



c r e d o

evangélikus folyóirat | XXIV. évfolyam, 2018/3-4.



⊕ NŐI ÉS FÉRFI SZEREPEK ⊕

Credo – evangélikus folyóirat

A Magyarországi Evangélikus Egyház folyóirata
XXIV. évfolyam, 2018/3–4.

Főszerkesztő: Zászkaliczky Zsuzsanna

Rovatszerkesztő: Papp Máté

A szerkesztőbizottság tagjai

Fabiny Tibor

Prőhle Gergely

Fábri György

Réthelyi Orsolya

Ittész Gábor

Szabó T. Anna

Kézdy Pál, ifj.

Szebik Imre, ifj.

Potzner Ferenc

Kiadja a Magyarországi Evangélikus Egyház

Luther Kiadója

www.lutherkiado.hu

Felelős kiadó: Antal Bálint

Olvasó- és tördelőszerkesztő: Petri Gábor

Szöveggyongozó: Miklósné Székács Judit

Műszaki szerkesztő: Török Andrea

Grafika: Kurdi István

Szerkesztőség és kiadóhivatal

1085 Budapest, Üllői út 24.

Tel.: 317-5478, 486-1228, 20/824-5518; fax: 486-1229

Előfizetés egy évre: 2320 Ft. Fél évre: 1160 Ft.

Egy szám ára: 780 Ft

Előfizetés külföldre: 6840 Ft.

Kapható a gyülekezeti iratterjesztésben, a kiadó könyvesboltjában (1085 Budapest, Üllői út 24.) és a Huszár Gál Papír- és Könyvkereskedésben (1052 Budapest, Deák tér 4.)

A Credo digitálisan is olvasható, előfizethető a www.digitalstand.hu oldalon.

Digitális előfizetés egy évre: 1152 Ft. Fél évre: 608 Ft.

Egy digitális lapszám ára: 320 Ft.

Nyomdai kivitelezés: Mondat Kft.

www.mondat.hu

Felelős vezető: Nagy László

ISSN 1219-6800

A borítón Paolo Veronese *Krisztus és a samáriai nő a kútnál* című festménye látható (1585 k.). Olaj, vászon, 143×289 cm. Kunsthistorisches Museum, Bécs

Kedves Olvasóink!

A Credo 2018. évfolyamának 3–4. számában terjedelmileg is hangsúlyosan jelen van az a tematikus gondolkodásmód, amely a tervek szerint a jövőben is jellemezni fogja a lap szerkesztését. A jelen számban a női szemszög, a női-férfi szerepek témája kerül fókuszba (remélhetőleg a feminizmus és a genderkérdés buktatóit elkerülve) számos területet érintve a biblikus teológiától vagy a szociáletikától kezdve az irodalmon át a képzőművészetig. Németh Zoltán a házastársi kapcsolat „abszurd misztikájáról” szóló áhítata is közvetett módon ehhez a témához kapcsolódik, de olvashatunk szöveget az Újszövetség női alakjairól (Bácskai Károly: *Nők Jézus körül*) az Ószövetség férfi- és nőképeiről (Varga Gyöngyi: *Nemek, szerepek, kihívások*), a középkori begina mozgalomról (Révai Edit: *Bátor nők a középkorban*) vagy a protestáns női éthosz erdélyi megalkotásának kísérletéről is (Balogh Judit: *Az asszonyi bölcsesség építi a házat*). Révay Kata Szidónia Viskolci Noémi tollából való portréja, valamint Balogh Éva női lelkészség körüli vizsgálódásai tágítják tovább a szóban forgó kérdéskört. Dobrovits Mihály muszlim nők helyzetét körülíró tanulmánya a zsidó-keresztény kultúrán kívülre is kitékintést nyújt. Kinyik Anita *Genderspecifikus társadalomkritika* alcímű írása a szülésről való gondolkodás számos aspektusát felvillantva csatlakozik a fentebbi megközelítésmódokhoz, míg az MTA doktorával, a Közép-Európai Egyetem tanárával, Pető Andrea történésszel készített interjú a gendervita és a hatalmi harc összefüggéseire világít rá ugyancsak a „női” problematikához kötődve. Szintén tematikus vonatkozású cikkeket fedezhetnek fel a Szemle rovatban, sőt az Idézőjel aktuális verseiben, prózáiban is.

Horváth Iván tanulmányának aktualitását az adja, hogy novemberben az Országos Széchényi Könyvtár ünnepélyes keretek között átadta az Evangélikus Országos Gyűjteménynek azt a tízenöt kiemelkedően értékes kéziratos és nyomtatványt – köztük az ún. Balassa-kódexet –, amelyek a sajkókazai Radvánszky könyvtárból származnak, és amelyeket 1950 óta letétként őriztek.

A szerk.

A természet értékeinek védelme közös ügyünk és keresztény felelősségünk. Ebből a megfontolásból a Credo evangélikus folyóirat Cyclus ösztet környezetbarát papíron jelenik meg.

Jézus beszélget

Jézus földi vándorútjáról nem csak azt jegyezték fel az evangéliumok, hogy gyógyított és tanított. Számos helyen olvassuk, hogy beszélgetett azokkal, akik felkeresték, vagy akiket ő látogatott meg, és olyanokkal is, akiket a véletlen hozott eléje. Ilyen történet a samáriai nő esete is, akivel egyszer Jákob kútjánál találkozott.

A helyzet teljesen abszurd. Ül egy zsidó férfi a közkútnál. Egy asszony közeledik – és bár talán legszívesebben megfutamodna –, szüksége van vízre, szüksége van arra, hogy odalépjen a kúthoz. Dél van, rettenetes meleg. És ez az asszony nem véletlenül megy abban az időszakban vízért, amikor szinte senki sincs az utakon. Nem akar találkozni az emberekkel. És vele sem akar találkozni senki. Így tehát jobb mindenkinek. Nemcsak samáriai, de több férjet elfogyasztott már. Megvetett nő, talán rosszízű viccek céltáblája.

A samáriai néppel való érintkezést szigorú zsidó előírások szabályozták ebben az időben, amelyeknek az a lényege, hogy a kereskedelmen túl semmilyen kapcsolatot nem volt szabad velük teremteni. Jézus azonban enyhíteni kívánta a látható feszültséget, és ő kért ettől a nőtől valamit, mégpedig inni. Polgári életet élő, civilizált emberként el sem tudjuk képzelni azt a megdöbbenést, amelyet ez a nő érezhetett. Kétkedve kérdez vissza, mint aki nem érti a feladatot, és Jézus ezt kihasználva az élő vízről kezd neki beszélni. És beszélgetni kezd vele, pedig mindent tud róla. Az asszony hamarosan nemcsak hiszi, hogy a Messiással van dolga, de végül veszi a bátorságot, hogy meghívja őt a városukba, ahol Jézus közösséget vállalt vendéglátóival, és velük maradt két napig.

A borítón, Paolo Veronese festményén beszédes mozdulatokat látunk: Jézus vizet kér, alakja, testtartása szinte kinyílik az asszony felé, aki meghajlik, tartózkodóan felpillant a férfira, és közben biztos pontot keresve szoros fogással kapaszkodik a kút vasába és a vödörláncba. Jézus hagyományos, ókori öltözetet visel, az asszony selymei és hajviselete inkább emlékeztet a 16. századi nők divatjára. Veronese szerette aktualizálni a biblikus témákat kortárs öltözetek, személyek, hangszerek, építészeti terek ábrázolásával. Talán képünk is azt sugallja: a „samáriai nők” köztünk vannak.

Amikor e lapszám témáit felvázoltuk, a férfi és női szerepek változásairól, sokszínűségéről legalább annyira kívántunk szólni, mint a hagyományos nemi szerepek felbomlásáról, átalakulásáról, a társadalmi nemek kérdéséről és e kérdések kutathatóságának értelméről. Mire a szövegek egy része beérkezett, látható volt, hogy bőven szétfeszítik még a dupla lapszám kereteit is, ezért néhány írás megjelenését el kellett napolnunk.

Meggyőződésünk, hogy szükség van annak tanulmányozására, hogyan változik a nemek társadalmi, kulturális beágyazottsága és szerepe, milyen konvenciók mentén ismétlődnek a különféle mechanizmusok, milyen szociológiai vetülete van ezeknek a hagyományoknak – és mindez hogyan alakult ki és alakul át a világ különböző tájain. Nemcsak a társadalom, de az egyház különféle szolgálati területei is sokat tanulhatnak és profitálhatnak az ehhez hasonló interdiszciplináris kutatásokból.

Jézus újra és újra példát ad nekünk, amikor a kirekesztettekkel ül egy asztalhoz, amikor megérinti a kitaszítottakat, amikor nyomorultakkal, bűnösökkel és nőekkel elegyedik párbeszédbe. Nem leereszkedik hozzájuk, hanem felemeli őket. Veronese képén a gesztusok nyelvén érezzük, értjük a két szereplő attitűdje közötti különbséget, de jól látjuk, hogy azonos szemmagasságba kerülve néznek egymásra. Legyenek a beszélgetőtársaink – a társaink – megvetettek, mások szerint kerülendőek, legyenek nők vagy férfiak, legyenek bármilyen társadalmi helyzetben: tanuljuk meg az azonos szemmagasság elvét.

Zászkaliczky Zsuzsanna

Németh
Zoltán

Ki ez a nő az ágyamban?*

Samuel Johnson írja az esszéről: „Az agy gondolatainak szabad folyása; egyetlen, nyers mű, s nem szabályszerű, rendezett alkotás.” Rövid terjedelmű, témáját merítheti a mindennapi élet megfigyeléséből. Erősen tükrözi írója véleményét, nézőpontját, sokszor szépirodalmi igénnyel íródik. Egyrészt a túlzott személyes érintettség miatt, másrészt az okítás vádját és a közhelyesség csapdáját elkerülendő ennek a műfajnak a segítségül hívása tűnt megoldásnak számomra. Remélem nem tévedtem ezzel nagyot, olvassák megértéssel az „*ezért a férfi elhagyja apját és anyját, és ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egy*” ige által ihletett, a nő és a férfi misztikus kapcsolatáról szóló gondolataimat.

Abban semmi különös nincs, hogy az embernek van apja meg anyja, hiszen másképp nem is lehet. Ha vannak testvéreink, rájuk is hasonló tényszerűséggel tekinthetünk, sőt még a tőlünk származó utódaink, saját gyermekeink tekintetében is igaz az a megállapítás, hogy mi sem természetesebb a létezésüknél, még ha akkora feneket is kerítünk egy gyermek születésének, pláne ha a saját gyermekünkről van szó. Egyáltalán, a vér szerinti kapcsolatok vonatkozásában kimondhatjuk, hogy nincs bennük semmi rendkívüli. Szüleink, testvéreink, gyermekeink, unokáink azok, akik. Adottak. Adatnak. Nem választhatók. A házastársunkkal, a házasságunkkal azonban, úgy gondolom, egészen más a helyzet. A vér szerinti kapcsolatok vérszerződés-szerűen megpecsételt, genetikusan bebetonozott, kiszámíthatóan halálbiztos egyszerűségével összevetve a házasság egyenesen abszurd, érthetetlen, megmagyarázhatatlan. Találkozik egymással két vadidegen ember. És még az a jobbik eset, ha valóban vadidegenek, és nem gyerekkori ismerősök vagy egykori iskolatársak, mert abból is csak mindenféle bonyodalmak származnak. Szóval totálisan véletlenszerűen egymásnak szalad két ember, és elképesztően rövid idő alatt – maximum egy-két év, ha ennél több, akkor ez a késlekedés is csak újabb kérdéseket és problémákat vet fel –, szóval felelőtlenül rövid idő alatt, összességében egymást illetően csupán töredékinformációk birtokában, ugyanakkor egymásra gyakorolt kölcsönös érzelmi befolyásolás hatása alatt meghozzák azt a döntést, hogy az imént említett vérszerződés-szerűen megpecsételt, genetikusan bebetonozott, kiszámíthatóan halálbiztos kapcsolataikat egyszer s mindenkorra háttérbe szorítják, másodlagosnak tekintik – jó esetben ezt meg is tudják tenni –, és az egymással való váratlan ütközést követően feltápáskodnak, leporolják, rendbe szedik ruházatukat, és odaállnak az oltár elé, hogy na, akkor ásó, kapa, nagyharang. Szerintem ez annyira abszurd, hogy tényleg csak Istentől lehet, csak ő találhatta ezt így ki.

Az idén huszonharmadik éve élek együtt egy nővel. Persze szépen kellene mondani, hogy huszonhárom éve vagyok nő, de nem szépen akarom mondani. Hanem a súlyát szeretném kifejezni, a súlyát mindenféle értelemben. Huszonhárom éve együtt élek egy vadidegen nővel. Pedig még, Istennek hála, élnek a szüleim, van anyám és van apám, öcsém is van, meg unokatestvéreim, meg rengeteg régi barátom, ismerősöm, de eszem ágában sincs ezek bármelyikével néhány óránál vagy esetleg pár napnál több időt együtt tölteni, ellenben ezzel az említett idegen nővel élek együtt. Miért mondom, hogy idegen? Az életem első felében nemhogy nem ismertem, a létezéséről sem tudtam. Még csak azt sem mondhatom, hogy a huszonhárom év alatt különösebben összecsiszolódtunk volna. Ha mondjuk egy hónapban

* Elhangzott a *Házasság hete 2018* rendezvénysorozat keretében a Bálint-napi istentiszteleten a Deák téri evangélikus templomban.

egyszer este leckekikérdezés és gyerekfektetés után lehetőségünk nyílna közös takaró alatt együtt televíziót nézni, hát ez meglehetősen nehéz vállalkozás, mert a BL-döntő és a *Büszkeség és balítélet* nehezen hozható közös nevezőre. A mosogató is állandó feszültség forrása, mert ő a tányérok alá, a csepegtetőtálca aljába teszi az evőeszközöket, amiket csak a kerületet felriasztó csörömpöléssel tudok kihalászni onnan, én ellenben éppen ezért egyenesen a mosogató szélén álló evőeszköztartóba állítom az evőeszközöket, ami viszont az ő állítása szerint tócsát eredményez a mosogató peremén, és gyermekeink életét veszélyeztető gombásodás melegágyát teremti meg az anyagi kár keletkezése mellett. Én azt nem tudom mondani, hogy egymásnak lettünk teremtve, vagy valami hasonló magasztosat, mert az én istenképemből vagy istenhiteimből ennél nagyobb önállóság, nagyobb szabadság, illetve esetlegesség és véletlenszerűség következik; inkább valahogy úgy tudnám megfogalmazni, hogy Isten lehetővé tette számunkra, hogy együtt előre meneküljünk, és ne visszafelé vagy egymástól elfelé, illetve lehetetlenné tette, hogy megrekedjünk. Mindig tovább kellett menni.

Mindig előre kell menni. Akár akarod, akár nem. Akár tetszik, akár nem. Ahogy a Nikodémus-történetben olvassuk, hogy újjászületni nem lehet visszafelé haladva, visszabújva valahová, hanem előre menve, ahogy a Lélek visz. És különös módon, ha megteszed, ha van bátorságod, hited nem visszafordulni, nem megrekedni, hanem előre menni, akkor az akarat is megjön hozzá, és tetszésre is válik. Nagy szavakkal mondhatnám így, hogy boldog leszel tőle.

Már vagy két-három éve házások lehettünk, még az első fiunk sem született meg, csak ketten voltunk, amikor egy éjjel felébredtem, és megpillantva magam mellett az ágyban ezt az úgymond évek múltán is ismeretlen, titokzatos idegen nőt, ahogy egyenletesen lélegzett, figyeltem az arcát álmában, és akkor fogalmazódott meg bennem a címadó kérdés: Úr Isten, itt egy idegen nő az ágyamban! Ki ő? Hogy került ide? Nyilvánvalóan nem válaszra váró kérdések ezek, és nincs is rá válasz, ahogy Jézus csodálatos vízen járására sem magyarázat sem a cölöpök említése, sem a víz felhajtóereje. Ami nekem magamnak fontossá vált, az maga a rácsodálkozás. Hogy az összes többi kapcsolat természetességével szemben a férfi és nő viszonyában, a párkapcsolatban, a házasságban, ha van is úgymond természetes, e világi rész, de a lényege valami szinte felfoghatatlan természetfeletti. Még a gyermekeinkkel való kapcsolatunknak sincs meg ez a fajta természetfeletti jellege. Mert csak annyi a dolgunk, hogy elsegítsük őket a tőlünk való függetlenségig, az önállóságig, és ha jól szerettük őket, akkor meglehetősen gyorsan eljön az idő, amikor már alig-alig vesznek rólunk tudomást; ha nem jól szerettük, és sikerül magunkhoz láncolni őket, akkor persze folyton kilincselni meg telefonálni fognak, de jó esetben élnek a saját életüket, megtalálják a saját idegen nőjüket meg férjüket, és nevelik a saját gyerekeiket, mi pedig, ha Isten megadja, és megmaradunk egymásnak, akkor a végén újra odakerülünk, ahonnan indultunk, és ami végső soron mindig is mindennek a mélyén ott lapult, ha nem is volt mindig látható: „és lesznek ketten egy”.

Nem tudnék, nem is akarnék most valami használhatót mondani már fennálló vagy eztán kibontakozó házasságaink, párkapcsolataink tartósságára, időtállóságára, teherbírására nézve. Valami okosat, amit, ha megfogadsz, akkor más lesz, jobb lesz, pláne sikeres lesz. Ha valamit, akkor a rácsodálkozást mondanám. Átélni ennek az egésznek a titokzatos abszurditását. Hogy jött vagy jön valaki kívülről, valaki nem vér szerinti, nem genetikusan hozzád rendelt, egy idegen, aki közelebb van, közelebb lesz hozzád mégis, mint bárki más. Talán csak az Isten van nála közelebb, de még ebben sem vagyok egészen biztos. Lehet, hogy ő is megilletődve nézi, egy bizonyos távolságból, ahogy éjjel egymás mellett alusztok az ágyban. Hallgatja a szuszogásokat. Lesznek ketten egy, mondja, elmosolyodik, és lábujjhegyen elhagyja a szobát.

Németh Zoltán a Magyarországi Evangélikus Egyház Országos Irodája Gyülekezeti és Misszió Osztályának vezetője.



William
Dyrness

Isten, a nyelv és az idő

*A protestáns esztétika kezdetei a reformáció korában**

Bevezetés

Gyakran elhangzik, hogy a reformáció az esztétikai lehetőségek beszűkülését hozta magával – az oltárképek, a szentekhez kötődő vallásos színjátékok vagy az imádságos képmások végét. De a történet másképp is elmesélhető. A középkori imádat képmásait és tárgyait ugyan gyakran elvetették – legalábbis egy időre –, ám helyükre hamarosan más liturgikus gyakorlatok és az azokhoz kapcsolódó tárgyak léptek: a prédikáció, a közös imádság és éneklés, amelyek Istennek a világgal fennálló kapcsolata újonnan megjelenő, protestáns szemléletét tükrözték, ez pedig komoly következményekkel járt az esztétika és az érzékelés szerepét illetően. Ebben az esszében amellet szeretnék érvelni, hogy a liturgikus gyakorlatokban és az imádság terét érintő elképzelésben bekövetkezett változások, különösen azok, amelyek Kálvin János idején történtek Genfben, végeredményben egyrészt elősegítették az esztétikai létezés protestáns értelmezésének megjelenését, másrészt kibővítették a vallásos élet esztétikai lehetőségeinek körét.¹ Írásomban azt a kiterjesztett esztétikai értelmezést használom, ami Frank Burch Brown szép megfogalmazásában így hangzik: „Minden, ami úgy alkalmaz egy közvetítő eszközt, hogy annak érzékelhető formája és »érezkelt« minőségei szükségessé válnak ahhoz, ami méltányolható és jelentéssel teli.” (BROWN 1989, 22. o.)

1500-ban, ahogyan azt Lee Palmer Wandel megjegyzi, „[a] kereszténység nem hitvallás volt: maga volt a világ” (WANDEL 2012, 10. o.). Amikor azonban Kálvin 1536-ban Genfbe érkezett, ez a világ már nem létezett. A középkor teljes szimbolikus struktúrája egyetlen generáció alatt eltöröltetett. Amint azt Eamon Duffy fogalmazta meg nemrég, a reformáció „mély és megosztó árkot ásott az emberek és vallásos múltjuk között”.² Így a kérdés, ami Kálvint várta Genfben, nem az volt, hogyan is kellene lebontani azt az életvitelt, hanem az, hogy milyen világ léphet annak a helyébe. Igaz, hogy létezett a főbb reformátorok munkája mögött mélyen gyökerező képromboló készítés (DUFFY 2012, 33. o.),³ de az nem közvetlenül a képmások vagy általánosabb értelemben a művészet ellen irányult, sokkal inkább a teljes középkori imaginatív keretrendszer ellen. Sőt Kálvin és Luther is – bár más-más ok miatt, de – elleneztek a templomokban található képmások lerombolását.⁴

* Az előadás elhangzott a *The Arts and Ecumenism* konferenciasorozat *L'apport de la Réforme à une théologie des arts* című szimpóziumán, 2017. május 19-én a Strasbourgi Egyetem Protestáns Teológiai Karán. Az eredeti szöveg a szerző szíves személyes közlése útján.

¹ Lásd WOLTERSTORFF 1980. A művészet mélyen gyökerezik a társas gyakorlatokban: „Esztétikai értelemben élünk.”

² DUFFY 2012, 33. o. Frissebb forrásként lásd GREGORY 2013.

³ A képrombolási gyakorlat jelentős része megelőzte a reformációt. NAEF (1968 1: 276. o.) amellet érvel, hogy a művészet már a reformációt megelőzően hanyatlásnak indult, Mia MOCHIZUKI pedig rámutatott a reformációt megelőző képrombolási készletekre (2008, 1. o.)

⁴ Tény, hogy Kálvin genfi munkásságát a jelentősebb képrombolási epizódok *után* kezdte meg, Luther radikális reformátoroknak adott válasza pedig jól ismert.

Ám az erős képpromboló készítés menthetetlenül felhívta a figyelmet a látvány, sőt általánosabb értelemben az érzékelés szerepére. Azt is tisztázta, hogy a képmás, a jelentés és a szó – azaz a hallás és a látás – mély kapcsolatban állnak egymással.⁵ Érvélesem szerint ez a helyzet tette lehetővé az esztétikai tapasztalat keretbe foglalása új módjainak a megjelenését. A következőkben azt fejtem ki, hogy Kálvinnak a nyelv és az idő iránti különös figyelme vezetett el ahhoz a vizuális (és dramatikai) retorikához, amely jelentős esztétikai következményekkel és hatással jelentkezett.

Új figyelem (és vonzódás) a nyelv felé

Miközben úgy vélem, nem segít, ha a reformációnak a szó iránti figyelmét a középkor képmás iránti figyelme ellenpontjaként állítjuk be, a reformáció vitathatatlanul üde hangsúlyt helyezett a nyelvre. Kálvin számára a liturgia középpontjába az igehirdetés került – ott történt meg Kálvin hite szerint, hogy Isten egyszerre vált láthatóvá és hallhatóvá. Lutherhez hasonlóan Kálvin is hangsúlyozta a hirdetett ige fontosságát az isteni jelenlét elsődleges hordozójaként. Az *Institutio* negyedik könyvének első fejezetében, amelynek címe „Az igaz egyház, amellyel a kapcsolatot meg kell őriznünk, mert valamennyi istenfélő anyja”, leírja azt a külső segítséget, amely segítségével Isten az embereket hitre téríti, kitartva amellest, hogy „...az üdvözítés hatalma is Istennél van, de (...) ezt is az evangélium hirdetésével hozza elő és tárja fel” (IV, 1,5) (KÁLVIN 2014, 2: 155. o.).

Figyeljünk fel azonban arra, hogy ezt a prédikációt az ige hirdetésekor jelen lévő és cselekvő Szentlélek teszi élettélivé, vonzóvá. Kálvin ezt így fogalmazta meg:

„Az Ige hirdetésében a külső szolgálattelvő adja elénk a hangzó szót, amit a fül befogad. A belső szolgálattelvő, a Szentlélek igazul adja tovább a hirdetettet az Ige által, ami Krisztus, mindazon lelkeknek, akik óhajtják, így nem szükséges, hogy Krisztus vagy az ő Igéje a testi érzékelés által befogadtassék, hanem ez egység a Szentlélek titkos képességének ajándéka az által, hogy hitet teremt bennünk, amely segítségével Krisztus élő tagjaivá tesz bennünket.” (CALVIN 1954, 173. o.)⁶

Bár ez az igehirdetés performatív cselekedete által teljesül, Kálvin ragaszkodik ahhoz, hogy mindez nem csupán fizikai, de spirituális hallást is igényel.

Mi ennek a jelentősége? Először is az, hogy ezzel a nyelv vált a spirituális meditáció elsődleges hordozójává, kiszorítva a középkori egyház által népszerűsített számtalan szentség szerepét.⁷ Az ige hirdetésében Kálvin szerint Isten „elénk adja [a hitet] és megmagyarázza azt.”

Regina Schwartz megjegyzi, hogy miközben a reformátorok ellenezték Krisztus halálának újbóli eljátszását a liturgia keretei között, úgy vélték, a nyelv képes „hordozni a szentségi újraeljátszás misztikus erejét” (SCHWARTZ 2008, 120. o.). Az igehirdetés aktusában történt meg Krisztus „valódi” jelenlétének és e jelenlét megidézésének az

⁵ Ezt az érvelést Stuart CLARK dolgozta ki (2007, 161. o.)

⁶ A fordító saját fordításában. Angol eredetiben: „In the preaching of the word, the external minister holds forth the vocal word and it is received by the ears. The internal minister, the Holy Spirit truly communicates the thing proclaimed through the word that is Christ to the souls of all who will, so that it is not necessary that Christ or for that matter his word be received through the organs of the body, but the Holy Spirit effects this union by his secret virtue, by creating faith in us by which he makes us living members of Christ.”

⁷ Ez nem azt jelenti, hogy az eucharisztia nem közvetítette Isten jelenlétét valamilyen módon, de Kálvin és Luther számára is ezt az ige ígéretének kellett kísérnie.

előidézése. Figyeljünk fel azonban arra, hogy drámai hatásával együtt, amit közös imádság és zoltáréneklés kísért és erősített tovább, az igehirdetés egyben esztétikai esemény is volt – hangzó és vizuális, végső soron drámai esemény.

Victor Turner érvelése szerint minden társadalomnak megvan a maga primer esztétikai-drámai „tükre”, amely által képes megérteni (és megítélni) önmagát, beleértve egy időbeli, „drámai” elmozdulást is (TURNER 1990, 8. o.). Kálvin közösségében ez a dráma a szó liturgiáját körülölelő performatív cselekedetektől állt – köztük a zoltárok éneklésével, a Szentírás olvasásával és hirdetésével, a hitvallás elmondásával és a szentségi cselekedetekkel. Krisztus és a szentek képmásai e térben természetesen tiltottak voltak. De e képmások helyét, amelyeket Kálvin „holt képmásoknak” nevezett, a Szentírás ígéreteinek hirdetésében megjelenő, a keresztségben és az eucharisztiaiban megtestesülő „élő képmások” vették át.⁸ Ily módon a templom tere formációs térré válhatott, amit „megszentelő térnek” neveztek. Nem üres térré, ahogy rendszerint vélik, hanem olyan térré, amelyet egy különös oltalmazó kegyelem ragyog be többféle módon is.⁹ Ez tükröződik minden protestáns templom vizuális szerkezetében.

Az átalakulás, amely a liturgiában és a templom téralakításában egyaránt elkezdődött, olyan mély hatást gyakorolt, hogy emellett nem szeretnék gyorsan átsiklani. Először is érdemes átlépnünk a többnyire negatív konnotációkkal bíró „prédikáció” feletti modern viszolygásunkon. Robert Wuthnow szerint a reformáció idején a prédikáció és a tanítás engedte a korszakban a legtöbb szabad teret az intellektuális vizsgálódásnak és az innovációnak.¹⁰ És amit a reformátorok elképzelésében a prédikáció, az igehirdetés cselekedete lehetővé tett, az nem volt kevesebb, mint Isten gyülekezeti körben való jelenlétének a hirdetése. E prédikációközpontúság eredményeként a nyelv központi szerepet kezdett magára öltetni az érzelmek alakításában, és a folyamat részeként úgy alakította a tapasztalást, hogy az később képes volt hatással lenni a modern esztétikai gondolkodásra. John Bossy állítása szerint Kálvin bárki másnál többet tett a szó „művészként” való használata felfedezésében. „Sokkal ékesszólóbban írt, mint ahogy az egy decens teológustól elvárható volt” – írja BOSSY (1985, 102. o.). Kálvinban Luther hallható szava látható és idézhető szöveggé lett.

Kálvin szemében a művészet a nyelvben élő képmásként lakozott – performatív módon előadva. Számára volt valami, ami a nyelvben történik, de emellett volt valami, ami a *nyelvvvel* történik – ez pedig az esztétikai alkotás új lehetőségeiben mutatkozott meg. Lucien Febvre és Henri-Jean Martin azt állítják, hogy a 16. század második évtizedében a nyomtatás szerepe jelentős átalakuláson esett át. Megjegyzik, hogy „a vallásos kérdések rövid idő alatt a legfontosabb kérdésekké váltak, és a legszilajabb érzelmeket engedték szabadjárá” (FEBVRE–MARTIN 1976, 288. o.). A nemzeti nyelveken olvasható Szentírás, a bibliakommentárok, a szentbeszédpamfletok és a polemizáló plakátok elszaporodtak – és „idézhető formájúvá” váltak (SCHOTTENLOHER 1968, 287. o.). Az egyre szélesebb körű írástudással a hétköznapi ember a jelentősebb vallási viták részeseivé is válhatott – nem egyszerű passzív szemlélőként, hanem aktív résztvevőként megszólíttatva. Brian Cummings érvelése szerint ez a változás játszott jelentős szerepet az irodalmi kultúra fejlődésében. A Szentírás szó szerinti (igazi) szándékának kifejtését kutatva írja, hogy a protestánsok az interpretáció új folyamatát hozták létre, ami virágzott és gazdagította az irodalmi termést (CUMMINGS 2002, 5., 6., 51. o.).¹¹

Cummings egy beszédes példát idéz. William Tyndale és Morus Tamás között heves vita folyt a Tyndale fordította Újtestamentum nyelvezetéről és nemzeti nyelvről (1529–1532). Görögön alapuló új fordításában Tyndale

⁸ Kálvin „élő képei” kapcsán lásd ZACHMAN 2009, 7–9. o.

⁹ A „megszentelő tér” gondolatával Edward YANG foglalkozik friss doktori disszertációjában (2016).

¹⁰ Wuthnow érvelése szerint: „A reformációs diskurzus előnyben részesítette a homíliát, a traktátust és az igeversenkénti kommentárokat, amelyek mindegyike alkalmas volt a kortárs eseményekkel kapcsolatos megfigyelések megtételére, sokkal inkább, mint a sokkal szisztematikusabban kidolgozott teológiai tomé.” (WUTHNOW 1989, 552. o.)

