© www.kjnt.ro/szovegtar

ALAPFOGALMAK

Tematika: hiedelem; érték, értékrend, identitás, státus; életpálya, élettörténet, biografikus beszédmód; reprezentáció; a specialista mint kontextualizált egyén; közösségek; mindennapi élet; transzcendens kommunikáció; megváltozott tudatállapot.

Terminológia: érték, státusfeszültség, identitás, narratív identitás, beágyazottság, életpálya, élettörténet, biografikus beszédmód, autobiografikus beszédmód, reprezentáció, kognitív attitűd, specialista, kontextualizált egyén, közösség, beszélőközösség, interpretív közösség, emlékezőközösség, mindennapi élet, transzcendens kommunikáció, megváltozott tudatállapot.

Hiedelem

Miért hiszünk a hiedelmekben? A kérdésben anomália húzódik meg. Valójában a hiedelmekben nem hiszünk. Amiben hiszünk, az nem hiedelem. Illetve, lehetséges, hogy hiedelem, nekünk azonban erről nincs tudomásunk. Másoknak azonban nyilvánvaló, hogy amiben mi hiszünk, az hiedelem. De az is lehetséges, hogy nem hiedelem, csupán mások tartják annak. S ebben az esetben az ő hiedelmük az, hogy amiben mi hiszünk, az hiedelem. Ebbe a tévedésbe nem csupán mások esnek, hanem mi magunk is. Amiben mások hisznek, aminek az igaz, helyes voltáról mások meg vannak győződve, arról mi magunk is gyakran vélekedünk úgy, hogy hiedelem.

Mihelyt valamit hiedelemnek tartunk, abban már nem hiszünk. Ez azonban nem jelenti sem azt, hogy többé nem gyakoroljuk, sem azt, hogy elfelejtjük. Azaz, a hiedelmek nem csupán azért vannak, hogy higgyünk bennük. Más funkciójuk is van az életünkben. Például az, hogy újra és újra kijelenthessünk, hogy nem hiszünk bennük. Azaz, hogy elhatárolódjunk tőlük, s ezáltal újra és újra megerősítsük azt a meggyőződésünket, hogy amiben mi hiszünk, az nem hiedelem. De az is lehet, hogy csupán megszokásból hajtjuk végre a hiedelemcselekvéseket. Vagy hagyománytiszteletből.

De ugyanakkor azt is tudnunk kell, hogy más is van, amiben úgy hiszünk, hogy nem vagyunk meggyőződve igaz voltáról. A reklámok például. Vagy az eredettörténetek.

Mi is a hiedelem?

A feltételezhetően finnugor eredetű szó látványos jelentésváltozáson ment át. A 15–16. században a 'hűsít, üdít, enyhít', 'árnyékoz, árnyékkal üdít' jelentéseket hordozta. A 17. században kapcsolódott össze a *hisz* ige szócsaládjához tartozó *hit* fogalom jelentéskörével, új jelentése 'valakiben, valamiben való hit', illetve 'bizodalom, bizonyosság, biztonság; remény'. A 18. században 'vélemény', majd 'tévhit'.[12] Az újlatin nyelvek *superstition*

[12] A jelentésfejlődés és a gazdag irodalom friss áttekintése: Czégényi D. 2012a.

(lat. *superstitio*, fr. *superstition,* ang. *superstition,* spanyol *superstitión,* olasz *superstizione*) szava 'fölötte állás', 'túlélés' jelentést őrzött meg.

A magyar hiedelmek első nagy rendszerét Ipolyi Arnold mint *mitológiát* írta meg 1854-ben, *Magyar Mythologia* címmel (Ipolyi A. 1854). 1896-ban közölt tanulmányában Katona Lajos is „mitológiai irányokról és módszerekről" értekezett. Sajátos terminussal *szerves mítosz*nak nevezte ezt a tudást (Katona L. 1896). Róheim Géza 1925-ig melengette azt a szándékot, hogy újabb „Ipolyit", azaz mitológiát írjon (Róheim G. 1925). A mitológia valójában istenekről, természetfeletti lényekről, hősökről és ősökről, a világ teremtéséről és berendezéséről szóló történetek rendszerét jelenti. Ám a 19. század során, a 20. század első felében ezzel a fogalommal nevezték meg a természeti népek kultikus, rituális és mágikus funkciójú gyakorlatát is. Lucien Lévy-Bruhl életműve a transzcendens világgal való kapcsolattartáson alapuló prelogikus gondolkodást és a misztikus élményt tartotta a világkép sajátjának (L. Lévy-Bruhl 1922, 1927, 1931, 1935, 1938). Claude Lévi-Strauss a mitológia logikáját, a mitológiát mint szemiotikai jelek struktúráját, mint parole-jellegű gyakorlatot írta le. Leírásában szerepeltek a mítoszokat a mindennapok szintjén láthatóvá, megélhetővé tevő rítusok és cselekvések (C. Lévi-Strauss 1958, 1964–1971, 1973). A Trobriand-szigeteken Bronislaw Malinowski szintén a mítoszok gyakorlati, az ünnepi rítusokat, a vadászatot, a halászatot, az együttélést, az erkölcsöt szabályozó funkcióját hangsúlyozta ki (B. Malinowski 1926, 1948/1993). Évtizedek múlva a mitológia terminus a természeti népek teremtéstörténeteinek, a biblikus történetek megnevezésére szakosodik és a történetek esztétikai kvalitásait vizsgálja (Sz. A. Tokarev 1982/1988; Je. M. Meletyinszkij 1976/1985). Miközben a neolatin nyelvek továbbra is népi mitológiát emlegetnek, a népi tudást és gyakorlatot általában babonának, hiedelemnek, néphitnek, hiedelemrendszernek nevezik.

A klasszikus, a 20. században kibontakozó szociálantropológia a *mágia* címszó alá vonta a cselekvések, gyakorlatok, rítusok rendszerét. A mágia paralogikus világkép és a hozzá kapcsolódó gyakorlat. A természettudományosan fel nem fogható természetfölötti erőmechanikusan aktivizálható, jegyek, szimbólumok, szavak, gesztusok által. Két nagy területe az európai középkorban Albertus Magnus, Agrippa von Nettesheim életművében uralkodó, az alkímiával, a matematikával, a csillagismerettel összekapcsolódó tudós mágia és a természeti népek gyakorlati mágiája. Technikái az utánzás, az érintésen és a származáson alapuló kapcsolat, elvei a hasonlóság és ellentét. A mágikus cselekvések rendszerét James George Frazer alakította ki (1890/2005), gyakorlati funkcióját Bronislaw Malinowski (1948/1993), szociális funkcióját pedig Max Weber (1904–1905/1982), Marcel Mauss (1950/2004), Émile Durkheim (1912/2003) értelmezte.

