Laborczi Dóra

A vallási élet posztmodern formái a „Miért éppen Alaszka?" című sorozat bemutatásán keresztül[1]

A transzcendens megtapasztalása alapvető emberi tulajdonság, amely a modern korban egy racionális társadalmi diskurzusba illeszkedik. A spiritualitásról, a vallásról szóló nyilvános beszéd nem eltűnőben van, hanem átalakulóban, ami azt a jelenséget is magában foglalja, hogy több vallásos gyakorlattal és szimbólummal találkozunk a hétköznapokban, mint néhány évtizeddel ezelőtt. Ez az átalakulás reflexív spirituális hozzáállást eredményez, amelyet számos sorozat, mint például a Miért éppen Alaszka? is közvetít.

Az élet értelmének keresése az ember szakrálisan végtelenül nyitott természetének egyik alapvető tulajdonsága. Egy szekularizált, a racionalitás keretei által lezárt, véges világban azonban többnyire nem kapunk egységes, szent és sérthetetlen választ életünk célját és értelmét illetően. Korunk és hétköznapjaink feszültsége figyelmen kívül nem hagyható módon véleményem szerint abból ered, hogy saját tapasztalataink és belátásunk alapján kell választ találnunk bizonyos kérdésekre, „az emberi szenvedés nyomasztó terhére – a betegségre, a rokkantságra, a gyászra, az öregedésre és a halálra", amelyekre az általános felfogás szerint „minden kornak megvolt a maga elképzelhető válasza" (Anderson, 2006: 24).

Dolgozatomban az ebből adódó feszültségeket és problémákat vizsgálom, a következő kérdések mentén: hol találkozik a modern ember a szentséggel? Milyen választ adhat az egyén a „szekularizált társadalomképből eltűnt morális kérdésekre" (Császi, 2001: 3)? És legfőképp: miként fejezheti ki vallásos szükségleteit úgy, hogy ebből a legkevesebb konfrontációja származzon a modernitás diktálta életformával?

Teológusként és médiaszakos hallgatóként régóta foglalkoztat az a kérdés, hogyan lehetséges hitről, spiritualitásról, vallásról beszélni nyilvánosan úgy, hogy az ne süllyedjen a Magyarországon ismert vallási műsorok általában rendkívül didaktikus és minden spontaneitást mellőző stílusába, sem pedig az egyre nagyobb teret hódító ezotériában fellelhető spirituális kavalkádba, amely gyakorlatilag semmilyen különbséget nem tesz Jézus Krisztus és Buddha között.

Itt azonban rögtön felmerül egy nyilvánvaló módszertani probléma: hogyan lehetséges a személyes útkeresést vizsgálni mindenkire általánosan vonatkozó elvek alapján? Miként válhatnak nyilvánvalóvá ezek a belső, legszemélyesebb utak – s mint ilyenek, hogyan mutathatnak meg társadalmi folyamatokat?

Egy populáris sorozat vagy tévéműsor elemzése kiválóan megmutathatja ezeket a rejtett szálakat. A tömegmédia vizsgálata elengedhetetlen a társadalmi folyamatok megértéséhez, ebből a vizsgálódásból azonban megítélésem szerint hiányzik a vallásos (spirituális) narratíva értelmezése, amellyel pedig számos új út nyílhatna mind a társadalomtudományok, mind a teológia előtt.

Ennek bizonyítására törekszem a reflexív spiritualitás fogalmának bevezetésével a Miért éppen Alaszka? című sorozat bemutatásán keresztül. Választásom azért esett erre a műsorra, mert benne vizsgálható az a mód, ahogyan a mai ember megéli a transzcendens jelentéseket, és ahogyan beszél róluk, és mert szinte minden epizódja foglalkozik a spirituális útkereséssel anélkül, hogy a konkrét értelemben vett keresztény értékrenddel hozná összefüggésbe azt.

Nem az a célom, hogy megrendíthetetlen következtetéseket vonjak le a világ dolgairól és a köztük, bennük élő egyénről, hanem az, hogy egy újfajta (és tovább bővíthető) vallásos hozzáállást és beszédmódot vázoljak fel, amely szélesítheti a modern emberről és társadalomról szóló diskurzus kimeríthetetlen értelmezési keretét és eszköztárát.

1 Bár dolgozatom nem követi szorosan Durkheim valláselméletét (azt csupán egyfajta alapvetésként használtam fel), azért mertem nagy vallásszociológiai művének, *A vallási élet elemi formái*nak címét parafrazálni, mert ez fejezi ki a leginkább írásom mondanivalóját.

Rítus és szentség

Egyén és vallás viszonyát kutatva először azt a néhány alapfogalmat tisztázom, amely vizsgálódásom keretét nyújtja, s amely segítségével a későbbiekben talán megérthetjük a posztmodern társadalmak emberének spirituális szükségleteit és vallásos tapasztalatait is. A dolgozat első részében azt tekintem át, hogyan értékelődött át és mit jelenthet a rítus és a szentség a modernitásban.

Emile Durkheim valláselmélete szerint a vallás a hétköznapi, profán dolgok között megmutatkozó transzcendens lét megtapasztalását jelenti. Szerinte a szent és a profán világ között *rítusok* közvetítenek, ezek segítik elő, hogy a közösség tagjai számára átjárhatóvá váljék a két világ közti, minőségileg teljesen eltérő létélmény (Giddens, 2003).

Durkheim és a neodurkheimi elmélet képviselői a vallás, illetve a vallásos érzület alapjának a rítust tekintették, amelyben egyén és közösség egyaránt meglelheti saját identitását. Durkheim a rítust „nemcsak a tradicionális társadalmakban, hanem a későbbiekben is a szimbolikus rend fenntartójának, megújítójának és a társadalmi integráció legfontosabb formájának" tekinti (Császi, 2002: 17).