¹¹ Állítása szerint ez nem a gyakorlat, hanem a könyvek vallásában következett be – a nyelvet a töréspontig taszítva. A későbbiekben kifejtem, miért szükséges ezt az állítást óvatosan árnyalni.

az „ekklezia” szót gyülekezetként (angolul *congregation*) fordította le, ami Morust zavarta. Tyndale problémamentesen látta a mögöttes gondolat átváltását a nemzeti nyelvre. De Morus számára a latin „ecclesia” szónak már volt egy szerzett jelentése, amit Tyndale fordítása nem vett figyelembe. Egy hosszas üzenetváltásban Morus kikelt a fordítás ellen, hangsúlyozva a veszélyeket, amelyeket az egyház fenségességének ilyen közérthető formára történő redukálása jelent. Cummings megjegyzése ehhez így szól:

„Társadalmi értelemben egyrészt a görög »ekklezia« szót az angol nyelvben helyreállíthatatlanul elrekesztette a latin »ecclesia«. Morus problémája másrészt az, hogy míg elvi érvelését könnyedén alátámaszthatja a [Latin] Vulgátára hivatkozva, az angol nyelvben azonban nincs támasza.”¹²

A nyelvtan és a nyelv ilyen módon helyezkedett el a reformáció disputáinak szívében (CUMMINGS 2002, 15., 51. o.).

De ez nem egyszerűen a nyelv új központiségában tükröződik, szól az én érvelésem, hanem abban is, hogy ez egyben új utat jelent az imagináció számára a világ megragadhatóságához. Morus számára a Vulgata latinja adta vissza azt a premodern metafizikát, amelyben a nyelv a megfelelő kiolvasásra váró jelekből álló világ nagyobb leképezésének volt része. Az ember életét az „egyházban” meghatározott rítusok rendezték, amelyek megteremtették, fenntartották és megünnepelelték a nem változó és időtlen kapcsolatokat.¹³ A nyelv a középkori hívek (és Morus) számára ebbe a szélesebb jelzésméletbe ágyazódott be.

Tyndale nemzeti nyelvre fordított Szentírása, valamint a polemizáló pamflettek és plakátok áradata, amelyet a reformáció hívott életre, a nyelv modern értelmezése fejlődésének legkorábbi szakaszait testesíti meg, olyan szemio-
lógiát vezetve be, amely felforgatta e középkori konszenzust.¹⁴ Charles Taylor e fejlődést tekinti át nemrég megjelent, *The Language Animal* című könyvében (TAYLOR 2016). Taylor úgy véli, a nyelv olyasmi, ami meglovagolja az elme és a test közötti határt, és ezáltal alkotó szereppel bír az emberi társas és anyagi életben.¹⁵ Mindazonáltal azt írja, nyugati kultúránk elérkezett egy ezzel ellenkező és széles körben elterjedt nyelvszemlélet elfogadásához, ami elsődlegesen jelölő – és a nyelvhasználatot kódolási folyamatként látja. Érdekes módon e nézet elterjedését Hobbesszal és Hume-mal kapcsolja össze, akik, talán nem véletlenül, a kálvini hatás alatt álló 18. századi Britannia lakosai voltak. Könnyen érvelhetünk úgy, hogy a Taylor gondolataiban szereplő jelölő nyelvszemléletet legkorábbi állapotában Tyndale nemzeti nyelvi fordításában pillanthatjuk meg.¹⁶

Gyakran elhangzik, hogy a reformációban a megtestesült jelképeket felváltotta a szó szerinti igazság keresése.

¹² Azt írja, ez vetett „szüntelen feszítést a nyelvre”. CUMMINGS 2002, 193. o. Morus számára Tyndale fordítása eredményeként az egyház idegenként jelent meg!

¹³ Ez az, amiért Morus élesen elvetette Tyndale fordításában a „kegyelem” szót „szívesség” formájában. CUMMINGS 2002, 192. o.

¹⁴ Vö. CUMMINGS 2002, 6. o.: „Vallási referencia nélkül a korai modern irodalom tanulmányozása elgondolhatatlan.”

¹⁵ E holisztikusabb nyelvszemlélet a nyelvhasználat három szintjét fogja át: verbális, enaktív és az általa ábrázolónak nevezett (a német *Darstellen* után, ami inkább ’megjelenít’, mint ’jelöl’, és magába foglalja a művészet és a rituálé formáit). Vö. az ő következtetésével, amelyben ezt az érvelést teszi, TAYLOR 2016, 332. kk. E nézetet legjobban példázva Hamannál, Herdernél és Humboldtnál látja a 19. században, ezért e nézetet HHH-nak rövidíti. Taylor elismeri, hogy a jelölő nézet a modern tudomány és általánosabban a modernizmus előretörésével kezdett központi szerepet játszani – beleértve a kódolt nyelvek írásának képességét, ami olyannyira fontos a technológia fejlődésében.

¹⁶ Bár könyvében Taylor nem tárgyalja a reformáció szerepét, a reformációnak kiemelt jelentőséget tulajdonít annak a mindennapi életet középpontba helyezése kapcsán korábbi művében, vö. TAYLOR 1989. A *The Language Animal* című munkájában azt ígéri, egy könyvében visszatér majd, amelyben ennek az alkotó nézetnek az előretörését fogja nyomon követni az általam leírt premodern nyelvszemlélet romantikus visszatéréséig. Abban a művében várhatjuk majd tőle, hogy utal a reformáció alatti fejlődésre.



Én úgy vélem, az igazság sokkal összetettebb. Nem kétséges, hogy a latin, amit Morus megidézett, alkotó szereppel bírt a liturgia rítusára és drámájára tekintettel, míg a nyelv, amelyet Tyndale megszabadított a jelek zárt mátrixától, igazabb jelölést keresett az Isten által teremtett világról – olyat, amelyben a nyelv pontosan leír, de ellenáll a jelképek rendszerének. (Taylor rámutat, mennyire ellenezte Locke és Hume a metaforát és a jelképet mint a tiszta beszédet zavaró elemeket.) Taylor szerint a gond a jelölő nyelvvel az, hogy a nyelv felelős bizonyos „struktúráteremtő metaforákért”. Ezek a modern korban jelentkeztek, és önmagukban vakká tesznek bennünket kultúránk destruktív elemei iránt. Az egyik ilyen metafora, miszerint „az idő erőforrás, amit ki kell használnunk, nem szabad elvesztesgetnünk”, avagy „az idő pénz”. (Az idő ontológiáját Taylor beszédesen jól példázottnak látja a puritán prédikációban.) (TAYLOR 2016, 163–164. o.)¹⁷ De mi van akkor, ha a puritán időelképzelés egy szélesebb körű imaginációt tükrözött, amelyben az idő új jelentőséget öltött magára – új morális komolyságot?

Következzék egy a reformáció kora ellen felhozott, hétköznapi vád, amely párhuzamot mutat az esztétikai szegényesség vádjával: a képmásokkal való elmélyült kontemplációt leváltotta a szó szerinti ige passzív befogadása, így egy teljesen megtestesült alkotó nyelvészeti képesség nominalista inspiráltságú jelölő nyelvhasználatra redukálódott. De tényleg ez történt? És az esztétika redukálódott a szó szerintire és a verbálisra? Úgy érzem, ez téves olvasata mindannak, ami ebben a korban történt, továbbá Kálvin és Luther szándékainak félreolvasása.

Gondoljuk végig Kálvinnak a tanításaiban és prédikációiban kifejtett célját: a szívet a kegyességhez vezetni! Kálvin természetesen mélyen iskolázott volt a latin ékesszólás humanista módszereiben, és magáévá tette retorikájának célját is: megmozdítani a meggyőzés érdekében (CUMMINGS 2002, 246. o.).¹⁸ Kálvin hitte, hogy a Biblia testesíti meg Isten kommunikációját az emberek felé (vö. a francia *accommodation* szóval), és az *Institutio* célja az volt, hogy a Szentírás képeit helyre (*loci*), többszörös szavakba (akár több nyelvbe is) rendezze, ami a figyelmet így az egyetlen jelentéssel (*sensus*) megjelenő hétköznapi szó (*parole*) irányába vezette.

De mi végre született mindez? Kálvin nyelvhasználatának, tanítása teljes struktúrájának igenis megvolt a maga „retorikai” célja: a szívet a *pietas* – Isten tisztelete és szeretete – felé mozdítani.¹⁹ Wayne Boulton a közelmúltban különösen a Kálvin által is retorikai céllal gyakran használt figuratív nyelvre koncentrált (BOULTON 2015, 136–145. o.).²⁰ Kálvin például szívesen hivatkozott „Istenre mint a mi ellenségünkre” annak érdekében, hogy segítsen nekünk meglátni Isten kegyelmét. Azt írja: „...nézzük meg (...) hogyan egyeztethető össze az, hogy Isten, aki könyörületes-ségével mindig megelőz minket, az ellenségünk volt, amíg Krisztusban meg nem békélt velünk.” (Kálvin 2014, 1: 381. o.) Kálvin szándéka itt az, hogy közvetítse Isten kegyelmének határtalan természetét, ehhez azonban hiperbolát alkalmaz. E kegyelem annyira különleges, hogy – szemben Locke-kal és Hume-mal – nem pusztán megengette a metaforát és a jelképet, hanem azon alapult. E képek, érvel Boulton, nem „lefordíthatóak”, azokat érezni, megtapasztalni kell. Így, írja, az „Isten a mi ellenségünk” nyelvi alak célja nemcsak egyszerűen az, hogy leírja a mi elveszettségünket, hanem az, hogy valami sokkal zsigeribbet, sokkal megtestesültebbet tegyen annak érdekében, hogy a hívőt a *pietas* felé mozdítsa. A Kálvin által alkalmazott sok kép mind külső segédlet – *accommodation* – vakságunk és konokságunk leküzdésére, valamint korlátozott képességeink (*ad sensum nostrum*) megtoldására, és gyakran az ellentmondás sokterápiájával érik el hatásukat. Amint azt Kálvin folytatja a korábban már idézett

¹⁷ Érdekes módon a puritán prédikációra hivatkozásban Max Weber idézi.

¹⁸ Az *Institutio* Cummings szerint Quintilianus *Institutio Oratorióját* visszahangozza.

¹⁹ „Kegyességnek nevezem az Isten iránt megmutakozó, szeretettel összekapcsolódó tiszteletet, amely jótéteményeinek ismeretéből fakad.” KÁLVIN 2014, 1: 36. o.

²⁰ Kálvin figuratív nyelvezete kapcsán lásd ZACHMAN 2007.

fejezetben: „Eszerint még akkor is szeretett minket, amikor mi vele szemben ellenségeskedve gonoszat cselekedtünk. Így hát csodálatos és isteni módon akkor is szeretett, amikor gyűlölt minket.” (Uo. 383. o.) Mivel e nevelő célok átszövik tanításait és prédikációit, BOULTON szerint az *Institutio* legjobb fordítása „a mélyen nevelő hatású oktatás” (2015, 143. o.). Mondhatjuk azt, hogy Kálvin céljai közé tartozott egy feszültséggel teli mező megteremtése, amelynek az volt a szándéka, hogy hívőket formáljon. Ezt Boulton így írja le: „Egy szféra, amelyben a Lélek retorikai elköteleződése által a tanítványok diszpozícióban és spiritualitásban egyaránt nevelődnek, hogy teljesen élő és megfelelően hálás emberekké váljanak.” (Uo. 145. o.) A nyelvet pusztán jelölőnek látni nem igazságos Kálvin nyelvének e nagyobb céljai tekintetében, ugyanúgy, ahogyan a látást nem redukálhatjuk intellektuális folyamattá.

Az idő és a dráma retorikai szerepe

Idézzük fel Victor Turner gondolatát, amely szerint egy társadalom esztétikai drámai tükre egyben időbeli elmozdulással is jár. Kálvin liturgiájának formációs előadásában a képmások, a jelentés és a megidézés metszetének fel kellett bukkannia a hívek életében. Véleményem szerint ez alapvető változást jelentett az idő elképzelésében, ami pedig mély hatással volt a protestáns esztétikára.

A középkorban a szentmise értelmezésének középpontjában az ostya drámai felemelése és színeváltozása állt (HARDISON 1965, viii. o.).²¹ A mise a mindenségnek az élet, a halál és Krisztus feltámadása általi, egyetlen *historia* formájában jelentkező megváltása kidolgozott drámájának jelképes és időtlen reprezentációját jelentette. Ahogyan a hívek tekintete a felemelt ostya felé irányult a színeváltozás pillanatában, úgy emelkedett fel az élet drámai mozzanata is.

A középkori vallásos színjáték és a mise az azt figyelőket arra hívta, hogy részt vegyenek a megváltásnak a misében előadott ismétlődő drámájában. A mise és a vallásos színjáték a történelemnek ezt a szemléletét tükrözték a generációk ismétlődő mintájaként és visszatérésként. Ahogyan Szent Bonaventura írta, a művészet és a Szentírás feladata egyaránt az, hogy felmutassa „az ige örök nemzedékét és megtestesülését, az emberi élet mintázatát és a lélek egyesülését Istennel”.²² A híveket arra kérte, vegyenek részt ebben az egy *historiában*. A liturgiában hirdetett misztikus elmozdulás felfelé mutatott, amit Bonaventura úgy nevezett, „a Lélek útja Isten felé”, az Istennel való időtlen egyesülés felé.²³

Amikor Kálvin tanításait olvassuk az imádságos és a liturgikus gyakorlatról, nyilvánvaló átfedést találunk a középkori gyakorlatokkal: van keresztség, eucharisztia, imádság (még térdeplés és kézemelés is), külön bűnbánati alkalmak, és így tovább.²⁴ De ha figyelmesen megvizsgáljuk, Kálvin gondolataiban egy központi eltérés mutatkozik e gyakorlatok között, és ennek központi szerepe az időszemlélet változásával áll kapcsolatban. E gyakorlatoknak immár nem szándéka a híveket az időtlen és örökké visszatérő *historia* keretébe integrálni, sokkal inkább az, hogy bevonja a híveket a világ egy új életprogramjába. Az imaszolgálatok, a hit megvallása, a bűnbánat tükrözik és hatalmazzák fel a keresztény hadviselést az egyházon kívüli világban. Matthew Boultonnak nemcsak Kálvin prédikációira, de az *Institutióra* is tett megállítására alapozva, így állíthatjuk be a dolgokat: prédikációjában és

²¹ Megjegyzi, hogy „a vallásos rituálé volt a dráma a korai középkorban, és előtte, a klasszikus (antik) színház hanyatlását követően”, valamint, hogy a misét már a 9. században „tudatosan interpretálták drámaként”.

²² Bonaventura: *De Reductione Artium ad Theologiam* (szerk. és ford. Sister Emma Therese Healy). Idézi JEFFREY 1973, 89. o.

²³ Jeffrey rámutat, annak, hogy a reformátorok elutasították a valid jelenléte, sok köze volt e nézet tagadásához e történelem-szemléletben – ebben az új időszemléletben, mint egy eltérő metafizikából eredőben. Lásd JEFFREY 1973, 72–73. o.

²⁴ Lásd ennek tárgyalását ZACHMAN 2009, 355–367. o.

tanításaiban Kálvin szándéka volt a teremtés és a megváltás narratívájában megtestesült világot olyannak bemutatni, mint amelyben a híveknek el kell számolniuk.

Kálvin híres érvelése szerint a teremtést magát az Isten dicsőségét szolgáló csodás színházként láthatjuk. Az érzelmi és drámai választ, amit a középkori hívő az ostya felemelésében tapasztalt, Kálvin először az emberiségnek a teremtés színházának csodáira válaszul született reakciójában látja. Mózes első könyvének 1,6 szakaszára írt kommentárjában külön ellenpontként állítja azt a szerepet, amit a teremtés képei játszanak az emberi kéz alkotta képmásokkal és szobrokkal szemben. Mózes második könyvének 20,4–6 szakaszai kommentárjaiban szembeállítja a középkori képmások és ünnepek „fantomjait és szemfényvesztő látványosságait” Isten dicsőségének a teremtésben megmutatkozó tiszta képével. Vakságukban az emberek e „szemfényvesztő látványosságokra” figyelnek, írja, „annak ellenére, hogy Isten dicsősége minden oldalról ragyog, és minden, ami fölötté vagy alatta látható, az igaz Istenhez hív bennünket”.²⁵ Ez a vakság tartja távol az embereket attól, hogy felismerjék igaz helyzetüket, de nem tudjuk alábecsülni e drámai helyzetnek azt a jelentőségét, amit Kálvin számára jelentett: hiszen mindez kritikus viszonyban állt teológiai céljaival szemben, Kálvin pedig gyakran használt olyan figuratív és esztétikai nyelvezetet, amely analógiát mutat a középkori mise leírásával. Pálnak a rómaiakhoz írt levele 1,19 kommentárjában például Kálvin így ír: „Annak a mondásnak, hogy *az Isten megjelentette, ez az értelmé: azért teremtett az ember, hogy szemlélője legyen a világ művészi elrendezésének, s azért kapta szemeit is, hogy ennek a gyönyörű képnek a szemlélése elvezesse őt magához az alkotóhoz.*” (KÁLVIN 2010, 48–49. o.)²⁶

Figyeljünk fel arra, amivel a Kálvin által javasolt irányváltás járt! Amíg a középkori misében a drámai mozzanat centripetális hatású volt – a figyelmet és az érzelmi hatást befelé vonzotta, a felemelt ostya felé, ahol az átlényegülés csodája megtörtént, Kálvin drámájának az iránya pont fordított volt. A drámai mozzanat nem a keresztet jelképező felemelt ostya felé irányult, hanem „a dolgok ama lenyűgöző megváltozása” (KÁLVIN 2011, 286. o.) lényegéből indulva kifelé, a hívek életébe – akiket Kálvin drámai nyelvezetében arra hív, hogy játsszák el saját szerepüket a világban. Ahelyett, hogy beolvadna a rítus terébe és idejébe, Kálvin számára a dráma kibővíti magát a városba és annak saját idejébe – az istentisztelet célja az volt, hogy a hívőt kipörgesse a világba. A liturgia képmásainak és performatív cselekedeteinek retorikai céljuk volt, hogy a híveket Isten szeretete és szolgálata felé mozdítsák a világban. Röviden megfogalmazva: új önértelmezést kínált a hívek életének a világban, és ezáltal új lehetőségeket nyitott az esztétikai gyakorlatok előtt. A hátralévőekben röviden utalnék három ilyen gyakorlatra: a reneszánsz színház, az angol irodalom és a németalföldi festészet felemelkedésére.

A valóságghű színház

Tanulmányok gyarapodó korpusza hívta fel a figyelmet arra, milyen hatással volt a drámának (és a liturgiának) ez az értelmezése a valóságghű színház feltörekvésére. Egy generációval ezelőtt O. B. Hardison azt írta, hogy Shakespeare-ben a vallásos rítus szekuláris megfelelőjével találkozunk (HARDISON 1965, 284. o.). Nemrég Hardison tézise újból figyelmet kapott. Regina Schwartz szerint az igazságosság és a megváltás iránti vágyódás rejlik a legtöbb

²⁵ Calvin: *Commentary on Genesis* (Gen 1,6) and *Commentary on Exodus* (Exodus 20,4–6), a fordító saját fordításában. (Eredetiben: “notwithstanding that God’s glory shines on every side, and whatever is seen above or below, invites us to the true God.”)

²⁶ Zachman hangsúlyozza a néző szerepéhez való kései (1556) ragaszkodás, valamint a kontempláció potenciáljának fontosságát egy annyira gyönyörű kép láttán, amely elvezet Istenhez. ZACHMAN 2007, 33. o.

Shakespeare-darab szívében. Bár feltételezése majdnem azzal a kijelentéssel ér fel, miszerint Isten jelenléte elhagyta a liturgiát és annak elemeit, és széteszlott a világ drámájában, úgy véli, a reformáció teológiája kulcsfontosságú szerepet játszott Shakespeare színműveiben (SCHWARTZ 2008).²⁷

Huston Diehl e hatásról értekezett a reformátoroknak a színháziassal és a képzeletbelivel kapcsolatos mély bizalmatlansága kontextusában. E bizalmatlanság vezette őket ahhoz, hogy létrehozzák „saját drámai formáikat a »bálványimádó« látványosságok és a római egyház pompájának helyettesítésére”.²⁸ Számukra a liturgia bútorzata – így a szenteltvíztartó vagy a pulpitus – csak „reprezentációs jelekből” állt, nem pedig szentségi képekből. De míg e jelek már nem hordozták a továbbiakban a szentséget, újfajta performativitást biztosítottak: az ájtatos tekintet egyik formája átvette a másikat – és ennek folyamatában új drámafogalom került a felszínre. A középkori drámával kapcsolatos probléma nem az volt, hogy ájtatos tekintetre ingerelt vagy meditálásra bátorította a híveket, ezek nem voltak helytelenek. Inkább az volt a gond, hogy ezek nem szükségszerűen készítették a híveket cselekvésre. John Foxe *Acts and Monuments* című írásában nem szánt időt a római egyház teatralitására, de, jegyzi meg Diehl, „másfajta színházat éltet, ami a hagyományos pompa és parádé mártírságának teatralitása helyébe lép”. Így Foxe arra bátorítja az olvasókat, hogy írják újra a múltat, és, Diehl véleménye szerint, cseréljék le az ájtatos tekintetet demisztifikáló ceremóniákkal. Diehl szembe kívánja állítani ezt az új teatralitást a „liturgiával”, amit ő a templom terével kapcsol össze. Véleményem szerint azonban ez a liturgiának csak egy túlzottan szűk olvasata. Amit Kálvin keresett, az sokkal inkább a liturgia retorikájának kiszélesítése volt, a dráma átírányítása annak érdekében, hogy az átkarolja a hívek életét a világban – ezt hívta Kálvin a keresztény hadviselésnek.

Kálvin színházának célja az volt, hogy tükröt tartson a nézőnek, és e tekintetben ez rezonál a reneszánsz színház-elképzeléssel. Amint azt Regina Schwartz megjegyzi: „A legközönségesebb reneszánsz színházelmélet az volt, hogy a valódi élet képét kínálta: »a színjáték (...) föladata most és eleitől fogva az volt és az marad, hogy tükröt tartson mintegy a természetnek.«” (SCHWARTZ 2008, 43. o.)²⁹ De ennél többet tett, a tükör felemelésében saját valóságérzése ragadta meg a nézők figyelmét. Gondoljunk például Hamlet tervére, hogy a színdarabban színdarabot állít színre, hogy elérje, „a király, ha bűnös, fennakad”-jon,³⁰ azaz hogy túljárjanak a király eszén annak érdekében, hogy bevallja bűnösségét.

Tisztán látjuk azt, ahogyan a megváltás igazsága és Foxe *Book of Martyrs*-a esetében a mártírság drámája valóban eljátszódik a világban, rezonál Kálvin liturgiai céljaival. A gyülekezeti imádság nem színház, nem látványosság (Kálvin sohasem használta a színház és a látványosság nyelvét ennek leírására). Szemünket arra kell emelnünk, amit Isten tesz a teremtés megújításában (amit Kálvin gyakran drámai nyelvezettel írt le). E drámai imagináció új lehetőséget nyitott a valóságghú színház előtt. Regina Schwartzot idézve még akkor is, ha „a színház nem *tehet* semmit másokkal, [vagy] nem *ajánlhat* semmit Istennek”, felébresztheti vágyódásunkat a megváltás és a megbocsátás iránt.³¹ Azzal a nézettel szemben, hogy a valóságghú színház a szekuláris fejlődés eredményeként jött létre, Schwartz szerint

²⁷ Lásd 3. fejezet, amelyben számba veszi az e kérdéssel kapcsolatos széles körű irodalmat.

²⁸ DIEHL 1997, 5. o. A következők kapcsán pedig vö. 13. és 24. o. Vitatkozom a kijelentésével, miszerint a középkori ájtatosság tekintetének megszakítása volt a szándékuk. Ehelyett Kálvin (és Luther) e tekintet átírányítására törekedtek.

²⁹ Az utolsó gondolat idézet a *Hamlet*-ből (Harmadik felvonás, 2. szín, 21, Arany János fordítása), bár végeredményben Cicerótól származik.

³⁰ Shakespeare: *Hamlet* (Második felvonás, 2. szín, Arany János fordítása).

³¹ SCHWARTZ 2008, 42. o., a szerző kiemelésével. Schwartz szerint a szentség átforgató munkájának eltörlése nyitotta meg az utat a későbbi drámaírók és költők előtt, hogy létrehozzák azt, amit ő szentségi költészetnek nevez. Érdekes módon e hatások egybevágtak a performatív játékoknak a meghatározott színházi terekbe történő progresszív leszűkülésével. Vö. Serene Jones: *Calvin's Common Reader*. Előadás, 2013. április 6., Calvin Studies Society, Princeton Theological Seminary.

Shakespeare vágyódása a megváltásra már önmagában vallásos. Színdarabjai nem a rítusok hiányát jelenítik meg, hanem az erkölcsi felháborodással újra megtöltött rítusokat (SCHWARTZ 2008, 820., 864. o.).³²

Nyilvánvalóan Shakespeare emberiségábrázolása a bukás és a megváltás drámai formájában sokat köszönhet – akármilyen megterhelt és komplex módon – a reformáció e narratívájának.³³

Az angol költészet

Tanulmányok egyre bővülő köre érvel úgy, hogy a 16. és 17. században az olvasásnak és az írásnak egyedülállóan protestáns módja fejlődött ki, amely tükrözte a reformáció alapvető hozzáállását.³⁴ E hozzáállást széles körben népszerűsítették a rákövetkező időszak protestánsai, különösen Angliában és Amerikában, még olyan csoportok is, amelyek megosztottak voltak más (nem irodalmi) kérdésekben. Különösképpen az angol puritán irodalom képviselte a bűnös világ Kálvin által sugallt teológiai vízióját. Ernest Gilman egészen addig megy, hogy a reformáció ikonoklaszta vérmérsékletének köszönhetjük a 17. századi költészet nagyszerűségét. Mivel az elme képzelőerejét megfertőzte a büszkeség és az érzékiség, ezekben az írókban tudatosult, hogy „a szó volt a szellem védőbástyája a képmás érzéki csábításával szemben” (GILMAN 1986, 1., 5–6. o.). Gondoljunk csak John Donne e *Szent szonettjére*:

Mikor az érzék, tenmagad katonája
Fegyverre kel ellened, hogy a bűnt pártolja...
Mikor a bőség, Isten pecsétje és képmása
 Bálványimádóvá térszen,
És azt szereted, nem pedig Őt, kit mutatna,
 Hitbuzgó tetszelgésben,
Hogy bölcsnek mutatkozz, Uram irgalmazz.³⁵

Az érzékekbe vetett bizalom hiánya ellenére Donne a képzeletet tápláló erőteljes képeket képes meríteni a bibliai narratívából. Mivel nem bízott a hiú magamutogatásban és érzékiségben, e költészet nem volt szándékoltan művészi, a 17. században William Perkins nyomdokán sokkal inkább „olyan művészetet vágytak, amelynek előírásai levezethetők a Szentírásból, és amelynek stílusjellemzői kölcsönözhetőek abból”.³⁶

De ami leginkább jellemző erre a költészeti anyagra, annak összes válfajával, az saját életük narratívájának átírása a bűn és a megváltás bibliai narratívájával – saját maguk beleírása a költészetbe. Más szavakkal annak keresése, hogy

³² Schwartz vitatja Stephen Greeblatt feltételezését, miszerint e rituálék a vallásból kiüresedettek: Othello szerinte az igazságvágyról szóló darab (uo. 952. o.), Desdemona halála megváltó áldozat (uo. 1024. o.). És lásd Diehl: „Az Erzsébet- és a Jakab-kori dráma is a protestáns reformáció terméke – reformált dráma – és egyben a protestáns gondolati szokás termelője – reformáló dráma.” (DIEHL 1997, 1. o.).

³³ Debora Shuger úgy véli, e hatás is Luthertől származik Tyndale közvetítésével, bár Shakespeare politikája kilépett annak keresztény kereteiből. SHUGER 1996, 55–57. o.

³⁴ Lásd KING 1982 és LEWALSKI 1979.

³⁵ GARDNER 1978, 23. o., a fordító saját fordításában. Eredetiben: „When senses, which thy souldiers are, / Wee arme against thee and they fight for sinne... / When plenty, Gods image and seale / Makes us Idolatrous, / And love it, not him, whom it should reveale, / When we are mov'd to seeme religious / Only to vent wit, Lord deliver us.”)

³⁶ Idézi LEWALSKI 1979, 219. o. Perkins a hitszónokoknak szóló instrukcióit e esztétikai diszpozíció fontos forrásaként írja le.

a költészet olyan világot vetítsen ki, amelyben elszámoltatnak. William Ames *Conscience*-ében megszentelődésünk folyamatát Krisztus keresztre szegezésével azonosította. Így írt: „A szegek, amelyek által a bűn a kereszthez szegeződik, ugyanazok, mint amelyekkel Krisztust a keresztre szegezték.” (AMES 1720, 2: 26. o.) John Donne e váltást a bibliai szélsőségig képes elvinni:

No köjjetek le,... üssetek,
feszítsetek meg, döfjete csak át,...
mert ők egy névtelen emberfiát
öltek meg, de kit mindenki imád
mindennap azt feszítem újra meg.³⁷

Kálvin prédikációjának retorikai szándékai itt, kimondhatjuk, egyedülálló drámai (és teológiai) struktúrába beágyazódtak. Ami szintén nyilvánvaló olyan költőknél, mint Donne és George Herbert, az annak a módja, ahogyan Kálvin teremtésszínháza a lélek belső küzdelmévé vált. Debora Shuger megjegyzi, ebben az irodalomban „a kereszténység diskurzusai egyre inkább a devóciós költészetben, meditációban és önéletírásokban megfogalmazott szubjektív térre korlátozódnak”.³⁸

Naturalizmus a képzőművészetben

A 17. századi holland festészet naturalizmusával kapcsolatos tudományos figyelem lassan eljutott addig, hogy megfogalmazza a „leírás művészetének” nevezett jelenségre gyakorolt teológiai hatásokat (ALPERS 1983). Több tényező is szerepet játszott, így nyilvánvaló hiba a táj és a portré felé történő fordulást tisztán szekuláris fogalmak mentén megfogalmazni.³⁹ E korszakot vizsgálva kevésbé kétséges, hogy az általános kálvini keretek széles körű hatással bírtak még azokra a művészekre is, akik nem tartoztak reformált egyházakhoz.⁴⁰

Az ennek eredményeként megszületett művészet teljesen naturalistiként jelenik meg, de e naturalisztikusság cselről árulkodik, amely a kálvini imaginációt tükrözi. Kálvin azt írja, a természet tükröt tart nekünk, amelyben megláthatjuk Istent, de egyben tükrözi azt a felelősségünket is, hogy e világot Isten szándéka szerint alkossuk újjá. Érdekes módon a *tájkép* szó angol változata abból a holland (*landschap*) kifejezésből származik, amelyet különösen az Északi-tengertől visszanyert terület megnevezésére használtak.⁴¹ Az akkori terminológiában a tájkép nem egyszerűen természetes volt, nem egyszerűen hasznossá tett földet jelölt – hanem szó szerint a helyreállított teremtést.

³⁷ Donne: *Szent szonettek 11.* Vas István fordítása. (Forrás: http://www.babelmatrix.org/works/en/Donne,_John-1572/Holy_sonets_XI./hu/30268-Szent_szonettek_11.)

³⁸ Úgy véli, Perkins különösen felelőssé tehető e kisajátításért. SHUGER 1996, 55. o.

³⁹ Rövid áttekintés: FALKENBERG 1999, 343–368. o. Teljesebb körű tárgyalásért lásd FRANITS 1997.