A hiedelmek értelmezésében különböző szempontok érvényesültek.[13]

Az *ismeret- és a rendszerelmélet* a hiedelmeket a világképek, a tudás és a cselekvések rendszerébe helyezte, ahol a hiedelem és a nem-hiedelem, a tudás és a gyakorlat, a tudomány, a vallás és a hiedelemgyakorlat kiegészíti egymást (R. Benedict 1928). A tudás

[13] Az áttekintés alapja: M. B. Black 1975.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

evolucionista értelmezésében a hiedelem megelőzi az ismereteket verifikáló tudományt, a tudományos rendszerből kiszoruló, elavult tudáselemek szintén a hiedelemrendszerben kapnak helyet. Ebben a perspektívában a hiedelem olyan világértelmezés, amely kívül szorul a tudomány legitimáló boltozatán (a metaforát a vallásszociológiai irodalom használta), vagy pedig a világot értelmező tudomány réseit tölti be, átmeneti jelleggel.

A hiedelem (pontosabban a mágia) szerepét Bronislaw Malinowski hangsúlyozta: a hiedelem a vallással és a tudománnyal együtt értelmezi a világot és a létezést (B. Malinowski 1948/1993). A kultúra, s ezen belül a hiedelem a „valóság kodifikációja" (D. D. Lee 1959). A tények, az értékek rendszere olyan kognitív térkép vagy labirintus (E. C. Tolman 1948; A. F. C. Wallace 1961/1970), amely alapján az egyén a világban eligazodik. A hiedelmet lehetetlen elhatárolni a többi tudatformától és tudásrendszertől; a tudománnyal, a vallással, a személyes meggyőződésekkel, a mindennapi élet rutincselekvéseivel, a lokális életvilág elemeivel (társadalmi kapcsolatok, munkavégzés) szervesen összekapcsolódva működik.

A *pszichológia* felől induló hiedelemkutatás az élményt, a látomást, a recepciót, a tudatállapotot, az előérzetet, az ösztönt egyéni teljesítményként közelítette meg (S. Freud 1932/1977; G. Bateson 1936; G. Jahoda 1969/1975; C. G. Jung 1934/1996).[14]

Az események vizsgálata, a *mikrotörténet* a kultúra dinamikáját, a jelentések aktualizálását, a hiedelmeket mint a társadalmi kapcsolatokba illeszkedő cselekvéseket ragadta meg (G. Bateson 1951/1966; W. D. Sabean 1984/1988).

A *szociológia* az értékrendszerek koherenciáját és dinamikáját (C. Du Bois 1955), az értékrendszerek által előírt minták (*ideal patterns, behavourial patterns, configuration*) követését (C. Kluckhohn 1952), az attűdök, az előítéletek, a személyes bevonódás, a társadalmi kapcsolatok és viszonyok formáit tette vizsgálat tárgyává. A szociálantropológia kezdte érvényesíteni a kultúra leírásában az *émikus* (*emic*) és *étikus* (*etic*) nézőpontot; az első a kultúrát használó egyén, a másik pedig a kívülálló idegen perspektívája (K. L. Pike 1954, később M. Harris 1968; P. J. Pelto 1970).

A *nyelvészeti* megközelítés a világról való beszélés technikáit, a jelentéstulajdonítás, a kommunikáció nyelvi eszközeit, kódjait tekintette át (W. H. Goodenough 1951; B. N. Colby 1966). Nyelvészeti megalapozottságú az az etnológiai irányzat, amely a kultúrát az anyanyelv analógiája (*native language*) szerint elemzi, s a bennszülöttek (*native knowers, native actor*) kompetenciájának tekinti. (D. Hymes 1964; W. H. Goodenough 1970) A kultúrába való beleszületés a társadalomban meglévő értékek, jelentések és attitűdök tudomásulvételét eredményezi.

A *mitológia, a folklorisztika* a hiedelmeket megjelenítő szövegeket, történeteket tekintette kutatása tárgyának.

Az *eszme- és a művelődéstörténet* az eszmék és a tudás rendszereinek időbeli kibontakozását, konfliktusait és kölcsönhatásait követte nyomon (J. Huizinga 1919/1979;

---

[14] Az osztrák pszichológus, Gustav Jahoda a hiedelmet a megfigyelés, az asszociáció, a megerősítés téves voltára, a csodavárásra, a hagyomány presztízsére, a hagyományőrzésre vezeti vissza (G. Jahoda 1969/1975).

E. Friedell 1928/1993; A. J. Gurevics 1972/1974; M. M. Bahtyin 1965/1982; E. Husserl 1936/1998).

Az elmondottakat összegezve a hiedelmet nem lehet pontos definícióban meghatározni. A hiedelem egységes világkép, tudás, töredékes tudáselem; cselekvés, szokás, rítus, habitus; előítélet, attitűd, vélekedés, feltételezés; test-, lelki- és tudatállapot; szolidáris vagy konfliktusos társadalmi kapcsolat, viszony; élmény; nyelv, kifejezésforma; beszéd, diskurzus, reprezentáció; szöveg, történet; hagyomány; tartalom, funkció.