Benedict Anderson szerint a 18. századtól kezdve a vallásos gondolkodás egyre inkább kiszorult, míg a tudományos-racionalista szemléletmód lett az értelmezés új kerete, a megváltás abszurddá vált, ez pedig „mindennél szükségszerűbbé tette a kontinuitás valami más formáját" (Anderson, 2006: 24). Így a közösségeknek szekuláris keretek között kellett jelentést formálniuk a véletlenszerűségből. Anderson szerint kevesebb dolog volt megfelelőbb ennek a célnak az elérésére, mint a nemzet eszméje (Anderson, 2006). Napjainkban azonban a nemzetállam ideája sem tölti be ezt a szerepet, bár – ahogyan Manuel Castells írja – „az elmúlt huszonöt évben tapasztalhattuk a kollektív identitások erőteljes kifejezésre juttatásának széles körben terjedő igényét is", amely igények gyakran „az ellenállás bástyáit építik fel az Isten, a nemzet, a nemzetiség vagy az etnikum, a család és a lokalitás, vagyis az egzisztencia évezredes, alapvető kategóriáinak nevében" (Castells, 2006: 23–24). Ezek leginkább kis közösségek törekvései, hiszen a nagy és óvó nemzet eszméje nem feltétlenül az a biztos pont a modern ember számára, amelyhez mindig visszatérhet, amikor kicsúszik a talaj a lába alól. Ezek az „elképzelt közösségek" (Anderson, 2006) lehetnek ugyan útkeresésének origói abban a folyamatban, amelyben megpróbálja értelmezni az őt körülvevő világot, de semmiképpen sem tulajdoníthatunk nekik kizárólagosságot az identitáskeresés folyamán.

James Carey a kommunikáció két modelljét (a transzmissziót és a rituálist) különbözteti meg, és mindkettőt vallási eredetűnek tartja, ugyan más-más minőségben. A transzmissziós modellben a médium közvetítő, tájékoztató szerepet tölt be, míg a rituális modell (Durkheim nyomán) a médium informatív tulajdonságával szemben annak megerősítő jellegét hangsúlyozza, ezáltal az információ nem csupán közvetítődik, hanem a személyes tapasztalat nagyobb összefüggéseiben kap helyet (Császi, 2002: 86–87). A rituális szemlélet tehát a médiának az ember önazonosítását segítő feladatot ad.

Császi Lajos szerint a durkheimi rítuselmélet éppen azért kapott kiemelkedő szerepet a médiakutatásban, mert:

> „…segítségével a szekularizált társadalomképből eltűnt morális kérdéseket ismét láthatóvá lehetett tenni. A neodurkheimi kulturális szociológia ugyanis társadalmi drámának, a Jó és a Rossz állandó harcának mutatja a mai világot, és azt a hiányzó normatív dimenziót hozza vissza, sőt teszi a modern társadalomról szóló nyilvános diskurzus középpontjába, aminek a magyarázatáról a kommunikációs elméletek már régen lemondtak" (Császi, 2001: 3).

Császi ezen kijelentése érdekes kérdéseket vet fel: valóban eltűntek a szekularizált társadalomképből a morális kérdések? Valóban leegyszerűsíthető a Jó és a Rossz állandó harcára a mai ember útkeresése?

Nyilvánvaló, hogy a modern kor embere közvetítőként a világ és önmaga között különböző médiumokat használ. Elfogadhatónak találom azt is, hogy az egykori vallásos rítusok szerepét nagy mértékben a média rítusai vették át a közösség énképének és identitástudatának kialakulásában, de a média által szolgáltatott információhalmazt mindenki a saját szűrőjén keresztül rendszerezi, éppen ezért következetlenség lenne egyetlen terminussal a média (mindenkire egyaránt vonatkozó) rítusairól beszélni. A különböző szolgáltatók természetesen felhasználhatják a vallási hagyomány „profanizált" eszközeit a magasabb nézettség elérése érdekében, de semmiképpen nem alkalmasak arra, hogy az emberben folyamatosan küzdő Jó és Rossz általános érvényű kivetülését lássuk benne.

Elképzelhető tehát, hogy a média rítusai önmagukban nem elegendőek ahhoz, hogy megleljük a modern ember morális vagy spirituális útkeresésének nyitját – lehetséges, hogy ezt egy eddig még nem tapasztalt, újfajta vallásos hozzáállás bevezetésével találhatjuk meg.

A rítusok jelentős közösségformáló jellegzetessége az is, hogy sokkal inkább kötik az embert a kultúrköréből adódó hagyományaihoz, mintsem személyes vallásos meggyőződéséhez. A legtöbben minden bizonnyal nem azért mennek el karácsonykor templomba, mert hirtelen nagy jelentőséget kezdenek tulajdonítani vallásosságuknak, hanem azért, mert mára ez is csupán egy szokássá vált a bejgli, a karácsonyfa és az ajándékok sorában. Ez pedig csak azt bizonyítja, milyen mélyen gyökereznek hagyományaink, illetve, hogy ezeknek egykor milyen mély spirituális alapjuk volt.

Kétségtelen, hogy sokakat a rítus önmagában is elvezethet egyfajta mélyebb vallásos tartalomig, de azt nem állíthatjuk, hogy csak ezek válthatják ki a vallásos tapasztalatok által szerezhető bizonyosságot – hiszen az effajta bizonyosság ugyanígy alapulhat egyszeri, személyes, mindent elsöprő élményen is. Ha fenntartjuk azt az igen egyszerű tézist, amely szerint a közösség egyénekből áll – méghozzá olyan egyénekből, akik személyes meggyőződésük, pozitív vagy negatív tapasztalataik által vezérelve jutottak el egy adott spirituális álláspontra –, akkor következetlenség lenne azt állítani, hogy vallásos meggyőződésre egy átlagos, önálló emberi lény kizárólag a rítusok állandó ismétlése révén juthat, hiszen a szentség nem a rítusok nyomán válik személyes élménnyé, hanem épp ellenkezőleg: az előzőleg megtapasztalt szentség újbóli átélésének vágya és a megfoghatatlanságában rejlő kaland késztet a „szent élményt" kiváltó ok, szöveg, helyszín, zene vagy látvány folyamatos felkeresésére.

Ilyenformán tehát a rítus is csupán egy eszköz, amely az ember alapvető vallásos szükségleteinek kielégítését szolgálhatja, és mivel ilyen funkciót tölt be, a profán, a hétköznapi világ vagy akár a média is előszeretettel alkalmazza.

Így tehát eljutottunk odáig, hogy kijelenthetjük: nem a rítus a modern korban fellelhető, újfajta vallásosság legkifejezőbb alapegysége, hanem valamiféle alapvető igény, amely az egyént a szentség újbóli átélésére készteti. Az egyszeri halandó különböző rítusok által éli ki újra és újra ezen szükségleteit, amihez azonban sem közösségre, sem tudatos ismétlésre nincs feltétlen szüksége, hiszen mindez belső késztetés hatására történő személyes döntés.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a mai ember rítusai az őt ért események hatására bekövetkező *vallásközeli élmények* újbóli átélésére irányulnak. Ebből a szempontból vizsgáljuk meg közelebbről a *szentség* fogalmát.