⁴⁰ Christian Tümpel megfigyelése, hogy a kor szelleme gyakran erőteljesebb a művészeknél, mint saját felekezetiükénél, és a korszak Hollandiában nyilvánvalóan a református volt. TÜMPEL 1980, 48. o. Mochizuki világossá teszi, hogy a megerősödő hollandiai vallásos pluralizmus ellenére a református egyházak központi szerepet foglaltak el, szó szerint és formailag is a holland városokban. Például, jegyzi meg, bár a katolikusok szabadon gyakorolhatták vallásukat az Egyesült Tartományokban, haláluk esetén gyakran református templomokban kerestek elföldelési lehetőséget. MOCHIZUKI 2008, 276–277. o.

⁴¹ CRANDELL 1993, 101., 103. o. Ezzel kapcsolatban lásd még DYRNESS 2004, 198–200. o.



Jacob van Ruisdael: *Három nagy fa hegyvidéki tájban, folyóval* (1667)

E beállított naturalizmusra nem találunk jobb példát Rembrandt kortársa, Jacob van Ruisdael tájképeinél. Gondoljunk a *Három nagy fa hegyvidéki tájban, folyóval* című 1667-es képére (*Three Great Trees in a Mountainous Landscape with a River*, Norton Simon Museum, Pasadena, CA, USA). Ami első pillanatban természetes szépségnek látszik, ha közelebről megfigyeljük, „válogatott természetességet” tükröz. Ha jól megnézzük a képet, egy spirituális dráma kibontakozását látjuk: a folyó mellett egy romos házat, az előtérben három viharvert bükkfát. Amint John Walford fogalmazott a festőről írt tanulmányában, az e korszakban oly’ gyakori *vanitas* téma legjobb olvasata a „megtörtség”.⁴² A bűn és az élet törekénységének drámai jelenléte Ruisdael képe szépségének olyan mélységet ad, ami hiányzik például a kortárs Claude Lorraine műveiből. A teremtés egyszerre Isten dicsőségének színpada, valamint a bűn és a megtörtség drámai színtere. Ugyanakkor még van remény,

hiszen fény tör át a felhőkön, és az emberek dolgukra indulnak egészen estig, ahogyan azt a Zsolt 104,23-ban – az akkoriban ismerős szövegben hangzik.⁴³

Ruisdael olyan képet kínál, ami több szinten is élvezhető. A holland burgherek e képet hazavihették, és e kellemes helyeket képzeletük által járhatták be otthonuk kényelméből és biztonságából. De annak érdekében, hogy megfelelően láttassák és magyarázthassák, ezt nagyobb keretbe kell foglalni, „textualizálni” kell a teremtés és a megváltás református narratívájának megfelelően. Így a vidéki élet örömeit tipikusan a sötétség és a küzdelem jeleivel elegyítették. Az égbolton a fény jelezhetette a reményt, de a sötétség emlékeztetett az élet törekénységére – olyan fenyegetésre, amelyet a hollandok zsigerileg értettek, hiszen a tenger által fenyegetett tájon éltek. E képek tükrözték a teremtés és a megváltás református narratívája által megfogalmazott az új drámai helyzetet.

Valami hasonlót fogalmazhatunk meg a portrékkal kapcsolatban is. John Foster e fametszetét, amely Richard Mathert, a híres New England-i puritán prédikátort ábrázolja, az 1670-es években nyomtatták és széles körben terjesztették a gyarmatokon. A kép Mathert abban a tudósi öltözetben ábrázolja, amelyet a New England-i lelkipásztorok viseltek az anglikán egyház miseruhái helyett. Egyik kezében a Biblia, a másik a Bibliára mutat. E követendő életű szent embert bemutató protestáns ikon fametszet, így megvásárlása és otthonukban történő bemutatása sokak számára józan döntést jelenthetett. Körülbelül ugyanabban az időben Mather fia, Increase kis életrajzot adott ki apjáról, amelyben megjegyzi: „Az érdemdús emberek életútjának lejegyzését és elolvasását egyesek az emberiség

⁴² A *vanitas* témájában lásd WALFORD 1992, 33–38. o.

⁴³ A fény áttörése gyakran az isteni gondviselést és a megváltást közvetíti Ruisdael képein. Uo. 99. o.

leghasznosabb munkái közé sorolják, ami csak létezik a nap alatt.” (MATHER 1670, 1. o.) Emlékeinkben kell őriznünk őket, a képmás pedig e spirituális cél teljesítésének szolgál.

A portrék így váltak részeivé az általunk megvilágított drámai retorikának. Emlékezzünk, hogy a puritán költők szó szerint beleírták magukat költészetükbe! A reformáció hatása alatt álló művészek is így tettek. 1633-tól Rembrandt egy sorozatot festett, köztük *A kereszt felállítása* című munkájával, azzal a céllal, hogy azt Frigyes Henrik orániai herceg magánlakosztályában helyezték el. Bizonyított, hogy Rembrandtot Rubens *Levétel a keresztről* című műve inspirálta, amelyet két évtizeddel korábban festett az antwerpeni katedrálisba. Rubens tornyosuló munkájának szándéka, hogy bevonja a nézőt a drámába, vizuálisan megtestesítve Krisztus valódi jelenlétét az alatta található oltáron. Rembrandt kevesebb mint negyedakkora műve csendes meditációra hív. A közepen kékben látható férfiről, a kép támaszpontjáról kiderül, hogy maga Rembrandt. A festő szó szerint belefesti magát a narratívába. Figyeljünk fel a kontrasztra Rubensnél, aki a külső drámai találkozás mellett tör lándzsát, míg Rembrandt egyszerűen csak saját jelenlétéről tanúskodik a puritán költők módjára szerint!⁴⁴



John Foster: *Richard Mather* (1670-es évek)



Rubens: *Levétel a keresztről* (1612–1614)



Rembrandt: *A kereszt felállítása* (1633 k.)

⁴⁴ Bizonyított, hogy a Rembrandt mögött látható ló és lovas utalás Donne *Good Friday 1613: Riding Westward* című művére (magyarul: *Nagypéntek, 1613: nyugat felé utazva*, ford. Jékely Zoltán). Lásd DYRNESS 2004, 210. o.

Konklúzió

Lehet, hogy Charles Taylornak igaza van, amikor kinyilvánítja a nyelv jelölő használatának diadalát, valamint azt, hogy az azt kísérő hasznos racionalitás valamilyen mértékben adós e teológiai hagyománynak. Ugyanakkor azt is el kell ismernünk, ami lehetővé vált ezzel az imaginációval: ajtó nyílt a jelen és a folytatódó idő számára, hogy új drámai jelentést nyerjen. Nem állíthatjuk, hogy a kálvini imagináció egyfajta művészi és kulturális programot határozott meg. Robert Scribner summázata a reformáció populáris képi világáról szélesebben jellemezheti a kálvinista érzékenységet: „Nem állt elő a hűségnek olyan erőteljes új jelképeivel, amelyek új, a régi hittől határozottan elkülönülő »jelképes univerzumot« teremthettek volna.” (SCRIBNER 1981, 248. o.) Mégis, abban, ahogyan elősegítette a világra új módon történő tekintést, valamint aktivista hozzáállásában is sok mindenben megelőlegezhette azt, amit a modernista attitűddel rokonítunk, még akkor is, ha kerülőútjában és finomságában erről gyakran megfélekedeznek. A holland teológus és államférfi, Abraham Kuypert így foglalta ezt össze több mint egy évszázada: „Életre kelt a kálvinizmus a nemzetek szívében, a közös, gazdag emberi életben [...] a művészetnek új világot fedett fel azzal, hogy megpillantotta a kicsit és a jelentéktelent, hogy megnyitotta szívünket az emberiség elsíratására ez újonnan felfedezett világ gazdag kincséből.” (KUYPER 1933, 167. o.)

Fordította: Körösvölgyi Zoltán

Hivatkozott művek

- ALPERS, Svetlana 1983. *The Art of Describing. Dutch Art in the Seventeenth Century*. University of Chicago, Chicago.
- AMES, William 1720. *Conscience with the Power and Cases Thereof*.
- BOSSY, John 1985. *Christianity in the West 1400–1700*. Oxford University Press, Oxford.
- BOULTON, Matthew Myer 2015. „Even more deeply moved” Calvin on the Rhetorical, Formational Function of Scripture. In: *Calvin and the Book. The Evolution of the Printed Word in Reformed Protestantism*. Szerk. Karen Spierling. Refo500 Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen. (Academic Studies 25.)
- BROWN, Frank Burch 1989. *Religious Aesthetics. A Theological Study of Making and Meaning* Princeton University Press, Princeton.
- CALVIN, John 1954. *Theological Treatises*. Szerk. Reid, J. K. S. John Knox Press, Westminster.
- CLARK, Stuart 2007. *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*. Oxford University Press, Oxford.
- CRANDELL, Gina 1993. *Nature Pictorialized. „The View” in Landscape History*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- CUMMINGS, Brian 2002. *The Literary Culture of the Reformation. Grammar and Grace* Oxford University Press, Oxford.
- DIEHL, Huston 1997. *Staging Reform. Reforming the State. Protestantism and popular theatre in Early Modern England*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
- DUFFY, Eamon 2012. *Saints, Sacrilege and Sedition: Religion and Conflict in the Tudor Reformations*. Bloomsbury, London.
- DYRNESS, William 2004. *Reformed Theology and Visual Culture. The Protestant Imagination from Calvin to Edwards*. Cambridge University Press, New York.
- FALKENBERG, Reindert L. 1999. Calvinism and the Emergence of Dutch Seventeenth Century Landscape Art – A Critical Evaluation. In: *Seeing Beyond the Word*. Szerk. Paul Corby Finney. Eerdmans, Grand Rapids.
- FEBVRE, Lucien – MARTIN, Henri-Jean 1976. *The Coming of the Book. The Impact of Printing 1450–1800*. Ford. David Gerard. NLB, London.
- FRANTIS, Wayne (szerk.) 1997. *Looking at Seventeenth Century Dutch Art: Realism Reconsidered*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GARDNER, Helen (szerk.) 1978. *John Donne. The Divine Poems*. Oxford University Press, Oxford.

- GILMAN, Ernest B. 1986. *Iconoclasm and Poetry in the English Reformation*. University of Chicago Press, Chicago.
- GREGORY, Brad S. 2013. *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*. Harvard University Press, Cambridge.
- HARDISON, O. B. 1965. *Christian Rite and Christian Drama: Essays in the Origin and Early History of Modern Drama*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- JEFFREY, David L. 1973. English Saints Plays. In: *Medieval Drama*. Szerk. Denny Neville. Edward Arnold, London.
- KÁLVIN János 2010. *A Római levél magyarázata*. Ford. Rábold Gusztáv. Kálvin Kiadó, Budapest.
- KÁLVIN János 2011. *János evangéliuma magyarázata*. 1–2. köt. Ford. Vekerdi József. Kálvin Kiadó, Budapest.
- KÁLVIN János 2014. *Institutio. A keresztény vallás rendszere*. 1–2. köt. Ford. Buzogány Dezső. Kálvin Kiadó, Budapest.
- KING, John N. 1982. *English Reformation Literature. The Tudor Origin of the Protestant Tradition*. Princeton University Press, Princeton.
- KUYPER, Abraham 1933. *Lectures on Calvinism*. Eerdmans, Grand Rapids.
- LEWALSKI, Barbara K. 1979. *Protestant Poetics and the Seventeenth Century Lyric*. Princeton University Press, Princeton.
- MATHER, Increase 1670. *The Life and Death of that Reverend Man of God, Richard Mather, Teacher in the Church in Dorchester in New England*. Cambridge.
- MOCHIZUKI, Mia M. 2008. *The Netherlandish Image after Iconoclasm, 1566–1672. Material Religion in the Dutch Golden Age*. Routledge, Abingdon – New York.
- NAEF, Henri 1968. *Les Origines de la Réforme à Genève*. Librairie Droz, Genève.
- SCHOTTENLOHER, Karl 1968. *Books and the Western World. A Cultural History*. Ford. W. D. Boyd – I. H. Wolfe. McFarland and Co., London.
- SCHWARTZ, Regina 2008. *Sacramental Poetics at the Dawn of Secularism. When God left the World*. Stanford University Press, Stanford.
- SCRIBNER, Robert 1981. *For the Sake of the Simple Folk*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SHUGER, Debora 1996. Subversive Fathers and Suffering Subjects. In: *Religion and Politics in Post-Reformation England. 1540–1688*. Szerk. Donna Hamilton – Richard Strier. Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR, Charles 1989. *Sources of the Self*. Harvard University Press, Cambridge.
- TAYLOR, Charles 2016. *The Language Animal. The Full Shape of Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, Cambridge.
- TURNER, Victor 1990. Are there Universals of Performance in Myth, Ritual and Drama? In: *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Szerk. Richard Schechner – Willa Apel. Cambridge University Press, Cambridge.
- TÜMPPEL, Christian 1980. Religious History Painting. In: *God's Saints and Heroes. Dutch Painting in the Age of Rembrandt*. Szerk. Albert Blankert et al. National Gallery of Art, Washington.
- WALFORD, E. John 1992. *Jacob Van Ruisdael and the Perception of Landscape*. Yale University Press, New Haven.
- WANDEL, Lee Palmer 2012. *The Reformation. Towards a New History*. Cambridge University Press, Cambridge.
- WOLTERSTORFF, Nicholas 1980. *Art in Action*. Eerdmans, Grand Rapids.
- WUTHNOW, Robert 1989. *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism*. Harvard University Press, Cambridge.
- YANG, Edward 2016. *Sanctifying Space. A Reformed Theology of Places for Corporate Worship*. Doktori disszertáció. Fuller Theological Seminary, Pasadena.
- ZACHMAN, Randall 2007. *Image and Word in the Theology of John Calvin*. University of Notre Dame, Notre Dame.



William A. Dyrness (1943) teológus, egyetemi tanár, a kaliforniai Fuller Theological Seminary professzora, ahol a teológia, a kultúra és a művészetek kapcsolata tárgykörben tart kurzusokat. Az Amerikai Presbiteriánus Egyház lelkésze.



Horváth
Iván

Balassi Bálint verseinek fragmentumi

„Javaslom tehát, hogy a *Balassa-kódexből* a 101–116. lapig terjedő részt egészen egyszerűen tépjük ki!” (Vadai István)¹

A megszerkesztett verskötet

„A tudat [Bewusstsein] sohasem lehet más, mint a tudatos lét [bewusstes Sein], az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk” (MARX–ENGELS 1960, 24. o.); a népi marxizmus jelmondatával szólván a lét határozza meg a tudatot. A megszállás korának egyeduralkodó eszmerendszere ezzel adott lovat az elavult, életrajzi elvű irodalomtudomány alá. Kiváló irodalmárok, a Goethét elemző KOSZTOLÁNYI Dezső (1942, 91–103. o.), a Kosztolányit elemző JÓZSEF Attila (2012) már régen tudták, hogy az író „tényleges életfolyamata” hozzáférhetetlen. Nem a bizonytalan életrajzból, hanem a szövegből következtettek a remekműre. A nálunk 1970 körül kibontakozó irodalomtudományi strukturalizmus szintén a művészien megszerkesztett szöveget állította a középpontba, s lebecsülte az életrajzi adatokat. Túlzásai ellenállásba ütköztek, de azt mindenki felfogta, hogy az érveit a szöveg tanulmányozásából merítő, új irányzat élesen szemben áll a korszak ideologikus irodalomtudományával, és ez az irodalmárok javának tetszett. A Balassi-filológia lett az egyik első szakterület, ahol az új megközelítés győzni tudott. Szerencsés körülmény volt, hogy – szemben, mondjuk, Petőfi (Pándi Pál) vagy Ady (Király István) kutatásával – itt az ideologikus irodalomtudománynak alig voltak hadállásai.

Amikor az irodalmi műre elsősorban nem mint történelmi emlékre és nem mint politikai mozgósító erejű tárgyra tekintettünk, hanem mint műalkotásra, akkor a korábbinál nagyobb figyelmet kapott szerkezete és annak jelentése. Nemcsak az egyes műé, hanem a vers- és novellásköteté is. Az életrajz-középpontú irodalomtudomány előírta, hogy a kritikai kiadásoknak a műveket megalkotásuk évrendjében kell közölniük, függetlenül attól, hogy alkotójuk milyen gyűjteményekbe rendezte őket, a könyvkiadóknak pedig természetesen a megbízhatónak tekintett kritikai kiadások szövegét kellett átvenniük. Ez ellen senki sem berzenkedett. Amelyik klasszikus kritikai kiadást kapott, annak megszűntek a kötetei. Immár nem kötetek, hanem évek szerint hivatkoztunk Petőfi, Arany, József Attila költészetére (ZEMPLÉNYI 2002, 16–17. o.). Még kritikai kiadás nélkül is elérhette a korizálás a klasszikust. Az elismert irodalmár, Réz Pál időrendi megfontolásból átszerkesztette az *Esti Kornél kalandjainak* Kosztolányi megszabta sorrendjét (SZEGEDY-MASZÁK 2007, 235. o.).

A kronologizmusnak Balassi vetett véget. KLANICZAY Tibor (1957) javaslatot tett a költő „maga kezével írt könyvének” verssorrendjére. Gerézdi Rabán megsejtette mögötte a művészi kompozíció lehetőségét (GERÉZDI–

¹ VADAI 2005, 23. o.

KLANICZAY 1964). Világossá vált, hogy a költemények számozása a szerzőtől ered, továbbá, hogy a *Valahány török bejt* és a *Celia-ciklus* is megszerkesztett sorozat, és hogy a *Három himnuszban* megfigyelhető számszimbolikus szerkezet megfelel a Gerézdi javasolta kötetkompozíciónak (HORVÁTH 1970; 1973; 1976). Napvilágot láttak ciklusolvasatok (HORVÁTH 1973; VARJAS 1973; 1976). Megjelent külföldön a kötetkompozíciót érvényesítő próbakiadás (BALASSI 1976), majd Magyarországon is megjelentek hasonló kötetek (1979; 1981). KÖSZEGHY Péter a *Három himnusz* gyűjteménynyitó helyét alátámasztó érvt közölte (1985 [2014, 184–199. o.]). Megjelent egy szintén kötetkompozíció-elvű, tudományos igényű kiadás (BALASSI 1986). Rimay-kiadásában (1992) Ács Pál már magától értődő természetességgel tette félre Eckhardt Sándor kritikai kiadásának kronológiai javaslatait, és Rimay cikluskompozícióit követte. A változás mélyreható, és még tart. Az *Esti Kornélt*, az *Esti Kornél kalandjait*, *A szegény kisgyermek panaszait* már a kritikai kiadás is úgy közli, hogy tiszteletben tartja a művészi szerkezetet. A József Attila-feladat még előttünk áll. Pedig lenne minta: a Cserépfalvi Kiadónál a második összkiadást Bálint György kötetelven rendezte sajtó alá.

A Balassi-filológusok a '70-es évek óta járják az utat, amelyet VADAI István (2014, 395. o.) szerint valaha én ajánlottam: „Gondolatmenetének alapvető újdonsága nem is a versgyűjtemények számszimbolikus megkomponáltsága, hanem elsősorban az, hogy a költő verseinek sorrendje fontos számunkra. Azt javasolja, hogy az egyébként is bizonytalan kronológiai sorrend vagy önkényes műfaji vagy tematikus csoportosítás helyett a költő által létrehozott rendet, a cikluskompozíciót kövessük a kiadásokban.” KÖSZEGHY Péter megpróbálná sokkal korábbiól, Szilády Áron Balassi-kiadásából eredeztetni irányzatunkat (2014, 232–233., 235. o.), de őnála sajnos még kimutathatatlan a művészi kötet szerkesztés iránti érdeklődés. Csupán forrástiszteletből követte többnyire a Balassa-kódex sorrendjét (VADAI 2014, 395. o.). Belterjes vitáinkat nem olvassák kívülállóknak. Olykor mi magunk tettük követhetetlenné szövegeinket. Megjelent például olyan vitacikk (HORVÁTH 1987–1988), amely előbb nyerte el végső alakját, mint az a tanulmány, amellyel vitába szállt (KÖSZEGHY 1987–1988). Minden ellentétünk mellett alapjában mégis mindannyian ugyanazt akarjuk: helyreállítani a költő ciklusait.

A Balassi-verskötetet, amelyet az olvasók joggal várhatnak el az irodalmároktól, egyetértés híján egyelőre nem tudjuk átnyújtani, pontosabban mindjárt kétféle is átnyújtunk: a Kőszeghy–Szentmártoni Szabó-féle papírkidat (BALASSI 1986) és származékait, meg a hálózati kritikai kiadást (BALASSI 1998). A két verssorrend között nincs béke. „Poétikai okokból [...] semmiképpen sem indokolható” az általam javasolt elrendezés, mondja KÖSZEGHY Péter (2014, 174. o.), majd így fakad ki: „Higgyünk abban, hogy Balassi fityült ciklusra, kompozícióra?”

Pedig az 1980-as években egyszer már kialakult a közmegegyezés. A kétszer 33-as „lírai önéletrajz” gyönyörű sorozata mellett kisebb gyűjtemények is szerepeltek a Kőszeghy–Szentmártoni Szabó-kiadásban, a török bejtek, a *Celia-ciklus*, a saját kezű „valami új versek”. Az egykori újvidéki próbakötet hasonlóan járt el. A legtöbb istenes verset viszont, ami Újvidéken még gyűjteményeken kívül fennmaradt szöveggént szerepelt, ők egy KÖSZEGHY (1985) által felismerni vélt sorozat részeként közölték, élén a *Három himnusszal*. Ez nekem őszintén szólva jobban tetszett, mint a saját egykori eljárásom, és azt sem kifogásoltam, hogy az istenes verseket nem előre, hanem hátulra helyezték. Sem bizonyos dallamközlések, sem a palócos nyelvjárás-rekonstrukció nem volt ínyemre, de a szakszerűen telejegyzetelt, szemrevaló, vörös könyv egészével semmi bajom nem volt.

A problémát az 1990-es évek elején a „művelt, irodalomkedvelő férfiú” okozta (lásd KLANICZAY 1957, 283. o.).

Az 1610 körüli másoló

A Balassa-kódex anyagát egymás után legalább kétszer lemásolták. Az utolsó másolás – talán az 1660-as években – roppant sietősen zajlott. Átszerkesztés nem történt. WALDAPFEL József (1926), BÓTA László (1954) és KLANICZAY Tibor (1957) kimutatta, hogy a másoló „4. kéz” időtakarékoságból ideiglenesen nem másolta le azokat a verseket, amelyek nyomtatásban már megvoltak Balassi és Rimay *Istenes énekeinek* egyik kiadásában, nyilván azért, mert annak a kiadásnak egy példánya megvolt neki. E versek pótlólagos bemásolására üresen hagyott számos lapot. Hasonlóképpen csak elkezdte egy prózai magyarázat lemásolását a 99–100. lapon, helyet hagyva ennek is, nyilván abból a meggondolásból, hogy ha jut rá idő, majd pótolja, de ha nem jut, akkor inkább a magyarázat vesszen, semmint a költemények (VADAI 2007, 147. o. félkomoly feltevését most figyelmen kívül hagyva). A tervezett, pótlólagos bemásolás végül egyik esetben sem történt meg. Az üresen hagyott lapok legtöbbször valaki utóbb Zrínyi-verseket másolt. KLANICZAY Tibor (1957, 275–279. o.) az ún. „rendezett” Balassi–Rimay-kiadások segítségével kétséget kizáróan azonosította a hiányzó verseket és sorrendjüket. BÓTA László (1954; 1983) bizonyítása nyomán tudjuk, hogy a Balassa-kódex „4. keze” (VARJAS 1944, xiv. o.; VADAI 1994a, vii. o.) nem „rendezett”, hanem „rendezetlen” Istenes énekek-kiadással rendelkezett, talán a bártfaival, talán egy korábbival (VADAI 1991, 65. o.; SINKA 2008, 329. o.). Így a be nem másolt versek a Balassa-kódex forráskéziratában más sorrendben álltak, mint az *Istenes énekek* rendelkezésre álló példányában. Márpedig a másoló „4. kéznek” azonosítania kellett a nyomtatvány verseit a forráskéziratéival, hogy megtudja, melyek lemásolását takaríthatja meg. Meg kellett feleltetnie őket egymásnak, bár a forráskézirat és a nyomtatott példány verssorrendje különbözött. Mit tehetett? Vélhetőleg a következő történt. Képzeltben (tehát akár a forráskéziratba való bejegyzés nélkül) folyamatosan növekvő sorszámokkal látta el a forráskéziratban valószínűleg sorszámozatlan verseket, és a sorszámokat rendre bejegyezte a bártfai (vagy korábbi hasonló) kiadvány tartalomjegyzékében a megfelelő kezdősorokhoz. Nehéz elképzelni a feladat egyszerűbb és kézenfekvőbb megoldását.

Egyéb szándékos beavatkozást, mint ezt a kényszerűségből, idő hiányában alkalmazott sorszámozást a szakirodalom nem tulajdonít a Balassi-verseket az 1660-as években bemásoló kezeknek. Merőben más a helyzet az előzmény 1610 körüli másolójával, akit inkább szerkesztőnek kell neveznünk, semmint pusztá másolónak. Ő alakította ki a kódex szerkezetét, és ő töltötte meg tartalommal. Arcképét KLANICZAY Tibor (1957, 281–282. o.) rajzolta meg. A Balassa-kódex elődje Klaniczay szerint „átgondoltan, tervszerűen összeállított gyűjtemény” volt. Megállapítását elsősorban a kódex egyes részei előtt álló bevezetésekre alapozza, amelyek „feltétlenül ugyanattól a személytől kell hogy származzanak” (uo. 281. o.). Lássuk a bevezetőket, amelyeket Klaniczay is idéz:

1. „Következnek Balassi Bálintnak külön-különféle szerelmes éneki, kik között egynéhány isteni dicséret és vitézségről való ének is vagyon. Ezeket pedig a maga kezével írt könyvéből írták ki szóról-szóra, vétek kevés helyen esett benne, az sem egyébtől lett pedig, hanem a Balassi írásának nehéz olvasása miatt, de afelől meglehet. Külön-külön mindenik éneket mikor, miről és kiről szerette, megírta, a nótáját is mindenikének feljegyezte. Aki azért gyönyörködik benne, innét igazán megtanulhatja, mint kell szeretőjét szeretni, és miképpen kell neki könyörgeni, ha kedvetlen és vad hozzá – de nem mindent hevít úgy a szerelem tüze talán, mint őtet.”

2. „Következnek Rimay Jánosnak külön-különféle énekei, jöllehet minden szerzése szinte itt nincsen, mert mind könyvestől a Tiszába ejtették volt, amely könyvben mind épen megvoltanak. Azóta együvé nem szedhették őket csak ennyire is, amint itt vannak. Kiket méltó, hogy a Balassi írásától messze ne hagyjuk, mert Balassi Bálinton kívül csak egy magyar sem érkezhetik el véle, bár ugyan igen igyekezzék is rajta: kiről ítéletet tehet akár, ki az írását olvassa. Amint Balassi Bálint is így szólott felőle életében – mond –: ha úgy mégy elő dolgodban, amint elkezdtl, gyakorolván azt nem, hogy el nem érkeznél véle, de meg is fogsz haladni. Sőt halála óráján is őtet vallotta Balassi

helyében valónak lenni, kérvén arra, hogy az ő halálát verseivel ékesítse meg, kit véghez is vitt Rimay János, mely írását a több éneki után helyeztettünk.”

3. „Kezdődnek itt már külön-különféle szép énekek, melyeket e mostani poéták szerettek, akarván a poétaságban elméjüket fárasztván futtatni a Balassi Bálint elméjével és poétaságában elérni és meg is haladni, melynek bizony csak az egyike is kétség, nemhogy mindkettő.”

Párját ritkítja ez az irodalmár, aki a 17. század elején egyszerre tesz textológiai és kritikai észrevételeket. Klaniczayt nemcsak a három kis előszó stílusa győzte meg arról, hogy ugyanaz a személy fogalmazta mindhárom, hanem a kötet összeállításának egységes koncepciója is: először a költőfejedelem Balassi, aztán egyetlen szóba jöhető versenytársa, Rimay, majd a lesajnált – de nagylelkűen mégis bemásolt – „mostani poéták”, akik rangban nem állíthatók melléjük. Az előszavak a „művelt, irodalmi érzékkel rendelkező, tájékozott, világias literátor” szöveggyűjtő szenvedélyét is elárulják. Ő szerezte meg Balassi „maga kezével írt könyvét” vagy valamit, amit hitelessége és teljessége folytán annak vélt, és hozzájutott Rimay még nehezebben beszerezhető költeményeihez is.

Klaniczay jellemzése csak egyetlen pontjában nem győz meg. Nem vagyok meggyőződve arról, hogy a „művelt, irodalomkedvelő férfiú” nem nő volt.

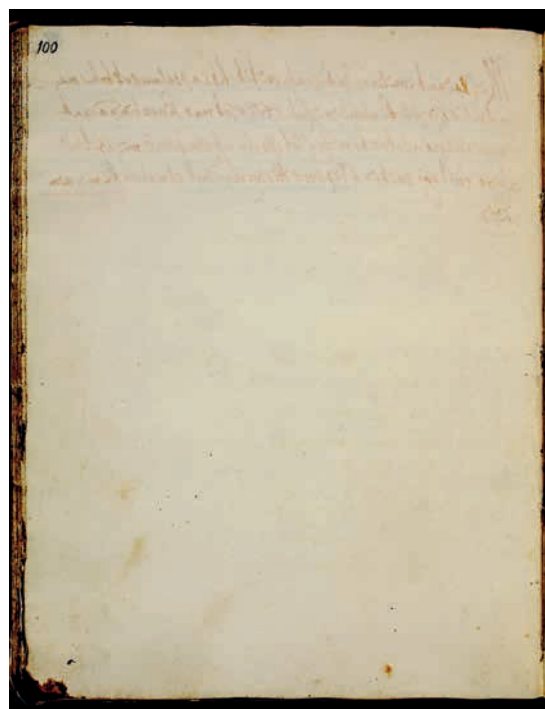
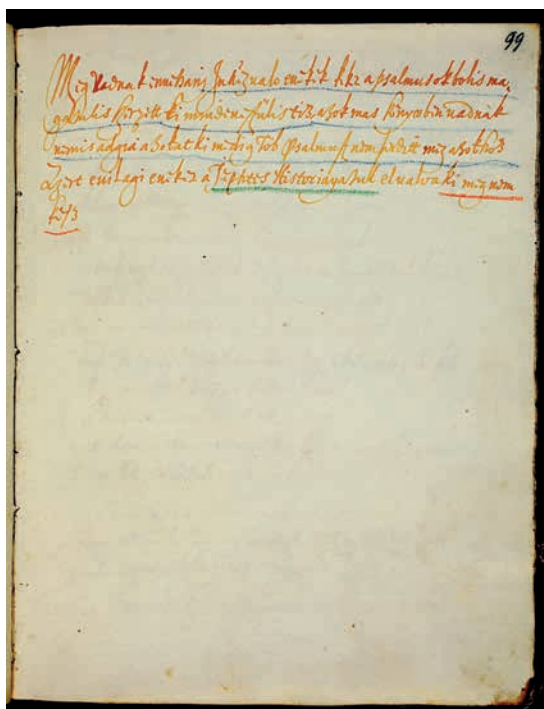
Fontosnak tartja az irodalom civilizációs szerepét. A szerelmet „tanulni” kell. Legyenek a fiatal embereknek szavaik a nők számára. Tudják kezelni azokat a helyzeteket, amikor szerelmesük „kedvetlen és vad” hozzájuk. Bár akkor még nem volt feltalálva a befogadásesztétika, természetes a számára, hogy az irodalmi folyamat főszereplője az olvasó. Esetleg olykor – ezt nem az előszavakból tudjuk – a női olvasó. Ő az, akinek gyönyörködtetésére az irodalomban összesereglenek a fiatal emberek, és szerelmes vagy olykor egyéb verseket szereznek. Ennek az irodalomszemléletnek egyik kezdeményezője Balassi volt, aki versgyűjteményét afféle szolgálóleányként ajánlja fel az erdélyi asszonyoknak a *Szép magyar komédia* előszavában. Megfelel az új irodalomszemléletnek, hogy a Balassa-kódex mindhárom előszava versengeti a költőket. A szerkesztő-másoló valamennyire tudott latinul, hiszen lemásolta a versek olykor latin címét és „argumentumát”, de előszavaiban a „poétán”, „poétaságon” kívül nincsenek deák szavak. Az előszó műfajában akkoriban ez ritka volt. Az előszavak szerzője nem tűnik az írásbeli kifejezés mesterének. Olyik mondata előbeszéd-szerűen támaszkodik a tonoszintaxisra (HETZRON 1980): a hangsúlyozást oda kell képzelnünk, hogy megérthessük a mondanivalót. Elképzelhető, hogy műveltségét nem iskolában szerezte.