Érték, értékrend, identitás, státus

A szociológia az értékek több értelmezését érvényesíti. Abraham H. Maslow szerint az érték az emberi élet megélését lehetővé tevő, a fejlődést motiváló szükséglet, amely folyamatosan újratermelődik (A. H. Maslow 1954). Ronald Inglehart azokat a hiányzó javakat (anyagi javak, az önkifejezés lehetőségei) nevezi értékeknek, amelyek megszerzésére irányuló törekvés az embert állandó aktivitásban tartja (R. Inglehart 2000). Milton Rokeach értelmezésében az értékek társadalmilag kidolgozott, az egyén által elfogadott viselkedésmódok (instrumentális értékek) és végállapotok (terminális értékek), amelyek az emberi viselkedés normái és motivációi (M. Rokeach 1969). Ebben az esetben az érték az ember előtt lebegő céllal azonos. Az eszközértékek egyik csoportjába a morális értékek tartoznak, amelyekhez az egyén viselkedését hozzáirányítja. A felvállalt morális értékek megsértése bűntudatot eredményez. A másik csoportba tartoznak a kompetencia értékek, amelyek alapján az egyén egy teljesítményre alkalmasnak vagy jogosnak minősül. A társadalmi érvényesülés kudarcai mind az önértékelésben, mind a *státusfeszültségben* megnyilvánulnak. A státusfeszültség az egyénben kialakuló frusztrációs érzés, amely a meglévőnek vélt kompetenciái és elért eredményei ellenére érvényesülő társadalmi alulértékelés, érvényesülési kudarcok következtében áll elő.[15]

Az értékszociológia az embert biológiai, kulturális és szociális lényként határozza meg. Az értékek egyik része szubjektív jellegű, másik része objektív, a társadalom, az intézmények által előírt érték (Hankiss E. 1977: 342–343). Hasonló meggondolásból, néhány évvel korábban David Riesman az embert ezért nevezte belülről, illetve kívülről irányított embernek (D. Riesman 1950/1968).

Az egyén értékekkel való azonosulásának dinamikus képlete az identitás. Az értékek gyakorlása a társadalmi kapcsolatokban, a velük való azonosulás a valós identitás (konceptuális én, személyközi én),[16] ennek megkonstruált, a külvilág felé forgalmazott formája

[15] A téma irodalmát áttekinti: Keller T. 2008.

[16] Az identitás fogalmát kidolgozó Erik H. Erikson szerint az identitás a serdülőkor végére, a serdülőkori krízisek hatására a 20 éves korra alakul ki. Az egyén ekkor már az alkatának megfelelő szerepeket is kiválasztja (E. H. Erikson 1958/1991). Az identitás gazdag irodalmából: az önmagunkról szóló tudás területei (U. Neisser 1988/1992), a fogalom története (P. Stachel 2005/2007), a nemzeti identitás (Pataki F. 1982; Gereben F. 1999).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

a narratív identitás. Az élettörténet előállítása 1. a folyamatosan változó én megértését, keresését, 2. megalkotását és 3. – a történet elmondása által – megőrzését (*maintien de soi*) teszi lehetővé (P. Ricoeur 1983–1985, 1990, 2001). Philippe Lejeune értelmezésében a narratív identitás annak elmondása, hogy „hogyan váltam magammá" (Ph. Lejeune 1980: 19). A narratív identitás az élettörténet (D. P. McAdams 1988/2001: 165), az *énről szóló narratívum* (K. J. Gergen – M. M. Gergen 1988/2001: 78–83). Pászka Imre szerint a történet az „én-rendszer" alapvető formája. (Pászka I. 2007: 320–366). Identitással rendelkezik az egyén és a csoport (egyéni és kollektív identitás). Az egyéni identitás komponensei a nemzeti, a nyelvi, a vallási, a nemi, a foglalkozási, az életkori identitás. Az egyén társadalmi megítélését, sikerességét fejezi ki a státus, a presztízs és a kapcsolatháló. A státus az egyénnek a társadalmi hierarchiában elfoglalt helyét megjelenítő minta, a pozícióval együtt járó jogok és kötelezettségek összessége.[17] A kapcsolatháló a társadalmi beágyazódás következménye. A *beágyazottság* gazdaságszociológiai fogalom, kidolgozója Mark Granovetter. Az 1985-ben megfogalmazott elmélet szerint a gazdasági tevékenység alapján az egyén személyes kapcsolatokat alakít ki, beágyazódik a társadalomba. Az egyén erős és gyenge kötések által kapcsolódik a társadalomhoz. Míg az erős kötések erősen igénybe veszik az egyént, lekötik a figyelmét, a gyenge, laza kötések az egyén számára a saját csoportján kívüli tájékozódást teszik lehetővé. (M. Granovetter 1985/1994.) A tartós és erős társadalmi kapcsolatok birtoklását és kamatoztatását a francia szociológus, Pierre Bourdieu erőforrásnak, *társadalmi tőké*nek nevezi. A szimbolikus tőke további formái a gazdasági és a kulturális tőke (P. Bourdieu 1980). A hiedelmek az értékrend részét képezik, az hozzájuk való viszonyulás individuális identitást szervez és jelenít meg, az egyéneket társadalmi hálóba integrálja. (Elemzések: Kotics J. 2001.)

Életpálya, élettörténet, biografikus beszédmód

A 20. században kibontakozott antropológiai irodalom hosszasan elidőzött az életpálya és az élettörténet viszonyánál. Az életpálya az egyén által bejárt életút, a valóság része, az egyén környezetével való folyamatos szembesüléseinek, interakcióinak sora. Az élettörténet az életpálya szimbolikus reprezentációja, a jelenben (egy beszédhelyzet körülményei között) feltáruló/feltárt múlt. Az élettörténet több is, kevesebb is, másabb is az életpályánál. Az életpálya szimbolikus megkonstruálásában több tényező játszik szerepet. A tényezők egyik része az egyéntől függetlenül, a beszédhelyzetben, az élettörténet mondásának kontextusában kezd érvényesülni. Ilyenek a szövegelőzmények (pretextusok), a beleértési tartományok, a történettel szembeni olvasói (hallgatói) elvárások, előírások, a történetmondással kapcsolatos automatizmusok, forgatókönyvek, a műfajiság szabályai. A tényezők másik része szubjektív természetű, akaratlagos vagy akaratlan: a közlési szándék,

[17] A fogalom kidolgozója, Ralph Linton, *tulajdonított* (örökölt, készen kapott) és *elért státus*t különböztet meg (lásd: R. Linton 1936/2006: 268., 270).

finalitás, az emlékezés korlátai és torzításai, az egyéni narratív és nyelvi kompetencia és performancia. Mindezen tényezők függvényében a mesélő szelektál az emlékei közül, az emlékeket sajátos kronológiai rendbe és oksági viszonyba szerkeszti, interpretálja őket, jelzi fontosságukat és jelentésüket, s a nyelvi és paralingvisztikai eszközök segítségével kommunikálhatóvá alakítja. Ugyanakkor, az élet társadalmi kiterjedése révén, az élettörténet óhatatlanul magába olvaszt társadalmi implikációkat is: kortársak jelenlétét, közreműködését jelzi (Niedermüller P. 1988).