Peter Berger a modern ember és a vallás viszonyát kutatva arra jutott, hogy a vallás „olyan emberi attitűd, amely a kozmoszt (benne a természetfelettit) megszentelt rendként *[sacred order]* fogja fel", vagyis „a szent tükrében megmutatkozó attitűd" (Berger, 2007: 210). Ebben a definícióban már jelen van a vallásos világnézet radikalitása, amely nem csupán az egyén által töredezettségében megélt transzcendencia-élményt veszi alapul, hanem egyfajta elkerülhetetlen, állandó és „megszentelt rendet", amely az emberi tapasztalás nélkül is létezik, de amelyet csak ez tesz láthatóvá mások számára. Definíciója a vallásról tehát közelebb áll a modern ember hitéhez, mivel nála a meghatározó tényező az egyéni tapasztalás, nem pedig a közösségi rítusok.

A *szent* egyértelmű és mindenki számára elfogadható leírása azonban Berger definíciója alapján sem könnyű, hiszen önmagában is kellőképp paradox helyzet – ha a szentséget mint a vallás megtapasztalásának alapját tekintjük – elméletbe foglalni a megfoghatatlant, nem számítva azt a tényt, hogy mind a teológia, mind a társadalomtudományok körében meglehetősen túlterhelt fogalomnak számít. Ismét Berger szavaival élve „a vallási jelenség mélyén a prereflektív, elmélet előtti élmény rejlik"(Berger, 2007: 205).

A fogalom tisztázása egyszerűbb lehet, ha elindulunk azon az úton, amely „a szentség trivializálódását" (Császi, 2001: 9) veszi alapul, és minden spiritualitásra irányuló alapfogalmat megfoszt eddigi megingathatatlan vallásos tartalmától.

A mai ember szentségei (akár a különböző rítusok) gyakran nem rendelkeznek kifejezetten vallásos töltettel, hiszen ezeket mindenki a maga módján élheti meg és rendszerezheti, ahogyan arra társadalmi-kulturális helyzete ösztönzi. Nem túlzás azt állítani, hogy ma akár egy gyógyfürdő is olyan szentéllyé alakul, ahol az egyén megszabadulhat a világ szennyétől mind fizikai, mind lelki értelemben, és – teljesen kiszakadva a mindennapi élet megszokott ritmusából – egyfajta spirituális megtisztuláson is keresztülmegy (O'Dell, 2007). Ebben a szentélyben a testi-lelki megújulás élményében fürdőzőt senki nem zavarhatja, tehát itt tapasztalja meg az elcsendesedést és a megtisztulást, ami alapvetően szintén vallásos igény, tehát maximálisan itt sem tudunk megszabadulni a transzcendens tartalomtól. De hogyha sikerülne, a szentség és a különböző vallásos alapfogalmak eredeti jelentésüktől való megfosztása azt igazolná, hogy a modern ember- és társadalomképből nem tűnt el a vallásos attitűd, a konfliktust csupán az okozza, hogy a régi ta-

pasztalat újfajta kontextusba kerülése nem hordozza magában szükségszerűen azt a módszert, amelyben racionális és fogyasztható keretek között lehetne kifejezni és mások felé közvetíteni a szentség megtapasztalásának élményét.

Ilyenformán tehát Mircea Eliadével egyetértésben állíthatjuk, hogy „nincs teljesen profán létezés", az embernek, „bármennyire deszakralizálja is a világot, sohasem sikerül teljesen megszabadulnia a vallásos viselkedéstől" (Eliade, 1996: 17).

Ami a szentség megélését azonban radikálisan megváltoztatta a „deszakralizált világban", az az egyéni felelősség, hiszen a szentséget – ezt a féltve őrzött menekülési útvonalat a hétköznapok változó világából az állandó megtapasztalása felé – mindenki más-más kulturális és társadalmi helyzetben tapasztalja, és más-más jelentőséget tulajdonít neki. Hogyha pedig az egymással érintkezésben lévő emberek, társadalmi csoportok vagy vallásos közösségek nem ismerik és nem tisztelik egymás (akár profán értelemben vett) szentségeit, az visszafordíthatatlan társadalmi konfliktusokhoz vezet. A reflexív spiritualitás gyakorlata (amelynek ismertetésére a következő fejezetben kerül sor) az ebből adódó konfrontációkat előzheti meg, mivel egymás szentségeinek és transzcendens tapasztalatainak közvetítésével ad lehetőséget a párbeszédre. Tehát a transzcendens értelmezése, amely egy nyilvános társadalmi diskurzusba illeszkedik, nem csupán a valláshoz való viszonyulás változásait mutatja meg, hanem egy társadalom egész berendezkedését is.

Reflexív spiritualitás

> „Mikor a hagyomány külsődleges, tehát társadalmilag elérhető tekintélye meggyengül, az ember kénytelen reflektívebbé válni, s feltenni magának a kérdést: mi az, amit valóban tud, és mi az, amiről csak képzeli, hogy tudta, azokban a régi szép időkben, amikor a hagyomány még erős volt" (Berger, 2007: 203).

A kérdés tehát nem az, hogy van-e a vallásnak létjogosultsága a posztmodern társadalmakban, hanem az, hogy ezen a beláthatatlanul sokszínű „spirituális piacon"[2] hogyan találhatja meg a modern kor embere a számára legmegfelelőbb módszert spirituális szükségleteinek ki- és megélésére, úgy, hogy közben megfeleljen egy racionális alapon működő társadalom elvárásainak is. Hiszen korunk jellemzője, hogy folyamatosan meg kell küzdenie egyre növekvő racionalitásával, és azzal az elkerülhetetlen feszültséggel, amely abból ered, hogy a benne élőknek ilyen ésszerű keretek között kell megtalálniuk bármiféle „transzcendens értelmet" (*transcendent meaning* – Kelly Besecke), illetve azt a módot, ahol erről racionális és fogyasztható keretek között beszélhetnek (Besecke, 2001).

Itt először is tisztáznunk kell, hogy a modern ember vallásélményét nem azok szempontjából vizsgálom, akiknek a vallásos tapasztalás állandó valóságként van jelen az életükben, tehát – Max Weber szavaival élve – nem a „religious virtuosi" szemszögéből, hanem annak az embernek a perspektívájából, akinek nincs megrendíthetetlen bizonyossága a dolgok vallásos mibenléte felől, akinek vallási hiedelmeinek nagy része „egy társadalmilag közvetített hagyományban gyökerezik" (Berger, 2007: 204), és hagyományai más hagyományokkal való keveredésekor nem a vallási fundamentalizmusba menekül, hanem reflektálni próbál az őt körülvevő kulturális és vallási sokszínűségre.