Ez a tüneményes irodalomkritikus-textológus nagy vizsály okozója lett.

Az általa ránk hagyományozott Balassi-rész a jelenlegi kódexben két alrészből áll, törzsszövegből és a VARJAS Béla (1944, xxi. o.) által elhatárolt függelékből. A törzsszöveg alkotja a nagyobb részt: 136 lap terjedelmű (2–138). Ebben a részben a szakirodalom szerint minden verset Balassi írt. A függelék csupán 9 lap (138–147), és Varjas megállapítása szerint részint kétes hitelű Balassi-verseket tartalmaz, részint hiteles Balassi-versek szövegváltozatait. VADAI István (1994b, 680. o.) feltevése szerint némelyik szövegváltozat idézés végett készült kivágat. Varjas óta több kétes hitelűről kiderült, hogy aligha Balassi írta őket, de van köztük (*Íme ez szívembe*), amit Eckhardt kritikai kiadása (BALASSI 1951, 258. o.) elfogad, és kétes hitelűként a közelmúltban is közölni szoktak. A helyzet egyértelmű. A törzsszövegben az 1610 körüli „művelt, irodalomkedvelő” szerkesztő olyan verseket közölt, amelyek közvetlenül Balassi irodalmi hagyatékából származtak, a függelékben pedig innen-onnan beszerzett, kétséges darabokat. Szöveggyűjtő szenvedélyét ismerve úgy képezem, hogy ő maga vadászgatta össze a kéziratokat. Kollégának tekintem őt, aki ugyanúgy járt el, mint mi. Mi is alapjában az elsőrendű források nyomán nyújtjuk a költő műveit, de függelékben közöljük aztán a másodrendű forrásokból eredő változatokat és kétes hitelűeket is.

A baj az, hogy a szerkesztő elmulasztott címet adni a függeléknek, vagy az előszóban beszámolni róla. Bejelentette, hogy olyan hiteles kéziratból dolgozott, amelyet Balassi saját kezű könyvének vélt, de elmulasztotta hozzátenni,

hogy kijelentése csupán a szöveg első 93 százalékára igaz, a 7 százaléknyi zárórészre nem. A szövegben sem helyezett el elhatároló elemet. Nem mondta ki *expressis verbis*, hogy a közvetlen Balassi-szöveg-hagyaték eddig és eddig tart. Igaz, ez semmi nehézséget nem okozott az utóbbi negyven-egynéhány évben. Minden Balassi-kiadás, az újvidéki, a Varjas-félék, a Kőszeghy–Szentmártoni Szabó-félék egyaránt hitelesnek fogadták el a kódex törzsanyagának minden egyes versét, a függelékében szereplő darabokat pedig vagy szövegváltozatoknak, vagy hitelteleneknek, legjobb esetben kétes hitelűeknek tekintették. Nemcsak azt tudtuk, hogy hol kezdődik a Balassi hagyatékából származó, megbízható rész (mindjárt a 2. lapon), de azt is tudtuk, nem az 1610-es szerkesztő szavaiból, hanem Varjas elemzése nyomán, hogy hol végződik (a 138. lapon). Senkit nem zavart, hogy a törzsszöveg és a függelék közötti határvonalat csupán Varjas Béla húzta meg, mert érveit mindenki meggyőzőnek találta.



A másoló elkezdte rögzíteni az önmagáról mind a verscímekben, mind a megjegyzésekben mindig 3. személyben beszélő költő hosszú, prózai magyarázatát, de aztán későbbre halasztotta, és végül nem másolta be. A szövegnek fenntartott üres hely méretéből felbecsülhetjük az elveszett szöveg terjedelmét.

A dolog azért lett érdekes mostanában, mert a kódex 99–100. lapján ott a nagy „*crux philologorum*”: egy csupán elkezdett, eredetileg igen terjedelmes prózai megjegyzés, amelyet az utolsó másolás „4. keze” végül nem őrzött meg. A fennmaradt néhány sorból vélhető, hogy ebben is az a mindentudó narrátor szól, harmadik személyben, aki a költő művészi szándékait behatóan ismeri, mégpedig nem utólag, hanem egyidejűleg, akit a költő harmadik személyű verscímeiből és harmadik személyű, prózai magyarázataiból már jól ismerünk. Mármost ha az 1610-es szerkesztő a 138. lapig terjedő részre vonatkozólag mondja azt, hogy Balassi irodalmi hagyatékából származik, akkor természetesen a 99–100. lap megjegyzése is szerzői kell hogy legyen. A problémát az okozza, hogy ezt a megjegyzést korábban Varjas Béla nyomán egy, a költőhöz közel álló ősmásolónak tulajdonítottuk, aki elképzelésünk szerint

szembeszegült volna a költő szándékával, és a kötetszerkezet módosítását jelentette volna be a szóban forgó, töredékes prózai megjegyzésben. Akik továbbra is ennek az elképzelésnek, a kötetben lényeges módosítást végrehajtó ősmásoló feltevésének hívei, nem szívesen fogadják el, hogy az 1610 körüli szerkesztő mit sem tudott erről, sőt előszavában hangot adott annak a meggyőződésének, hogy az általa megszerzett Balassi-törzsanyag nem valamiféle, a verssorrendet önkényesen megváltoztató ősmásolótól, hanem közvetlenül a költő irodalmi hagyatékából származik. A szerkesztő még teljes terjedelmében ismerte a 99. lapon kezdődő prózai megjegyzést. Ha abban az ősmásoló magyarul kodott volna, akkor a szerkesztőnek tudnia kellett volna, hogy nem Balassi, hanem egy ősmásoló kéziratából másol.

Mit mondanak az ősmásolói beavatkozás hipotézisének hívei?

Kőszeghy Péter megpróbálja megingatni az 1610 körüli szerkesztő hitelét. Szóvá teszi, hogy a Balassa-kódex Balassi-anyagára tett állításai hamisak. Az egyik mondatban tényleg van némi lelkes túlfogalmazás: „Külön-külön mindenik éneket mikor, miről és kiről szerzette, megírta, a nótáját is mindenikének feljegyzette.” Én engedékenyen úgy érteném, hogy a költő hol azt tüntette fel, hogy mikor, hol azt, hogy miről, hol pedig azt, hogy kiről szerzette a szóban forgó énekét, nem pedig úgy, hogy kivétel nélkül minden énekét mindhárom szempontból jellemezte volna. Ha ilyen rugalmasan értjük, akkor az állítás már nem hamis. Abban viszont igaza van Kőszeghynek, hogy nem mindegyik szöveghez, csak túlnyomó többségükhöz van dallamjelzés. Mivel Kőszeghy hamisnak találja az 1610 körüli előszó fenti állításait, arra a magyarázatra jut, hogy nem az 1610 körüli másolóé az előszó, hanem már azt is másolta. Az előszó valaha egy olyan szövegcsoporthoz tartozott, amelyben mindaz megvolt, amit most Kőszeghy az előszó nyomán hiányol. Megállapítja, hogy a Balassa-kódex Balassi-törzsanyagában korábban még létezett „egyfajta lírai jegyzetapparátus” (minden versnél feltüntetve: „mikor, miről, kiről”); afféle „magyar *La Vita Nuova*?” – veti föl. Megállapítja továbbá, „hogy a másoló sokszor szolgálta azt is lemásolja, ami már nem igaz” (akkor is megtartja a régi előszót, amikor az már nem időszerű, amikor már lekopott a szövegekről ez a lírai jegyzetapparátus), végül leszögezi, hogy az 1610 körüli előszó csak másolat; megfogalmazója pedig „csak az ősmásoló lehetett” (KŐSZEGHY 2014, 170. o.). Elismerem, hogy az 1610 körüli szerkesztő kissé nagyvonalúan fogalmazott, de vajon elegendő alap-e ez e hatalmas, elsüllyedt szövegtörténet bizonyításához?

Vadai István is a Balassi-törzsanyag és a függelék közötti határjelölést hiányolja: „Az teljesen világos, hogy a lejegyzés [az 1610 körüli előszó] egy olyan versgyűjteményre vonatkozik, mely éppen itt kezdődik; az viszont egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy a gyűjtemény pontosan meddig is tart.” (VADAI 2014, 393. o.) Ha nem nyilvánvaló is, azért az előtünk járó nemzedék munkája folytán elég pontosan tudható, hogy a kódex 138. lapja a határ. Sok évtizede – mint említettem – minden Balassi-kiadóra igaz, hogy a 138. lapig mindegyik verset hitelesnek fogadjuk el, a 138. laptól fogva pedig nem.

Vadai elvárna, hogy az 1610 körüli szerkesztő beszámoljon arról, ha saját gyűjtésű versekkel egészítette ki a törzsanyagot. Szerintem ez az igény el van túlozva. „Egyetlen szóval sem mondja, hogy anyagát kiegészíti, megtoldja, bővíti” – mondja VADAI (2007, 142. o.). Miért lett volna köteles mondani bármit is? Az 1610 körüli szerkesztő jó irodalmár létére filológiailag talán képzetlen volt. Továbbá: a kódexek gyakran nem a legszelebbebb nyilvánosságnak készülnek, szemben a nyomtatványokkal. Kellemetlen tapasztalat, hogy a kódexmásolók olykor nem tartják kötelességüknek az ismeretlen, véletlenszerűen felbukkanó olvasók tájékoztatását. Továbbá: ha a szerkesztő az általa megszerzett „maga kezével írt könyvön” felül is gyarapította a költő életművét, az érdem lenne, amiről hallgatni is lehet. (Egyébként még az is lehet, hogy igenis tett valamicske határjelölőt a függelék elé, mondjuk, kihagyott egy lapot. Ha így volt, ez a következő, szélsőes másolásakor nyom nélkül eltűnt.)

Abból az argumentum e silentióból, hogy az 1610 körüli szerkesztő nem beszél a függeléknek a törzsanyaghoz toldásáról (amiben szerintem nincs semmi különös), Vadai messzemenő következtetést von le. Szerinte nem az 1610 körüli szerkesztő gyarapította újjakkal Balassi szövegeit, hanem már az ősmásoló. Az 1610 körüli szerkesztő az ősmásolat egységes kézírásából következtetett – tévesen – arra, hogy mindvégig Balassi-kézirattal van dolga. Abban a

hiszemben volt, hogy a Rimay-rész előtti teljes anyag, tehát a törzsanyag és a függelék egyaránt „Balassitól származik, hiszen leválasztotta volna a számára nyilvánvaló idegen verseket” (VADAI 2007, 142. o.). Ne akadjunk fenn azon, hogy ezek nem nyilvánvalóan idegen versek, hanem olyanok, amelyeket egyáltalán nem volt képtelenség Balassiéinak vélni. A probléma az, hogy Vadai a kódexek világában is textológiai tájékoztatást vár el a másolóktól és szerkesztőktől: „...hiszen leválasztotta volna a számára nyilvánvaló idegen verseket.” De ha ezt a szerintem messze eltúlzott követelményt felállítottuk az 1610 körüli másolóval szemben, akkor az ősmásolóval szemben is fel kell állítanunk. Ő azonban nem tett eleget e követelménynek, sőt „a kézírás azonosságá” révén azt a hamis látszatot keltette, hogy a függelék is hiteles Balassi-verseket tartalmaz. De az ősmásoló miért keltette ezt a hamis látszatot? Őt is megtévesztette-e forrása, amelyben szintén nem volt határjelölő a törzsanyag és a függelék között? Ezzel az okoskodással folyvást csak odébb toljuk a törzsanyag és a függelék közti határjelölő problémáját. Ha az ősmásolatban sem volt már meg a törzsanyag és a függelék közötti határ jelölése, akkor vezessünk be egy ős-ősmásolatot? És ha ezer, egymás követő, ősinél ősbibb másolatot feltételezünk, a hiányzó határjelölő kérdésre akkor meg tudunk-e felelni? Szerintem kár túlbonyolítani a kérdést. Az 1610 körüli szerkesztő szöveggyűjtő szenvedélyéhez jól illik, hogy innen-onnan megpróbálta tovább gyarapítani Balassi versszövegeit, de ezzel ugyanúgy nem büszkélkedett el, ahogy, mondjuk, a nevét sem hagyta örökül ránk.

Minden szövegjavítás gyengeségünk bevallása. Azt jelzi, hogy nem értettük meg, a szerző miért azt írta, amit olvasunk, és emiatt arra gondolunk, hogy szövegromlás történt. A szövegromlás feltevése mindig azt jelenti, hogy felmentést kérünk a ténylegesen megfigyelhető szöveggel való szembenézés alól. Emiatt kerüli a textológus a szövegjavítást. Csak akkor javít, ha végképp nem lát más kiutat. A Balassa-kódex felszíni rétege ilyen; itt bizony nyilvánvaló hibák vannak. Amikor a „4. kéz” időkímélésből számos vers bemásolását későbbre halasztotta, az elég durva szöveghibát eredményezett. Klaniczay és Bóta tökéletesen világossá tette, hogy ezt a hibát miként kell kijavítanunk. A 99–100. lap megjegyzését kivéve nagyon pontosan helyre tudjuk állítani az 1610 körüli előzményt. A mélyebb rétegek hibái viszont kétségesek, sőt az sem bizonyos, hogy léteztek ilyen rétegek.

Már nem vagyok meggyőződve arról, hogy csakugyan szükség van az ősmásoló hipotézisére, amelyet valaha én képviseltem a lehangosabban. Miért zárjuk ki eleve, hogy az 1610 körüli szerkesztő csakugyan, ahogy mondja, és ahogy KLANICZAY (1957, 282. o.) elhitte neki, Balassi „maga kezével írt könyvéből” dolgozott? A költő akkor még csak körülbelül 16 éve halt meg. Ha életben marad, körülbelül 56 esztendő lett volna. Nagyon korai volt ez a Balassi-filológus. Mindent jobban tudunk-e nála?

A szerzői kézirat sajátkezőségének fogalmát rugalmasan kell kezelni. Ne zárjuk ki egy hű alkalmazottnak, egy íródeáknak a szerző által többé-kevésbé ellenőrzött másolatát, olyasféle kéziratot, mint Zrínyi verseskötete, a zágrábi Syrena-kódex. Egy ilyen másolatba is becsúszhattak, persze, hibák (VADAI 1994b, 676. o.; 2007, 145. o.). Akiről szó van, és akinek nincs nyoma, az a forráskézirat vesszorrendjét önhatalmúlag felülbíráló, eltorzító ősmásoló. Ő valószínűleg a szakirodalom szüleménye.

Hans-Georg GADAMER sok oldalról elemzett fogalmát (1984, 440. o.), a „horizont-összeolvadást” (*Horizontverschmelzung*) LOVÁSZ Ádám (2017) Lucy Matta művével ábrázolja. A 2013-ban készült festményen felhevített zsírkréta és akrilfesték olvad össze. Szerintem egy textológus még jobb illusztráció lenne. Amikor az olvasó fejében „összeolvad” a mű horizontja az olvasóéval, vagyis a szöveg felkínálta értelmezés az olvasó előzetes várakozásaival, akkor az „összeolvadási” folyamat láthatatlan marad – kivéve, ha történetesen textológia a szóban forgó olvasó mestersége. Ebben az esetben nemcsak az olvasó változik meg az olvasás nyomán, hanem a szöveg maga is átalakul. Szemléletes, ahogy az olvasó horizontjával való találkozást a szöveg horizontja is elszenvedi. A „horizont-összeolvadás” szép jelenségét az új Balassi-filológiában gyakran in vivo megfigyelhetjük. Már-már kivétel SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza cikke (1999), amely a költő cikluskompozícióit textológiai szike nélkül elemzi.

Más esetekben VADAI szerette „Occam borotvájával” lenyesegetni a szükségtelen feltevéseket a textológiai elméletekről (2006, 219. o.; 2015, 458. o.). Különösen helytelenítette a sztemma gyökerének felesleges bővítését (uő 1991, 64. o.). Esetünkben az 1610 körüli állapot előtt már a sztemma gyökere van. VADAI nem rokonszenvezett az én egyszerűsítő javaslatommal, de mint logikus elme, megengedte, hogy „nyitott kérdés, hogy volt-e ősmásoló” (2007, 155., 145. o.). Becsületes kutatóként ő maga ismertetett erős érvet az ősmásoló feltevése ellen (uő 2006, 219. o.). Tudta, hogy minden próbálkozása, amely az ősmásolói beavatkozás előtti állapot helyreállítására irányul, feltevészerű.

Fenséges szövegforrással van dolgunk, amelyben Balassi költészetének (az utolsó évek híján) teljessége megvolt. De még a későbbi, időkímélésből megcsonkított változat, a most kezünkben lévő Balassa-kódex is több Balassi-verset tartalmaz, mint az összes többi, kéziratos és nyomtatott szövegforrás együttvéve. Sőt még azt is kimondhatjuk, hogy Balassi legtöbb versének a Balassa-kódex az egyetlen forrása. E magányos és tekintélyes forrás verssorrendjét egy hipotetikus ősmásolónak tulajdonítani, a verssorrendet gyökeresen átalakítani bizonyára csak akkor szabad, ha a szövegromlás ténye kétségbevonhatatlan.

Persze nagyon nehéz elfogadni, hogy a Balassa-kódex 101–116. lapján rekonstruált istenes énekeket a költő helyezte el a kódex előzményébe, a szerelmes versek közé. Oly kevéssé nyilvánvaló ennek a szerkezetnek az értelme, hogy még maga VADAI (2005) is meg tudott feledkezni a kötelező aggályokról. Érdekes gondolatkísérletében azt feltételezi, hogy a Balassa-kódex és előzménye, az 1610 körüli szerkesztmény hasonló méretű levelekből (foliumokból) állt. Ez nem valószínűtlen. A teljes ívekben beszerzett papírból végül is hajtogathatók voltak hasonló füzetek. Nagyon sietős másoláshoz célszerű hasonló méretet használni, például a tervezett kihagyások így könnyen kalkulálhatók. De ez a feltétel Vadai gondolatkísérletéhez nem elég. A kívánt eredményhez elő kell írnia az ívfüzetek vastagságát is: „...a cél érdekében a kritikus hely előtt 12-leveles felosztás látható, a kézirat végén pedig 4-leveles füzetke árválgodik.” VADAI maga is elismeri, hogy a megoldás „nem szabálytalan, de nem is túl elegáns” (2005, 20. o.), ezért más elképzelés is bemutat, amely ugyanerre az eredményre vezet. A gondolatkísérletek lényege: „...ha jól választjuk meg a füzetezést, akkor a kérdéses istenes énekek egyetlen ívfüzet belsejébe esnek”, más – ugyanilyen jó – elgondolás szerint pedig külön ívfüzetet képeznek. Innen már csak egy lépés elképzelni, hogy a költő „maga kezével írt könyvébe”, a szerelmes versek közé az ősmásoló helyezte be, fizikailag, az oda nem való kilenc istenes éneket, a „más könyvet” tartalmazó ívfüzetet. Az elgondolás néhány kérdést még nyitva hagy. A „más könyv” akkor még, az állítólagos behelyezés pillanatában nem tíz verset tartalmazott-e? Az elképzelésben nem keveredik-e össze az 1610 körüli szerkesztmény az állítólagos ősmásolattal? Vadainál az ősmásoló helyezte be az istenes versek füzetét a „maga kezével írt könyvébe”, de Vadai ívfüzet-számítgatásai nem az ősmásolatra, hanem az 1610-es előzményre vonatkoznak. Vagy az ősmásolat történetesen szintén megfelelő méretű lett volna, és éppen a kívánatos ívfüzetezésű? Azt, hogy az istenes versek nincsenek jó helyen, Vadai egy történettel mutatja be nekünk. De vajon megtörtént-e mindaz, ami elgondolható?

A Balassi-versgyűjtemény

Áttekintvén a szakirodalomban közzétett ellenvetéseket – TÓTH Tünde (1998), SZÖNYI György Endre (1999, 262. o.), ZEMPLÉNYI Ferenc (2002, 130. o.), BENKE Gábor (2003, 594. o.), FÖLDVÁRI Attila (2004, 34. o.), SINKA Zsófia (2008, 330. o.) és mások egyetértő megjegyzéseit most akár figyelmen kívül hagyva –, nem látok okot arra, hogy feladjam 1991 óta (KÖSZEGHY 2014, 170. o.) képviselt nézetemet. A Balassa-kódex Balassi-része, abban az alakban, ahogy az 1610 körüli előzményt KLANICZAY (1957) nyomán rekonstruálni szoktuk, lényegében úgy jó, ahogy van. Ha immár abban az elrendezésben tanulmányozzuk a költő verseit, ahogy az 1610 körüli szerkesztmény ránk



Egy 18. századi kéz bejegyzései: a „Balassa Bálint verseinek fragmentumi” cím a Balassa-kódex kötéstábláján és gerincén

hagyta, ha felhagyunk szövegjavítási elméleteinkkel, azzal még nem minősítjük felesleges szócsépléssé őket. Nélkülük valószínűleg sosem következett volna be a ciklusszerkezet megértése. Vitáink története az én szememben a Balassi-kötet közös megértésének története, amelyben az elméletek a katalizátor nélkülözhetetlen szerepét töltötték be.

Hátravan a versgyűjtemény címének kérdése. A „maga kezével írt könyvét” szoktuk emlegetni cím gyanánt. Van ennek a kifejezésnek szöveg hagyományja, hiszen a Balassa-kódexből (az 1610 körüli szerkesztőtől) származik, de bizonyosan nem cím és semmiképp nem szerzői. Egy újabb jelölt a *Balassi Bálint verseinek fragmentumi*. Ennek is van – az iméntinél valamivel gyengébb – szöveg hagyományja: a Balassa-kódex gerincére és első táblájára írta egy 18. századi kéz (VADAI 1994a, i. o.), talán Radvánszky II. Lászlónak vagy könyvtárosának keze (H. HUBERT 1998, 11. o.). A *Fragmentumok* cím bizonyára arra utal, hogy a versek lemásolásakor kihagyások történtek, nem pedig arra, hogy a költő maga úgy látta, sőt be is jelentette: kötetterve meghiúsult. Mindazonáltal a *Fragmentumok* okvetlenül cím, és végül is nem zárható ki, hogy nem a 18. században találták ki, hanem szerzői eredetű. Jobb, hitelesebb híján most az utóbbi kifejezést használom Balassi főművének, az *Aenigmától* az Annóka-versig, a Balassa-kódexben a 2–138. lapok közé eső verseskötetének megjelölésére, tulajdonképpen TÓTH Tünde (1998) hatására, aki a szövegtörténetről kialakított

elképzelésemnek az előkelő Fragmenta-elmélet nevet adta. (Bár a kifejezés a szakirodalomban gyönyörű karriert futott be, KISS Farkas Gábor [2012, 86–90. o.] ellenvetései nyomán elismerem, hogy túl színes és megalapozatlan feltevés akár közvetetten összekapcsolni a Balassi-fragmentumokat Petrarca *Rerum vulgarium fragmenta* című kéziratával és ősnymtatványjaival.) Nem kifogásolom a „maga kezével írt könyvének” gyűjteménycímé váló előléptetését sem. Én is ezt szoktam meg. Hátránya, hogy ezzel a kifejezéssel nagyon különböző terjedelmű halmazokat jelölünk. Van, aki szerint a könyv a 61. verssel véget ér, én pedig elvinném egészen a porcogós Annóka verséig, ami hozzávetőleg a 100. lenne.

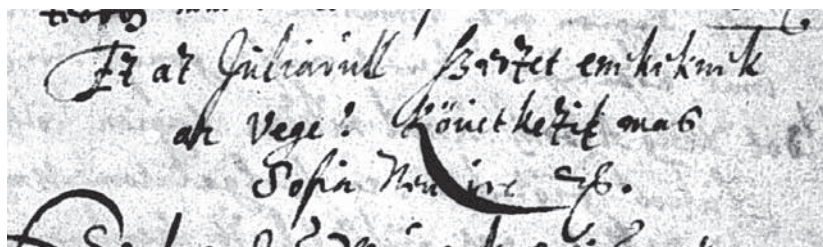
Ezúttal nem kísérem végig az olvasó útját a gyűjteményen keresztül a lírai hős teljes bukásáig, aki maga sem veszi észre, hogy végül is sikerült megalkotnia az éppen 100 versből álló lírai példázatot a bűnről és kegyelemről; ezt előző tanulmányaimban (HORVÁTH 1997; 2007) elvégeztem. A *Fragmentumok*nak most csak ama pontjait elemzem, amelyek ellenvetést váltottak ki.

„Következik más”

Az 58. és 59. költemény közötti átmenetben a költő szabadjára engedi könnyörtelen humorát. Ahogy a *Szép magyar komédia* bevezetőjében az *Ördögi kísértetek* lelkész szerzőjét álnokul afféle párkapcsolati szakértőként ünnepelte, úgy itt viszonylagosnak állítja be Júlia fontosságát. A versek összekapcsolódásának értelmére 45 évvel ezelőtt hívtam fel a figyelmet (HORVÁTH 1973, 39–40. o.): „Végül, látván, hogy Júlia nem fogadja hódolatát, elhatározza, hogy Júlia nevét nem említi többé (C 58.). A kutatás itt szokta megállapítani az ún. »Júlia-ciklus« végét. Holott lélektanilag triviális választ ad a következő sorozat: a Zsófiához (C 59.), a két bécsi virághoz (C 60.), a vitézi élethez (C 61.), Margithoz (C 71.), költőtársaihoz (C 72.) intézett versek sora.” A kis sorozatot a szakirodalom azóta is a szerelemből való kigyógyulás munkatervként elemzi; SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza (2004, 62. o.) Ovidius nyomán a találó *remedia amoris* elnevezést adta neki.

Bizonyára a versek közötti átmenet catullusi durvasága tette, hogy a lovagias Júlia-sorozat után Varjas nem ismer fel az 58. és 59. vers szoros összetartozását: „A ciklus összeállítása bármilyen tervszerűnek látszik is, így, ahogyan a kódexbe a Balassa-verseknek ezt a második részét – végén a három (LIX., LX., LXI.) oda nem illő énekkel – a másoló leírta, a költő aligha szánhatta kiadásra.” (VARJAS 1944, xix. o.) Eckhardt is szétválasztotta volna az 58. és 59. költeményt. Őszerinte még sorszámozás sem kapcsolja össze őket. Az 59. költemény helye ugyanis kétféleképpen van meghatározva – figyeli meg –, a sorszám után ott olvasható ez is: „Következik más”. (Az énekeskönyvekben a „Más” felirat új ének élén szokott állni.) A sorszámozás eszerint – véli Eckhardt – nem a költőtől ered. Eckhardt okoskodását Vadai is idézi. Súlyos ellenérv – mondja (VADAI 2014, 398. o.) –, „...amit az eredeti sejtés [a Gerézdi-Klaniczay-sejtés] és a Nagyciklus hívei – úgy látszik – figyelmen kívül hagytak!”

Igen, rendesen a sorszám jelzi, hogy vége az előző költeménynek, és kezdődik az új. A „más”-sal csakugyan kétszeres, talán túldefiniáló lenne a vershatár jelölése. Csakhogy a „más” ezúttal kétértelmű. Elsősorban nem is a vershatárt, hanem a témahatárt jelöli. Az 58. vers végén ugyanis – szokatlan módon – témahatár-jelölés is látunk: „Ez a Júliáról szerzett énekeknek a vége.” Erre válaszol, ezt erősíti meg az 59. címében a „más”. A „más” ezúttal nem elsősorban ’más ének’, hanem inkább ’más nő’ jelentésben értendő. Az értelmezést aligha kell bizonygatni, hisz a kontextus, a rá következő versek sodrása nagyon megerősíti. Mégis hadd hivatkozzam egy egykori Balassi-olvasónak, a Fanchali Jób-kódex másolójának kikövetkeztethető állásfoglalására. Ő tudvalevőleg az 1610 körüli szerkesztőnél talán valamivel korábban, szintén igen jó forrásból dolgozott, de Balassi verskötetéből csak néhány darabot vett át gyűjteményébe, természetesen az így értelmetlenné váló sorszámozás nélkül. Történetesen az 58–59. verset is beválogatta. A sorszámozás elhagyása lehetőséget adott neki arra, hogy összeolvassza az 58. végén álló prózai megjegyzést az 59. élén álló címirattal, a kettő egységét a reneszánsz nyomdászat mintájára kialakított, középre zárt kézirati elrendezéssel nyomatékosítva (Fanchali Jób-kódex 2008). Az ő értelmezésében látható módon kerül közvetlenül egymás mellé a Júlia-lezárás és a „más”. Így még világosabb, hogy a „más” ezúttal a témára is vonatkozik: „Ez az Júliáról szerzett énekeknek / az vége. Következik más. / Zsófia nevére”.



A „nagy” crux philologorum

Nem igaz, hogy semmit nem tudunk az elveszett, terjedelmes prózai bejegyzésből, bár csak egészen kis töredékét ismerjük:

„Még vannak egynéhány Istenhez való énekek, kiket a psalmusokból is, magától is szerzett, ki mindenestül is tíz. Azok más könyvben vannak; nem is adja azokat ki, meddig több psalmust nem fordít meg azokhoz. Azért evilági éneket, a Jephthes históriájától elválva, ki még nem kész...”

Tudjuk, hogy a bejegyzés elején a szerző éppen belefogna egy irodalmi terv ismertetésébe. A bejegyzés a terv ismertetésének kezdetén szakad meg. Azt is tudjuk, nagy valószínűséggel, hogy a bejegyzés végére a szerző oda jut, hogy tervét feladja. Mi bizonyítja ezt? A nagyrészt elveszett szöveg elején annyi mindenképpen kiderül, hogy az olvasó most nem fog hozzájutni bizonyos istenes énekekhez – de végül mégiscsak hozzájut. Ezt az önellentmondást korábban egy ősmásoló illetéktelen beavatkozásával, a szerzői szándék felülbíráásával magyaráztuk. Ha elengedjük az ősmásoló hipotézisét, akkor csak maga a szerző marad, csak ő bírálhatja felül a saját szándékát.