Az életpálya morfológiai modelljét David G. Mandelbaum szerkesztette meg. E modell az egyéni életet fordulópontok mint határkövek közötti életszakaszokra tagolja. „Sok fordulópont előírásszerű, kötelező jellegű, másokat az egyén maga választ". (D. G. Mandelbaum 1982: 37.) Az egyes életszakaszok a fordulópontot követő adaptációk alapján válnak egyneművé. Az adaptáció „beépített folyamat, mert minden személynek módosítania kell élete folyamán több megrögzött viselkedési modelljét, hogy megbirkózhasson az új feltételekkel. Minden személy azért változtatja meg az életvitelét, hogy fenntartsa a folytonosságot, vagy a csoportban való részvétel céljából, vagy a társadalmi elvárások vagy az énkép miatt, vagy egyszerűen a fennmaradás érdekében". (D. G. Mandelbaum 1982: 37.) Az egyes életszakaszokon belül az egyén a teret, az időt azonos módon használja, stabil mikrotársadalomban él, stabil én-tudattal rendelkezik.[18]

Az élettörténet formájának, funkcióinak, elhangzása helyzeteinek, értelmezésének változatossága miatt helyesebb *(auto)biografikus beszédmód*ról beszélni. Olyan kommunikációs aktust értünk alatta, amelyben egy személyes identitás biografikus reprezentáció formájában jelenik meg és tölt be szerepet. A beszédmód definíciója szerint egyik oldalról az adott beszédesemény, beszédaktus, beszédstílus, a másik oldalról a személyes képességek, a szerepek, a kontextusok, az intézmények, az értékek, az attitűdök szabályozzák. Azaz, a biografikus epizódok elaborálására szolgáló helyzetek, a történetek megszerkesztésére, előadására, értékelésére, lereagálására vonatkozó szabályok, stratégiák, szerepek és egyéb hagyományok, valamint beszélői adottságok együttesen határozzák meg. A biografikus beszédmód több jellegzetes beszédtípust érvényesít. A *reprezentatív biográfia* egy korszak, egy társadalmi miliő, egy korosztály jellegzetes eseményeit egy egyénhez rendeli hozzá. Az egyén ebben az esetben a társadalom reprezentatív figurájaként jelenik meg, élettörténete a társadalmi átlag életrajzi eseményeit tartalmazza. A *státustörténet*ek az egyén társadalmi pozícióját támasztják alá, társadalmi kapcsolatait, teljesítményeit legitimálják. A történetek hol a státus elfoglalásának feltételét képezik, hol folyamatosan szükség van rájuk a státus megőrzéséhez. A *presztízstörténet* tartalomban is, funkcióban is közöl áll a státustörténetekhez. Olyan biográfiai epizódot tartalmaznak, amely átmeneti jelleggel befolyásolja az egyén megítélését, az egyén helyzetét, az egyén választásait. A státustörténetektől eltérően nem kíséri végig az egyént az élete útján, nem befolyásolja státusát. A *sztereotip történetek* minimális biografikus referenciával rendelkeznek. Az egyént a közösségben

[18] Az elemzési szempontok alkalmazásával készült analízis: Páczkán É. 2002.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

normatív életpálya, és ennek megjelenítésére szolgáló biografikus séma szereplőjévé teszik meg. És végül vannak a *pszeudo-biográfiák*, azok a biografikus narratívumok, amelyek nem rendelkeznek empirikus értékkel, az extenziójuk, referencialitásuk konvencionális. A történet mindenképpen reprezentációként működik, hiszen szereplője közismert személy, a történet pedig egy állítást fogalmaz meg róla. Azonban forgalmazói, befogadói egyaránt tudatában vannak a történet alaptalan voltának. Ennek ellenére a történetbe foglalt eseményt találónak és jellemzőnek fogadják el. A történet a hatáskeltés, egy személy jellemzése végett hangzik el.

Az autobiografikus beszéd autosztereotípia, a narratív identitás megalkotásának és kommunikálásának eszköze és módja. A biografikus beszéd heterosztereotípia, a társadalmi megítélés, számontartás eszköze és módja.

Az elemzés hasonló lehetőségeit kutatja Giovanni Levi, amikor fontosnak tartja a prozopográfia és modális életrajz, az életrajz és a kontextus, az életrajz és a határesetek vizsgálatát (G. Levi 1989/2000).

Reprezentáció

A fogalom a szemiotika fogalomtárában került forgalomba. Olyan, a 'valóságról kialakított kép', amely láthatóvá, megérthetővé tudja tenni a lezajlott eseményeket vagy a fiktív valóságot. A valóság és a róla szóló kép között olyan szoros viszony is kialakulhat, amelyben a kép átveszi a valóság helyét, helyettesíteni tudja azt, meghamisítja a valóságot, vagy pedig olyan valóságot teremt, amely csupán a reprezentációban él. A valóság és a reprezentációja kapcsolata a reprezentáló reláció. Az ember reprezentációhoz való viszonyulása a kognitív attitűd. A reprezentációnak a világra való ráterjesztése az extenzió.[19] A hiedelemtörténetek sajátos formában jelenítik meg a természeti környezetet, az emberi kapcsolatokat.

A specialista mint kontextualizált egyén

A népi specialista a népi-populáris kultúrát szolgáltatásszerűen, a környezettől elütő módon újratermelő személy. Kulturális tőkére a hagyomány átvétele, felhalmozása, és tudatos, programszerű tapasztalatszerzés által tesz szert. Tudását, képességét szolgáltatásszerűen bocsátja környezete rendelkezésére. Mindennapi életvitele jelentősen módosul, idejét a felkérések, megrendelések teljesítésére fordítja. Szolgáltatásai anyagi és morális elismerést biztosítanak számára. Felkészültsége, professzionalizmusa, a hagyomány tisztelete és megújítása révén hírnévre, szakmai presztízsre tesz szert. Kezdetben szűk környezete igényeit elégíti ki, majd egyre szélesebb társadalmi körből fordulnak hozzá.

---

[19] A szövegszemiotikai terminológia forrása: Terestyéni T. 1992, továbbá: P. Ricoeur 1998.

Életterében állandósulnak a szolgáltatáshoz szükséges tárgyi kellékek. Kapcsolathálójában megnő az erős kötések szerepe. Kapcsolattartása jelentősen formalizálódik, tevékenységét szerepszerűen fejti ki.

