- Osborne, T; Rose, N. és Savage, M. [2008]; Reinscribing British sociology: some critical reflections. *Sociological Review* 56(4) 519-534. doi: 10.1111/j.1467-954X.2008.00803.x
- Oxford English Dictionary [2009]; 2nd. edition, vers. 4.0, CD.
- Paasi, A. [2005]; Globalisation, academic capitalism, and the uneven geographies of international journal publishing spaces. *Environment and Planning A* 37(5) 769-789.
- Palladius Hellenopolitanus: Dialogus Historicus. De vita et Conversatione Beati Joannis Chrysostomi. In J-P Migne [1863]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.47. 5-84. Paris. http://www.tertullian.org/fathers/palladius_dialogus_02_text.htm [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Parkhurst, J. [1798]; *A Greek and English lexicon to the New Testament*. 3rd. ed. London: J.Davis.
- Pearce, W.B. [1989]; *Communication and the Human Condition*. Carbonale: Southern Illinois University Press.
- Peifer, Jared L. [2010]; The Economics and Sociology of Religious Giving: Instrumental Rationality or Communal Bonding? *Social Forces* 88(4) 1569-1594. doi:10.1353/sof.2010.0004
- Perkins, P. [1983]; Koinonia in 1 John 1: 3-7: The Social Context of Division in the Johannine Letters. *Catholic Biblical Quarterly* 45(4) 631-641.
- Peters, John D. [2010]; *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Petts, Richard J. [2012]; Single Mothers' Religious Participation and Early Childhood Behavior. *Journal of Marriage and Family* 74(2) 251–268. doi: 10.1111/j.1741-3737.2011.00953.x
- Pew Forum on Religion & Public Life. U.S. Religious Landscape Survey. (2008) Internet: <http://religions.pewforum.org/pdf/report-religious-landscape-study-full.pdf> (letöltés időpontja 2015.03.21)
- Phalet, Karen; Baysu1, Gülseli és Verkuyten, Maykel [2010]; Political Mobilization of Dutch Muslims: Religious Identity Salience, Goal Framing, and Normative Constraints. *Journal of Social Issues* 66(4) 759–779. doi: 10.1111/j.1540-4560.2010.01674.x

- Philostorgius: Ecclesiastic History. In Edward Walford [1855]; (ford.) *Epitome of the Ecclesiastical History of Philostorgius, Compiled by Photius, Patriarch of Constantinople*. London: Henry G. Bohn. Internet: <http://www.tertullian.org/fathers/philostorgius.htm> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Pickering, J. [1829]; *A Greek and English Lexicon*. 2nd. ed.
- Pilgrim, David [2012]; Child Abuse in Irish Catholic Settings: A Non-Reductionist Account. *Child Abuse Review* 21(6) 405–413. doi: 10.1002/car.2239
- Pindar: Pythian 1. in Diane Arnson Svarlien [1990]; (ford.) *Odes. Pindar*. in the Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0033,002:1> [letöltés időpontja 2014.03.21]
- Plato: de Legibus. in John Burnet [1903]; (szerk.) *Platonis Opera*. Oxford University Press. in the Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg034> [letöltés időpontja 2014.03.21]
- Plato: de Republica. in Paul Shorey [1969]; (ford.) *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6. Cambridge: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-eng1:1> [letöltés időpontja 2014.03.23]
- Plato: Gorgias. in John Burnet [1903]; (szerk.) *Platonis Opera*. Oxford University Press. in the Perseus Digital Library, <http://nlp.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0177%3atext%3dGorg>. [letöltés időpontja 2014.03.21]
- Plato: Politicus. in John Burnet [1903]; (szerk.) *Platonis Opera*. Oxford University Press. in the Perseus Digital Library, <http://nlp.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DStat>. [letöltés időpontja 2014.03.23]
- Plato: Symposium. in Harold N. Fowler [1925]; (ford.) *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. in the Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym>. [letöltés időpontja 2014.03.21]