A reflexív spiritualitás *(reflexive spirituality)* fogalmával Wade Clark Roof a (fenti definíció alapján körülírt) modern nyugati ember arra vonatkozó törekvését jelölte, amelyben saját tapasztalatai alapján összeolvaszt különböző spirituális hozzáállásokat, kegyességi irányzatokat. A reflexivitás nála azt az objektív hozzáállást jelenti, amely során az egyén felismeri, hogy saját meggyőződése csupán egy az őt körülvevő ezernyi választható út közül, a reflexív spiritualitás pedig az a mód, amelyben az egyén saját tapasztalatai alapján rendszerezi a vele kapcsolatba kerülő számtalan, különböző vallásos szimbólumot és gyakorlatot (Besecke, 2001).

Kelly Besecke szerint a reflexív spiritualitás azonban nem csupán egy személyes gyakorlat, hanem egy társadalmilag bevett, a nyilvános szférára is vonatkozó kifejezési eszköz, amelynek saját nyelvezete, jellemzői vannak, és amely által jól körülhatárolható a vallásos értelmezés társadalmi ereje egy modern, szekularizált kultúrában is. Az emberek tehát mind egyénileg, mind csoportosan használják a reflexív spiritualitás nyelvezetét, hogy a természetfeletti élmény jelenségét megvitathassák, és megerősíthessék jelentőségét (Besecke, 2001).

2 A „spiritual marketplace" kifejezést John Mihelich és Jenifer Gatzke cikke (2007) Peter L. Berger (1967) és Wade Clark Roof (2001) munkájához köti.

Véleményem szerint a reflexív spiritualitást nem szükséges egyéni vagy társadalmi kifejezésre alkalmas tulajdonságai szerint elkülöníteni, egyiknek a másikat felülíró létjogosultságot adni. Hiszen azzal együtt, hogy a spirituális útkeresés egyéni tapasztalatokon alapul (ahogyan Roof állítja), mindig egyfajta közösség értelmezési tartományába kerül, ahol az egyén tapasztalatai más tapasztalatokkal ütközhetnek vagy megerősítést nyerhetnek (ahogyan Besecke látja). Így tehát a reflexív spiritualitás egyaránt alkalmas az egyéni, belső folyamatok leírására, valamint a társadalmi párbeszéd közvetítésére.

A reflexív spiritualitás ezen tulajdonságából adódóan alapvetően cáfolja meg a szekularizációs elméletek előrejelzéseit, amelyek szerint a vallásos világnézet végérvényesen eltűnik a modern társadalmi életből, vagy egyfajta átalakuláson megy keresztül, amely során átkerül a civil szférába (Giddens, 2003) és – bár „szekuláris körülmények között is meghatározza a modern ember viselkedését és gondolkodását a társadalom értelmezésében" (Császi, 2001: 8) – a társadalom rítusain keresztül tesz különbséget szent és profán kategóriák között, nem pedig egyfajta vallásos értékrend alapján. Ezek az elméletek ugyan nem távolították el teljesen az alapvetően vallásos élmények leírására használt kulcsszavakat, csupán kiragadták őket természetfeletti közegükből. Ilyenformán például „a szentség nem feltétlenül transzcendentális értelmű kategória […], hanem inkább bizonyos kulcsfontosságú szimbólumok morális vitathatatlanságát jelenti" (Császi, 2001: 9).

A reflexív spiritualitás elmélete ugyanezzel a jelenséggel küzd, de egy kézzelfoghatóbb normatív dimenziót hoz vissza és tesz a modern társadalomról szóló diskurzus középpontjába (Császi, 2001), amely egyén és közösség reszakralizációra irányuló (és véleményem szerint nem feltétlenül tudatos) törekvéseit mutatja be egy átalakulóban lévő, a modern ember igényeinek megfelelő és általa befolyásolt vallásos beszédmód kialakításával.

Kelly Besecke tanulmányában Jürgen Habermasra és Anthony Giddens-re hivatkozik, akik – szerinte – figyelmen kívül hagyják a vallásos szférát mint a modern értelmezési keret egyik meghatározó tényezőjét. Besecke az ő elméletüket alkalmazza ezen hiány pótlására, a reflexív spiritualitás társadalmi beszédmódként való értelmezésével, amely nagy mértékben befolyásolhatja a modern kultúra interkulturális karakterét, és a nemzetköziséget hitköziséggel *(interfaith)* egészítheti ki (Besecke, 2001). Ezen tulajdonsága miatt a reflexív spiritualitás felfogható egyfajta modern társadalomkritikaként is, hiszen olyan hangok szólalnak meg benne, amelyeket a racionális társadalmi konszenzus egyébként nem feltétlenül közvetítene.

A reflexív spiritualitás elmélete azonban nem fektet kellő hangsúlyt magára a személyes transzcendencia-élményre, amikor (ahogyan Peter Berger írja) „a természetfeletti tapasztalat átalakítja azt, ahogyan észleljük önmagunkat és másokat" (Berger, 2007: 209). Ezt a radikális perspektívaváltást a reflexív spiritualitás, ha nem is hagyja figyelmen kívül, nem tulajdonít neki különösebb jelentőséget – ami viszont azon tulajdonságából ered, hogy reflektív mivoltából adódóan elutasít mindenféle radikalitást.

Ebből kifolyólag olyan szélesre terjeszti értelmezési tartományát, hogy beleférjen az elmúlt évezredek összes vallásos szimbóluma és gyakorlata, ami végtelenül nyitottá, befogadóvá és ezáltal alkalmassá teszi mindenfajta vallásról szóló diskurzus közvetítésére. Ez a beláthatatlan értelmezési tartomány ezzel egyidejűleg magában hordozza azt a veszélyt is, hogy egymástól teljesen különböző gyakorlatokat és vallási hagyományokat mos össze, ami által azonban mentesül mind a vallási fundamentalizmus, mind a racionalitás túlkapásaitól. Ilyenformán tehát mind a társadalomtudományok, mind a teológia és a vallás intézményei számára új távlatokat nyithat: az előbbieknek azért, mert az itt vázolt problémák és a tudományos diskurzus különböző jellegéből adódó hiányt és feszültséget oldhatja fel, az utóbbinak pedig azért, mert általa megértheti a modern ember spirituális szükségleteit, és hasonló nyitottságot tanúsítva minden bizonnyal könnyebben szólíthatja meg.

Besecke a reflexív spiritualitás vizsgálata során egy (általában negyven év körüli, fehér, diplomásokból álló) csoport beszélgetéseit jegyezte le és elemezte, és arra jutott, hogy ezen a beszélgetések célja, hogy „a résztvevők megértsék a világ hagyományainak bölcsességét és beillesszék azokat saját spirituális szemléletükbe" (Besecke, 2001). Tehát a reflexív spiritualitást mint egyfajta társadalmi beszédstílust vizsgálta, amelyben több visszatérő motívumot vélt felfedezni.