A népi specialisták kutatásának egyik alapvető kérdése az, hogy a népművészet, a populáris kultúra előállítása, gyakorlása révén a társadalmi kapcsolathálók mennyire strukturálódnak át. Az egyén milyen mértékben válik kontextualizált egyénné, a társadalmi kontextusba való beépülés hogyan jelenik meg a specialista perspektívájából, illetve a társadalmi környezet (család, lakóközösség, vásárlók stb.) felől. A speciális foglalkozás a hagyományból nő-e ki, vagy épp ellenkezőleg, a hagyomány ellen fordulva kezd el működni? Egy sikeres életpályához milyen mértékben szükséges a hagyomány elsajátítása, milyen mértékben szükséges az iskolai és az önképzés? Az alkotás hogyan szervezi át az egyén életterét, életvilágát, életvezetését? Milyen piacot alakít ki az egyén, amely térben áruként nyújtja tudását és termékeit? Vagy egyáltalán: kívánja-e áruként forgalmazni speciális foglalkozása termékeit? Milyen megélhetést biztosít az egyénnek az alkotás? Milyen viszonyulások állandósulnak a szűk szociális közegben a népi tehetséggel szemben? A kutatás másodsorban a specialista élettörténetének pragmatikai funkcióira kérdezett rá. Van-e az élettörténetnek a termékekhez és a szolgáltatáshoz hasonló reprezentációs funkciója? Melyek azok a kontextusok, amelyekben forgalmazásra kerül a specialista élettörténete? Milyen formái, módozatai, szerkesztési szabályai vannak az élettörténetnek? Milyen szerepet játszik az élettörténet a szerepépítés folyamatában? Milyen motívumokból építkezik az élettörténet? Milyen történetek szólnak az egyénről a környezetében?

Raymond Boudon francia szociológus több kortársával együtt (Pierre Bourdieu, François Bourricaud) az egyén és a társadalom, az egyén és a hatalom, az egyén és az intézmények viszonyát, az egyéni érvényesülés stratégiáit vizsgálta. François Bourricaud *individualisme institutionnel*, Raymond Boudon *individualisme méthodologique* terminussal nevezi meg a társadalom által tárgyiasított, kontextualizált egyént. Az utóbbi szerint az egyének függőségi és függetlenségi viszonyban állnak a társadalommal. Első esetben az egyén viselkedését a felöltött társadalmi szerepe határozza meg. A szerep felvétele lehet irreverzibilis esemény, máskor lehetséges a szerepből való kilépés; az egyén konfliktusos viszonyban állhat a szerepével. A szerep felvételekor az egyén társadalmi kontextusba illeszkedik be. (R. Boudon 1972/1990.)

A chicagói szociológiai iskola szerep-szemlélete szerint a mindennapi élet olyan színpad (keret), amelyben az egyén szerepszerűen gyakorolja a kultúrát, folyamatosan láthatóvá teszi meggyőződéseit, opcióit, szabályozza és ellenőrzi a róla forgalomba kerülő reprezentációkat. A kultúra használata társadalmi kapcsolatok alapján zajló interakció, amelyben az egyén társadalmi szerepet alakít, cselekvési mintát követ (E. Goffman 1959/1999).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Közösségek

A 20. századi etnológiai irodalomban a közösség új formáinak meghatározására került sor. A *beszélőközösség* fogalmat a beszélés néprajzának megalapozója, Dell Hymes használta. Értelmezésében a beszélőközösség tagjai ismerik és használják a nyelv és a nyelvhasználat szabályait, s ezen túl ugyanannak a beszédhálózatnak a tagjai, ugyanazon beszédhelyzetekben és beszédeseményekben vesznek részt. Ezeknek az ismereteknek és habitusoknak a birtokában a beszélőközösség tagjai közötti kommunikáció esemény jellegű. (D. Hymes 1974/1997: 475–480.) A beszélőközösség beszédesemények által és keretében épül ki és működik. A beszédesemények alapját a kapcsolattartás és az egyetértés rutinjai és habitusai képezik. A beszédesemény feszültségeket termel és vezet le, megteremti az információk közösségen belüli kiegyenlítődését, az egyének szocializálódását és marginalizálását, a belső véleménykülönbségeket csökkenti.

A kommunikációs kapcsolatok mellett a beszélőközösség kialakulását és működését a beszédhelyzetek, beszédalkalmak tartják fenn. A magyar (és európai) folklorisztika a beszédhelyzeteket és beszédalkalmakat, valamint az ezekhez kapcsolódó beszédmódokat különböző paradigmákban írta le. A szokáskutatás a rítusok struktúráját és funkcióját vizsgálta, s ebben a keretben helyezte el a különböző szövegtípusokat.

A 20. század során történt meg az *emlékezőközösség* mint társadalmi, szubkulturális csoport meghatározása. A fogalom olyan közösségeket nevez meg, amelyek azonos emlékezeti motívumokat, tartalmakat tartanak számon, ezekhez azonos értelmezéseket kapcsolnak, s az emlékezést azonos társadalmi keretben, azonos vagy hasonló emlékezési habitusok és rítusok formájában gyakorolják. Az emlékező társadalmat Jan Assmann a következőképpen határozta meg: „Az emlékezés kultúrája [...] társadalmi kötelezettségek betartása körül forog: az emlékezés kultúrája a csoport ügye. Középpontjában a következő kérdés áll: »Mit nem szabad elfelejtenünk?« Minden csoportnak megvan – többé-kevésbé explicit formában és többé-kevésbé központi helyzetben – a maga hasonló kérdése." (J. Assmann 1992/1999: 30.) A szerző a kérdést a szervezett emlékezés 18. századi kialakulását nyomon követő Pierre Nora alapján veti fel.[20] A francia munkacsoport szerint az emlékezés által a múlt visszahódítása történik meg. A különböző csoportok az emlékezés révén a maguk identitását konstruálják meg. (P. Nora 1986 II/1.: XXIX.) Az elmélet korai előzménye, Maurice Halbwachs 1925-ben megjelent munkája három emlékezőközösséget mutatott be (a család, a felekezeti közösség és az arisztokrácia). A családot olyan közösségként láttatta, amely felügyel az emlékezésre, kiigazítja a tévedéseket, állandósítja az emlékezés és a beszélés szertartásos alkalmait és helyzeteit, valamint gondoskodik az emlékek továbbadásáról és újratermeléséről. A család mint emlékezőközösség elsősorban az elődökre vonatkozó tudás, a genealógiai emlékezet fenntartásáról gondoskodik (M. Halbwachs 1925: 199–242), életvezetési és családszervezési modelleket közvetít.