- Plato: Timaeus. in John Burnet [1903]; (szerk.) *Platonis Opera*. Oxford University Press. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg031> [letöltés időpontja 2014.03.23]
- Platón: *Gorgiasz. Platón összes művei kommentárokkal*. [1998]; Budapest: Atlantisz.
- Playboy [1969]; *The Playboy Interview: Marshall McLuhan*. Internet: <http://www.digitallantern.net/mcluhan/mcluhanplayboy.htm> [letöltés időpontja 2014.07.13]
- Plutarch: De Exilio. in Gregorius N. Bernardakis [1891]; (szerk.) *Plutarch, Moralia* Tome III. Leipzig: Teubner. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg110> [letöltés időpontja 2014.03.21]
- Pokol Béla [2004]; A társadalom kettős szerkezetének elmélete – összegzés. *Jogelméleti Szemle* 2004/1 Internet: <http://jesz.ajk.elte.hu/pokol17.html> [letöltés ideje 2012.11.19]
- Polányi Károly [1976(1957)]; A gazdaság mint intézményesített folyamat. In Polányi Károly: *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. 228–273. Budapest: Gondolat Kiadó,
- Polanyi, M. [1950]; Scientific beliefs. In Fred Schwartz (szerk.) *Scientific Thought and Social Reality*. 67–81. New York: International University Press.
- Popper, K. [1963]; *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*. London: Routledge és Kegan Paul.
- Postman, N. [1985]; *Amusing ourselves to death: Public discourse in the age of show business*. New York: Penguin.
- Postman, N. [1992]; Social science as moral theology. In: *Conscientious Objections: Stirring Up Trouble about Language, Technology and Education*. pp. 3–19. New York: Vintage Books.
- Potter, J. W.; Cooper, R. és Dupagne, M. [1993]; The Three Paradigms of Mass Media Research In Mainstream Communication Journals. *Communication Theory* 3(4) 317-335. doi: 10.1111/j.1468-2885.1993.tb00077.x
- Potter, J. W. és Riddle, K. [2007]; A content analysis of the media effects literature. *Journalism & Mass Communication Quarterly* 84(1), 90–104. doi:10.1177/107769900708400107

- Preston, P.W. [2011]; *Rethinking Development: Essays on Development and Southeast Asia*. New York: Routledge.
- Pseudo-Clementis Romanus: Homilia 14. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.2. 345-356. Paris. és Alexander Roberts és James Donaldson (nd.) (szerk.) *ANF08 Ante-Nicean Fathers. The Twelve Patriarchs, Excerpts and Epistles, The Clementina, Apocrypha, Decretals, Memoirs of Edessa and Syriac Documents, Remains of the First Ages*. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf08> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Coelesti Hierarchia. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.3. 119-368. Paris. és John Parker [1899]; (ford.) *The works of Dionysius the Areopagite Part II*. London, Oxford: James Parker & Co.
- Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Divinis Nominibus. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.3. 586-996. Paris. és John Parker (1897) (ford.) *The Works of Dionysius the Areopagite*. Paert I. London: James Parker & Co. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/dionysius/works.html> [letöltés időpontja 2014.03.20]
- Pseudo-Dionysius the Areopagite: De Ecclesiastica Hierarchia. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.3. 369-585. Paris. és John Parker [1899]; (ford.) *The works of Dionysius the Areopagite Part II*. London, Oxford: James Parker & Co.
- Pseudo-Dionysius the Areopagite: Epistola IX. In J-P Migne [1857]; (szerk.) *Patrologia Graeca* vol.3. 1103-1118. Paris. és John Parker [1897]; (ford.) *The works of Dionysius the Areopagite Part I*. 167-178. London, Oxford: James Parker & Co.
- Puzek, Ivan, Štulhofer, Aleksandar és Božičević, Ivana [2012]; Is Religiosity a Barrier to Sexual and Reproductive Health? Results from a Population-Based Study of Young Croatian Adults. *Archives of Sexual Behavior* 41(6) 1497-1505.
- Rahman, Momin [2010]; Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities. *Sociology* 44(5) 944-961. doi:10.1177/0038038510375733
- Rajtar, Małgorzata [2013]; Bioethics and religious bodies: Refusal of blood transfusions in Germany. *Social Science & Medicine* 98, 271-277. doi: 10.1016/j.socscimed.2013.02.043