Mit tudunk a tervről? A rövid fennmaradt részben tudomásunkra hozza, hogy van két versgyűjteménye. Az egyiket éppen olvassuk, a másikban istenes énekeit gyűjti; ez a „más könyv”. A terv része az is, hogy a „más könyv” istenes énekeit nem adja ki (nyomatásban vagy csupán a kezéből) mindaddig, amíg egy mennyiségi, számbeli feltétel nem teljesül. A terv feladásának – ma már szövegszerűen nem ismert – bejelentését pedig, mint mondtuk, az tanúsítja, hogy ugyanazokat a verseket, amelyek a „más könyv” anyagát képezték, mégiscsak megkapjuk, ömlesztve. (Nem tíz, csak kilenc a versek száma, de ennek magyarázatára a kutatók több tetszetős feltevést is kialakítottak. Belátható, hogy ugyanezek a versek a „más könyvben” is benne voltak. Ha egyáltalán nem lett volna átfedés a két halmaz között, akkor a költőnek ama pillanatban nem tíz, hanem tizenkilenc istenes vers állt volna a rendelkezésére.)

A tervnek és a terv feladásának Balassi rendkívüli fontosságot tulajdonított. Ezt bizonyítja a prózai megjegyzésre szánt kivételes terjedelem. A kódexben ezen kívül három megjegyzését olvashatjuk, egyet a 94. lapon, kettőt pedig az 57.-en. Ez a megjegyzés hosszabb volt, mint a másik három kétszerese. A kutatók szerint a *Szép magyar komédia* előszavában is a tervéről beszél, mintha csak provokálná a sorsot: „...rövidnap más szolgálót is szerzek kegyelmeteknek, ki nemcsak ékes énekekkel is, és valami dolgok az én szerelmemben megtörténnek, mindazokról írt szerelmes levelekkel gyönyörködteti tikegyelmeteket.” Balassi nagyon határozottan megszegte a „vajúdnak a hegyek” horatiusi szabályát, és elkészülte előtt beszélt készülő könyvéről. A szabályszegést az mentheti, ha már a bejelentés elhangzásakor tudta, hogy terve kudarcot vall, és töredék marad a tervezett könyv.

Van két tanúnk, akik még bizonyára teljes terjedelmében olvasták a prózai megjegyzést. Az egyik a Balassa-kódexet másoló „4. kéz”, a másik Rimay. (Rimaynak átfogó képe volt Balassi költészetéről, tehát nyilván olvasta a verskötet valamelyik másolatát. Akkor pedig a hosszú magyarázatot is ismernie kellett.)

Én is megkockáztatok egy gyenge argumentum e silentiót. A „4. kéz” másodlagos fontosságúnak ítélte a bejegyzést, hiszen úgy döntött, csak akkor másolja be, ha marad rá ideje. A feltevés szerint a bejegyzés elején egy irodalmi tervről, a végén a terv feladásáról volt szó. Az utóbbi körülmény megkönnyíthette, hogy a szöveget a másoló csupán másodlagos fontosságúnak tartsa.

Már volt szó arról, hogy a Balassa-kódex 1610 körüli forrásában más sorrendben álltak az istenes énekek, mint abban a nyomtatványban, amely a „4. kéz” rendelkezésére állt, és amely lehetővé tette az istenes énekek bemásolásának későbbre halasztását. A sorrendet a másoló a feltevés szerint a legcélszerűbb módon, sorszámozással jelezte, és a sorszámokat a nyomtatvány tartalomjegyzékébe vezette be. Talán nem is a sorrend megőrzésének filológiai aggálya vezette, hanem egyszerűen így pipálta ki, hogy melyek azok az énekek, amelyeket nem kell most, kutyafut-

tában lemásolnia. A 61. ének után következő, sorszámozatlan istenes énekeknek 62-vel kezdődőleg folytatólagos sorszámokat adott, az istenes énekek után következő, eredetileg is sorszámozott darabokat pedig átszámozta. Ám ahhoz, hogy ezt az eljárást tulajdonítsuk a másolónak, nem csak annak a feltételnek kell teljesülnie, hogy a másoló – a tételenkénti sorszámozás módszerével – rendre meg akarja feleltetni az előtte fekvő kézirat istenes énekeit a nyomtatványbeli énekeknek. Ezt a feltételt a másolás sietős körülményei megteremtették. De még egy feltételnek fenn kellett állnia. A másolónak tudnia kellett, hogy a verseket joga van kénye-kedve szerint sorszámokkal ellátni, mert a sorszámozás célja csupán a tételek azonosítása, művészi szempontból immár érdektelen. Tudnia kellett, hogy a költő feladta kötetszerkesztési tervét, és immár semmi akadályja annak, hogy ő a nyilvántartás kedvéért sorszámokkal lásson el számozatlan darabokat, és átszámozza a hátralevőket. A későbbi Celia-ciklus esetében a másoló a számozást bezzeg megint tiszteletben fogja tartani.

Rimay tanúsága több pusztá argumentum e silentiónál. Annak idején mindenre kiterjedően megpróbáltam párhuzamba állítani a Balassa-kódex és Rimay tervezett Balassi-kiadásának szerkezetét (HORVÁTH 1982, 34–45. o.), de egy részlet elkerülte a figyelmemet. Rimay úgy beszél Balassi hagyatékáról, mintha az töredék lenne! Ez a címekben elhelyezett „argumentumocskákkal” kapcsolatban derül ki. Felvetődik Rimayban a kérdés, hogy vajon ki kell-e egészítenie effélékkel a többi Balassi-verset is. Feltételezi, hogy a szerző maga is elvégezte volna a kiegészítést, és ennek nyomán igenlően dönt. A kiegészítést a szerző vélelmezett szándéka alapján teszi meg. Ilyen módon csak akkor jár el a sajtó alá rendező, ha úgy tudja, hogy az utolsó simításokat Balassi nem végezte el. Ha tudja, hogy még olyan feladata is van a kötettel kapcsolatban, ami a szerző dolga lett volna. Ez teljesen egybevág azzal, amit a terv ismertetésével, majd visszavonásával kapcsolatban a 99–100. lap bejegyzéséről gondoltunk. A továbbiak is egybevágunk. A Rimay tervezetében szereplő istenes énekek megfelelnek a bejegyzésben szereplő „más könyvnek”, a vegyes, „egyeledett” énekek az első 33-as sorozatnak, a Júlia-énekeké pedig nagyjából a másodiknak. A későbbi, a terv megfogalmazása, majd feladása utáni időből való verseket is, mint a *Szít Zsuzsánna tüzet*, Rimay ebbe a Prokrasztész-ágyba gyömöszölte volna bele. Előszavának írásakor Rimay olyan Balassi-kötetet akar szerkeszteni, mint az a terv, amelyet Balassi töredékes bejegyzésében ismertetett, de – a bejegyzés fönn nem maradt záró részében – expressis verbis fel is adott. Rimay határozottan saját – a költő szándékának megfelelő – kiegészítéseiről is beszél előszavában („argumentumocskák”), és bizonyos verseknek az egyes főrészekbe való beosztását is saját rekonstrukciós munkájaként mutatja be („engedtem helyt”). A *Három himnusz*nak az istenes énekek elejére állításával kapcsolatban viszont nem beszél ilyesmiről. Elképzelhető, hogy ez szerzői, és már így szerepelt a terv ismertetésében.

Ide, Rimayhoz kapcsolódik KÖSZEGHY Péter (1985) ama megfigyelése, hogy az *Istenes énekek* rendezetlen kiadásában körülbelül ugyanezek a versek más sorrendben szintén (többé-kevésbé) együtt vannak. A szövegcsoport elejének elhatárolása nem problémamentes (VADAI 2007, 168–170. o.), de felállítható az a hipotézis, hogy a sorrendet valaki készakarva határozta meg. Az 1610-es szerkesztmény és az először Szenci Kertész Ábrahám nyomdájában megjelent rendezett kiadástípus közös őseben nem a Kőszeghy-féle verscsoport sorrendje volt (uo. 161. o.), hanem a *Fragmentumoké*. A Kőszeghy-tömb valószínűleg Rimay szerkesztménye (uo. 154. o.), a *Fragmentumok* verscsoportja szerzői (uo. 155. o.; VADAI 2015, 851. o.). Elvben szerzői is lehetne, de Rimayra mindenképpen rávall, hogy KÖSZEGHY verscsoportja a *Három himnusszal* kezdődik (2014, 199. o.).

A titokzatos prózai bejegyzés utáni kilenc istenes versről írva korábban nem használtam fel PIRNÁT Antal (1996, 78–87. o.) úttörő elemzését, amely inkább a költő életrajzi tényeire figyel, semmint a cikluselőzményre. Kérdés, hogy a kis sorozat első és utolsó versében szereplő *kevény ellenség* csakugyan Balassi András-e, vagy inkább általános fogalom, amelybe több személy is belefér, akár még a néhány versben *édes ellenség*ként említett Júlia is. Én is látom a jó életért,

házasságért, katonai dicsőségért való könyörgést a sorozatban, de mindenekelőtt az óriási költői munkatervet, az „ötlet holtig dicsérem” programját, amely a kis verscsoportban állandóan előkerül. Az élethossziglan tartó dicséretre vonatkozó kijelentések a nagy irodalmi tervre utalhatnak, a $33 + 33 + (10 + x)$ éneket tartalmazó szövegkatedrálisra, mely a maga egészében példabeszéd lenne, ha el tudna készülni – de nem tud. Rémálomszerű kép a Nőé galambjáé, amely zöld ág helyett dicséretet hozna – a gálya: Isten –, és hiába próbál, nem képes leszállni a hajóra:

„Új könyörgést hozott neked új ág helyett,
Ki jó reménységgel virágzott, zöldellett,
S adja ő magát is kezedbe emellett,
Így vár bárkád felett.”

A terv végrehajthatlan maradt.

Számozott és számozatlan versek

A *Fragmentumok* kompozíciós szabálya kettős. Az alapszabály az előrehaladás, amelyet olykor leállások tesznek változatossá. A 61. ének, a *Vitézek, mi lehet* áldáskérésrel végződik. Ehhez kapcsolódik – a hosszú prózai megjegyzés után – a kilenc számozatlan vers mint a vallás válasza a történetekre, lírai reflexió. A kötetben máskor is előfordul reflektáló leállás. Ilyen a *Valahány török bejt* szintén kilenc számozatlan darabja, és hasonló a Celia-ciklus azonos témára készült és azonos sorszám alá beosztott kísérő dalai is. Az előrehaladás ilyen leállítására a legismertebb nagy kompozíciókban is találunk példát. Az ősminta talán a mise, amelyben a celebráns maga, a segítői, a kórus, az egyéni hívő folytonos, magasztaló és könyörgő válaszokkal kísérik a cselekményt. A Bach-passiókban a cselekményt részint személyes lírai reflexiók, recitativók és áriák kísérik, részint közösségi válaszok: korálok, vagyis – a zeneszerző által csak megharmonizált – gyülekezeti énekek, amelyeket elvben minden hangverseny-látogatónak énekelnie kellene.

Hasonló leállások jellemzik Villon *Nagy testamentumát* is. Az első ilyen leállítás akkor következik be, amikor a XXXIX–XLI. nyolcsorosok a halál mindent lebíró hatalmával foglalkoznak (VILLON 2014, 50–51. o.). Három, számozatlanul beillesztett ballada következik, amelyeknek témája, a mulandóság jól kapcsolódik a haláltémához: az elmúlt idők asszonyairól és nagyurairól szóló két ballada, valamint az, amely az ófrancia nyelvet utánóztatva ábrázolja a mulandóságot – hogy aztán rendben folyjanak tovább a számozott nyolcsorosok egészen a következő, számozatlan balladáig. A kritikai kiadás gondos tanulmányozásával sem sikerült megtalálnom, hogy a sajtó alá rendező honnan vette a címek gyanánt betördelt sorszámozást. Az alapszövegűl szolgált kéziratokban (a gallica.fr honlapon) nincs efféle, és nincs Clément Marot nagy hatású, 1533-as kiadásában sem. Érdekes módon egy korábbi kritikai kiadásnak ugyanezen a helyén (VILLON 1976, 21–25. o.) a nyolcsorosok fölött nem áll sorszám. A lapszálon igen, de az ott nem cím, hanem hivatkozási segédlet. A sorszámozás tehát valószínűleg nem szerzői; a fényűző Pléiade-kiadás tördelése bizony félrevezető.

Így a Villon–Balassi-párhuzam nem terjed ki a számozásra. Sebj: elvégre a *Fragmentumok* kompozíciójának sem a számozott/számozatlan versek szembenállása a lényege, hanem a dinamikus/statikus-szembenállás (HORVÁTH 1982, 79. o.; ÁDÁM 2004, 6. o.). Az, hogy az egymás után sorolt versek között olykor folytatódik az alapsorozat előrehaladása (a költő ezeket sorszámozta), olykor pedig nem (ezek nem kaptak sorszámot).

* * *

Hadd ismertessek két nagyon finom megfigyelést és két elsietett következtetést.

VADAI István (2014, 397–398. o.) vette észre, hogy a sorszám Balassi verseiben nyelvtanilag egyre jobban egybeolvad a szűkebb értelemben vett címmel. A kötet előrehaladtával mind gyakoribb, hogy a cím sorszám utáni része vonatkozó névmással kezdődik. A névmáshasználat a Celia-ciklus idején válik kötelező szabállyá, de már a második 33-as sorozatban is egyre többször fordul elő. Kivétel a sorozat vége. A Júlia-versek lezárásától, tehát az 59. verstől fogva egyáltalán nem fordul elő vonatkozó névmás. A sorszám szervesen áll a cím fölött. Miért? Vadai, mint a Balassa-kódexszel kapcsolatban szinte mindig, ezúttal is a hanyag másolókra gyanakszik, de a szakirodalom ezen a helyen sem bukkant nyomára semmilyen szövegromlásnak. A magyarázat nincs kellően megalapozva.

Pirnát Antal más különlegességet vett észre, de ugyanezekkel a ciklusvégi versekkel kapcsolatban. A költő a második 33-as sorozatban olykor használja a korabeli magyar költészetre nagyon jellemző záróversszakot (más néven kolofónt), amely hagyományosan a szerzettetés körülményeit, helyét és idejét szokta rögzíteni – de ő sohasem tesz kelteztetést a kolofónba. A sorozat vége felé viszont, figyeli meg PIRNÁT (1996, 77. o.), több versét is kelteztetéssel zárja le. Ezek a kései záróversszakok a verseket nem csupán évről, hanem az éven belül is keltezik. Az utolsó kelteztetlen vers egyúttal az utolsó Júlia-vers is, az 58. (*Ó nagy kerek kék ég*):

„Hideg lévén kívül, égvén pedig belül Julia szerelmétül,
Jó hamar lovakért járván Erdély földét nem nagy fáradság nélkül,
Ezt összerendelém, többé nem emlétvén Juliát immár versül.”

A következő darab (59., *Szerelem istene*) záróversszaka már ad – hónap pontosságú, júniusi – kelteztetést:

„Mikor fényes bogár Szent Iván hóban jár a nyárnak közepében,
Ajánlván lelkemet akkor egy szép szűznek áldozatul kezében,
Szerzém ezt versekben a másfélezerben és a nyolcvankilencben.”

A rá következő (60., *A Zsuzsanna egy szép német leány*) szintén kelteztet, a korabeli olvasónak jól érthető módon:

„Kurta oktáván a sovány böjtben,
Pozsony városából kimentemben
Szerzém ezeket ilyen versekben
Táncnótára egy kisdéd énekben,
A másfélezerben
És nyolcvankilencben,
Hogy bécsi virág juta eszemben.”

Utána a 61. (*Vitézek, mi lehet*) következik, majd az irodalmi terv kudarcát bejelentő hosszú, nagyrészt elveszett magyarázat. Aztán kilenc énekes imádság után folytatódik az időbeli előrehaladás ciklusa. A 33-ból még hátra levő öt vers közül három immár aránylag pontosan kelteztetve van. A [62.] (*Vitézek karjokkal*) Szent Lőrinc-nap után (augusztus 10.), a [63.] (*Nyolc ifjú legén*) Bertalan-nap után (augusztus 24.), a [65.] (*Pusztában zsidókat*) pedig

„Szent Mihály-nap előtt való harmad hétben” kelt, vagyis szeptember 7. és 14. között. „E szigorúan kronológiai szerkesztési elvvel Balassi – mai tudásunk szerint – egész életművében egyedül csak itt és ekkor dolgozott” – figyelmeztet PIRNÁT (1996, 77. o.). Azt az érdekes körülményt is észreveszi, hogy a keltezéses versek elején az 59. (*Szerelem istene*) fel van cserélve a 60.-kal (*A Zsuzsanna egy szép német leány*): „...a Szent Iván havában (tehát júniusban) szerzett verset helyezi előbbre, s utána teszi a két »bécsi virágról« szóló éneket, amelyet a »kurta oktáván a sovány böjtben«” írt (uo. 77. o.). ÁDÁM Edina (2004, 8–12. o.) szerint a sovány böjt nem feltétlenül azonos a nagyböjttel. Rengeteg olyan napot talált az 1589-es esztendőben, „amikor az oktáva böjti napra esett” (uo. 11. o.). Ezzel ugyan nem döntötte meg, de kétségessé tette Pirnát sorrendcsere-megfigyelését – bár meggondolandó, hogy egy gyakori naptári jelenség egyáltalán alkalmas lehetett-e keltezésre.

Újabb adataival továbbra is a Pirnátnak kedvező, nagyböjti keltezést támasztja alá SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza (2007, 139–140.; 2018). Pirnát úgy látja, a költő ellentétet komponált bele az először megfordított, a ciklus végén viszont mindig egyenes keltezésbe. A sorrendcserével mintha „csak figyelmeztetni kívánná olvasóit, hogy a versek kötetbeli sorrendje és megírásuk időrendje nem azonos, a nagy szerelem »belső«, a lélekben lejátszódó története nem egyezik meg azzal a történettel, amelyet a valóságos időben mindenki szemmel követhet, aki odafigyel. Az utolsó 5 vers közül ezzel szemben háromnak is pontos keltezése van.” (PIRNÁT 1996, 77. o.) A finom megfigyelést itt is, mint Vadai sorszámra vonatkozó észrevételének esetében, olyan következtetés kíséri, amely szerintem nem kielégítő: „Az egymást követő dátumok ebben a kontextusban a nyárutó, a feltartóztatathatatlannal közelítő ősz hangulatát idézik föl, azét az évszakét, amikor útra kell kelniök a vándormadaraknak is.” (Uo. 77. o.)

Vadai sorszámra és Pirnát keltezésre vonatkozó megfigyelését ugyanazzal magyarázom: a nagy kötetterv bukásával. A *Fragmentumok* lírai hősnéinek válsága több lépésben zajlik le. Az 58. vers az eget, a földet és a tengert betöltő jajszóval kezdődik, és a Júlia-szerlem lezárásával fejeződik be. Az elveszett szerlem helyébe a házasság lehetőségét állítja a következő (59.) vers. Megint más érték: a szex (60.). Aztán egy magasztos érték: az egykori lovagi erkölcs és a kortársi, végvári szolgálat közös mintája (61.). A *Vitézek, mi lehet* a kötet tetőpontja. A Júlia-szerlemmel szembeállított értékek közül ez a dicshimnusz (*in laudem*; BALÁZS 2005, 61. o.) már nem a magánélet értékei közé tartozik, sőt azokkal ellentétes: „A jó hírért, névért, a szép tisztességért ők mindent hátrahagynak.”

Ekkor, a csúcsponton omlik össze minden. Az elveszett prózai magyarázatból megtudjuk, hogy a terv megbukott. Meditatív rész következik: istenes énekek, a tervezett „más könyv” roncsai. Aztán mégiscsak folytatódik a ciklus, befejeződik, legalábbis véget ér a második 33-as sorozat is, de kötet szerkesztés nélkül. A sorszámoknak semmi jelentőségük, akár el is lehetne hagyni őket, mert a verssorrend immár érdektelen. A számok nyelvtani összekapcsolás nélkül fityegnek a címek előtt. Szemben az 59. és 60. verssel, ahol a keltezés is örzi, sőt megmutatja a kötet szerkesztés nyomát, hiszen a korábban írott vers van a későbbi után sorolva, itt a pontos keltezésű darabok mérföldkövei éppen azt bizonyítják az olvasónak, hogy a verseket megírásuk sorrendjében kapjuk, és a költő utólagosan nem alakított a gyűjteményen. Ha szabad ilyen fennkölt dologban Schwartz bácsi, a Karinthy Ferenc által ismertté tett falvédő-költő, a Szentkirályi utcai zöltség szállóigévé vált szavait idézni: „írom vers, ahogy jön”. A záróvers (66., *Ó én édes hazám*) nem a kötetet rekeszti be – kötet nincs –, hanem a tervet, a megkomponált vers-kötet tervét. A képzeletbeli, letisztázott vers-kötetet, amelyet csupán eltervezett, az átkozott sok versek meg nem valósult gyűjteményét veti a tűzre.

A terv bukása ad magyarázatot arra, hogy a Celia-ciklus számozása miért előlről kezdődik.

Ördögi dicséretetek

Kezdjük a szerelmi versek leglazább műfaji osztályozásával.

Az erdélyi asszony kezéről és sok Júlia-vers mindkét fő szempontból a petrarkizmus középkori mintáját, a trubadúrok feltalálta udvari szerelmet követi. Egyrészt a szerelmes és a hölgy kapcsolata a hűbéres és hűbérura közötti viszonyra hasonlít – „*Üdvöz légy, én fejedelmem*” –, másrészt a hívő és Isten viszonyára. Feudális és transzcendens.

A petrarkista divatnak olyan változata is van, amely megelégszik az antik és humanista szellemességek népnyelvű megvalósításával (TÓTH 1998), az udvari szerelemből pedig csak a feudális viszonyt hagyja meg: az udvariasságot. Sok Celia-vers ide sorolható. Feudálisak, de már immanensek.

Az a költészet, amely a szerelmet a házasság kocsjába fogja be, humanistáknak, sőt akár lelkészeknek is kedvére való lehet. Ebben is engedélyezve van az összes ókori szellemesség, petrarkista túlzás, az udvari szerelemből itt maradt, üres udvariasság, ha erkölcsös a cél. Példa: 59. (*Szerelem istene*).

Ott van aztán a Gerézdi-féle „lator ének”, az olyan nőhöz kapcsolódó költemény, akit nemigen lehet udvariassággal körülvenni, elvenni pedig végképp nem. Az immanens típushoz képest ez a legproblémátlanabb szex példája, a transzcendenshez képest viszont a legproblematisabb szex példázata, „az igaz utat nem lelém” dantei eltévedése. Balassi idevágó költeményei mindkét eszmerendszerben értelmezhetők, de kapcsolódnak a vágáns nőcsúfolókhoz és a középkori populáris regiszter erotikus lírájához is. Példa: 60. (*A Zsuzsanna egy szép német leány*).

Az udvari szerelem eszmerendszerének térhódítása előtti múlt ősi műfaja, a női dal Balassi legénykori lírájához tartozik; a második 33-as sorozatban és később már nincs példája.

Van egy szerelmi verstípusa Balassinak, amely nem tartozik a korabeli szokványos európai műfajkészletbe, hanem – nagy költőről van szó – alighanem eredeti hozzájárulással.

Az udvari szerelem eszmerendzse már az első 33-as sorozat elején megjelenik. Az 5. versben (*Nő az én örömem*) megvan a feudális párhuzam („rab” és „szolga” ellentéte [PIRNÁT 1996; HORVÁTH 1982; KISS 2010, 160. o.]), és megvan a vallási párhuzam is (ECKHARDT 1972; KOMLOVSZKI 1992; KŐSZEGHY 2014, 325. o.): „Mint az üdvösség semmi nem egyéb az Isten színének látásánál, / *Én boldogságom is csak abban áll, ha szerelmét látom igazsággal...*”

Az udvari szerelemtől azonban csak egy lépés a bálványozásig, különösen egy protestáns petrarkista lantján. (Balassi katolikus korában szerzett költeményei sem sértették meg soha a két alapvető, lutheri korlátozást: csak Jézus a közbenjáró, és csak a hit által történik megigazulás.) Pirnát Antal írásban ki nem fejtett ötlete volt, hogy a második 33-as sorozat állandó szereplői, az anya Venus és a fiú Cupido (vagy – más néven – Szerelem), továbbá Júlia a Szentháromság személyeire emlékeztetnek. Nem véletlen, hogy Júlia megkülönböztethetetlen Cupidótól is (50., *Júlia két szemem*), Venustól is (42., *Fáradsága után*), hiszen Venus, Cupido és Júlia három személyben egy. Pirnát azt sem tartotta véletlennek, hogy a lírai hős, amint (50.) erre ráébred, rögtön a pokol fenekén érzi magát:

„Akkor az én dolgom azonképpen vagyom, amint a bölcsek írják,
Hogy egy kárhozottnak pokolban nagy kányák szívét rágják, szagatják,
De nem fogyathatják, noha rágton rágják, mert nőttön nőni látják.”

Ha az udvari szerelem transzcendenciája bálványozássá válik, akkor az ördöghöz vezet el. Előző tanulmányom szerint a *Valahány török bejt* Júliája Mohamed istenének jelképe. Akkor még úgy véltem, hogy a „második 33-as sorozatot megszakítják abba szervetlenül beékelte, számozatlan (bár épp 9-es csoportokat alkotó) szövegek” (HORVÁTH 2007, 355. o.). Ma már látom, hogy mind a kilenc istenes ének, mind a kilenc bejt nagyon is szervesen illeszkedik a maga helyére. Felfüggesztik a számozott versek előrehaladását, de nem törik meg. Helyük nagy műgonddal van megválasztva.

Láttuk, hogy az istenes énekek, mint vallási észrevétel, a Júlia-szerelem utáni válság tetőpontján, a megszerkesztett ciklus utolsó darabja (61., *Vitézek, mi lebet*) után következnek. A leállás után majd a hasonló verskezdet (62., *Vitézek karjukkal*) segít felvenni az elejtett szálat.

A bejtek rejtélyes sorozata – szerintem a maga módján ez is vallási észrevétel – talán nem véletlenül épp a 64. (*De mit gyötress engem*) mögé van besorolva. A vers roppant kedvezőtlen fénnel világítja meg Júliát, sőt általában a nőket. Júlia korábban is bőven kapott catullusi és petrarkista szemrehányásokat, de ez a mű az egész női nemet vagy legalább a szerelem felébresztésére alkalmas képviselőit az udvari szerelemmel ellentétes transzcendenciával, az öncélú gonosszággal hozza összefüggésbe: „Becsülik maguk közt s tartják legnagyobbra / Azt, aki közülünk többet ejtett búra.”

A versben a hálátlanságmotívum is fontos szerepet kap. A ciklus lírai hőse korábban is folyvást hálátlansággal vádolta Júliát; ezt a verset pedig kifejezetten *Hálátlanságán sírván szeretőmnnek* szerezte. Nem tudom, Júlia miért tartozott volna hálával a lírai hősnak. Talán az irodalmi halhatatlanságért, mint ahogy az öreg Ronsard iránt is irodalmi okokból kellett volna hálát és szeretetet tanúsítania a fiatal Héléne-nek (*Quand vous serez bien vieille – Ha majd öreg leszel*, ford. Szabó Lőrinc). Annyi mindenképpen állítható, hogy a Júlia-szerelem irodalmi minősége Balassinál is szóba kerül, nem is akárhol. A legutolsó Júlia-vers végén a lírai hős elismeri vereségét, kényre-kegyre megadja magát Cupidónak, azzal az egyetlen kikötéssel, hogy szenvedésének fejében ugyanolyan szép legyen a verseiben tükröződő Júlia, mint amilyenek az életben ő látta ihletének forrását: „De ám akar meggyen velem bár Szerelem, szabad legyen már velem, / Csak hogy ezt engedje kínom érdemébe, hogy amint felmetszette / Júliát szívemben, szintén úgy versemben is tessék meg szép képe.”

A bejteket bevezető, a szerelemébresztő nőket gonosszággal vádoló költemény Júlia hálátlanságát egy olyan hálátlansággal kapcsolja össze, amelyet nem tudok azonosítani:

„Egyéb bűn jutalmát a fejedelmekre
Bízta Isten, e földi törvénytevőkre,
De a hálátlanság szörnyű vétkére
Maga visel gondot megbüntetésére.”

Arra gondolok, járatlanként, hogy a szöveg talán Lucifer zuhanására utal (Ézs 14,12–14). Ez után következik az udvari szerelem paródiája. Nem szerelmes versek ezek, nem szegtük meg az 58. vers utáni fogadalmat, hogy Júliát ostromló több vers nem lesz. Ezek a példázatok ellendarabok. A kilenc török-magyar bejt transzcendenciája nem Istenhez, hanem az ördöghöz vezet. „Őrizz meg gonosztól”, kéri a következő, 65. vers (*Pusztában zsidókat*).

Egy fontos oxümoron

Az udvari szerelem már a trubadúroknál tele volt végletes ellentétekkel, oxümoronokkal: transzcendencia és szex, szenvedély és mérték, erkölcsileg kifogásolható és ugyancsak erkölcsileg kötelező, lealacsonyító és magasztos. KISS Farkas Gábor (2010, 165. o.) a szerelem/bosszúság, illetve a méz/méreg képtelen összekapcsolásának elemzésével megmutatja, hogy a 16. századi petrarkisták, köztük Balassi, még középkori elődeiknél is gyakrabban éltek oxümoronokkal.

A 16. század bizonyára legnagyobb – talán felülmúlhatatlan – oxümoronját nem a petrarkisták fogalmazták meg, hanem Luther. A jó hír (evangélium) az, hogy halála után az ember örök életet kap. Nem azért jut a mennyországba, mert erényes, hanem azért, mert Jézus személy szerint óerte halt meg. Neki csak annyi a dolga, hogy elfogadja Jézus ajándékát. A bökkenő az, hogy az ajándékot meglepően könnyű elutasítani, ha az ember nem érzi, hogy mennyire rászorul. Büntudat nélkül az ember nem tud teljesen ráhagyatkozni Jézusra. Ha nem tud szégyenkezni, ha nincs meggyőződve arról, hogy mindenképpen el kell kárhoznania, akkor hogy tudná megragadni Jézus segítő kezét? Aki nem tudja, hogy pokolra való, az pokolra kerül. Aki tudja, az felismeri az egyetlen menedéket, és üdvözülni. A büntudat a mennyország kulcsa. Ez a század oxümoronja.

(Büntudat és üdvözlés összekapcsolása oxümoron, de nagypéntek is az. Isten vasárnap bizonyította be, hogy nem közönséges halandó, de nagy tettét pénteken vitte véghez, pénteken ajándékozta meg az embert örök élettel. Kínhalál és örök élet oxümoronja hasonló művészi problémát jelent, mint az iménti. A pénteki gyászban és részvétben benne van az üdvösség ígérete. Meggyőződésem szerint Willem Mengelberg 1939-es *Máté-passiója* a maga megilletődött, elég lassú tempóival egyoldalú értelmezést nyújt, szemben Hermann Scherchen 1953-as vezényletésének változatosságával. Nem a „turbák” hihetetlen gyorsaságával elért, ugatásszerű hangzására gondolok, bár az is telitalálat, hanem egyes áriák *tempo giusto*, szinte táncszerű megformálására. Ezekben ott a győzelem. [Nem teljesen méltánytalan egy rövidített előadást egy hiánytalanul vetni össze: a partitúraválasztás az értelmezés része.]

Balassi kötetzárása szünekdokkhéval éri el az oxümoront. A szünekdokkhé csak egy részt mutat meg az egész helyett – a Balassi-kötet csak a bünt. De a bűnvallás már a hithez és így a kegyelemhez, az üdvösséghez vezető út első lépése.