Ebből a kutatásból azonban az is kiderül, hogy éppen a modern embert körülvevő kulturális sokszínűség hatásainak vizsgálata során (majdnem teljesen) kihagyta a vizsgált csoportból azokat, akik saját hagyományaikkal is küzdve próbálnak megfelelni ennek a racionális társadalomnak.

Besecke kutatásának ellenpéldája lehetne a Miért éppen Alaszka? című sorozat főhőse, a felvilágosult, zsidó származású nagyvárosi orvos, aki egy sokszínűsége mellett is homogén kisvárosi környezetbe kényszerül. A doktor egy

racionális alapon működő társadalom mintaképeként létezhetne saját közegében, itt mégis folyamatosan az őt körülvevő különleges rítusokra és transzcendens jelenségekre kénytelen reflektálni. A következő fejezetben az ő személyes spirituális fejlődését vizsgálom Roof szempontja alapján, valamint az őt körülvevő közösséget, amelyben a kulturális és spirituális sokszínűség mellett is nyomon követhető a reflexív spiritualitás toleranciára épülő társadalmi nyelvezete, ahogyan azt Besecke megfigyelte.

Miért éppen Alaszka?

A közösségbe ágyazott vallási individualizmus teszi alkalmassá a valóságban egyébként nem létező alaszkai kisváros, Cicely lakóit arra, hogy a reflexív spiritualitás jelenségét feltérképezzük benne. A városka lelki életében egyszerre van jelen a közösség homogenitása és pluralitása, valamint az egyén – spirituális útkereséséből adódó – viszonyulása a közösséghez, a beilleszkedés és az elutasítás küzdelmei, tehát a modern ember útkeresése az őt körülvevő spirituális dzsungelben. A sorozat mindezek mellett párhuzamosan mutatja be a modern, racionális ember és a hagyományos, törzsi társadalmak természetközeli életformáját, valamint azt a törekvést is, hogy értelmezzék és elfogadják egymás hagyományait, szentségeit és rítusait.

A főszereplő, Joel Fleischman doktor nagyvárosi lelke nehezen barátkozik az északi zord körülményekkel, az itt élőket primitívnek tartja, letöltendő szolgálatát pedig élete leghosszabb rabságának. Ahogy azonban telik az idő, újra és újra szembe kell néznie a beilleszkedés elutasított, mégis elkerülhetetlen útjaival, valamint azzal, hogy éppen tagadásával válik a közösség legmeghatározóbb, legjobban tisztelt, legnevetségesebb és legszeretettebb tagjává.

Cicely lakossága igen kevés (körülbelül ezer főt számlál), ennek ellenére meglehetősen sokszínű: találunk itt őslakos indiánokat, katolikus kanadait, spirituális kalandor rádióst, de néha felbukkan egy néger és néhány koreai karakter vagy egy-egy csoport japán turista. A sokszínűség mellett azonban Cicelyt áthatja egy különleges atmoszféra, amely az itt lakók bájával és az élethez való rendkívüli hozzáállásukkal jellemezhető leginkább, és amely több mint egy évtizeddel ezelőtt hatalmas sikert szerzett a sorozatnak – nem utolsósorban sajátos spirituális narratívájának köszönhetően is.

Nem törekszem a sorozat által közvetített konfliktusok részletes elemzésére. Elsődleges célom, hogy bemutassam a reflexív spiritualitás segítségével a modern ember és a hit viszonyát a sorozat meghatározó karakterein és epizódjain keresztül.

Reflexív spiritualitás à la Cicely

Mielőtt az általam kiválasztott epizódok elemzésébe kezdenék, röviden jellemzem azt a néhány fontos szereplőt, akik Joel Fleischman útját kísérik és keresztezik alaszkai száműzetése során.

Az egyik kulcsfigura Chris, Cicely folyton beszélő rádiósa, aki azonban nem a kereskedelmi rádiók hagyományos show-műsoraival árasztja el a kisváros lakosságát, hanem épp ellenkezőleg: az élet nagy kérdéseiről elmélkedik a várost érintő aktuális események vagy akár az időjárás változásai kapcsán. Chris emellett a városka lelki vezetője, ügyes-bajos spirituális keresésekben ő az irányadó és – bár nincs klasszikus értelemben vett teológiai végzettsége – ő celebrálja Cicely esküvőit és temetéseit is. Chris személyiségében Cicely egész spirituális hálózata nyomon követhető: felhasználja a törzsi indián kultúra, a kereszténység, a hinduizmus hagyományait, de gyakran él az álomfejtés és a meditáció eszközeivel is, egyszer pedig több hétre kolostorba vonul, hogy kipróbálja a szerzetesi életet. Egyik vallás mellett sem tör lándzsát, viszont egyiket sem utasítja el, az egyéni döntés szabadságát és a természet csodáját egyaránt odaadó művészi elszántsággal éli meg és közvetíti (Mihelich & Gatzke, 2007).

Shelly, a helyi kocsmáros, Holling fiatal és naiv barátnője, aki származását tekintve kanadai, vallását tekintve pedig katolikus. Shelly rendkívüli odaadással gondoskodik nála negyven évvel idősebb szerelméről, bizonyos időközönként pedig rendkívül vágyakozik spirituális szükségleteinek – hagyományos katolikus keretek között történő – kielégítésére, amire azonban Cicelyben nem nyílik lehetősége, hiszen klasszikus értelemben vett pap nincs is a városban. Aztán persze mindig akad segítő kéz – az egyik epizódban például Chris gyóntatja meg egy ruhásszekrényben, amikor elhatalmasodik rajta a tévéláz. A következő párbeszéd a második évad első epizódjából mindkettejük alapkarakterét körvonalazza:

Shelly: Bocsásson meg, atyám, vétkeztem. Lassan már kilenc éve annak, hogy utoljára gyóntam…
(suttogva:) Most meg kell kérdeznie, hogyan vétkeztem.
Chris: Rendben van. Hogyan vétkezett, Shelly?
Shelly (suttogva): Ilyenkor nem szólíthat a nevemen.
Chris: Hogyan vétkezett, asszonyom?
Shelly: Túl sokat nézem a tévét, atyám, és nem bírom abbahagyni. […]
Chris: Befejeztük?
Shelly: Még nem, adjon egy pár üdvözlégyet vagy ilyesmit, hogy feloldozást nyerjek.
Chris: Sajnos az üdvözlégyet nem ismerem, de egy buddhista éneket igen.
Shelly: Az is frankó.[3]

Íme tehát a modern lelki békesség: a rítus által biztosított keretre csak a hagyományok miatt van szükség, a tartalom pedig mindegy is, csak legyen benne valamiféle spirituális minőség, valami kapcsolat a természetfelettivel, csak jöjjön el a várva várt nyugalom, hogy visszazökkenhessen minden a régi kerékvágásba.