- Ranis, G [1962]; Production Functions, Market Imperfections and Economic Development. *Economic Journal* (72) 344-354. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2228672>
- Redman, B.R.[1971]; *The portable Voltaire*. The Viking Press, New York.
- Richelet, P. [1680]; *Dictionnaire françois*. Geneve: Jean Herman Widerhold.
- Ricoeur, P. [1970]; *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Riesch, H. és Potter, C. [2014]; Citizen science as seen by scientists: Methodological, epistemological and ethical dimensions. *Public Understanding of Science*. 23(1) 107-120. doi: 10.1177/0963662513497324
- Riffe, D. and Freitag, A. [1997]; A content analysis of content analyses: twenty-five years of *Journalism Quarterly*. *Journalism and Mass communication Quarterly* 74(4), 873–882. doi: 10.1177/107769909707400414
- Robinson, E. [1852]; *A Greek and English lexicon of the New Testament*. London: William Tegg & Co.
- Rodriguez, A. [2006]; Social Justice and the Challenge for Communication Studies. In: Omar Schwartz (szerk.) *Social Justice and Communication Scholarship*. 21-34. Mahwah: Lawrence Erlbaum.
- Rodriguez, A. [2010]; *Revisioning Diversity in Communication Studies*. Leicester: Troubadour Publishing.
- Rodriguez, Christina M. és Henderson, Ryan C. [2010]; Who spares the rod? Religious orientation, social conformity, and child abuse potential. *Child Abuse & Neglect* 34(2) 84-94. doi: 10.1016/j.chiabu.2009.07.002
- Roemer, Michael K. [2010]; Religion and Psychological Distress in Japan. *Social Forces* 89(2) 559-583. doi:10.1353/sof.2010.0049
- Rosengren, K. E. [1989]; Paradigms lost and regained. In B. Dervin, L. Grossberg, B. J. Okeefe és E. Wartella (szerk) *Rethinking communication: Vol. 1. Paradigm issues*. 21-39. Newbury Park: Sage.
- Rosengren, Karl E. [1983]; Communication Research: One Paradigm, or Four? *Journal of Communication* 33(3) 185-207. doi: 10.1111/j.1460-2466.1983.tb02420.x
- Rothenbuler, E.W. [1998]; *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. Thousand Oaks: Sage.

- Rummens, S. [2010]; The semantic potential of religious arguments. A deliberative model of the postsecular public sphere. *Social Theory and Practice* 36(3) 385-408.
- Ryan, Louise [2011]; Muslim Women Negotiating Collective Stigmatization: 'We're Just Normal People' *Sociology* 45(6) 1045-1060. doi:10.1177/0038038511416170
- Ryan, Louise; Kofman, Eleonore és Aaron, Pauline [2011]; Insiders and outsiders: working with peer researchers in researching Muslim communities. *International Journal of Social Research Methodology* 14(1) 49-60. doi: 10.1080/13645579.2010.481835
- S. Leonis Magni: Epistola 28. In J-P Migne [1846]; (szerk.) *Patrologia Latina* vol.54. 755-782. Paris. és Philip Schaff (szerk.) (nd.) *NPNF-212. Nicene and Post-Nicene Fathers. Leo the Great, Gregory the Great*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing. in CCEL: The Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf212> [letöltés időpontja 2014.03.24]
- Sacra Biblia Vulgata Clementina. In *The Clementine Vulgate Project*. Internet: <http://vulsearch.sourceforge.net> [letöltés időpontja 2013.05.16];
- Salter, Michael [2012]; The Role of Ritual in the Organised Abuse of Children. *Child Abuse Review* 21(6) 440–451. doi: 10.1002/car.2215
- Sanderson, Stephen K.; Abrutyn, Seth B. és Proctor, Kristopher R. [2011]; Testing the Protestant Ethic Thesis with Quantitative Historical Data: A Research Note. *Social Forces* 89(3) 905-911. doi:10.1093/sf/89.3.905
- Sassen, S. [1991]; *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press.
- Savelkoul, M., Scheepers, P., Tolsma, J. és Hagendoorn, L. [2011]; Anti-Muslim Attitudes in The Netherlands: Tests of Contradictory Hypotheses Derived from Ethnic Competition Theory and Intergroup Contact Theory. *Eur Sociol Rev* 27(6) 741-758. doi:10.1093/esr/jcq035
- Scheitle, Christopher P. és Hahn, Bryanna B. [2011]; From the Pews to Policy: Specifying Evangelical Protestantism's Influence on States' Sexual Orientation Policies. *Social Forces* 89(3) 913-933. doi:10.1353/sof.2011.0000
- Schiller, Nina Glick [2011]; Localized neoliberalism, multiculturalism and global religion: exploring the agency of migrants and city boosters. *Economy and Society* 40(2) 211-238. doi: 10.1080/03085147.2011.548942