A szerző gondosan kivitelezett lazasággal formálja meg könyvét. A töredékességet, befejezetlenséget jelző, feltűnő nyomokat helyez el benne. A címek többfélék, hol magyar, hol latin nyelvűek, a sorszámok is. Minden jelen idejű, rögtönzészzerű. Állandó tájékoztatást kapunk a költői műhelyből. (Vers és magyarázat [„razo”] kötetbeli keverésének a trubadúroktól eredő hagyományáról lásd: ZEMPLÉNYI 2002: 15–18.) Két elveszett énekéről is beszámol. Egy harmadikat, bár nincs szövege, kezdősorával felveszi gyűjteményébe ([36.] *Egy nagy követséggel*). A vers talán nem is vészett el, csak nem kaptunk hozzá olvasási jogot. A hosszú címben ugyanis említve van egy furcsa körülmény: „...okát jelenti Venus annak is, miért árulta el a felesége.” És az is, hogy hol a szöveg: „De ez Pető Gáspárnénál vagon.” Mármost Pető Gáspárné történetesen az árulást elkövető feleséggel azonos. Az árulásáról tudósító szöveget tehát csak az áruló asszonnyal osztja meg a lírai hős, senki mással. Erkölcsi tökély.

Szükség van erre a műspontán szerkesztésmódra. A többszörös bukást a szerző többszörös töredékességgel ábrázolja. A Júlia-válság miatt dugába dől a lírai önéletrajzot isteni dicséretté, példázattá alakító, számszimbolikus elvű, százverses kötet létrehozásának munkaterve. A széthullott „más könyv” maradványaiából az utolsó előtti versben a lírai hős dicséretet szeretne mondani Istennek, az utolsóban hinni szeretne benne. A csőd teljes, a szerkesztés



megszűnik, a versek egymásutánját az élet dönti el, a sorozat látszólag irányítás nélkül ér véget. Egy szerényebb gyűjtemény, a Celia-ciklus ismét Cupido győzelmét hozza el a lírai hős fölött, aki újfent elismeri vereségét, immár háromszorosan (Celia, Zsuzsanna, Annóka). Tudja, hogy folytonos bűnismétlésben van, de képtelen az életvezetése fölötti hatalmat nem átengedni „e rontónak”. A beszélő nem talál mentséget a maga számára, tudja, hogy útja az elkerülhetetlen kárhozatba viszi.

ZEMPLÉNYI Ferenc úgy látja, hogy a Balassi-kötetnek semmi köze az Istenhez emelkedéssel befejeződő, szokványos petrarkista kötetkompozíciós mintákhoz (2002, 130. o.). Szerintem csak a felszínletően van igazsága, csak annyiban, hogy a kötet látszólag nem a mennybe jutással, hanem elkárhozással végződik. A protestáns tanításban viszont akár még ez is, a kárhozat útja is vezethet a mennybe, ha, mint a mi esetünkben, bűnbánat kíséri. Az *Ágostai hitvallás* XII. cikkelye közvetlenül, majdhogynem oxümoronnal kapcsolja össze a bűnbánatot a hittel és így az üdvözléssel: „A bűnbánat pedig helyes értelemben e két részből áll: az egyik a töredelem, vagyis az a rettegés, amelyet a bűn megismerése kelt a lelkiismeretben; a másik a hit, amely az evangéliumból vagy feloldozásból fakad, és Krisztusért hiszi a bűnök bocsánatát, megvigasztalja a lelkiismeretet, és megszabadítja a rettegésektől.” A Balassi-kötet zárata nem rája az olvasó szájába az erkölcsi tanulságot. Csak a bűnt mutatja be, amelybe a lírai hős egyre mélyebbre merül, a bűnhöz tartozó bűnbánatot pedig szünekdokhéval csak sejteti. A bűnbánathoz oxümoronnal hozzárendelt üdvösségre pedig mindössze utal egy rejtett, számszimbolikus jelkép. A néma kötetzárás nem tanít, mert nem elsősorban az emberhez szól.

A kötet szerkezetéhez Zemplényi nem tudott párhuzamokat ajánlani, de bűnbánat és üdvösség legközvetlenebb összekapcsolásához és ennek szünekdokhé-szerűen tartózkodó alig-kimondásához lehet. A költők kiaknázták Luther alap gondolatát. A protestantizmus költői lehetőség. Említék néhány szonettet. Jean de Sponde *Tout s'enfle contre moy* kezdetű, híres szonettjét (*Poètes* 1953, 898. o.) mindig a híres *vers rapportés* ügyében idézik (nemcsak vízszintesen, hanem függőlegesen – tehát a sorok között – is olvashatók bizonyos szövegrészek). De függőleges irányban nemcsak a szintaktikai kapcsolat feltűnő, hanem a legközönségesebb ismétlődés is. Ellenható erők játéka figyelhető meg. A szonett ismétlődésszerkezete azt mutatja, hogy „a Világ, a Hús, a Lázadó angyal” nem lankad, hanem újra és újra harcra száll „Templomoddal, Kezeddél, Szavaddal”. Az utolsó tercettben ugyan ott a meggyőződés, hogy a Templom erősebbnek bizonyul. (Balassi kötetzárlatának ereje épp a sejtelmessége, az, hogy ez nincs kimondva.) Ám hiába erősebb a Templom, az ismétlődések, az ördögös és istenes motívumok váltakozása mindkét pólus periodikus vereségét jelzi. (A Balassi-kötetben is újra és újra visszatér a bűn elkövetése és a töredelem.) Még szerencse, hogy a szűk szonettforma történetesen épp kedvező pillanatban vet véget az ördögi és isteni motívumok váltakozásának. (A Balassi-kötet kedvezőtlen pillanatban zárul.) Sponde költeménye a nagy oxümoron összefüggő két tagját, a bűnt és az egyetlen menedéket váltakoztatja. John Donne *Thou hast made me* kezdetű „szent szonettjének” (*The Major Metaphysical Poets*, 277. o.) utolsó sorában – „And thou like Adamont draw mine iron heart” – a „vasszívem” kifejezés, úgy képelem, a bűnbánatra és így az üdvösségre való képtelenséget jelzi, hiszen a vas kemény. Az *adamant* azonban még a vasnál is keményebb anyag, és, mivel mágnes, vonzereje van. A megátalkodott vasszív vonzás alá kerül. Elhívják. Csupa alig-kimondás, csupa szünekdokhé. Az *At the round Earths imagin'd corners* (uo. 280. o.) vége is bűnbánat és üdvösség oxümoronja, ráadásul szünekdokhé, hiszen az oxümoron tétje, az üdvösség maga nincs megnevezve. A lírai alany képtelen bűnbánatot érezni. Azért könyörög, hogy tanítsák meg a bűnbánat érzésének képességére. Akkor majd megkaphatja a Krisztus vérével lepecsételt bocsánatot: „Teach me how to repent; for that' as good, / As if thou' hadst seal'd my pardon, with thy blood.”

* * *

Fejtegetéseim végére értem. Két fő oka volt, hogy meg kellett írnom ezt a jegyzetet.

Élelgedetlen vagyok a Balassi könyvről írt utolsó tanulmányommal (HORVÁTH 2007), amelyet nem valami jó élethelyzetben írtam. A folytatás és javítás legkézenfekvőbb módja az volt, hogy áttekintettem állításaim szakirodalmi fogadtatását. (Egy fontos kivétellel. A nyilvánosság előtt nem foglalkozhatom FAZEKAS Sándor értékes tanulmányával [2018], amely még nem jelent meg, de kéziratban elolvashattam.)

Meghalt Vadai István, világos elme és nagy szövegkiadó egyéniség, aki egykor tanítványom volt. Évtizedekig vitatkoztunk a legnagyobb barátságban és a legnagyobb gyönyörűséggel. Azzal tartom életben, hogy tovább vitatkozom vele. Jegyzetemet nem az emlékének, hanem neki magának ajánlom.

Bibliográfia

Források

Ágostai hitvallás. Szerk., ford. Reuss András. Luther Kiadó, Budapest, 2008. (A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai 2.)

Balassa-kódex. S. a. rend., jegyzetek, előszó: Varjas Béla. MTA, Budapest, 1944.

Balassa-kódex. A faksimile szövegét közléteszi Kőszeghy Péter. S. a. rend., jegyzetek, utószó: Vadai István. Balassi Kiadó, Budapest, 1994.

BALASSI Bálint 1951. *Összes művei.* S. a. rend. Eckhardt Sándor. Akadémiai Kiadó, Budapest.

BALASSI Bálint 1976. *Összes versei a versek helyreállított, eredeti sorrendjében.* Közléteszi Horváth Iván. Az Újvidéki Egyetem Bölcsészettudományi Karának Magyar Nyelv és Irodalom Tanszéke, Újvidék. (Tanulmányok – Studije 9.)

Balassi Bálint és a 16. század költői. S. a. rend. Varjas Béla. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1979.

BALASSI Bálint 1981. *Összes versei és Szép magyar comoediája.* S. a. rend. Varjas Béla. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.

[Gyarmati] BALASSI Bálint 1986. *Énekei.* S. a. rend. Kőszeghy Péter – [Szentmártoni] Szabó Géza. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.

BALASSI Bálint 1998. *Összes verse.* S. a. rend. Horváth Iván – Tóth Tünde – Vadai István et al. Gépeskönyv, Budapest. <http://magyar-irodalom.elte.hu/gepesk/bbom/cimlap.htm>. (Megtekintés: 2018. október 15.)

Fanchali Jób-kódex. S. a. rend. Tóth Tünde – Földes Zsuzsanna. Budapest, 2008. <https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/fanchali-job-kodex/index.html>. (2018. október 15.)

Poètes du XVII^e siècle. Szerk. Albert-Marie Schmidt. Gallimard, Paris, 1953.

The Major Metaphysical Poets of the Seventeenth Century. Szerk. Edwin Honig – Oscar Williams. Washington Square Press, New York, 1969.

VILLON, François 1976. *Oeuvres.* 4. kiad. Szerk. Auguste Longnon – Lucien Foulet. Honoré Champion, Paris.

VILLON, François 2014. *Oeuvres complètes.* Szerk. Jacqueline Cerquiglini-Toulet – Laëtitia Tabard. Gallimard, Paris.

Felhasznált irodalom

- ÁDÁM Edina 2004. A Hatvanadik vers datálása. In: *Balassi Bálint és a reneszánsz kultúra*. Szerk. Kiss Farkas Gábor. ELTE BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék – Toldy Ferenc Könyvtár, Budapest. 5–12. o.
- BENKE Gábor 2003. Filológia, poétika, autonómia (Pirnát Antal Balassi-értelmezéséről). *Irodalomtörténeti Közlemények*, 107. évf. 583–595. o.
- BÓTA László 1954. Balassi istenes verseinek kronológiájához. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 58. évf. 420–429. o.
- BÓTA László 1983. A Balassi–Rimay-versek első kiadásának keletkezéséhez. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 87. évf. 173–188. o.
- ECKHARDT Sándor 1972. *Balassi-tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- FAZEKAS Sándor 2018. *Sok minden megvan. Balassi Bálint versciklusai és a Balassa-kódex születése*. Kézirat.
- FÖLDVÁRI Attila 2004. A bukás újrairásai. In: *Balassi Bálint és a reneszánsz kultúra*. Szerk. Kiss Farkas Gábor. ELTE BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék – Toldy Ferenc Könyvtár, Budapest. 34–59. o.
- GADAMER, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest.
- H. HUBERT Gabriella 1998. *A sajkázai Radvánszky-könyvtár története*. JATEPress, Szeged.
- HETZRON Róbert 1980. Ízelítő a magyar tonoszintaxisból. *Nyelvtudományi Értekezések*, 104. évf. 389–398. o.
- HORVÁTH Iván 1970. A Balassi-sor számmisztikai értelmezéséhez. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 74. o. 672–679. o.
- HORVÁTH Iván 1973. Balassi poétikája (Kérdések). *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum*, 13. évf. 33–41. o.
- HORVÁTH Iván 1976. Az eszményi Balassi-kiadás koncepciója. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 80. évf. 613–631. o.
- HORVÁTH Iván 1982. *Balassi poétikája történeti poétikai megközelítésben*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- HORVÁTH Iván 1987–1988. Egy vita elhárítása. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 91–92. évf. 642–665. o.
- HORVÁTH Iván 1997. Az eszményítő Balassi-kiadások ellen. In: *Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére*. Szerk. Balázs Mihály – Font Zsuzsa – Keserű Gizella – Ötvös Péter. József Attila Tudományegyetem Régi Magyar Irodalom Tanszék, Szeged. 191–203. o.
- HORVÁTH Iván 2007. Balassi könyve. In: *A magyar irodalom története*. 1. köt. Szerk. Jankovits László – Orlovsky Géza. Gondolat, Budapest. o. 351–362.
- JÓZSEF Attila 2012. Kosztolányi Dezső. In: *József Attila összes tanulmánya és cikke. Szövegek, 1930–1937*. Közzéteszi Fuchs Anna – Horváth Iván et al. <http://textus.elte.hu/ja/textus-42.html#d1e13431>. (Megtekintés: 2018. október 15.)
- KISS Farkas Gábor 2010. Balassi Bálint és az udvari irodalom. In: *Magyar irodalom*. Főszerk. Gintli Tibor. Akadémiai Kiadó, Budapest. 157–172. o.
- KISS Farkas Gábor 2012. *Imagináció és imitáció Zrínyi költészetében*. L'Harmattan, Budapest.
- KLANICZAY Tibor 1957. Hozzászólás Balassi és Rimay verseinek kritikai kiadásához. *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának közleményei*, 11. évf. 1–4. sz. 265–338. o.
- KOSZTOLÁNYI Dezső 1942. *Ábécé*. S. a. rend. Illyés Gyula. Nyugat Kiadói és Irodalmi Rt., Budapest.
- KÖSZEGHY Péter 1985. A Balassi-szöveghagyomány néhány kérdéséről. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 89. évf. 76–89. o.
- KÖSZEGHY Péter 1987–1988. Horváth Iván: Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 90–91. évf. 310–338. o.
- KÖSZEGHY Péter 2014. *Balassi Bálint. Magyar Amphion*. Balassi Kiadó, Budapest.
- LOVÁSZ Ádám 2017. Horizontösszeolvadás. Nézőpontok és materialítások fúziója Gadamer filozófiájában. *Veneratio*. <http://veneratio.eu/blog/2017/05/21/lovasz-adam-horizontosszeolvadas-2/>. (Megtekintés: 2018. október 15.)
- MARX, Karl – ENGELS, Friedrich 1960. *Művei*. 3. köt. Kossuth, Budapest.
- PIRNÁT Antal 1996. *Balassi Bálint poétikája*. Balassi Kiadó, Budapest.
- RIMAY János 1992. *Írásai*. S. a. rend. Ács Pál. Balassi Kiadó, Budapest.

- SINKA Zsófia 2008. A Vitézek mi lehet sztemmái (Átugorható cáfolat a legelszántabb érdeklődőknek). In: „*Mielz valt mesure que ne fait estultie*”. *A hatvanéves Horváth Iván tiszteletére*. Szerk. Bartók István et al. Krónika Nova Kiadó, Budapest. 327–331. o.
- SZEGEDY-MASZÁK Mihály 2007. A regényszerűség meghaladása. In: *A magyar irodalom története*. 3. köt. Szerk. Szegedy-Maszák Mihály – Veres András. Gondolat, Budapest. 230–244. o.
- SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza 1999. Balassi kötetkompozíciójának rejtelmek. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 103. évf. 635–646. o.
- SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza 2004. Balassi Bálint poézisáról. In: Csörsz Rumen István – Kőszeghy Péter – Pálffy Géza – Szentmártoni Szabó Géza: *Balassi Bálint és kora*. Balassi Kiadó, Budapest.
- SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza 2007. „Mint szép ereklyével...” Balassi versének hasonlata, és ami mögötte rejtetik. In: *A szerelem költői*. Szerk. Szentmártoni Szabó Géza. Universitas, Budapest. 119–140. o.
- SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza 2018. *Soványbőjt*. Kézirat.
- SZÖNYI György Endre 1999. Az énformalás petrarkista technikái Balassi Bálint és Philip Sidney költészetében. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 103. évf. 251–272. o.
- TÓTH Tünde 1998. *Balassi és a neolatin szerelmi költészet*. PhD-értekezés. Budapest. <http://magyar-irodalom.elte.hu/gepesk/bbom/tanulm/tunde0.htm#tart>. (Megtekintés: 2018. október 15.)
- VADAI István 1991. Balassi Bálint „Istenes énekei”-nek elveszett kiadásáról. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 95. évf. 63–73. o.
- VADAI István 1994a. A Balassa-kódexről. In: *Balassa-kódex*. Balassi Kiadó, Budapest. i–xi. o.
- VADAI István 1994b. Balassi Bálint fajtalan éneki. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 98. évf. 673–681. o.
- VADAI István 2005. A Balassa-kódex szerkezete. Mézeskenyér és papírrepülő. *Hungarológiai Közlemények*, XXXVI. évf. (Új folyam XI. évf.) 1. sz. 13–23. o.
- VADAI István 2006. Batthyány Ferenc és Balassi Bálint. In: *A Batthyányak évszázadai*. Szerk. Nagy Zoltán. Körmeny-Szombathely. 217–222. o.
- VADAI István 2007. Hozzászólás a Hozzászóláshoz. In: *A szerelem költői*. Szerk. Szentmártoni Szabó Géza. Universitas, Budapest. 141–174. o.
- VADAI István 2014. Balassi Bálint elvegyült énekei. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 118. évf. 393–402. o.
- VADAI István 2015a. Balassi, Rimay és Szenci Kertész Ábrahám. Az Istenes énekek kiadástörténetének új modellje. I. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 119. évf. 433–467. o.
- VADAI István 2015b. Párhuzamos életrajzok. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 119. évf. 820–858. o.
- VARJAS Béla 1944. A Balassa-kódex. In: *Balassa-kódex*. MTA, Budapest. v–xxxiv. o.
- VARJAS Béla 1973. Balassi házasságáig szerzett énekeinek ciklusa. In: *Régi magyar századok*. Magyar Iparművészeti Főiskola Typo-grafikai Tanszék, Budapest. 7–10. o.
- WALDAPFEL József 1926. Balassi költeményeinek kronológiája. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 36. évf. 185–201., 271–285. o.
- ZEMPLÉNYI Ferenc 2002. *Műfajok reneszánsz és barokk között*. Universitas Könyvkiadó, Budapest.

Horváth Iván irodalomtörténész, szerkesztő, egyetemi tanár, az MTA doktora (1992). Az ELTE Irodalomtudományi Doktori Iskola tisztagja, az ELTE Régi Magyar Irodalom Tanszékének professor emeritusa. Tanított még Szegeden, Pécsen, Párizsban és Tours-ban. A Mindentudás Egyetemén elhangzott Balassi-előadása: mindentudas.videotorium.hu vagy mindentudas.hu.



Páll
Csilla

Az evangélium képekben

Rendhagyó evangélikus oltár Bécsben

A bécsi Kunsthistorisches Museum 2013-ban újra megnyílt Kunstkammerjének (az iparművészeti és kincstári jellegű műalkotások gyűjteménye) XXX. számú termében ismét kiállításra került egy igen különös lutheránus szárnyasoltár, *Mömpelgarder Altar* néven. Ezt a württembergi hercegséghez tartozó Mömpelgard grófság urának, Georg von Württembergnek a megrendelésére készítette el a Herrenbergben működő festőművész, Heinrich Füllmaurer 1538/1540 körül. (*Der Mömpelgarder Altar*, Bildband, 2016, 3. o.)

A hatszárnyú oltáron összesen 157 kép látható. Minden kép felső harmadában a bibliai könyvek szövegét az igehelyek megjelölésével együtt kartusszerű, díszes keretekben helyezték el. A 160 újszövetségi jelenet megfestése a műhelyben dolgozó segédek bevonásával két évet vehetett igénybe. A bibliai könyvek szövegét az igehelyek megjelölésével együtt, a képek felső harmadában, bekeretezve helyezték el.

Az ábrázolások Luther bibliafordításának szellemében készültek, de a szövegek egy úgynevezett evangélium-harmóniát (négy evangélium anyagának összeszerkesztett szövege) követnek. A képre festett szövegek délnémet tájszólásban íródtak, a kutatás szerint dik-tálás után.¹

A mömplegardi oltárnak létezik egy másik, hasonló változata, amelyet a tartózkodási helye után Gothaer Altarnak neveznek. Eredetileg Stuttgartban, a hercegi kastély melletti templomban volt elhelyezve.

Az egyedülálló, új koncepció létrehozásához az addig is közhasználatban levő képtémák mellett számos vadonatúj kép megalkotására volt szükség. A képek a bibliai szöveg lutheri, korszerű, aktualizált értelmezését is szorgalmazták (például sem szentek sem bibliai alakok dicsőítése nem látható).

Az oltár fő képén, a *Golgoták hegyén* csoportokba rendezve ikonográfiailag rendhagyó személyeket találunk, akik nem szoktak a hagyományosan meg-



1. kép. A mömplegardi oltár. KHM, Bécs

¹ A szövegek szerzője feltehetőleg Jakob Berninger (a speyeri dóm vikáriusa), akinek munkáját 1526-ban, 1529-ben és 1532-ben adták ki Hans Grüninger nyomdájában, Strasbourgban. PACKEISER 1999, 192. o.



2. kép. A gothai oltár, 1537/40, Heinrich Füllmauer alkotása, Gotha

festett „Krisztus a keresztfán”-ábrázolásokon szerepelni. Ezek korabeli vallási és politikai helyzetre vonatkozó üzeneteket is hordoznak.

Az oltár minden valószínűséggel a hercegi, illetve grófi kastélytemplom számára készült, ezért csak az ide járó személyek, illetve az ide meghívott vendégek láthatták.

A történelmi háttér és szereplői

Ahhoz, hogy e délnémet területen létrejött, teljesen rendhagyó evangélikus oltár készítésének okát és funkcióját megértsük, nem csupán művészettörténeti szempontokat kell figyelembe vennünk. Ismernünk kell a Német-római Birodalom tartományain belül a 16. század első felében zajló reformáció politikai és stratégiai történéseit – különös tekintettel az oltár megrendelését és megalkotását megelőző néhány évre (1534–1540).

I. Ulrich von Württemberg herceg (1487–1550) Baden-Württemberg, a mai délnyugatnémet szövetségi állam kiemelkedő történelmi alakja. I. Maximilian (1459–1519) német-római császár 1503-ban a 16 éves Ulrichot nagykorú uralkodóvá nyilvánította, miután unokahúgát, Bajor Szabinát már gyermekként összeházasította vele 1511-ben.

Az 1515-ben féltékenységből elkövetett gyilkossága² miatt V. Károly német-római császár 1518-ban kimondta rá a birodalmi átkot. Ulrich erre 1519-től 1526-ig Mömpelgardba helyezi át székhelyét. Ez manapság a Belfort közeli Montbéliard nevű francia városka a Vogézek déli lejtőjén. Akkor egy francia területekkel körülvett „szigetgrófság” volt, amelyet 1431-ben Luxemburgi Zsigmondtól³ kapott hűbérbirtokként a Württembergben uralkodó család (BREYVOGEL 1999, 64. o.).

V. Károly császár 1522-től Württemberget a többi közép-európai területtel együtt (Cseh Királyság, német nyelvű területek) öccse, Ferdinánd hűbérurasága alá rendelte, hogy a sebesen terjedő protestantizmus ellen felvegye a harcot.

Ulrich 1524-től kezdve lett Luther tanításainak híve, ami nagy szimpátiát szerzett neki az új Habsburg uralkodó alatt elnyomott lakosság, valamint a német protestáns főurak körében. 1526-tól barátjánál, a szintén Habsburg-ellenes I. Fülöp hesseni (hercegi rangnak megfelelő) tartománygrófnál kapott menedéket, akinek segítségével 1534-ben húszezer fős csapattal visszafoglalták a Württembergi hercegség területét. I. Ferenc francia király is kölcsönrel segítette ezt az első és sikeres katonai, vallási és politikai oppozíciót Európában a Habsburgok (V. Károly), illetve I. Ferdinánd német király ellen.⁴

A győzelmet követően Ulrich azonnal elrendelte országának a protestantizmusra való áttérését. Két teológus-prédikátorra bízta a reformációs munkák megszervezését: északon Amrosius Blarer, a lutheránus felfogás híve, délen Erhard Schnepf,⁵ a svájci zwingliánus eszméhez közelebb álló hitoktató kezdte meg munkáját. 1534. július 30-án a *Stuttgarter Konkordia* értelmében feloldották a köztük zajló – az úrvacsora jellege körül folytatott – vitát. 1536-ban Ulrich a schmalkaldeni szövetség tagja lesz (*lásd később*).

Georg von Württemberg gróf (1498–1558), Ulrich öccse (féltestvére) 1535-től veszi át bátyjától a mömpelgardi grófságot, amely korábban a francia királyságon belül elhelyezkedő német birtokként politikailag és vallási szempontból védett területnek számított. Az Ulrich herceg által elrendelt országos reformáció helyi bevezetését Georg gróf Pierre Toussainra bízta, aki a Zwingli-féle helvét felfogásban kezdte meg munkáját 1536-ban.

Ugyan a szakirodalomban Georg nevéhez fűződik a szóban forgó, mömpelgardi szárnyasoltár (*Mömpelgarder Altar*, Bécs),⁶ de a gróftól több szál kötötte a bázeli helvét, azaz képellenes, mint a toleránsabb lutheri felfogáshoz. Előzők már 1529-ben radikálisan eltávolítottak minden képi ábrázolást a bázeli templomból, míg az evangélikusok – szerencsére – ezt a kérdést differenciáltabban kezelték.

Ezért, megítélésem szerint, az oltár megrendelőjeként inkább Ulrich herceg fia, Christoph von Württemberg

² Ulrich herceg beleszeretett Hans von Hutten nevű főlovászmesterének felségébe, és riválisát egy vadászatkor megölte. Az áldozat a híres német reneszánsz író és humanista, Ulrich von Hutten unokatestvére volt. Az író beszámolóit és képi ábrázolásokat segítségével a bűnügy nagy nyilvánosságot kapott. <http://geschichtsverein-koengen.de/Ulrich.htm>.

³ Zsigmond 1387–1437 között, azaz 50 évig volt Magyarország királya, 26 évig német király és 4 évig német-római császár. Nagyváradon van eltemetve Szent László király sírja mellett.

⁴ Ulrich a mömpelgardi grófságát a hadikölcsön idejére I. Ferenc francia királynak adta zálogba. BABEL 1999, 285. o.

⁵ Erhard Schnepf (1495–1558) Ulrich herceg 1535-ben kinevezte udvari prédikátornak és a württembergi protestáns egyház szuperintendensének/püspökének, egészen 1545-ig. Abrozius Blarer (1492–1564) 1534 és 1538 között dolgozhatott Ulrich herceg szolgálatában. Schnepffel ellentétes nézeteket képviseltek több teológiai kérdésben, de az úrvacsora jellege körül folytatott vitát 1534. július 30-án a Stuttgarter Concordiával (egyetértő megállapodás) feloldották. A képvitában Blarer volt az erőszakosabb (lásd lejjebb: 1537 Uracher Götzentage) és sikeresebb, de csak rövid ideig. MULLER 1999, 169. kk.

⁶ A Mömpelgardi oltárral tudományosan először Heinrich Modern foglakozott 1896-ban. Ő írta le, hogy az Újszövetség 160 jelenetét milyen rendszer szerint helyezték el a 157 képen a 6 szárny mindkét oldalán valamint a középső (oltárszekrényt helyettesítő) táblán. Mindkét oltár (Gotha és Mömpelgard) festőjének azonosítása Werner Fleischhauer (1903–1997) nevéhez fűződik. *Der Mömpelgarder Altar*, Bildband, 4. o.



(1515–1568) jöhet számításba, aki 1542-től Mömpelgard hercegi helytartójaként az evangélikus hitet vallotta és védte az óhitű franciák és a délnémet helvét reformátusokkal szemben. 1519-től Innsbruckban, Maximilian, illetve V. Károly császár udvarában nevelkedett. 1532-ben Károly apródjaként részt vett a Bécs elleni első török ostromban.

Mömpelgard grófságban a két protestáns irányzat prédikátorai váltották egymást egészen 1588-ig, attól függően, hogy Württemberg hercegének éppen milyen politikai, illetve teológiai nyomásnak kellett engednie uralkodása alatt. Végül az ortodox lutheránus reformáció győzedelmeskedett. Christoph hercegi helytartóvá való kinevezésekor (1542), az óriási méretű, evangélikus oltár elhelyezése a mömpelgardi kastély templomában politikai manifesztumnak és vallási iránymutatásnak számíthatott.

A Schmalkaldeni Szövetség (1531–1541/42)

A türingiai Schmalkalden nevű városkában alakult meg az a politikai szövetség, amelyben kilenc protestáns német fejedelem és tizenegy szavad város fogott össze a katolikus V. Károly német-római császár ellen. Alapító tagjai közé tartozott I. Fülöp hesseni tartományi gróf és I. János Fülöp szász fejedelem. Már említettük, hogy ehhez a szövetséghez csatlakozott I. Ulrich herceg is 1536-ban.

A szövetség nagyon komoly politikai erővé vált a Habsburgok ellen, amellyel I. Ferenc francia király és VIII. Henrik angol király is szoros kapcsolatban álltak, és felvételüket szorgalmazták.

1537 februárjában tartották meg a legnagyobb és legjelentősebb gyűlésüket, amelyen számos fejedelem mellett a császár, a pápa, valamint a francia és dán királyok követei is részt vettek. Ezért ezt az eseményt *glanzvoller Fürs- tentagk*ént emelgetik a német történészek (pompás hercegi napok).

Ezen a gyűlésen jelen volt a reformáció elitje: a nagyon beteg Luther Márton ugyan a városban volt, de nem tudott részt venni a közös összejöveteleken. Philipp Melanchthon, Johann Bugenhagen és negyvenhárom evangélikus teológus ez alkalommal írta alá a Luther tollából származó *Schmalkaldeni cikkek*et, amelyek a *Kis* és *Nagy katekizmus*sal együtt váltak a lutheránus kánon részévé. A két württembergi reformátor Blarer és Schnepf is részt vettek ezen a nagy fontosságú eseményen.⁷

VIII. Henrik ugyanebben az évben lett az első protestáns király Európában az angol parlament hozzájárulásával. Ez az esemény igen komoly politikai jelentőséggel bírhatott a Schmalkaldeni Szövetségbe tömörülő főurak körében. Ennek a ténynek a reprezentációs célokra (is) készült mömpelgardi oltáron is felfedezhető nyoma van, az angol király alakja látható az oltárképen.

A fentiekben röviden vázolt történelmi körülmények képezték azt a hátteret, amelyen a két evangélikus oltár megszülethetett Württembergben. Sem előtte nem lett volna rá lehetőség, sem utána nem lett volna olyan politikai és programszerű jelentősége egy ilyen jellegű alkotás létrejöttének, mint éppen 1540 körül. Mindkettő a visszafoglalt hercegség sikeres reformációjának állít emléket teológiai és művészi formában.