---

[20] A francia terminus: „collectivité-mémoire" (P. Nora 1986 II/1.: XVII).

Felszínen tartja, szelektálja és gazdagítja a családtörténeti és a biografikus emlékezetet, ezekhez újabb és újabb értelmezéseket kapcsol. A család tagjait beavatja a család múltjába, ráirányítja a figyelmet az elődök sorseseményeire, teljesítményeire.

A magyar néprajzi irodalom az emlékezőtársadalom kutatását szintén több paradigmában végezte. A szövegtipológia vizsgálta az emlékezetben őrzött vagy kihelyezett szövegek típusait (pl. történeti monda), a rituskutatás az emlékezeti tartalmak felidézésének rituális kereteit és módjait írta le.

A beszélő- és az emlékezőközösség működése jelentős szerepet játszott a közösségtudat, az azonos helyzetértelmezés kialakításában, a természeti, a szociális környezetre vonatkozó tudás feldolgozásában. A közösségek harmadik típusát a szakirodalom az *interpretív* (*értelmező*) *közösség* terminussal nevezi meg. A terminust Stanley Fish kezdeményezte. Értelmezésében az interpretív közösség olyan formális vagy informális társadalmi formáció, amely adott objektumokat (tények, események, tárgyak, szövegek) adott időben és kontextusban azonos módon értelmez. Stanley Fish két megjegyzést fűz a definícióhoz. Eszerint az objektumok jelentése az értelmezők konszenzusaként, konstrukciójaként jön létre, s nem feltétlenül esik egybe az objektum eredeti (pl. az objektum megalkotója által az objektumnak tulajdonított) jelentésével. Illetve, ebből kifolyólag a jelentések újabb kontextusokban újraszerveződnek, azaz változnak. (S. Fish 1980.) Az interpretív közösségek elméletével kapcsolatos szakmai diskurzus több jelentős megállapítást tett. Sz. Kristóf Ildikó *interpretív tőké*nek nevezi azt a közös tudást, amelyet a közösség a közösséggé válás folyamán felhalmoz és az interpretáció aktusában érvényesít (Sz. Kristóf I. 1998: 67). Problémás az interpretív közösség határainak meghúzása. A fogalom tulajdonképpen olyan individuumok összességét nevezi meg, akik csupán ugyanannak a helyzetnek, szövegnek az értelmezése idején és értelmezése által látszanak egy közösséghez tartozni, valójában az életvitelük, mentalitásuk, térbeli helyük eltérő; nem feltétlenül állnak egymással kapcsolatban, ha igen, a formáció inkább hálózatnak nevezhető.[21]

Mind a hiedelmek gyakorlása, mind a hiedelemről való beszélés újraszervezi a társadalmat, feszültségeket, konszenzusokat termel. A hiedelem mint tudatállapot, ismeret, gyakorlat, attitűd és hagyomány a társadalmon belül beszélő-, emlékező-, értelmező-, akció- és élményközösségeket hoz létre. Ezek egyik része csupán egy esemény idejére szerveződik, egy másik része pedig huzamosan megmarad, gondoskodik a maga újratermelődéséről.

[21] Az MTA Irodalomtudományi Intézetének Elméleti Osztálya 1995-ben vitaesten járta körül a fogalmat (Kálmán C. Gy. szerk. 2001). A fenti gondolat forrása: Kálmán C. Gy. 2001: 40.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A mindennapi élet

A fogalom az 1930-as években tűnt fel a társadalomtudományokban, az osztrák származású Alfred Schütz 1932-es munkájának tulajdoníthatóan. Az 1950-es években az amerikai társadalomtudomány, főleg a szociológia kezdte újra használni a szakterminust. Ez a szociológia a *Life-World*-ot, tehát a „mindennapi tapasztalatok, orientációk és cselekvések szféráját" állította az érdeklődés középpontjába. Alfred Schütz szerint a mindennapi élet a kognitív struktúrák, az emberi-társadalmi aktivitások, a társadalmi kapcsolatok rendszeréből szerveződik. Ez a három terület a kutatás három egymást kiegészítő irányzata. A mindennapi élet szerveződésének folyamatát, a kognitív struktúrák működését a fenomenológiai szociológia vizsgálja. A mindennapi élet aktivitásait az interakcionista megközelítések kutatják. Ezzel együtt jár egy sajátos etnometodológia. Az új kutatási vonulat kérdése az, hogy a mindennapi élet rutincselekvéseit hogyan képes leírni az, aki maga is része ennek a világnak.

Az egyén születésétől kezdve egy adott természeti-társadalmi környezetben éli meg. Az individuum számára ez közvetlen valóság. Az egyén épp a mindennapi életben éli meg a közösséghez való tartozását. A csoport a mindennapi élet szerkezetében nyilvánítja ki magát. A mindennapi élet tehát kollektív jellegű. Azaz: a mindennapi tudás az individuumok számára nem mindig tudatos kontextus. Ez a kontextus határolja körül a kommunikációt, a hiányzó információk, rejtett tartalmak formájában.

A mindennapi élet kutatásának szemlélete és módszertana bizalmatlanságot és ellenzést váltott ki a társadalomtudományok művelőiből.[22] Az új irányzat azt a veszélyt rejtette magában, hogy az etnológia korábban kialakult terminológiája, kutatásterülete gyökeresen átszerveződik, eredményei érvénytelennek minősülnek, kiiktatódik a kultúra és a társadalom kutatásában érvényesített történetiség elve. Továbbá az a kérdés is felmerült, hogy az egyén világának, mentalitásának vizsgálatából származó eredmények vajon érvényesek lesznek-e az össztársadalomra vagy legalábbis társadalmi csoportokra. A mikrotörténeti dimenzióban vajon visszatükröződik-e a történelem? Ezek az aggályok azonban nem igazolódtak be. A kutatások a társadalom kutatásában új eredményeket hoztak: a társadalomban meglévő ki nem mondott, hallgatólagos tudást, a hétköznapokban alkalmazott láthatatlan minták, a mindennapi tevékenységek, rutinok, az egyén tapasztalatainak megismerését. A mikrotörténeti kutatás (Natalie Z. Davis, Giovanni Levi, Carlo Ginzburg) azt bizonyítja, hogy az egyén milyen mértékben tud bekapcsolódni a történelembe, hogyan érvényesítheti a maga akaratát, a lokális társadalom és az egyén hogyan konstruálja meg a maga világát, a hatalom hogyan érvényesíti a maga hatását az individuum életében. Carlo Ginzburg szerint az átlagember élete épp az átlagosságánál fogva reprezentatív (A. Schütz – T. Luckmann 1974; Niedermüller P. 1981; T. Luckmann 1983; M. de Certeau 1980/1990; Gyáni G. 1997).