Ed, a harmadik spirituális kulcsfigura, ha magyar népmese hőse lenne, bizonyára az „egyszeri szegény legény" volna, aki végül nagy jutalomban részesül. De Ed nem népi hős, csupán egy árva fél-indián fiú, a törzs neveltje, Cicely talán legegyszerűbb és legőszintébb őslakosa, akit – miután egyik nap egy fa tetején, másnap pedig egy háztetőn ébredt – Leonard, a helyi törzsi gyógyító felvilágosít, hogy sámáni képességekkel rendelkezik. Ed spirituális keresése a törzsi hagyományokon és azon a törekvésen alapul, hogy minél többet tanuljon belőlük, mígnem igazi gyógyító válik belőle. Saját hagyományaihoz való ragaszkodása mellett tiszteli és érdeklődéssel fogadja mások – az övétől eltérő – természetfeletti tapasztalatait is. Van egy visszatérő szelleme, Várakozó, aki időnként meglátogatja, hogy segítségére legyen a keresésben.

Maurice, az egykori űrhajós a kapitalizmus megtestesítője a városban. A világot a maga racionalista, materialista és gyakran hímsoviniszta szemüvegén keresztül látja, mindemellett rendkívüli elszántsággal küzd Cicely virágzásáért, közbiztonságáért és jó híréért, s ezekbe nem kevés pénzt is fektet (Mihelich & Gatzke, 2007). Azonban – bár ezt csak egy hajléktalannak meri bevallani – neki is megvan a maga spirituális álláspontja:

„Vannak dolgok, amiket nem értünk, nem érthetünk. Lehet a Jóisten, lehetnek a zöld emberkék vagy akármi más, bizonyíték, hogy nem tudunk mindent. De nem ez a fontos. Az a fontos, hogy az értelmes férfi, a józan férfi, az egészséges férfi, ha a találkozás felfoghatatlan, megfeledkezik róla."[4]

Az indián hagyományok és életforma megtestesítője Joel doktor asszisztense, a hallgatag, őslakos Marilyn, aki csak akkor szólal meg, amikor szükségesnek érzi, de akkor árad belőle az a fajta népi bölcsesség, nyugalom és egzisztenciális megelégedettség, amely az indiánokat övezi. Az öregek hagyományainak és történeteinek továbbadásával segíti az eligazodást Cicely spirituális útvesztőjében.

A számtalan különböző alapkarakternek köszönhetően számtalan hagyomány olvasztótégelyévé válik Cicely, ebből kifolyólag hiteles minta lehet a reflexív spiritualitás természetének vizsgálata szempontjából. Különösen igaz ez a karácsonyi előkészületeket és ünneplést bemutató Szöuli ivadék[5] című epizódra.

A kezdő képsorok a feldíszített várost mutatják, a szokásos fenyődíszek és égők mellett itt azonban az uralkodó szimbólum a fekete holló. Marilyn az értetlenkedő Joelnek így meséli el a holló történetét:

„Réges-régen a holló lepillantott az égről, és látta, hogy a föld népei sötétségben élnek. A fénylabdát eldugta az önző, vénséges törzsfőnök. Akkor a holló fenyőtűvé változtatta magát, és

3 *Miért éppen Alaszka?* 2. évad 1. epizód: Tv-láz (Goodby to All That), 1991.
4 *Miért éppen Alaszka?* 4. évad 18. epizód: Északi fény (Nortern Lights), 1991.
5 *Miért éppen Alaszka?* 3. évad 10. epizód: Szöuli ivadék (Seoul Mates), 1991.

> odaúszott a folyón, ahol a törzsfőnök lánya inni szokott. A lány megitta a tűlevelet, és életet adott egy fiúnak, aki nem volt más, mint az elváltozott holló. A kisfiú csak sírt, sírt, és a törzsfőnök neki adta a labdát, hogy játsszon vele. Amint a fiú megkapta a labdát, visszaváltozott hollóvá, és fölrepült vele az égre. Azóta a föld népei világosságban élnek."

Szép példája ez a hagyományok közti párhuzamoknak: a tűlevél, a fiú, a megváltás és a fény eszerint az indián tradícióban is a karácsonyhoz kötődik.
Joel is megküzd a keresztény szimbolikával: annak ellenére, hogy „a zsidók kerülik a keresztény jelképeket" és hogy a szülei ezért elevenen megnyúzták volna, mégis beszerez magának egy karácsonyfát, majd később „a félreértések elkerülése végett" közli vele, hogy nincs semmi jelentősége annak, hogy a szobájában van: „Nem árultam el semmit. Csak egy fa vagy, egy növény, egy zöldség, semmi több."

Ruth Annről, Cicely idős boltosáról kiderül, hogy – bár ateistának vallja magát – hisz „a legfőbb lényben, csak abban nem, hogy emberi alakot öltött", Shelly pedig rettenetesen vágyik a megszokott, katolikus liturgiára – betlehemessel játszik a pulton, és csak a „szentség", „atyánk", „feloldozás", szavakat mormolja, amikor valaki beszélgetést kezdeményez vele. Az otthoni karácsonyra így emlékszik:

> „…karácsony este mindig volt éjféli mise. Pont éjfél előtt eloltották az összes lámpát, és megszólalt az orgona. Aztán kinyílt az ajtó, és gyertyákat tartva bevonult a kórus. Aztán az idősebb fiúk meg az atya énekelni kezdtek. Én szeretem a hollókat, tényleg szeretem. De ettől még nem lesz olyan a karácsony, mint régen volt."

Chris esti műsorában elmélkedik a karácsony lényegéről: „A karácsonyt mindenki a maga módján ünnepli – világi módon vagy vallásosan. Ahány ember, annyi jelentés. De mindnyájunknak jut belőle, akár a Mikulás zsákjából."

Az utolsó néhány jelenet a karácsony egységéről szól: Joel átviszi a fát Maggie O'Conellhez (akihez Fleischman doktort különleges szálak kötik – barátok, ellenségek és szerelmesek egyszerre), mivel ráébred, hogy – „nincs mit tenni, zsidó vagyok" – a fa az első magányos karácsonyát ünneplő Maggie-nél sokkal jobb helyen lesz, mint az ő spirituális reflexióinak kereszttüzében. Majd a templomban egyedül, a betlehemesnél imádkozó Shellyt látjuk, akinek Holling meglepetésből elénekli az Ave Mariát.