A *Verbum Domini manet in aeternum* (az Úr szava örökké megmarad) jelmondata a Schmalkaldeni Szövetség közös jelszava lett, *VDMIAE* betűszóként volt használatban. Mindkét oltár szerkesztése követi ezt a mottót az

⁷ A Württembergi hercegség sikeres visszaszerzése az „osztrák háztól” 1534-ben a schmalkaldeni szövetség legnagyobb katonai és politikai sikerének számított. Ennek első számú haszonélvezője I. Ulrich herceg volt.

evangéliumi verssorokat tartalmazó nagy kereteivel. A württembergi hercegségben bevezetett új isteni és egyúttal uralkodói értékrend manifesztációjaként is értelmezhetők az alkotások.⁸

A monumentális Bibliaként olvasható oltár és annak megalkotói

A mömpelgardi oltár funkciójában – mérete és aprólékossága miatt – akár egy óriási Bibliának is tekinthető, amely a hercegi kastély templomában didaktikai és reprezentációs célokat szolgálhatott. A vasárnapi óhitű szentmisék beszüntetése után a prédikációk kerültek előtérbe, és ezzel az evangélium német nyelvű hirdetése.⁹ A 2 × 3 szárnyon és a középképen, vagyis 13 lapra, illetve felületre festett 157 képet a templomi padosorokból nem lehet jól látni, sem részleteit felismerni, ellentétben az előző szárnyasoltárok nagy méretű alakjaival. Erre csupán egy olyan személy képes, aki maga is lapozhatja az oldalakat, és közelről szemlélheti az egyes jeleneteket.¹⁰ Valószínűleg a hercegi kastélytemplom lutheránus lelkészei használhatták, hogy a prédikációk közben az „Isten szavával” feliratozott evangéliumi jeleneteket szemléltessék, akár időrendi sorrendben, lapozva az oldalakat. Korábban az oltároknak maximálisan 2 × 2 szárnya volt, kevesebb képfelülettel, amelyeket az egyházi év ünnepnapjainak megfelelően nyitottak ki vagy csuktak be.

A reformáció Württembergbe való bevezetését teológiai hitviták sorozata kísérte, hiszen Basel és Zwingli közelsége erős hatással volt ezekre a délnyugati területekre is. Ilyen volt az 1537-ben Urachban (Schwäbische Alb – Délnémetország nyugati része) megtartott reformációs tanácskozás is. Két irányzat hívei vitáztak a templomi képek és szobrok létjogosultságáról. A radikális, svájci orientációjú, képellenes Ambrosius Blarer (Tübingen) és a mérsékelt, lutheri felfogást valló Erhard Schnepf (Stuttgart) között zajló elvi vita miatt nevezték el ezeket a vitanapokat *Uracher Götzentagének*, azaz „Urach városában tartott bálványnapoknak”. Blarer szélsőséges álláspontja győzedelmeskedett. Ennek eredményeképpen a württembergi herceg, I. Ulrich elrendelte, hogy a templomokból távolítsák el azokat a műalkotásokat, amelyeket „bálványoknak” minősítettek (szentek ábrázolása, ereklyetartók stb.) (MULLER 1999, 172. kk.).¹¹

Ugyanakkor elképzelhető, hogy a kor reneszánsz pompájában nevelkedett és igen díszes templombelsőkhöz szokott württembergi főurak sivárnak érezhették a csupasz falakat a díszektől megfosztott templomaikban. Feltehető, hogy ezért is rendelt az uralkodó család két új – lutheri felfogásban és oktató szándékkal festett – „oltárbibliát”. Ezeket a stuttgarti Stiftskirchében és mömpelgardi kastélytemplomban helyezték el. A színes képek sokaságával

⁸ 1540 után a protestáns szövetség tagjai közti politikai viszályok egyre erősödtek. 1542-ben a Schmalkaldeni Szövetség működése belső érdekellentétek miatt megbénult és gyakorlatilag elvesztette üttőképességét. Ekkor V. Károly katonai erővel igyekezett a birodalom vallási egységét helyreállítani. 1546/47-ben a mühlbergi csatával végül sikerült megnyernie a schmalkaldeni háborút. Erre a protestáns liga végleg összeomlott, és a leghíresebb prédikátorok Angliába menekültek. https://de.wikipedia.org/wiki/Schmalkaldischer_Bund.

⁹ Az oltár méretei: középső kép: 98 × 91 cm; szárnyak: 185 × 101 cm; képek: 41 × 28 cm.

¹⁰ Ulrich herceg 1536-ban központilag gondoskodott arról, hogy országában minden egyházközség hozzájuthasson egy Luther-bibliához a vasárnapi *lectio continua*, azaz a folyamatos olvasás érdekében. PACKEISER 1999, 248. o.

¹¹ Egy 1539-es írásos forrásból tudható, hogy például csak Mömpelgard plébánosi templomából 28 oltárképet távolítottak el a protestáns szekularizáció folytán. PACKEISER 1999, 202. kk.

ellátott műalkotások szemet-lelket gyönyörködtető látványt nyújthattak, melyek hatását bizonyosan nagyra értékelték reprezentációs alkalmakkor is.¹²

Az oltárok képi programjának kialakításához szakavatott teológusra volt szükség: valószínűleg Kaspar Greter (Gräter, 1501–1557)¹³ udvari lelkész és prédikátor, az evangélikus teológia híve szaktanácsadásának köszönhetően jöhetett létre a két egyedülálló alkotás. Ő ajánlotta Ulrich hercegnek a megfelelő festőt, Füllmaurert. Gräter héberül is tudó, az Ótestamentum nyelvét oktató tanár volt Heilbronnban és Heidelbergben, ahonnan 1534-ben Ulrich szolgálatába ment Herrenbergbe. 1543-tól Ulrich udvari prédikátorának nevezte ki. A fiatal Erhard Schnepf is Grätertől tanulta a héber nyelvet. 1537-ben együtt vettek részt az urachi teológiai vitán, ahol ők az egyházi képek létjogosultságát védték a református Blarerrel szemben (MULLER 1999, 173. o.).

Heinrich Füllmaurer (Herrenberg, 1505–1546) festőt barátja, Gräter – aki előzőleg Herrenberg első evangélikus plébánosa volt – ajánlotta a hercegi család figyelmébe, hogy az új felfogású és ritka kivitelezésű oltárokat elkészítse. Füllmaurer a herrenbergi műhelyében, feltehetően hat segéd közreműködésével festette fára a két „óriási könyvnek” is tekinthető oltárt az evangélium 160 jelenetével. A két oltár időbeli sorrendisége és megrendelésének pontos körülményei nem ismertek.¹⁴



3. kép. Keresztelő János születésének ígérete

A mömpelgardi oltáron látható képek és ábrázolások

Füllmaurer festői fantáziájára és invenciójára nagy szükség volt, mert az Újszövetségben leírt üdvtörténet 160 jelenetét 157 képben bemutatni nagy teljesítmény. Hiszen az oltáron látható jelenetek tetemes része ikonográfiai újdonságnak számított, és a mai napig az is maradt. Ennek két oka van. Nemcsak az addig közismert újszövetségi jeleneteket, mint például Krisztus születése, keresztre feszítése,

¹² Egy 1616-ból származó leltárjegyzékben az oltárt egy nagy, lapozható könyvhöz hasonlítja a szerző. HAINHOFER 1896.

¹³ Kaspar Gräter Johann Lachmann-nal együtt az első, gyermekek számára készült német katekizmus megalkotója volt: a *Heilbronni katekizmus* 1528-ban jelent meg nyomtatásban. Gräter a művet a könyv bevezetőjében Füllmaurer nevű festő barátjának ajánlja. https://de.wikipedia.org/wiki/Johann_Lachmann.

¹⁴ Füllmaurer később részt vett egy tudományos könyv illusztrálásában is. Az 1543-ban Bázelen kiadott herbáriumnak dr. Leonhard Fuchs (1501–1566) botanikus és tübingeni orvosprofesszor volt a szerzője. Füllmaurer és festőtársa, Albrecht Meyer, valamint dr. Fuchs és a kiadó, Michael Isengrin színes portréi ebben a könyvben maradtak fenn az utókorunk. A könyvet szerzője egyébként Mária magyar királynénak (II. Lajos özvegyének) ajánlja előszavában. <http://openaccess-stadtbibliothek.ulm.de/buecher/flnk1543/>; <http://special.lib.gla.ac.uk/exhibns/month/oct2002.html>.



4. kép. Mátyás apostollá választása



5. kép. Dürer: Mária és Erzsébet találkozása, 1503/04



6. kép. Mária és Erzsébet találkozása

feltámadása, hanem Krisztus példabeszédeinek tartalmát és üzenetét is ábrázolni akarták. Csak a Hegyi beszédben elhangzó példázatokból a festő tizenegy új képi jelenetet – akár szó szerinti értelmezéssel – mutat be.

Az új jelenetek, típusok és alakok szükségességének másik oka a reformációra jellemző vallás- és egyházkritika volt. Szenteket és glóriákat hiába keresünk az oltáron, viszont ördögi attribútumokkal felruházott szerzetesek, papok és püspökök megtalálhatók néhány képen.

A nagyívű képi program (Lk 1,5–25) Keresztelő János születésének ígéretével kezdődik (3. kép), és a Szentlélek kitöltésével és Mátyás apostol megválasztásával (ApCsel 1,2) végződik (4. kép).

Néhány, tradicionálisan közismert jelenethez Füllmaurer Dürer közkészen forgó fametszeteit használta fel mintául. Dürer már 1511-ben, Benedictus Chelidoniumus költő-szerzetes szakmai tanácsadása mellett alkotta meg híres sorozatait: a *Nagy* és a *Kis Passiót*, az *Apokalipszist*, valamint *Mária életét* (5. kép). Reprodukálhatóságuk miatt ezek a nagyméretű, gyakran könyvbe kötött fametszetek nagyszámú – fizetőképes – érdeklődőhöz eljuthattak. Így a Füllmaurer által vezetett, herrenbergi festőműhelyben is ismerhették ezeket a mesterműveket.

Elképzelhető, hogy a hercegnek szánt polyptychonok (több részből álló, lapozható táblaképek) ezeknek a metszeteket tartalmazó nagy könyveknek a színes és kibővített bibliaváltozatoként készültek el. Hiszen a lapozható táblák 13 oldalán az evangéliumi történet 157 képen, kronologikusan (balról jobbra, föntről lefelé) van elhelyezve. A képek felső részében még a bibliai verssorok is olvashatók.

Dürer alakjait Füllmaurer ügyesen behelyezi az általa továbbgondolt vagy kialakított helyszínekbe. A *Mária és Erzsébet találkozása* (6. kép), *Keresztelő János születése* (8. kép), *A napkeleti bölcsek imádása* vagy *A tizenkét éves Jézus tanítása a templomban* (9. kép) című képek jó példák erre. A *Jézus megmossa Péter apostol lábát* (11. kép), *Júdás csókjával elárulja Krisztust* (14. kép) szintén ebbe a kategóriába tartozik.

Az utolsó vacsora képen (12. kép) két jelentet látunk egyszerre. Az előtérben a Péter apostol lábát mosó Jézus látható, ennek kompozíciója Dürer metszetével mutat nagy hasonlóságot. Az utolsó vacsorához összegyűlt apostolok viszont a háttérbe szorultak. Jézus Júdás szájába ad egy falat kenyeret, jelezve, hogy ő lesz elárulója.

A festő és teológus tanácsadója, ismerve az úrvacsora körül forgó vitákat – a szerzetesi igék eltérő értelmezését –, igyekeztek a konfliktust egy kompromisszummal feloldani. Nem Krisztus szavait szánták képpel „aláfesteni”, hanem egy nem vitatott jelenetet (lábmosás) emeltek ki a képi kompozícióban. Csak a kisebb, jobb oldali keretekbe írott verssorokban olvashatók Krisztus szentséget alapító szavai, a szerzetesi igék.

Új ikonográfiai találmánynak számítanak azok képek, amelyeken a Jézus példázataiból vett gondolatokat a reformáció által kritizált, korabeli – elsősorban



7. kép. A. Dürer: Mária születése a Mária élete ciklusából, 1503



8. kép. Keresztelő János születése



9. kép. A. Dürer: A 12 éves Jézus a templomban a Mária élete ciklusából, 1503



10. kép. Simeon és Anna



11. kép. A. Dürer: Jézus megmossa Péter apostol lábát. Kis passió, 1508–11



12. kép. Az utolsó vacsora



13. kép. A. Dürer: Péter levágja Málkus fülét és Júdás csókja. Kis passió, 1508–11



14. kép. Péter levágja Málkus fülét és Júdás csókja



15. kép. A búza és a konyol példázata



16. kép. A képmutató ítélkezés

egyházi – állapotokra alkalmazza. Pompás példa erre *A búza közé konkolyt hintő pap* (Mt 13,24–30), aki ördögi szarvakkal és tyúklábakkal van ábrázolva, miközben a háttérben az egyház vezetői (püspökök és a pápa) alszanak (15. kép).

Valóban beszédes formát nyer egy képen a Hegyi beszédben (Lk 6,37–38.41–42) kritizált híres „képmutató ítélkezés”, miszerint mások szemében a gerendát is meglátjuk (16. kép). A Jelenések könyvéből ismert *Nagy parázna* is látható (Jel 7). A női alak sokfejű sárkányon lovagol, és aranyserleget tart a magasba. Ő az erkölcstelen egyházat jelképezi. A fehér báránybőrbe öltözött farkas pedig, aki a balkonról prédikál, a hamis tanokat hirdető óhitű papot karikíroz (17. kép).

A központi kép: Golgota

A gothai oltárral való összehasonlításban lehet a mömpelgardi közép kép jellegzetességeit a legjobban felismerni, szembetűnő üzeneteit kiolvasni. A két oltár központi képének témája azonos, de a mömpelgardi Golgota-kompozíció sokkal komplexebb. Jóval több alakot látunk benne, köztük nemcsak az eddigi ikonográfiából ismert bibliai típusokat, hanem új és „idegen” szereplőket is. Bizonyosan a korabeli politikai és vallási események részvevőit örökítették meg a képen.

Éppen úgy, mint azt a wittenbergi id. és ifj. Lucas Cranach híres alkotásaiból ismerjük, ahol a hagyományos ikonográfiát elhagyva szentek helyett kortárs reformátorok állnak Krisztus keresztye alatt vagy ülnek az utolsó vacsora asztala körül.

A *Golgota hegye, Krisztus keresztre feszítése és halála* látható az oltár központi és legnagyobb képén (18. kép). Ikonográfiájában több értelemben is eltér a korábbi ábrázolásoktól. A kompozíció – a kor szokásának megfelelően – Krisztus halálát és eltemetését egy festményen belül mutatja be. De feltűnő, hogy – a gothai oltárral ellentétben – a háttérben egy reneszánsz városból nem a keresztet hordó Krisztus és kísérete, hanem egy hatalmas, lándzsákkal felszerelt katonasereg kigyózik felfelé a Koponyák hegyére. Tudjuk, hogy Württembergert harcban nyerték vissza a Habsburg fennhatóság alól, és ennek a katonai győzelemnek köszönhetően válhatott a hercegség protestáns országgá. A dombtetőn álló három kereszt előtt levő térség két félre van osztva. A bal félkörben – azaz Krisztus jobbján – az *igazak* állnak, különböző csoportokra osztva. Az egyik csoport a hagyományosan ábrázolt „siratók” (Mária, Magdolna, János stb.). Előttük korabeli embereket látunk, akik felnéznek a keresztre, vagy egymással disputálnak. Néhány alak és fej portrészertő ábrázolása beazonosításra készíti a nézőt. A neves evangélikus teológusok mellett világi, de protestáns főurakat is felismerni vélek bennük.

A nagy kompozíció bal oldalán levő csoportból tűnnek fel ezek az ismerősnek ható személyek. Köztük van például egy halványsárga alak, aki szellemként vesz részt az eseményekben. Abban az időben úgynevezett *grisaille* (szürkeárnyalatos) festéssel szokták a már nem élő embereket ábrázolni. Személye viszont fontos szerepet játszott a reformáció kialakulásában, és ezért kerülhetett a csoportba. John Wycliffe-re, a 14. századi angol teológusra és előreformátorra emlékeztet a szakállas, hosszú sapkás és köpenyes öregúr. Nem messze tőle egy vörös szakállas, tollas kalapos fiatalember néz ki a képből, aki megszóalásig hasonlít VIII. Henrik angol királyra. Róla tudjuk, hogy 1534-ben lett Európa első protestáns királya (ugyanabban az évben, amikor Georg herceg visszafoglalta országát). Tehát politikai és reprezentatív szempontból a győztes protestáns főnemesek példaképe lehetett. A két leírt alak



17. kép. A nagy parázna



18. kép. Golgota

között Krisztusra feltekintő és egymással vitázó teológusokat látunk, akik Luther és Melanchthon arcvonásait viselik. Az előtérben áll még egy elegáns fiatal úr jogarral a kezében, aki jobbával a földre mutat és – háttal a keresztnek – kitekint a képből. A festmények adományozóit szokták így ábrázolni. Nem tudni, ki lehet, de bizonyosan a kor ismert szereplőinek egyike. Hipotézisem szerint akár az ifjú (27 éves) szakállas Christoph hercegi lehet, aki 1542-ben kapta meg a grófság felett való hercegi helytartói hatalmát, és ő lehetett az, aki ez alkalommal az oltárt a kastélytemplomban felállíthatta.¹⁵

Füllmaurer nem feltétlenül ismerte vagy láthatta a kor fontos szereplőit személyesen, de a korabeli ábrázolások alapján képes lehetett a közismert személyiségekből egy reprezentatív képi összeállítást elkészíteni.

Krisztus – ítéletet megelőlegező – balján az aktuális ellenséget képviselő, díszes török ruhákba öltözött lovasok és katonák képeznek egy félkört. Ők reprezentálják a pogány veszedelmet, amely nemcsak Krisztus haláláért felelős, de a kortárs Európát is fenyegeti. A mohácsi csata és Bécs ostroma után egész Európa megismerhette a török szultánnak és vezérkarának festett és nyomtatott képeit, hiszen a már működő sajtó terjesztette azokat.¹⁶

A teljes kompozíció tartalmaz még további hagyományos jelenteket, mint például középen a Krisztus ruhájáért kockát vető katonák, vagy Krisztus temetését, amely a jobb háttérben látható sírbarlang előtt zajlik.

A mömpelgardi oltáron látható 157 kép rengeteg részletével még sok felfedezni való érdekességet tartogat történelmi, művészettörténeti és teológiai szempontból egyaránt. Az oltár átfogó, mindenre kiterjedő kutatásához több szakember hosszan tartó együttműködésére lenne szükség.

Hogyan került az oltár Bécsbe?

A Kunsthistorisches Museumban őrzött *Mömpelgarder Altar* hadisarcként került Bécsbe 1634/35-ben. A 26 éves III. Ferdinánd (1608–1657) magyar királyként vett részt a harmincéves háborúban, ahol unokaöccsével, a spanyol Ferdinánd kardinálinfánssal megnyerték a Nördlingen város melletti csatát 1634 szeptemberében. Ezt az eseményt örökítette meg P. P. Rubens hatalmas festményén, amely szintén a bécsi Kunsthistorisches Museumban található (19. kép). Sajnos alig ismert tény, hogy Rubens ily módon festett magyar királyportrét, magyar viseletben, magyar lovasokkal, magyar lobogóval, győztesként. Az óriási festményt a hősök Antwerpenbe való díszbevonulására készítette, mondhatni propagandaplakátként. Ez magyarázhatja a képre jellemző nagyvonalú, impresszionisztikusnak ható ecsetkezelést is.¹⁷

A győzelmet követően Stuttgartból, a hercegi Kunstammerből (műkincseket őrző gyűjtemény) hozták el a Mömpelgardból való evangélikus oltárt, amely évszázadokig a katolikus császár kincstárában volt elhelyezve, azt

¹⁵ A Schmalkaldeni Szövetséghez tartozó reformátorok és vezető főurak, akik az oltár megrendelőjével szoros baráti kapcsolatban álltak, minden bizonnyal felkerülhettek a központi kép programjába. Ulrich nekik köszönhette hercegsége katonai visszaszerzését (lásd lándzsás zsoldosok), és ezáltal Württemberg vallási reformációjának lehetőségét. Feltehetően őket is hívta vendégségbe a Mömpelgardenben lévő rezidenciába, ahol reprezentációs célból is bemutatásra kerülhetett a nagy képes biblia.

¹⁶ Christoph hercegi 1532-ben személyesen vett részt a törökök elleni csatában, Bécsben. 1537-ben I. Ferenc francia király szolgálatában 10 000 zsoldos katonát vezérelt Olaszországban. [https://de.wikisource.org/wiki/ADB:Christoph_\(Herzog_von_Württemberg\)](https://de.wikisource.org/wiki/ADB:Christoph_(Herzog_von_Württemberg)). A híres velencei festőművész, Gentile Bellini 1480-ban megfestette a nagy hódító, II. Mehmed szultán portréját, akinek pompás öltözéke sok későbbi – törököt ábrázoló – festményen is megtalálható.

¹⁷ <https://www.khm.at/objektdb/detail/1635/?offset=0&lv=list>.



19. kép. P. P. Rubens: III. Ferdinánd, Magyarország királya találkozik Ferdinánd bíborossal a nördlingeni csata előtt. Olaj, vászon, 1834/35 (KHM, Bécs)

is mondhatnánk, a világ szeme elől elrejtve. A vallási szempontból toleráns II. József császár engedte meg először az oltár kiállítását 1781-ben (anyja, Mária Terézia 1780-ban bekövetkezett halála után) Bécsben.¹⁸

2019-ben lehetőség nyílik a magyar közönség számára, hogy az oltár kicsinyített replikáját az ország több különböző pontján megtekinthesse. Az állami Reformáció Emlékbizottság támogatásával elkészülhet ennek a műalkotásnak a másolata, amely egyébként csak Bécsben látható eredetiben. A másolat Sopronban való elkészítéséről és az azt követő kiállítássorozatról tájékoztatni fogjuk a *Credo* olvasóit is.

¹⁸ <https://www.khm.at/objektdb/detail/763/?offset=0&lv=list>. Érdekes tény, hogy III. Ferdinánd volt az egyetlen magyar király, akit Sopronban koronáztak meg a ferences templomban Pázmány Péter esztergomi érsek közreműködésével, 1625. december 8-án. (Pozsonyban ekkor pestisjárvány volt.) Ezenkívül hét nyelven beszélt, köztük magyarul is. PÁLFFY 2014, 45. o.

Felhasznált irodalom

- BABEL, Rainer: Mömpelgard zwischen Frankreich und dem Reich vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. In: LORENZ–RÜCKERT 1999, 285–302. o.
- BREYVOGEL, Bernd: Die Rolle Henriettes von Mömpelgard in der württembergischen Geschichte und Geschichtsschreibung. In: LORENZ–RÜCKERT 1999, 47–76. o.
- Der Mömpelgarder Altar, Zeitzzeuge der Reformation.* Szerk. Helmut Maier. Evangelische Kirchengemeinde Herrenberg, Herrenberg, 2016.
- FLEISCHHAUER, Werner: *Renaissance im Herzogtum Württemberg.* Kohlhammer, Stuttgart, 1971.
- HAINHOFER, Phillip: Stuttgarter Rayss, 1616. *Neue Heidelberger Jahrbücher* 1. évf. 1896. 254–335. o.
- KRAUSS, R. 1894. Tiffernus, Michael. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*, 38. köt. Duncker & Humblot, Leipzig, 293–295. o.
- KUGLER, Bernhard von 1868–1872. *Christoph, Herzog zu Württemberg.* 1–2. köt. Ebner & Seubert, Stuttgart.
- LORENZ, Sönke – RÜCKERT, Peter (szerk.) 1999. *Württemberg und Mömpelgard 600 Jahre Begegnung. Beiträge zur wissenschaftlichen Tagung vom 17. bis 19. September 1997 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart.* DRW Verlag, Berlin.
- MULLER, Frank: Der Mömpelgarder und der Gothaer Altar im Lichte der politisch-konfessionellen Lage Süddeutschlands um 1540. In: LORENZ–RÜCKERT 1999, 169–190. o.
- PACKEISER, Thomas: Lehrtafel, Retabel, Fürstenspiegel? Füllmaurers Tafelaltäre im Prozeß der württembergischen Reformation - ein Ortungsversuch. In: LORENZ–RÜCKERT 1999, 190–250. o.
- PÁLFFY Géza 2014. *A Szent Korona Sopronban. Nemzeti kincsünk soproni emlékhelyei.* MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Sopron–Budapest.
- PFISTER, Johann Christian 1819–1820. *Herzog Christoph zu Wirtemberg: aus größtentheils ungedruckten Quellen.* 1–2. köt. Tübingen.
- STÄLIN, Christoph Friedrich von 1873.: *Württembergische Geschichte.* 4. köt. *Schwaben und Südfranken vornehmlich im 16. Jahrhundert. Zeit d. württ. Herzoge Eberhard II., Ulrich, Christoph, Ludwig; 1498–1593.* Cotta, Stuttgart–Tübingen.

Páll Csilla művészettörténész (1955) 1960 óta külföldön, jelenleg Ausztriában él. Művészettörténeti tanulmányait a bécsi és a müncheni egyetemen végezte. Hosszú ideig családi vállalkozásuk ügyvezető igazgatójaként dolgozott több kontinensen kommunális infrastruktúra rehabilitáció terén. 2010 óta Bécsben ismét visszatért a művészettörténeti munkákhoz. A Kunsthistorisches Museum-ban (KHM) tart német nyelvű előadásorozatot magyar történelemről műtárgyak, műalkotások bemutatásával. Bécsi magyaroknak tart tárlatvezetéseket a KHM-ben és a Schatzkammerben – „magyar szemmel”. A 2018 júliusában megjelent „Magyarország Bécsben” – művelődéstörténeti útikönyv ötletgazdája és egyik szerzője. A mömpelgardi oltár replikájának készítésének ötletgazdája és szervezője. Jelenleg a bécsi magyar evangélikus gyülekezet presbitere.



Kiss Judit Ágnes

Tükörmonológ

Állt a tükör előtt, nézte magát, ahogy mostanában alig volt rá ideje, és azon tépelődött, hogy jutottak idáig. Korábban is voltak köztük viták, sőt veszekedések, de nem tudta elképzelni, hogy Gabó valaha is képes lesz megütni. A bal arcán még mindig vöröslött a folt, kirajzolódtak egyenként az ujjnyomok, a gyűrűsujjé a gyűrű miatt különösen fájdalmasan. Ha eddig nem látta, nem érezte volna, hogy a házassága romokban. Nagyjából azóta, amióta Kincső megszületett. Pedig Gabó nagyon akarta, nagyon várta, és eleinte megtett mindent érte. Csak a munka. Illetve a pénz. Akinek jól fizető állása van, az nem teheti meg, hogy otthon marad. Közgazdaságilag értelmetlen, hajtogatta Gabó, és ment vissza a vérszívó multihoz. Ő meg otthon maradt, a bölcsi szóba sem jöhetett, nem Gabó tiltotta, mindketten ellenezték, hogy vadidegenek etessék-pelenkázzák az alig egyéves kislányt, ők vigasztalják, ha sír, mint ha árva gyerek volna, akinek se apja, se anyja. Hát ő maradt gyeseen, a művésztanári fizetése kevesebb volt, mint a magánbölcsőde, amit fizetniük kellett volna, ha ő nincs otthon. És ez közgazdaságilag megint csak értelmetlen lett volna. Néha hiányzott, a hiányoztak a gyerekek, aztán már csak az, hogy emberi szót lehessen váltani felnőttekkel, a kollégákkal, ha csak a negyedórás szünetben is.

Gabó dolgozott. Eleinte csak nyolc órában, és rohant haza, hogy vacsorát adjon Kincsőnek, megfürdesse, ő mondhatta az esti mesét. Aztán beszívta a cég, jöttek a projekthatáridők és a túlórák, és Gabó nemegyszer csak tíz-tizenkét óra távollét után esett haza, és már egyáltalán nem volt kedve játszani a gyerekekkel, de megetetni és megfürdetni sem. Ő maga akart csak vacsorázni és fürdeni, és akkor kezdett morogni is, hogy miért nincs vacsora, nem igaz, hogy ha valaki egész nap otthon van egy gyerekkel, és nem csinál semmit, akkor arra képtelen, hogy valamit összeüssön zabálni az élete párjának állítólag, aki kidolgozza a belét.

Ő eleinte még visszaszólt, hogy képzelje el Gabó, a gyerekekkel való együttlét is munka, és napjában háromszor kell porszívózni-felmosni, és próbáljon meg ő rendet tartani úgy, hogy egy kisgyerek játszik és pakol mellette egész nap, neki még enni se volt ideje, mert az ő élete egy permanens míting, csak egy totyogóval, aki legalább annyira tud ordítani, mint Gabó főnöke. De Gabó nem volt a humoránál, és egyszer odavágta, hogy kussoljon be, és ne mondjon semmit se a főnökére, se a kollégáira, mert onnan jön a pénzük. Egyszer odavágta? Onnantól minden héten többször is. Addigra a gyerek is már csak hétvége láta, amikor a tévé előtt hevert, akkor is lerázta magáról. Lerázta mindkettőjüket. A szerelmi életük havi egy alkalomra korlátozódott, nem mintha nagyon hiányzott volna, először is már rég nem szerelmi élet volt, csak házas, másrészt kinek van kedve hancúrozni egész napos gürizés után – és Kincső még mindig nem alussza át az éjszakát, pedig elmúlt másfél éves. Azért persze az is felmerült benne, hogy Gabóra szemet vetett valamelyik kollégája, azért nem ébred fel benne se a vágy iránta. Meg hát mitől lenne vonzó a mackónadrágban, amit egész nap hord a játszótérezéshez meg a takarításhoz. Persze hiába. Mármint a takarítás. Mert Gabó azért is elkezdett neki beszólogatni, hogy rendetlenség van, meg kosz. Akkor még annyit mondott, hogy abból a multis fizetésből fogadjanak egy takarítónőt, ő már nem bír többet. De Gabó nemcsak visszavágott, hanem üvöltöni kezdett, hogy egész nap nem csinál semmit, csak játszol a gyerekekkel, nem is való

más neked, mert képtelen vagy felnőni, és felnőtt munkát végezni! Elakadt a szava, mert ebben nemcsak a takarítás hiánya volt benne, hanem a hivatásának a lekicsinylése, a tanítása és az alkotása. Megkeseredett a szájában a nyál. Gabó eleinte mennyire odavolt azért, hogy ő tanár, hogy művész, hogy nem olyan, mint a többi, hogy a valódi értékeket képviseli ebben a veszendő világban! Akkor érezte azt először, hogy el akar válni. De hova, mire? A gyesre vagy a tanári fizetésére? És válni, hogy aztán kéthetente láthassa a gyereket, akivel lassan húsz hónapja éjjel-nappal együtt vannak? Mert az nem kérdés, hogy Gabó kisajátítaná még akkor is, ha bébiszittereket kellene fizetnie, hogy munkaidőben legyen valaki a kislánnyal. Annak volna értelme közgazdaságilag! Gabónál van a pénz, amiből ő a háztartási költségekre kap csak egy meghatározott összeget minden hónapban, mégis miből fizetne ügyvédet? Róla két hét alatt bebizonyítják, hogy alkalmatlan szülőnek, zugivó, drogos – bármit, és akkor még annak a két napnak is örülhet. Nem bírná Kincső nélkül. A házassága minél inkább roncs, annál fontosabb a kislánya, az élete értelme, okos és gyönyörű és kedves, minden nap új szót tanul, Gabó csak rácsodálkozik néha, ő meg tudja, melyiket mikor, miért, kinek mondta ki először.