- Schmitt, C. [1923]; *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Dunker & Humblot.
- Schnable, Allison [2012]; Singing the gospel: Using musical practices to build religious and racial communities. *Poetics* 40(3) 278–298.
- Schofield, M. [1991]; *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schuon, F. [2006]; *Light on the ancient worlds*. Bloomington: World Wisdom Inc.
- Schwadel, Philip [2011]; Age, period, and cohort effects on religious activities and beliefs. *Social Science Research* 40(1) 181-192. doi: 10.1016/j.ssresearch.2010.09.006
- Scourfield, J.; Taylor, C.; Moore, G. és Gilliat-Ray, S. [2012]; The Intergenerational Transmission of Islam in England and Wales: Evidence from the Citizenship Survey. *Sociology* 46(1) 91-108. doi:10.1177/0038038511419189
- Seneca: De Otio. in John W. Basore [1932]; (szerk.) *Moral Essays*: Vol. 2. London és New York: Heinemann. in the Perseus Digital Library, <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:latinLit:stoa0255.stoa011> [letöltés időpontja 2014.03.21]
- Seth, Sanjay [2013]; “Once Was Blind but Now Can See”: Modernity and the Social Sciences. *International Political Sociology* 7(2) 136–151. doi: 10.1111/ips.12014
- Sharp, Shane; Carr, Deborah és Macdonald, Cameron [2012]; Religion and End-of-Life Treatment Preferences: Assessing the Effects of Religious Denomination and Beliefs. *Social Forces* 91(1) 275-298. doi:10.1093/sf/sos061
- Sherkat, Darren E. [2010]; Religion and verbal ability. *Social Science Research* 39(1) 2-13. doi: 10.1016/j.ssresearch.2009.05.007
- Sherkat, Darren E.; Powell-Williams, M.; Maddox, G. és de Vries, K. M. [2011]; Religion, politics, and support for same-sex marriage in the United States, 1988–2008. *Social Science Research* 40(1) 167-180. doi: 10.1016/j.ssresearch.2010.08.009
- Shilling, C. and Mellor, P.A. [2001]; *The Sociological Ambition: Elementary Forms of Social and Moral Life*. London: Sage.
- Shimp, C.P. [2004]; Scientific peer review: a case study from local and global analyses, *Journal of the Experimental Analysis of Behavior* 82(1) 103–116. doi: 10.1901/jeab.2004.82-103

- Shi-xu [2014]; *Chinese Discourse Studies*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Singh, Gurharpal [2013]; Religious transnationalism, development and the construction of religious boundaries: the case of the Dera Sachkhand Ballan and the Ravidass Dharm. *Global Networks* 13(2) 183–199. doi: 10.1111/glob.12005
- Smith, N [2008]; *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*. Athens: The University of Georgia Press.
- Soler, Montserrat [2012]; Costly signaling, ritual and cooperation: evidence from Candomblé, an Afro-Brazilian religion. *Evolution & Human Behavior* 33(4) 346-356. doi: 10.1016/j.evolhumbehav.2011.11.004
- Souder, L. [2011]; The ethics of scholarly peer review: a review of the literature. *Learned Publishing* 24(1) 55-72. doi: 10.1087/20110109
- Speck, Simon [2013]; Ulrich Beck's 'Reflecting Faith': Individualization, Religion and the Desecularization of Reflexive Modernity. *Sociology* 47(1) 157-172. doi:10.1177/0038038512448564
- Stamatov, Peter [2010]; Activist Religion, Empire, and the Emergence of Modern Long-Distance Advocacy Networks. *American Sociological Review* 75(4) 607-628. doi:10.1177/0003122410374083
- Stark, R. [1963]; On the incompatibility of Religion and Science: A survey of american graduate students. *Journal for the scientific study of religion* 3(1) 3-20.
- Stark, R. [1999]; Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion* 60(3) 249-273. doi: 10.2307/3711936
- Stavrova, Olga; Fetchenhauer, Detlef és Schlösser, Thomas [2013]; Why are religious people happy? The effect of the social norm of religiosity across countries. *Social Science Research* 42(1) 90-105. doi: 10.1016/j.ssresearch.2012.07.002
- Steger, M. [2003]; *Globalization: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Steger, M. [2005]; Ideologies of globalization. *Journal of Political Ideologies* 10(1) 11–30. doi: 10.1080/1356931052000310263
- Stegmueller, D., Scheepers, P., Roßteutscher, S. és de Jong, E. [2012]; Support for Redistribution in Western Europe: Assessing the role of religion. *Eur Sociol Rev* 28(4) 482-497. doi:10.1093/esr/jcr011
- Steiger Kornél [2003]; Mi a szünkathaszteszisz? *Világosság* 2003/11-12, 217-224.
- Stoddart, W. [2008]; *Remembering in a World of Forgetting: Thoughts on Tradition and Postmodernism*. Bloomington: World Wisdom Inc.