A záró képsorokkal definiálni lehetne a reflexív spiritualitás lényegét: miközben Holling énekel, a fekete hollót mutatják égők és tűlevelek gyűrűjében, Maurice váratlanul betoppant koreai fiának édesanyja egy Buddha-szobor előtt imádkozik, Marilyn főszereplésével pedig törzsi hagyományoknak megfelelően előadják a fekete holló történetét, amelynek utolsó mondatával ér véget a nagy karácsonyi idill: „…azóta a föld népei ismét világosságban élnek".
Tehát mindenki a maga módján, a saját rítusain keresztül jut el a karácsony szentségéhez úgy, hogy közben egy pillanatra sem válik kérdésessé, hogy ezekben a magasztos pillanatokban mindannyian ugyanazt ünneplik.

A törzs új tagja[6] és a Kaddish[7] című epizódokon keresztül Fleischman doktor jellemfejlődését, beilleszkedési zavarait és a különböző kultúrák közti szakadékok áthidalásának lehetőségét vázolom.

A törzs új tagja című rész alaphelyzetét az adja, hogy a doktor meggyógyítja az egyik helyi törzs vénjét, Ms. Noanukot, aki hálából felajánlja neki, hogy törzsébe fogadja. Joel – bár minden porcikája irtózik a beavatási szertartástól[8] – Marilyn nyomására mégis vállalja a megmérettetést.

Ezután következik az igazi tortúra: Joelnek először mindenét el kell ajándékoznia, hiszen „az a leggazdagabb ember, akinek semmije sincs"[9] – bátorítja Marilyn az elképedt Fleischman doktort.

A második szakasz a böjt, amelyet Joel rettentően nehezen visel, a harmadik szakaszban pedig látomást kell keresnie, ebben Ed lesz a segítségére. Miközben látomásra várnak az erdő közepén, a túlvilágról és annak üzeneteiről beszélgetnek. Joel elhinné, hogy vannak látomások, de ő még nem tapasztalt egyet sem, a szellemekben viszont egyértelműen nem hisz.

---

6 *Miért éppen Alaszka?* 3. évad, 12. epizód: A törzs új tagja (Our Tribe), 1992.

7 *Miért éppen Alaszka?* 4. évad 22. epizód: Kaddish (Kaddish for Uncle Manny), 1993.

8 „…én sem próbálok itt Cicelyben új zsidókat toborozni. És miért nem? Tiszteletben tartom mások származását, és tőlük is elvárom ugyanazt. Soha senki nem fog engem indiánnak nézni, én Joel Fleischman vagyok, egy zsidó New Yorkból, és akár hiszi, akár nem, én így vagyok boldog."

9 Itt is érdekes párhuzam vonható a kereszténység krisztusi alapelvével.

> Ed: Na és, ha nem hisz a szellemekben Fleischman doktor, akkor maga szerint mi történik velünk, mikor meghalunk?
> Joel: …semmi. Úgy értem, ami az anyagcserét illeti, megszűnünk létezni. Tudja, bemászik a kukac, kimászik a kukac, a férgek martalékává leszünk. […] Úgy gondolom, hogy valamilyen módon tovább élünk. Úgy, ahogy az emberek emlékeznek ránk.
> Ed: Szellemként.
> Joel: Nem, nem szellemként Ed, mint emlékképek, mint érzések, mint képek.
> Ed: Lehet, hogy ez a maga látomása.

A beavatási szertartás Joel legnagyobb megkönnyebbülésére véres áldozat nélkül zajlik, és kap egy szép törzsi nevet is: Eszközös Gyógyító.

A Kaddish című epizódban Joel beilleszkedésének másik (végső) állomását láthatjuk. Amikor hírt kap arról, hogy kedves nagybátyja meghalt, az egész város (Maurice kezdeményezésére) azon fáradozik, hogy találjanak tíz zsidót, akikkel Joel kaddisht mondhat halott szerette lelki üdvéért.

Maurice körzetekre osztja a környéket, és mindenkinek kioszt egyet. A gyűlésen sorra veszik, hogy miről ismerhetik meg a zsidókat, de mivel manapság a név és a körülmetélés már nem számít hiteles forrásnak, abban maradnak, hogy „a zsidók hasonlítanak a kínaiakra, csak jobb a humorérzékük".

Miután összegyűlt a tíz zsidó, Joel mégis elbocsátja őket, hiszen tudja, hogy pénzért vállalták ezt a szolgálatot, és úgy dönt, hogy Cicely lakosságával szeretné megülni a kaddisht. A zsidó szertartásra a város templomában gyűlnek össze.

> „Ed: Vegyünk fel mi is kis sapkát, Fleischman doktor?
> Joel: Nem, arra nincs szükségük. […] Talán amíg mondom a kaddisht, maguk is gondoljanak egy kedves szerettükre, és ha akarják, mondják nyugodtan a saját imájukat."

A Kaddish záró képe a reflexív spiritualitás és a szentség megélésének leglényegesebb aspektusát emeli ki: miközben Joel kipában, imaszőnyeggel, héberül mondja a kaddisht, Shelly keresztet vet, Chris feláll, Ruth Ann, Marilyn és Ed összekapaszkodik, néhányan az ég felé emelik a kezüket – mindenki a maga módján, a saját rítusainak és meggyőződésének megfelelően csatlakozik a természetfelettihez, Joel pedig törzsébe fogadja Cicelyt.

E néhány epizód részletes elemzése több szempontból is érdekes volna, de terjedelmi okokból itt csupán az eddig megfigyelt folyamatokat foglalom össze. A racionalitással való konfrontáció következményeit mutattuk be a reflexív spiritualitás értelmezésén keresztül. Nem hagyhatjuk azonban figyelmen kívül Cicely sajátos kisvárosi jellegét, amelyben a helyi közösség tagjai – ahogyan Manuel Castells írja – „kialakítják a valahová tartozás érzését és végül sok esetben a közösségi kulturális identitást is". Ezen az identitáson keresztül a közösség tagjai „felfedezik és védelmezik közös érdekeiket, valamilyen szinten közös életmód alakul ki, és új célok formálódhatnak" (Castells, 2006: 95). Ez felfogható egyfajta védőbástyaként a globalizáció ellen, hiszen – ahogyan Ed mondaná – „ötmilliárd emberrel nem lehet sörözni"[10].