---

[22] A fogalom történetét összefoglalja Niedermüller P. 1981.

Transzcendens kommunikáció

A fogalom alapját a *szakrális (vallásos) kommunikáció* képezi. A szakrális kommunikáció „az emberek a másik világ(ok) emberfölötti lényeivel való kommunikációja" – írta a fogalmat Jan G. Platvoet holland vallástörténész nyomán megalapozó Lovász Irén (J. G. Platvoet 1999, Lovász I. 2002: 9).

A képzet és a fogalom történetében három korszak különíthető el. A vallás kommunikációként való értelmezésének alapját a transzcendens világ azon – 19. századtól érvényes – elképzelése teszi lehetővé és szükségessé, miszerint lények népesítik be, akiket folyamatosan tisztelni és engesztelni kell (E. B. Tylor 1871 I.: 427, idézi Lovász I. 2002: 10.) A törzsi és a történelmi vallások mindenik – ritualista, funkcionalista, hermeneutikai, szociológiai, esztétikai – leírása kitér 1. a transzcendens világ szerkezetére, 2. a transzcendens világ megtapasztalásának technikáira, a kapcsolattartás kultuszban szerveződő formáira, valamint 3. a transzcendens lények kultuszának társadalom-, csoportképző hatására.[23]

A transzcendens világ deskriptív modellje az 1960-as évekig volt érvényben. Ekkor születtek meg a kommunikáció vizsgálatának operatív modelljei, a *tranzaktív*, majd ezt követően az *interaktív*, végül pedig a *kultivációs kommunikációs modell*. A vallás mint kulturális rendszer lehetővé teszi a transzcendens világ elképzelését és megtapasztalását, a transzcendens világ lényeivel való kapcsolattartást, a transzcendens világ lényei megnyilatkozásainak a földi világban való megtapasztalását, a transzcendens lények befolyásolására irányuló emberi cselekvéseket. Ez a kapcsolat mindkét – transzcendens és emberi – oldalról akciókban nyilvánul meg; az akciókat szándékok váltják ki, és az akciók az ember esetében érzelmekben, attitűdökben, viselkedésformákban, habitusokban konkretizálódnak. A kommunikáció tranzaktív modellje a kommunikációt a kommunikációs felek szukcesszív, összekapcsolódó aktivitásaként írta le, amelynek középpontjában a kommunikációs szándék, az üzenet áll. Az interaktív modell a kommunikációt a kommunikációs felek közös teljesítményeként ragadta meg, amelyben a kommunikációs felek folyamatosan kommunikációs helyzetben vannak, folyamatosan hatnak egymásra. A modell a hangsúlyt a partnerek nyitottságára, kommunikációs hajlandóságára helyezi. A harmadik modell a kommunikáció világteremtő hatását emeli ki. A kommunikáció során realitás termelődik, a kommunikációs felek láthatóvá teszik szándékaikat, elvárásaikat, kölcsönösen befolyásolják egymást. A tranzaktív és az interaktív felfogás a kódot, a csatornát, a kommunikációs eseményt láttatja. Ezek a szempontok a harmadik modell esetében lekerülnek a napirendről. A tranzaktív felfogás élesen elválasztja egymástól az adót

[23] Lucien Lévy-Bruhl szerint a teremtő istenekkel a rítusok által tartható a kapcsolat (L. Lévy-Bruhl 1935: 15–17). Az égi üzenetek álomban és csoda formájában receptálhatók (L. Lévy-Bruhl 1938: 71–97, 102–131). Mircea Eliade szerint az ember a szent közelében igyekszik élni. Ennek rituális eszköze a kozmogónia megismétlése. Igényli a szentség megnyilatkozását, a *hierophániát* (M. Eliade 1957/1987). Helmuth von Glasenapp a világvallások transzcendens szférájának szerveződésében az örökkévaló személyes isten, a túlvilági segítők, a menny és a pokol meglétét, a vallásos társadalom szerveződésében a jogrend, a kasztrendszer, a papi rend meglétét követi nyomon (H. von Glasenapp 1972/1981: 447).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

és a vevőt, az interaktív modell viszont nem különbözteti meg a beszélői szerepeket. A kultivációs modell elhanyagolja az egyes kommunikatív események jelentőségét, a teljes eseményrendre, annak következményére figyel.[24]

A definíciókat felsorolva Em Griffin a kommunikáció világának árnyaltabb értelmezését készíti el. Eszerint a kommunikáció 1. interperszonális befolyásolás (szociálpszichológiai hagyomány), 2. információfeldolgozás (kibernetikai hagyomány), 3. a nyilvános beszéd megszerkesztése (retorikai hagyomány), 4. jelek segítségével történő jelentésátvitel (szemiotikai hagyomány), 5. a társadalmi valóság létrehozása és megtestesítése (szociokulturális hagyomány), 6. az igazságtalan diskurzus elleni kihívás (társadalomkritikai hagyomány), 7. az egyén dialógus általi felfedezése (fenomenológiai hagyomány) (E. Griffin 1991/2001: 34–46).