- Stroope, Samuel [2011]; Education and religion: Individual, congregational, and cross-level interaction effects on biblical literalism. *Social Science Research* 40(6) 1478-1493. doi: 10.1016/j.ssresearch.2011.05.001
- Symonds, M. és Pudsey, J.[2006]; The Forms of Brotherly Love in Max Weber's Sociology of Religion. *Sociological Theory* 24(2) 133-149. doi: 10.1111/j.0735-2751.2006.00285.x
- Szalai Erzsébet [2001]; Kettős gazdaság – kettős társadalom. In Szalai Erzsébet: *Gazdasági elit és társadalom a magyarországi újkapitalizmusban*. 240–247. Budapest: Aula Kiadó.
- Szalai Júlia [2007]; *Nincs két ország...? Társadalmi küzdelmek az állami (túl)elosztásért a rendszerváltás utáni Magyarországon*. Budapest: Osiris.
- Szekfü Gyula [1920]; *Három Nemzedék. Egy Hanyatló Kor Története*. Budapest: 'Élet' Irodalmi és Nyomda rt.
- Szelényi Iván [1988]; *Socialist entrepreneurs - Embourgeoisement in rural Hungary*. Madison: University of Wisconsin Press,
- Taaffe, E. J. [1956]; Air Transportation and United States Urban Distribution. *The Geographical Review* (46) 219-238.
- Taylor, Marylee C. és Merino, Stephen M. [2011]; Assessing the racial views of white conservative protestants. *Public Opinion Quarterly* 75(4) 761-778. doi: 10.1093/poq/nfr038
- The Classic Greek Dictionary in two parts, Greek-English and English-Greek*. n.a. [1896]; New York: Hinds & Noble.
- The New Testament in the original Greek*. [1885]; The text revised by Brooke Foss Westcott, D.D. Fenton John Anthony Hort, D.D. New York. Harper & Brothers: In the Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0031.tlg001> [letöltés időpontja 2014.04.13]
- Thomas, Paul és Sanderson, Pete [2011]; Unwilling Citizens? Muslim Young People and National Identity. *Sociology* 45(6) 1028-1044. doi:10.1177/0038038511416161
- Thucydides: The Peloponesian War. in Henry Stuart Jones és Johannes Enoch Powell [1942]; (szerk.) *Thucydides. Historiae in two volumes*. Oxford: Oxford University Press. in the Perseus Digital Library,

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0003,001:3:10:1>
[letöltés időpontja 2014.03.21]

- Tóth J. [2012a]; Disciplinar boundaries in the sociological examination of modes of human symbioses. In: *Proceedings in Electronic International Interdisciplinary Conference*. Žilina: EDIS - Publishing Institution of the University of Žilina. 493-496. doi:10.13140/2.1.1586.9765
- Tóth J. [2012b]; ...Οὐ θέλω δὲ ὑμῶς κοινωνοῦς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι – Separative Integration as a Theological Model of Communication. In: *Proceedings in Electronic International Interdisciplinary Conference*. Žilina: EDIS - Publishing Institution of the University of Žilina. 557-560. doi: 10.13140/2.1.3159.8407
- Tóth J. [2013]; Similarities and Differences in Perennial and Post-Secular Approaches to Society. In: Csepeli György, Somlai Péter és Szabari Vera (szerk..) *Kötő-Jelek* pp.112-127. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem. doi: 10.13140/2.1.5158.6886
- Tóth J. [2014]; Szimulakratív szignifikáció es szimulakratív színterek - egy deviáns publikációs gyakorlat vizsgálata. *Információs Társadalom* 14(2), 24-44.
- Tönnies, F. [1922]; *Kritik der öffentlichen Meinung*. Berlin: Verlag von Julius Springer.
- Trautmüller, Richard [2011]; Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions. *Eur Sociol Rev* 27(3) 346-363. doi:10.1093/esr/jcq011
- Trzebiatowska, Marta [2010]; The Advent of the 'EasyJet Priest': Dilemmas of Polish Catholic Integration in the UK. *Sociology* 44(6) 1055-1072. doi:10.1177/0038038510381618
- Tschannen, O. [1991]; Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the scientific study of religion* 30(4) 395-415. doi: 10.2307/1387276
- Tsolis, T.L. [2000]; The stoic cosmopolis: a vision of justice and virtue in a multicultural society. *Phronimon* (2) 336-345.
- Turner, Bryan S [2013]; Spiritual Violence: Max Weber and Norbert Elias on Religion and Civilization. In Bryan S. Turner (szerk) *War and Peace. Essays on Religion and Violence* 79-98. London, New York: Anthem Press.
- Turner, D.J. [2010]; Religion: Year In Review 2010. In *Encyclopedia Britannica*, internet: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1731588/Religion-Year->