Cicely (a sorozat által bemutatott) lakossága azonban nem felel meg egy sztereotipikus kisvárosi képnek: nincsenek benne családok, esetleg párok, ahol mindkét fél jól körülhatárolható, önálló karakterű, ilyenformán tehát a szereplők megfelelnek a nagyvárosi egyéniség-kultusznak is. Ami közös bennük, az Cicely maga és az a sajátos narratíva, amelyet olyan sikeresen találtak el a szerzők (Joshua Brand és John Falsey), hogy több mint egy évtizeddel a sorozat műsorra tűzése után is számos rajongó azonosulhatott általa saját spirituális kérdéseivel vagy – hogy még messzebbre merészkedjek – találkozhatott egy addig nem tapasztalt magasztossággal, egy olyasfajta szentséggel, amely esetleg nyitottabbá teheti minden egyéb transzcendens tartalomra is.

John Mihelich és Jenifer Gatzke cikke (2007) vizsgálatának tárgyává tette a rajongók reakcióit is – közösségi fórumokat elemeztek, és arra a következtetésre jutottak, hogy a Miért éppen Alaszka? népszerűsége jóval a műsor sugárzása (ez Amerikában 1990 és 1995 között történt) után is megmaradt, ami – szerintük – nagyrészt annak köszönhető,

10 *Miért éppen Alaszka?* 3. évad, 12. epizód: A törzs új tagja (Our Tribe), 1992.

hogy a vallásos témákkal átszőtt cselekményt és szöveget a rajongók könnyen be tudták építeni a saját narratíváikba, mindennapi életük értelmezésébe, és ezt előszeretettel meg is osztották egymással különböző portálokon.[11]

A kiragadott epizódok tehát példázhatják a populáris kultúra és a vallásosság újfajta megnyilvánulásainak keresztteződését az egyéni spirituális útkeresés során. A Miért éppen Alaszka? címűn kívül számos sorozatot említhetnénk, amely – kihasználva az emberek spirituálisan végtelenül nyitott, transzcendens beállítottságát – valamilyen földöntúli jelenséget, misztikumot mutat be, gondoljunk csak az X-aktákra vagy az újabb, népszerű, Szellemekkel suttogó című sorozatra, amelyben egy fiatal lány sorra oldja meg az elhunyt lelkek félbe maradt földi teendőit, hogy békében nyugodjanak. De nem kell messzire mennünk. Kinyitva az eheti műsorújságot, számos olyan filmmel találkozhatunk, amelyben – ugyan nem feltétlenül konkrétan (mert ezt az átfogó társadalmi konszenzus ma már többnyire csak a vallási műsorok keretén belül engedi meg) – a főszereplő a hősies küzdelmek után boldogulását egy alapvetően vallásos értékrend betartásán keresztül éri el.

Érdekes kérdés lehet, hogy a rendezők, illetve egy-egy hasonló jellegű forgatókönyv szerzői mennyiben használják tudatosan ezt a nyelvezetet a magasabb nézettség elérése érdekében – a lényeg mégis az, hogy az emberek eszerint előszeretettel tesznek magukévá olyan narratívát, amely nem az erőszak és a túlfűtött szexualitás vagy az ízléstelen poénok miatt szerez hatalmas nézettséget, hanem egyfajta mélyebb, mindenkit egyaránt érintő tartalom megjelenítésén keresztül.

Ez a dolgozat talán utat nyithat a populáris média spirituális aspektusainak értelmezéséhez, amire egyrészt azért van szükség, mert ezt a nyilvánvaló emberi adottságot megítélésem szerint egyre erősödő mértékben használják fel a különböző szolgáltatók műsorkészítői abból a célból, hogy nagyobb nézettséget érjenek el – tehát egyre nagyobb teret hódít a köztudatban –, a tömegkultúra spirituális narratívája azonban (Magyarországon legalábbis) megreked a babonás hiedelmek szintjén. Ezért van szükség olyan kezdeményezésre, amely nem csupán a mai emberben megrekedő primitív igényt látja a vallásosság sajátos, posztmodern kivetülésében, hanem egy komoly reflexiót, amely kellő odafigyeléssel átalakítható igényes értelmezéssé is. Az ilyenfajta elemzések tehát elősegíthetik, hogy akár a teológia, akár a társadalomtudományok közelebb kerüljenek vizsgálódásuk tárgyához: az emberhez és az őt körülvevő transzcendens és társadalmi valósághoz.

Irodalom

Anderson, Benedict (2006): *Elképzelt közösségek*. Budapest: L'Harmattan & Atelier.

Berger, Peter L. (2007): Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió. In: Korpics Márta & P. Szilczl Dóra (szerk.): *Szakrális kommunikáció*. Budapest: Typotex.

Berger, Peter L. (2004): *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*. New York: Blackwell Publishing.

Besecke, Kelly (2001): Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spiritualy as a Cultural Resource. *Sociology of Religion*, 62/3.

Castells, Manuel (2006): *Az identitás hatalma*. Budapest: Gondolat & Infonia.

Császi Lajos (2002): *A média rítusai.* Budapest: Osiris Kiadó.

Császi Lajos (2001): A rituális kommunikáció neodurkheimi elmélete és a média. *Szociológiai Szemle*, 2. sz.

Durkheim, Emile (2003): *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.

Eliade, Mircea (1996): *A szent és a profán*. Budapest: Európa Kiadó.

Giddens, Anthony (2003): *Szociológia*. Budapest: Osiris Kiadó.

Mihelich, John & Gatzke, Jenifer (2007): Spiritual Quest and Popular Culture: Reflexive Spirituality in the Text of Northern Exposure. *Journal of Religion and Popular Culture.*

O'Dell, Tom (2005): Meditation, Magic and Spiritual Regeneration: Spas and the Mass Production of Serenity In: Orvar Löfgren & Robert Willim (szerk.): *Magic, Culture and the New Economy*. Oxford & NewYork: Berg.

Schleiermacher, F. D. E. (2000): *A vallásról: Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez*. Budapest: Osiris Kiadó.

11 Példaként a www.My-Cicely.com és a www.tranquilitybase.com című weblapokat említik.

Hivatkozott epizódok

Tv-láz (Goodby to All That). 1991, 2. évad 1. epizód.

Északi fény (Nortern Lights). 1991, 4. évad 18. epizód.

Szöuli ivadék (Seoul Mates). 1991, 3. évad 10. epizód.

A törzs új tagja (Our Tribe). 1991, 3. évad 12. epizód.

Kaddish (Kaddish for Uncle Manny). 1993, 4. évad 22. epizód.