A vallásos gyakorlatnak kommunikációelméleti értelmezését Lovász Irén kezdeményezte. A holland vallástörténész, Jan G. Platvoet, Jan van Baal és Michael Pye nyomán a vallás olyan viselkedés, amely az emberek és a nem verifikálható lények között kommunikációt valósít meg (J. G. Platvoet 1990; J. van Baal 1981; M. Pye 1972 – idézi Lovász I. 2002: 10–14). Illetve, Melford E. Spiro nyomán, a vallás „kulturálisan posztulált emberfölötti lényekkel való, kulturális minták szerint szerveződő interakciókból áll" (M. E. Spiro 1966, idézi Lovász I. 2002: 14). Jurij M. Lotman kommunikációértelmezését követve a vallásos kommunikáció két formáját különítette el. Az egyik az egyén és a transzcendens lény kommunikációja, a másik pedig – a szerző figyelmét lekötő – autokommunikáció. Ebben az esetben a szakrális félhez forduló egyén valójában önmagára hat. Idézzük a szerzőt: „A kommunikáció Én–Én között zajlik, de az üzenet kontextusa és kódja a kommunikáció folyamán az emberben megváltozik. Az üzenet egy másik, nem empirikus világ kontextusába helyeződik, és ennek megfelelően speciális kóddal párosul. Ezzel az új kóddal – amely azt mondatja a feladóval, ez hozzám szól és rólam szól – érkezik meg a vevőhöz, ugyanahhoz az énhez. Csakhogy ez az én a kommunikációs folyamat során önmaga is megváltozott. Tehát ugyanaz az én, de mégsem ugyanaz. A szakrális kommunikációs akció mindig valami belső változással jár együtt." (Lovász I. 2002: 51.) A szerző a szakrális kommunikációnak a következő csatornáit azonosítja: I. verbális csatorna (ima, vallásos rítusok szövegei); II. nem verbális csatornák: 1. vokális kommunikáció (paralingvisztikai elemek pl. szipogás, sírás, intonáció, ritmus, ének, zene), 2. a nem beszélés, a csend kommunikációs formái (meditáció), 3. mimika, 4. tekintet, 5. szag, illat (tömjén), 6. mozgásos kommunikáció: a. gesztus (imára kulcsolt kéz),[25] b. testtartás (lehajtott fej), c. térhasználat (templomi tér használata), d. kinezikus kommunikáció (kálváriajárás), e. érintéses kommunikáció (szent szobor érintése); III. kulturális szignálok (ruha, hajviselet,

---

[24] A kommunikáció három meghatározása: 1. a közlés ismeret átadása (tranzaktív modell, C. E. Shannon – W. Weaver 1949), 2. interakció, konszenzus a dolgok fölött (interaktív modell, T. Newcomb 1953), 3. a világ megkonstruálása (kultivációs modell, G. Gerbner 1969).

[25] A szerző a kéz imagesztusait külön is áttekinti. Ezek: a kéztartások, a kézmozdulatok (kéz fölemelése, az érintés, a kézrátétel, a mellverés). (Lásd: Lovász I. 2005.)

jelvény). (Lovász I. 2002: 8.) Ezt követően a szerző az imát mint vallásos szövegtípust és mint kommunikációs aktust értelmezi.

Olvasmány

Az 1970-es években a szibériai sámán a szakrális kommunikációban a következő beszédmódokat, -technikákat és -stratégiákat alkalmazta: az emberi nyelvből hiányzó szavakat használ, a transz állapotában érthetetlenül beszél; a mindenki által ismert szavak sajátos formában (pl. ritmus, dallam) való használata; a fősámán előénekli a szöveget, a segédje ezt megismétli; a sámán utazását a helynevek, térszíni formák hosszas felsorolásával érzékelteti; performatív beszédmódot használ (a szellemeknek parancsot ad, a szellemeket megidézi, invokálja); rontáskor, átkozódáskor durva, trágár szavakat használ. A transzcendens kommunikációban az alkalmazott nyelv szemantikai jelentése mellett nagy szerepet kapnak a paralingvisztikai technikák (dallam, suttogás, hangerő), a performatív megoldások (parancs, invokáció, átok, nyelvi agresszió, ismétlés). (Hoppál M. 2005: 292–293.)

A dél-amerikai, kolumbiai Chocó-vidék emberá törzs sámánjai katasztrófák (tömeges halál) és betegség esetén a szellemek segítségét kérik. A szellemekkel való kommunikációban rögzített, ritualizált a szertartás helye, a szellemeknek felkínált étel, a szellemeket segítő tárgy (botok, kagylók) sámán általi használata, kötelező a sámán inaskodása idején készített, állat alakú padon való ülés. A ritualizáltság, a rögzítettség a világ örök rendjét reprodukálja. A szellemekkel való beszélés azonban rögzítetlen, improvizált. Az esetlegesség, az egyediség a keretek közé fogott, felügyelt változást képviseli. (Losonczy A. 2012.)

Megváltozott tudatállapot

A megváltozott tudatállapot olyan tudatforma, amikor az ember másként érzékeli környezetét és önmagát. Az érzékelés lehet mennyiségi (éberség, tudatosság) vagy minőségi (tartalmi). Jellegzetes formái a gondolkodásban beállt változás, az érzelmekben beállt változás (eufória, levertség), a test érzékelésének megváltozása, felfokozott érzékelés (hallucináció, látomás).

Megnevezései: *transz*, *eksztázis*, *révülés*, *rejtezés*. A természetfeletti szférával való, a transzcendens kommunikáció formája. Minden társadalomban megtalálható, az emberek mintegy egynegyede részesül látomásban. A társadalmak 90 százalékában ismeretes a természetfeletti kommunikáció intézményesített formája. A hagyományos társadalomban a megváltozott tudatállapot, az erre való képesség bizonyos tisztségek és szerepek (sámán, pap, látó) betöltésének feltétele, a modern társadalom marginalizálja, betegségnek minősíti a megváltozott tudatállapotot. Egyik magyarázata a lélek testen kívüli utazása, a másik az egyén démon általi megszállása. Az első magyarázat a látomásban való részesülést, a második a megszállottságot értelmezi. Megváltozott tudatállapotot eredményezhet a meditáció, a hallucinogén anyagok (alkohol, bolondgomba) használata, a sajátos testkezelés (a légzés felgyorsítása vagy visszafogása, a rituális böjt, a virrasztás, a mozdulatlanság, vagy a megerőltető mozgás, a hideg és a meleg hatás alkalmazása, a tánc, a zene, a füst). Organikus eredetű az agydaganat, a vérzés által kiváltott megváltozott tudatállapot (J. Boddy 1992; E. Bourguignon 2004; R. Lewis-Fernández 1992; Grynaeus T. 1998; Pócs É. 1998).

A hiedelemélmények jelentős része (álmok, látomások) megváltozott tudatállapotban érzékelt realitás. Egyes specialisták (pl. halottlátók) ebben az állapotban válaszolták meg a hozzájuk intézett kérdéseket.

© www.kjnt.ro/szovegtar