- In-Review-2010/298437/Worldwide-Adherents-of-All-Religions [letöltés időpontja 2011.12.21]
- Turner, J. H. [1993]; *Classical Sociological Theory: A Positivist's Perspective*. Chicago: Nelson-Hall.
- Tyler, T. R.; Schulhofer, S. és Huq, A. Z. [2010];, Legitimacy and Deterrence Effects in Counterterrorism Policing: A Study of Muslim Americans. *Law & Society Review* 44: 365–402. doi: 10.1111/j.1540-5893.2010.00405.x
- Urry, J. [2007]; *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.
- Ursul, A. és Ursul, T. [2014]; Cosmoglobalistics: Interrelation of Global and Cosmic Processes. *Philosophy & Cosmology* (12) 90-118.
- Ursul, A.D. [2012]; Cosmoglobalistics (Space or Cosmic Global Studies) In I.I. Abylgaziev és I.V. Ilyin (szerk.) 3G: *Globalistics, Global Studies, Globalization Studies*. 87-96. Moscow, MAKS Press.
- van Eijck, Koen [2012]; The Impact of Religious Identity and Social Orientations on Visual Arts Appreciation. *Eur Sociol Rev* 28(3) 394-407. doi:10.1093/esr/jcr006
- van Tubergen, Frank [2013]; Religious change of new immigrants in the Netherlands: The event of migration. *Social Science Research* 42(3) 715-725. doi: 10.1016/j.ssresearch.2012.12.016
- van Noorden, R. [2010]; Cities: Building the best cities for science. Which urban regions produce the best research—And can their success be replicated? *Nature* (467) 906–908. doi:10.1038/467906a
- Vass Csaba [1990]; *Többszörösen összetett magyar társadalomszerkezet, többes hatalom Magyarországon 1948 – 1975*. Kandidátusi Értekezés. MTA Szociológiai Intézet.
- Vass Csaba [2000]; *Míg élők közt leszel élő. Hármaskönyv a globalizációról*. Budapest: Ökotáj.
- Vass Csaba [2004]; Keresztény szakrális gazdaság. *Ökotáj* (33-34) 45-59.
- Vass Csaba [2005]; *Hatalom, szakralitás, kommunikáció*. Budapest: Kölcsey Intézet.
- Vass Csaba [2006]; *A magyar makrotársadalmi szerkezet léttörténete*. Budapest: Magyar Polgári Alapítvány.
- Vass Csaba [2008a]; A Kárpát-medencei magyarság makroszociális helyzete. In: Szretykó György (szerk.) *Merre tart a magyar vidék. A vidék szociális problémái és felemelkedésének lehetőségei*. 15-145. Pécs: Comenius.

- Vass Csaba [2008b]; A szakrális és spirituális kommunikáció. A szakralitás és a tudomány összekapcsolhatósága. *Studia Caroliensia* 2008/2, 11-32.
- Vass Csaba [2010]; *Kommunikációelméletek és amik nem azok*. Budapest: AKTI.
- Vass Csaba [n.d.]; *Nemzet és szociológia – Magyarországon*. Kézirat.
- Ventola, E. [1992]; Writing scientific English: overcoming intercultural problems. *International Journal of Applied Linguistics* 2(2) 191–220. doi: 10.1111/j.1473-4192.1992.tb00033.x
- Vertigans, Stephen [2010]; British Muslims and the UK government's 'war on terror' within: evidence of a clash of civilizations or emergent de-civilizing processes? *The British Journal of Sociology* 61(1) 26–44. doi: 10.1111/j.1468-4446.2009.01300.x
- Vitányi Iván [2002]; A civilizáció és a kultúra paradigmái. *Magyar Tudomány* (6) 720–729.
- Voas, David és Fleischmann, Fenella [2012]; Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations. *Annual Review of Sociology* (38) 525–545. doi: 10.1146/annurev-soc-071811-145455
- Vogt, K. M. [2008]; *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford: Oxford University Press.
- Voicu, Mălina [2012]; Effect of Nationalism on Religiosity in 30 European Countries. *Eur Sociol Rev* 28(3) 333-343. doi:10.1093/esr/jcq067
- Wallerstein, I. [1974]; *The Modern World System*. Vol. I. New York: Academic Press.
- Wang, G. [2011] (Ed.); *De-Westernizing communication research: Altering questions and changing frameworks*. London: Routledge.
- Warburton, R. [1977]; Religion, sociology and liberation. *Review of Religious Research* 19(1) 90–94. Stabil URL: <http://www.jstor.org/stable/3509586>
- Weber, M. [1946]; Religious Rejections of the World and Their Directions. In H.H. Gerth és C.W. Mills (szerk) *From Max Weber: Essays in Sociology*. 323-361. New York: Oxford University Press.
- Weber, M. [1978]; *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. [1982]; *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Weber, M. [1998a]; A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. In: *Max Weber: Tanulmányok*. 7–69. Budapest : Osiris.

- Weber, M. [1998b]; A tudomány mint hivatás. In: *Max Weber: Tanulmányok*. 127-155. Budapest: Osiris.
- Weber, M. [2010]; Hatalommegoszlás a közösségen belül: osztályok, rendek, pártok. In: Angelusz Róbert, Éber Márk Áron és Gecser Ottó (szerk) *Társadalmi rétegződés olvasókönyv*. Budapest: ELTE–TÁTK.
- Weeden, J., Cohen, A.B. és Kenrick, D.T. [2008]; Religious attendance as reproductive support. *Evolution and Human Behavior* (29) 327–334. doi:10.1016/j.evolhumbehav.2008.03.004
- Weeden, J. és Kurzban, R. [2013]; What predicts religiosity? A multinational analysis of reproductive and cooperative morals. *Evolution & Human Behavior* 34(6) 440-445. doi: 10.1016/j.evolhumbehav.2013.08.006
- Weinstein, J. [2000]; The Place of Theory in Applied Sociology: A Reflection. *Theory and Science* 1(1) Internet: <http://theoryandscience.icaap.org> [letöltés időpontja 2012.06.12];
- Whitehouse, H. [2004]; *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Whyte, M.K. [2010]; (szerk.) *One Country, Two Societies. Rural-Urban Inequality in Contemporary China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wilde, Melissa J.; Geraty, K.; Nelson, Shelley L.; Bowman, Emily A. [2010]; Religious Economy or Organizational Field? Predicting Bishops' Votes at the Second Vatican Council. *American Sociological Review* 75(4) 586-606. doi:10.1177/0003122410368927
- Williams, Allison [2010]; Spiritual therapeutic landscapes and healing: A case study of St. Anne de Beaupre, Quebec, Canada. *Social Science & Medicine* 70(10) 1633-1640. doi: 10.1016/j.socscimed.2010.01.012
- Wilson, B.R. [1969]; *Religion in Secular Society*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Wilson, David és Wilson, Anna [2013]; Figs as a Global Spiritual and Material Resource for Humans. *Human Ecology* 41(3) 459-464. doi: 10.1007/s10745-013-9582-z
- Wittgenstein, L. [1922]; *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul.
- Woo, Jane; Morshedian, Negar; Brotto, Lori és Gorzalka, Boris [2012]; Sex Guilt Mediates the Relationship Between Religiosity and Sexual Desire in East Asian and Euro-Canadian College-Aged Women. *Archives of Sexual Behavior* 41(6) 1485-1495. doi: 10.1007/s10508-012-9918-6

- Woodberry, Robert D.; Park, Jerry Z.; Kellstedt, Lyman A.; Regnerus, Mark D. és Steensland, Brian [2012]; *The Measure of American Religious Traditions: Theoretical and Measurement Considerations*. *Social Forces* 91(1) 65-73. doi:10.1093/sf/sos121
- Xenophon: Oikonomikos. In E. C. Marchant és O. J. Todd [1979]; (ford.) *Xenophon in Seven Volumes*, 4. Cambridge: Harvard University Press és London: William Heinemann Ltd. in the Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0032.tlg003> [letöltés időpontja 2014.03.21]
- Yarnold, G. D. [1959]; *The spiritual crisis of the scientific age*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Young, J. [1999]; *The exclusive society: social exclusion, crime and difference in late modernity*. London: Sage Publications.

IX. A témában született publikációk jegyzéke

1. Idegen nyelven publikált közlemények

1.1 Referált (peer-reviewed)

1.1.1 FOLYÓIRATBAN, PERIODIKUMBAN MEGJELENT

szakcikk

2013. Similarities and Differences in Perennial and Post-Secular Approaches to Society. *Kötő-Jelek* 2013, 113-128. doi: 10.13140/2.1.5158.6886
2012. Clear, unclear and non-media. An attempt at conceptualization. *KOME-An International Journal of Pure Communication Inquiry* 1(1), 20-30. doi: 10.17646/KOME.2012.13 [elsőszerzős. Másodszerző: Dr. Vass Csaba]

konferenciaközlemény

2011. Supra- Inter- and Intrasocial Motions: Prolegomena to the Ontological Poverty of Societies. *Studime Sociale* 5(2), 15-23.

1.1.2 KÖNYVRÉSZLET

konferenciaközlemény

2012. Οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι – Separative Integration as a Theological Model of Communication. In: *Proceedings in Electronic International Interdisciplinary*

- Conference*. Zilina: EDIS - Publishing Institution of the University of Zilina, 557-560. doi: 10.13140/2.1.3159.8407
2012. Disciplinary boundaries in the sociological examination of modes of human symbioses. In: *Proceedings in Electronic International Interdisciplinary Conference*, Zilina: EDIS-Publishing Institution of the University of Zilina, 493-496. doi:10.13140/2.1.1586.9765

1.2 Nem referált

1.2.1 FOLYÓIRATBAN, PERIODIKUMBAN MEGJELENT

konferenciaközlemény

2012. The Dangers of Academic Bubble Economy from a Young Researcher's Perspective. *Acta Sociologica-Pécsi Szociológiai Szemle* 5(1), 61-67.

recenzió, kritika

2013. Book Review: Barbara Czarniawska, *Cyberfactories: How News Agencies Produce News*. *Media, Culture & Society* 35(7), 920-922. doi: 10.1177/0163443713497640a
2012. Global Media and Communication Policy. *European Journal of Communication* 27(3), 309-312. doi: 10.1177/0267323112450793

Ismertetés

- 2012 Basic Researches In Communication and Media Studies. *KOME – An International Journal of Pure Communication Inquiry*, 2012 1 (1): 1-4. doi: 10.17646/KOME.2012.11 [másodszerzős. Első szerző: Demeter Márton]

2. Magyar nyelven publikált közlemények

2.1 Referált (peer-reviewed)

2.1.1. FOLYÓIRATBAN, PERIODIKUMBAN MEGJELENT

szakcikk

2015. Szekularizáció es szociológia: Mit tölthetünk a régi tömlőkbe? *Magyar Tudomány* 176(3), 347-355.
2014. Szimulakratív szignifikáció es szimulakratív színterek - egy deviáns publikációs gyakorlat vizsgálata. *Információs Társadalom* 14(2), 24-44.
2014. Szegényes szegénység-megközelítések és a bibliai szegénység társadalomtudományi relevanciája. *Theológiai Szemle* 2014/4, 223-231.
2014. Kétvölgy, a láthatóvá tett láthatatlan. Az előzetes terepmunka adatainak hatása Kétvölgy szakrális kommunikációs hálózata kutatásának módszereire. *Jel-Kép* 2014/4, 55-74.

2.2 Nem referált

2.2.1 FOLYÓIRATBAN, PERIODIKUMBAN MEGJELENT

rövid közlemény

2014. Akadémiai függőség és hamisítványok: Az Impaktfaktor-fetisizmus egy kísérőjelenségéről. *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle* 26(3), 203-205.