Eleinte azt hitte, ha volna egy-egy aktív nagymama, ha kettesben elmehetnének ide-oda, mint régen, helyrejönne a kapcsolatuk, aztán ráébredt, hogy nincs benne már vágy kettesben lenni. Ha szépnek, vonzónak látja néha Gabót, ha néha kedves hozzá, csak azért van, hogy másnap még jobban fájjon valami bántó szó. Vagy egy pofon. Ami ha egyszer elcsattant, lesz második és harmadik is. És nem is annyira fizikailag fáj, pedig a jegygyűrű nyomán lilás véraláfutás maradt, hanem a megalázás, hogy vele ezt is meg lehet tenni.

Csak egy szokásos esti szóváltás volt, Kincső már aludt, megint a kosz és a rendetlenség, és a hogy nézel ki a leharcolt gatyában, a kaja most nem, mert céges vacsoráról jött, majdnem éjfél volt már. És akkor ő visszavágott, pedig már hónapok óta csak hallgat, hogy a kollégáknak nem tűnik-e fel, hogy Gabónak van családja meg gyereke, ha máshonnan nem látszik, hát az alakján.

Lehet, hogy ezt tényleg nem kellett volna. Egy nő nagyon érzékeny, ha a testéről szó esik, és Gabó tényleg nem adta le még a szülés előtt felszedett súlyt. Talán ha szoptatott volna, azt mondják, attól fogynak a nők.

Nézte magát a tükörben. Holnaptól csendben marad. Nem akarja, hogy Gabó kidobja. Nem azért, mert drága volna az albérlet, hanem Kincső miatt. Amíg hároméves lesz a kislány, addig marad, foggal-körömmel kapaszkodik, eltűr mindent, de nem megy sehová. Majd aztán. Amikor Kincső már nagyobb lesz. Hogy már legyenek emlékei róla, hogy van apja.

Varga
Gyöngyi

Nemek, szerepek, kihívások

Férfi és nő az ószövetségi hagyományban

Férfiaktól férfiaknak?

Az ószövetségi kánonként előttünk álló komplex és sokszínű irodalom az emberi élet- és hitkérdések gazdag tárháza. Ugyanakkor az embert, közösséget megszólító, a történelemben és a mindennapokban megnyilatkozó Isten üzeneteit is tolmácsolja emberségről, kapcsolatban létről, szabadságról és felelősségről, értékrendről és az élet távlatáról.

Az ószövetségi hagyományok hátterében az ókori Közel-Kelet patriarchális társadalmi viszonyai húzódnak meg. A szövegekben könnyen tetten érhető a férfiperspektíva: ott tükröződik mind a világképekben, az élet történéseire adott reflexiókban, mind pedig a lelkiségben, istenképekben és a teológiai kijelentésekben.

„A bibliai irodalom androcentrikus közösségek által és elsősorban ezek számára íródott. A nők a bibliai irodalomban első renden férfiak konstrukciói, androcentrikus narratíva teremtményei. A női nemmel kapcsolatos férfiközpontú elképzeléseket mutatják meg, és ilyen érdekeket szolgálnak” – írja J. Cheryl EXUM (1993, 11. o.), a feminista teológia és írásmagyarázat egyik „nagyasszonya”. Ezzel a merész megállapítással a teológusnő fontos kérdésekre világít rá.

Posztmodern világunkban, amelyben eljutottunk odáig, hogy az emancipáció, a nők és kisebbségek egyenjogúsági törekvéseit legitimnek tekintjük, hogyan értékelhetjük az Ószövetség kijelentéseit a nemi és társadalmi szerepekről? Miként fogadható el és értelmezhető férfi és női olvasók számára egyaránt szent szöveggént, autoritásként a Szentírás, ha elsősorban férfiaktól és férfiaknak szól, és gyakran inkább csak férfiakat érintő témákról? E szövegek értelmezését, exegetikai magyarázatát napjainkig lényegében férfiaktól hallottuk. Miben jelenthet mást, újat a női teológiai megközelítés? Végeredményben mit olvashatunk ki az Ószövetségből a férfi és a nő eredendő egymásra utaltságáról, a kölcsönös tiszteletről és megbecsülésről?

Tisztesség és szégyen

A Földközi-tengert övező ókori mediterrán társadalmakban az emberek közötti interakciókat, szociális kapcsolatokat és társadalmi játszmákat két, egymásnak feszülő értékellentét jellemzi: a *tisztesség* és a *szégyen*. E két pólus köre szerveződött a falu, a város, a nagycsalád közösségében az együttélés dinamikája, a feladatkörök, viselkedési normák kialakítása és betartásának igénye, valamint a szűkebb és szélesebb körű kapcsolatok ápolása.¹

Mivel úgy tartották, hogy mind a materiális, mind a szellemi-lelki javak csak korlátozottan állnak rendelkezésre, ezért a megbecsültségért folytatott társadalmi-szociális játszmákban mindig a mérlegelv érvényesült. Ha valaki nagyobb tisztességre tett szert, és elismerést szerzett magának a nyilvánosság vagy a család közössége előtt,

¹ Erről a témáról lásd WOLFF 2003; THEISSEN 2008; MALINA–PILCH 2016; MALINA 2001.

az a másik oldalon valaki (például a riválisa) számára a szégyenben maradást jelentette. Ez a dinamika alapvetően meghatározta a férfi-női szerepekről való gondolkodást, a szerepelvárásokat.

A családfőt, férjet a férfitársadalomban betöltött szerepe a nyilvánosság szférájához kötötte. Elsősorban férfitársaival – ez a felebarát szó eredeti jelentése – volt szolidáris. Itt, a nyilvánosság terében szerezhettek magának érdemeket férfitársai előtt, olykor azokkal rivalizálva, ha családfői és vezetői tekintélyét érvényesíteni tudta. A férfikkal szembeni társadalmi elvárások lényegében a férfiaság elvárásai voltak. Az szóba sem kerülhetett, hogy egy férfi a privát szférába, a ház falai mögé visszavonuljon, és kitérjen az őt érő kihívások, megmérettetések elől.

A férfinak úgy kellett megmutatnia és gyarapítania tisztességét, becsületét a társaival való játszmákban, vitákban, politikai-gazdasági versenyhelyzetekben, hogy ne kockáztassa családja jólétét, egységét és biztonságát. Ám ha családja nem állt mellé ezekben az „érdemszerző” játszmákban, tevékenységekben, megesezt, hogy hamar elveszítette becsületét a többiek előtt.

A férj felesége tisztessége révén is szerezhettek elismerést; a „derék asszony” urának koronája volt (Péld 12,4), a szerepével tisztában lévő, engedelmes asszony növelte férje érdemeit a nyilvánosság előtt.² Éppen ezért nagyon fontos kérdés volt a családi életre vonatkozó társadalmi értékrend megőrzése, fenntartása.

De mi a helyzet a nő, a feleség tisztességével? A társadalmi konvenciók alapján az asszony helyét a házon belül jelölték ki; itt szerezhettek magának megbecsülést. Ha olykor elhagyta az otthonát, ezt csak az apja, illetve később a férje kontrollja alatt tehetette meg. Fontos volt, hogy a nő soha ne maradjon „örizetlenül”, mivel így más, rivális férfiak számára a „vágy tárgyává” válhatott.³

Amíg hajadon volt, az apja rendelkezett fölötte; házasságkötése után pedig a férjének – a gyakorlatban közvetlenül a férje anyjának – rendelődt alá. A fiatalasszony „karrierje” a házon belüli „hierarchiában”, az értékek és a megbecsültség piramisstruktúrájában legalul kezdődött. Az anyósa irányítása alatt azonban hamar megismerte a család belső dinamikáját és saját mozgásterét, érvényesülésének lehetőségeit. A fiatal feleség viszonylag egyszerűen vívhatta ki környezete elismerését, így megerősíthette pozícióját a nagycsaládon belül. Csupán egy dolga volt: fiúgyermek(ke)t kellett szülnie. A lányokat másodrendűnek tartották, főként



Albrecht Dürer: Ádám és Éva (rézmetset, 25,1×20 cm) 1504. Metropolitan Museum

² A Kr. e. 2. században keletkezett, deuterokanonikus Jézus, Sírak fia könyvének szerzője így fogalmaz: „A hallgatag asszony Isten ajándéka, a jól nevelt asszonyt nem lehet megfizetni. A szemérmes asszony igen nagy kegyelem, és az erkölcsösnek nincs ellenértéke.” (JSír 26,14–15)

³ Jézus, Sírak fia könyve ilyen jótanácsokkal látja el a tapasztalatlan férfiakat: „Ne nézelődj a városkapuk körül, elhagyott helyeken ne sokat lődörögj. Takaros asszonytól fordítsd el az arcod, és ne nézegess szépséget, amely nem illet meg. Sokakat tönkretett már az asszonyi szépség, mert mint a láng, felgyújtja a vágyat. Ne üldögélj együtt férjes asszonnyal, ne ülj megszádlon vele egy asztalhoz, mert hátha lángot vet a szíved, s belepustulsz a szenvedélyedbe.” (JSír 9,7–9; Szent István Társulat ford.)

azért, mert nevelésük és kiházásításuk jóval több gondot jelentett a családfőnek.⁴ A társadalmi konvenciók között az egyik legszigorúbb elvárás volt a hajadon leányok szüzességének megőrzése a házasságkötésük idejéig.

A feleség meddősége viszont óriási szegynenek számított. A férj nemzőképtelenségét természetesen nem ítélték meg olyan szigorúan, többnyire el sem ismerték. Az ősszülők hagyományaiiban olvashatunk arról, milyen kardinális kérdés volt az ósatyáknak adott ígéret beteljesedése, amelynek – igaz, csak időlegesen – gátjává vált Sára és Ráhel gyermektelensége (1Móz 16.18.29). Ezek a történetek jól érzékeltetik, mekkora szenvedést, szegységet jelentett ez a nők számára.

A feleség idővel, legkésőbb anyósa halála után átvehette az irányítást a házban, a privát szférában. Tisztes családdanyaként már bizonyos autonómiával rendelkezett, és férje mellett a családot, a megélhetést érintő döntésekből is kivette részét. A Példabeszédek könyvének „derék asszonya” (Péld 31,10–31) például önállóan intézkedik: „*Fölkel még éjjel, ételt ad háza népének, és rendelkezést szolgálóinak. Ha az a szándéka, mezőt vásárol, keze munkájával szőlőt telepít.*” (Péld 31,5–6) Ez a textus a bibliai Izrael férfijainak szemében az ideális nőt és „munkaköri leírását” mutatja be. A szöveg szerint a derék asszony „0–24 óráig” szolgálatban van, derűsen teljesíti az élet adta feladatait, míg a férje a városkapuban ül! (Péld 31,23)

Abban az esetben, ha a nő viselkedésében kivetnivalót talált a férje vagy a családja, megbízhatatlanná vált, illetve súlyos esetben házasságtörést követett el, tisztességét, méltóságát egyszer s mindenkorra elveszítette, nem kapott második esélyt.⁵ A férfinak azonban még akkor is volt lehetősége helyreállítani megtépázott becsületét, ha hasonló vétkeket követett el, és családja jó hírért vitte a vásárra. A nyilvánosság előtt lehetőséget kapott, hogy tisztázza magát, és a férfitársakkal való játszmákban újra érdemeket szerezhetett.⁶

A ószövetségi hagyományból tehát kiderül, hogy e kettős mércét magától értetődően érvényesítették a férfi és nő társadalmi értékének, szerepének meghatározásánál és az érdemekért, elismertséget folytatott küzdelmekben.

„Ádám teremtett először, Éva csak azután”

A Timóteushoz írt első levél ezzel a második teremtésbeszélésből levezetett gondolattal (1Móz 2,21–22) indokolja a férfi elsőbbségét, és ennek alapján utasítja a feleséget alázasos viselkedésre.⁷ A nő és férfi egymáshoz való viszonyát mind az Ó-, mind pedig az Újszövetség általában az alá- és fölrendeltség struktúrájában mutatja be. Az Ószövetségben két ígely juttatja explicit módon kifejezésre, hogy a férj ura feleségének, és fölötte áll.

⁴ E témával kapcsolatban is idézhetjük Jézus, Sírak fia könyvének egy fejtegetését: „A lány az apjának – anélkül, hogy tudná – goncterhes s álmatlan éjszakákat szerez. Amíg fiatal, nehogy későn menjen férjhez, ha pedig férjhez ment, nehogy meggyűlöljék; amíg érintetlen, hogy félre ne vesszék, s teherbe ne essék az apai házban; a férje mellett, nehogy görbe úton járjon, s asszony korában, nehogy meddő legyen.” (JSír 42,9–10)

⁵ Jézus, Sírak fia könyvének írója kíméletlenül fogalmaz: „Nincs nagyobb baj, mint ha baj van az asszonnyal, szakadjon hát rá a bűnösök végzete.” (JSír 25,19)

⁶ Erre nagyon jó példakkal szolgál a Dávid-narratíva (1Sám 16–2Sám 21).

⁷ „Az asszony csendben tanuljon, teljes alázasossággal. A tanítást azonban az asszonynak nem engedem meg, sem azt, hogy a férfin uralkodjék, hanem legyen csendben. Mert Ádám teremtett először, Éva csak azután, és nem Ádámot vezette tévútra a kísértő, hanem az asszonyt, és ő esett bűnbe. Mégis megtartatik a gyermekszüléskor, ha megmarad józanul a hitben, a szeretetben és a szent életben.” (1Tim 1,11–15) A való életben – a biológia természetes útján – mind a férfiak, mind a nők a nők által születnek a világra. A második teremtésbeszélés azonban (2Móz 2) megfordítja ezt a sorrendet: a nő a férfi által jön létre, annak oldalbordájából teremődik meg. Ez a megfordított kronológia mint antropológiai látásmód mind a mai napig alapvetően meghatározza a nők helyét a vallási közösségekben, az egyházban is.

1Móz 3,16 a bűneset után Isten ítéleteként közli az asszonnyal: „*Igen megnövelem terhességed fájdalmát, fájdalommal szülsz gyermeket. Vágyakozni fogsz férjed után, ő pedig uralkodni fog rajtad.*” Eszter könyvében Ahasvérós perzsa király Vasti királynő engedetlenségére reagáló rendeletében pedig ez a mondat szerepel: „*Mindenütt a férfi legyen az úr a házban!*” (Eszter 1,22)⁸

Ugyanakkor van néhány olyan szöveg is az Ószövetségben, amely inkább a két nem egymás mellé rendeltségét, egyenrangúságát juttatja kifejezésre. Az első teremtéselbeszélés (1Móz 1,1–2,4a) teológiai antropológiája az embert: a férfit és nőt együtt nevezi Isten képmásának (1Móz 1,27). Az Énekek éneke, a szerelem dalainak ez a különleges füzere férfi és nő egymás iránti szerelmét ünnepli, és a kölcsönösségben megélt kapcsolatokat mutatja be: „*Szerelmesem enyém, és én az övé vagyok, övé, ki a liliumok közt legeltem.*” (Énekek 2,16) Azonban az „emancipációs” koncepciók ellenére is tény, hogy az alá- és fölrendeltség viszonya a domináns az Ószövetségben.

Az ókori Kelet és Közel-Kelet világában a férfi vezető szerepe mindenhol vitán felül állt. A „pater familias”: a családfő rendelkezett mindenkivel és mindenkiről a család közösségében. Felelősség terhelte a család anyagi és szociális jólétéért, biztonságáért, a közösség összetartozásáért. Folyamatos küzdelmet folytatott a rivális családfőkkel családja tekintélyének megszilárdításáért.

A patriarchális társadalomban a feleségre úgy tekintettek, mint a férje tulajdonára. A Tóra jogi rendelkezései értelmében is a feleség a férfi birtokának számított (2Móz 21,3.22; 5Móz 24,4). Az asszony nagyon korlátozott autonómiával rendelkezett, a családot érintő fontos döntéseket önállóan nem hozhatott meg.

Jól mutatja az asszony pozícióját (tárgyasítását) a Tízparancsolat „ne kívánd” kezdetű intéseinek sora: a feleség az ingatlan (ház) és az ingóságok (ökor, szamar, jószágok) közé ékelődik be, mint a férje birtoka (2Móz 20,17).⁹ Feltűnő az is, hogy a szombat megtartásával kapcsolatos rendelkezésben nem jelenik meg külön a feleség az egész családot és háztartást tételesen felsoroló szövegben (2Móz 20,10; 5Móz 5,14). Úgy tűnik, nem jelentett külön „tételt”, mivel teljesen azonosították őt a férjével – így hát nyugodtan el is tűnhetett a bibliai szövegből...¹⁰

Közösségek rendszere az Ószövetségben

Az Ószövetség nem ismeri az individualizmust, sem az egyedülálló/szingli létformát. Ugyanakkor a családi közösség a szentírási hagyományokban nehezen definiálható, annál is inkább, mivel nincs egy, a családra használt, körülhatárolt kifejezés a héber nyelvben.¹¹ A legkisebb szociológiai egységet héberül a *bajit* ’ház’ fogalommal jelölik, amely az egy fedél alatt együtt élő közösséget jelöli (lásd Zsolt 128). Ide tartoznak a szülők, a házasulatlan gyermekek és a háztartáshoz tartozó személyek (szolgák, jövevények, egyéb kliensek). A „háznép” általában hét-tíz főt foglalt magában. A királyság korában ez a szűk család önálló gazdasági egységnek számított.

⁸ Ez a kijelentés a kontroll és irányítás legmagasabb szintjére utal az elmélet oldaláról nézve; ám egyértelmű, hogy a „ház” gyakorlatilag a férfi anyjának „felségterülete”.

⁹ A Tízparancsolat „megisméltésében”: 5Móz 5,21-ben a feleség áll az első helyen, csak utána következik a felsorolásban a ház és a többi birtoktárgy.

¹⁰ A kérdések sorát folytathatnánk például azzal is, hogy vajon hová tűntek a nők az utolsó vacsoráról. Miért nincsenek ott Jézus közelében, vagy miért nem említik őket ezen az ünnepen, a széderestén, amikor hagyományosan böven van feladatuk a liturgiában és az asztalok körül?

¹¹ Lásd ehhez a témához: WOLFF 2003; továbbá: <https://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/familie-at/ch/9cc7de10f0ef6776a2e99f9681f7118c/>. (Megtekintés: 2018. november 9.)



Joos van Cleve: A szent család (olaj, vászon, 42,5×31,8 cm) 1512–1513. Metropolitan Museum

Ennél egy szinttel feljebb áll a nagyobb közösségi egység: a *bét áv* (atyai ház), a kiterjedt család vagy „nagycsalád”. Egy közeli ős (*av*: héb. ’atya’) lezármazottait foglalta magában, vagyis nagyjából két-három „házat”, szűk családot, egymáshoz kötődő háztartást. A rokoni kapcsolat teremtette meg az összetartozás, szolidaritás alapját, és jelentett védelmet a külső veszélyekkel szemben. Általában három-négy generáció élt így viszonylag közel egymáshoz, gazdasági, jogi és kultuszi egységet alkotva.¹²

Több nagycsalád együtt alkotta a nemzetséget/klánt (*mispaba*), ezek pedig a törzset (*sévet*). A héberben e két fogalom nem különíthető el egymástól élesen (lásd 1Sám 9,21; Józs 7,16–18). A klánok, törzsek tagjai származásukat a közös ősatyára vezették vissza. A klán tagjai egy viszonylag behatárolható földrajzi területen éltek, segítették egymást a krízishelyzetekben, és együtt léptek föl politikai, katonai fenyegetések idején (lásd Bír 5).

A klánok fölött álló törzs, törzsi szövetség, illetve maga a nép (*am*) már olyan kiterjedt társadalmi csoport, amely nem tekinthető funkcióval bíró szociális egységnek. A nép fogalma mögött a „család” metaforikussá bővített, teoretikus fogalmát ismerhetjük föl. Végső soron Izrael egésze egy nagy család: JHVH családja. A törzsek tagjai eredetüket szintén egy közös ősrre vezetik vissza; legtöbbször a törzs neve meg is egyezik az ős nevével. (Például Jákób tizenkét fia – Izrael törzsei.) A törzs tagjai közé a vérségi köteléken kívüliek is integrálódhattak.

A bibliai Izrael értelmezésében a család mindig JHVH színe előtt él, Isten ígéreteinek hordozójaként. A premonarchikus korban a család volt az egyik

fő színtere a kultuszgyakorlatnak is; a családfő elöl járt a törzs Istenének, az „atyák Istenének” tiszteletében (vö. MEYERS 1997). A későbbi korokban a vallási, kulturális hagyományok ápolása és továbbadása a családi közösségek egyik legfontosabb küldetésének számított. Az Ószövetség JHVH gondviselő szeretetének jeleként értelmezi a családi közösség növekedését mind létszámában, mind pedig az anyagi javak terén.

Családi élet

Az Ószövetség világában a férfiak és nők szerepei alapvetően a nagycsalád körén belül differenciálódtak. A férfi alapszerepekre (férj, apa, nagypapa, családfő, vezető, testvér, rokon, felebarát) épülnek a férfi szerepkörei: utódnemzés, nevelés, tanítás, családfenntartás, gondviselés, jogi és érdekképviselet, biztonság szavatolása stb.

Ugyanígy a női nemi-biológiai szerepekhez (feleség, anya, nagyanya, testvér, rokon) is különféle magatartás-minták, szerepkörök kapcsolódnak: gyermekszülés, nevelés és tanítás, kiegyensúlyozott érzelmi háttér biztosítása, a családi közösség koherenciájának erősítése. Mindezek mellett a családfenntartás, a gazdasági biztonság fenn-

¹² A Tízparancsolathoz kapcsolódó intelmben szerepel az, hogy JHVH megbünteti az atyák bűnéért az fiaikat három, sőt négy nemzedéken át (2Móz 20,9). Ezt a gondolatot nem csupán a nemzedékek időbeli kontinuitására érthetjük, hanem úgy is értelmezhetjük, hogy a nagycsaládban elkövetett véték kihat az egy közösségben, egy időben élő három-négy generáció tagjainak mindennapjaira.

tartásának feladatában is oroszlánrészt vállaltak a nők. A férfiek feleségüket leginkább a stabil háttér, az otthon békéjének biztosításáért értékelték.¹³

A bibliai Izraelben a feladatkörök alapvetően három területet érintettek: a mezőgazdaság (földművelés, állattenyésztés), az ipar (kézművesség) és a hadviselés, katonaság területeit. Az utolsó kategóriát kivéve ezek a nők számára is mind nyitott munkaterületek voltak.¹⁴

A férfi, amikor nősülni akart, feleségéért rendszerint mátkapénzt, jegyajándékot (*mohar*) fizetett a nő apjának.¹⁵ Ez tulajdonképpen anyagi kompenzáció volt az asszony eredeti családjának a kieső munkaerőért. Ebből a gazdasági szerződésből eredt a tulajdoni jogviszony: a jegyajándék kifizetésével a férfiak megpecsételték az „eljegyzést”, így életbe léptek a vőlegény jogai.

Általában az asszony lépett be a férfi családjának lakóközösségébe, de más út is elképzelhető volt (lásd 1Móz 2,24; 24,5–8.58k; 31,26–43). A házasságot hagyományos értelemben az asszony hazavezetésének, illetve elvételének tekintették.¹⁶ A nő szemszögéből nézve ez a férfi részévé válásként értelmezhető (lásd 1Móz 2,23). A héber nyelv is jelzi ezt: az *is* 'férfi' kifejezésből képezik az *isah* 'asszony' szót.

Az ószövetségi „házasságjog” kitér arra is, hogy a házasságkötést követő első esztendőben a fiatal férj mentesül a katonai szolgálatok alól (5Móz 24,5), mivel a házasságával és az otthonával kapcsolatos feladataira kell koncentrálnia (vö. Péld 5,18; Ézs 54,6; Jóel 1,8).

A házastársak kapcsolatát az Ószövetség olykor szövetségként írja le (lásd Mal 2,14). A próféták erre alapozva beszélnek Isten és népének kapcsolatáról mint házassági szövetségről (lásd Hós 2; Jer 2–3; Ez 16; 23; vö. RÓZSA 2011).

A szűk családon belül az igazán „stabil” fél az apa volt. Az ok abban keresendő, hogy a gyermekek születésekor, gyermekágyi lázban sok nő vesztette életét. A csecsemő- és gyermekhalandóság is igen magas volt. Így lényegében „mozaikcsaládokról” beszélhetünk,¹⁷ ahol a féltestvéreket nem feltétlenül a vér szerinti édesanyjuk nevelte. A többnejűség is részben ezért volt gyakorlat, ugyanakkor egy férfi gazdasági erejét, tekintélyét is megmutatta, hogy hány feleséget tud eltartani.¹⁸

A bibliai Izraelben tehát nincs szigorúan vett monogámia. Ám másodrangú feleségekről már az ősszülok történeteiben olvasunk. Ezekben a poligámikus házasságokban gyakori volt a feleségek rivalizálása (1Móz 30), egymás iránti féltékenysége (1Sám 1). Minden bizonnyal hiányozhatott az asszonyoknak az a biztonságérzet, amelyet az egynejűség helyzete nyújthatott.

¹³ A már többször idézett Jézus, Sírak fia könyvében ezt olvashatjuk: „Aki jó asszonyt talál, boldogságot talál, neki megfelelő segítséget, támaszt. Hogyha nincsen sövény, kifosztják a birtokot, ha nincs asszony, sóhajtozik a férj, és elbitangol.” (JSír 36,24–25)

¹⁴ Az Ószövetség sok történetében találkozunk különféle munkát végző nőkkel. A vízfordás minden bizonnyal az egyik alapvető tevékenységnek számított (2Móz 2,16; 1Sám 9,11). Ráhel, Rebeka, Cippóra pásztorkodással foglalkoztak (1Móz 26,28; 2Móz 2), Ruthot aratás közben látjuk. Az őrlés, kenyérsütés (1Móz 18; 2Móz 11,5) „klasszikusan” női feladatok voltak. Az sem volt egészen ritka, hogy nőkre politikai-vallási, például prófétai vezetői feladatok is hárultak, mint például Debórára (Bír 4–5), Mirjámra (2Móz 15) vagy Huldára (2Kir 22). Azt is megfigyelhetjük, hogy a nők ott vannak a harcoló férfiak mögött, illetve mellett (1Sám 18,6–7; 2Sám 17,17.19–21; Józ 2,16; Bír 9,54; Bír 11,32–34). Jáél maga is a tettek mezejére lép, amikor megöli Siserát (Bír 4,8–9).

¹⁵ Lásd 1Móz 34,12; 31,7; 2Móz 22,16; 3Móz 27,4k; 5Móz 22,29.

¹⁶ Érdekes módon a héber nyelvben nem találunk a házasságot jelölő konkrét, önálló kifejezést.

¹⁷ Érdekes módon napjainkra pont fordított helyzet állt elő: a stabil pontot a családban általában az anya jelenti, mellette a férfiak „cserélődnek”.

¹⁸ A királyok háremei az uralkodói hatalmat, az ország politikai-gazdasági súlyát demonstrálták. Salamon háreme reprezentációs célokat is szolgált. Róla azt jegyzi föl a Királyok első könyve, hogy hétszáz felesége és háromszáz ágyasa volt. A kerek szám szimbolikus módon jelzi ezt az uralkodói potenciált. Az egyszerű emberek köréből viszont alig értesülünk többnejűségről a királyság idejéből (lásd 1Sám 1,2).

A szülők tisztelete (2Móz 20,12) alapvető elvárás volt a gyermekek számára. Ehhez a rendelkezéshez egy kiegészítő ígéret is tartozik: „...*hogy hosszú ideig élhess a földön*”. A gyermekek a családi körben feltétlen engedelmisséggel tartoztak a családfőnek (lásd 3Móz 20,9). A leányokat és fiúkat általában tizenkét éves korukig (a házasságra való felkészülésükig) nem tekintették másnak, mint tulajdonnak, akik fölött az apa rendelkezett. Nem volt önálló döntési, felelősségi jogkörük. A szoros kötelék és a szigorú szabályozás (lásd Péld 23,23k) ugyanakkor védelmet is jelentett a gyermekek számára az elkallódással, kizsákmányolással, erőszakkal szemben.

A gyermekek nevelése családi körben történt (lásd Zsolt 127). A kisgyermekkorban az anya szerepe elengedhetetlen volt, később az apa is bekapcsolódott a tanítás, nevelés feladatába (lásd Péld 1,8; 4,3). A családfő elsősorban a fiúk tanítását, vallási nevelését vállalta föl. A leányokat az anya, illetve más női családtagok tanították.

Az óizraeli társadalomban nagy hangsúly helyeződött a tanulásra, képzésre. Sokkal demokratikusabb módon közelítettek ehhez e kérdéshez, mint például Egyiptomban, ahol a tanulás lehetősége csak a szűk elit számára volt biztosított. A vallási közösségek Izraelben minden korban fontosnak tartották a hagyományok továbbadását, tanítását: a fiúk hat-hét évesen kapcsolódtak be az istentiszteleti életbe, ekkorra tanultak meg többen olvasni is (lásd Péld 4,3; 7,1kk).

„Veszedelmes viszonyok”

A családi kapcsolatok törékenységét sok ószövetségi történet tükrözi. A házasságtörés tilalma (2Móz 20,14) a család egységének védelmét helyezi előtérbe.¹⁹ Itt szintén kettős mérce érvényesült. Mivel a nő házasságtörésével saját családjának egysége ellen vétett, ezért őt nagyon szigorúan büntették. A férj házasságtörésével viszont egy másik, autonóm – rivális – férfi házasságát sértette meg, vele szemben elnézőbb a korabeli joggyakorlat.²⁰

A férfiak házasságon kívüli, prostituált nőkkel való kapcsolata (nyilvános házakba járás) fölött lényegében szemet hunytak; ám a parázna nőket életmódjuk miatt komolyan támadták. A Példabeszédek könyvének szövegei a fiatal férfiakat óva intik a feslett nőktől (Péld 5–7).

Ennek a témának fontos teológiai lecsapódása a prófétai hagyományban megjelenő házasságszimbolika, illetve ehhez kapcsolódóan a „pornografikus” szövegek, ahol sértő megfogalmazásban a női lét teljes devalválásával is találkozunk (Ez 16; 23; lásd TRIBLE 1984).

A nagycsaládon belül a házassági kapcsolatokat 3Móz 18 gondosan szabályozza. Izrael fiai nem követhetik a környező népek szexuális szokásait. Izrael közösségének ebben is – vallásgyakorlatához hasonlóan – egyértelműen különböznie kell a környezetétől, ahol a homoszexualitás, az incesztus, a szodómia és a transzvesztita életforma megengedett. JHVH szentsége szentséget, tisztaságot követel népétől. A nemi kérdések tehát végső soron erkölcsi és teológiai kérdésekként jelennek meg.

Az Ószövetségben ismert a házasság felbontásának lehetősége, bár vele szemben erős kritika is megfogalmazódik (Mal 2,13–16). A válás kérdéseiben alapos szabályozással van dolgunk (5Móz 24). Az asszony válást nem kezdeményezhetett; elbocsátása után válólevéllel bizonyíthatta, hogy immár szabad új házasságot kötnie (5Móz

¹⁹ A Tízparancsolatban az eredeti nyelven a „Ne törj házasságot” mondat szerepel, ám a legtöbb bibliafordításban ennek a rendelkezésnek a szexualitásra vonatkozóan egy általános kiterjesztése gyökerezett meg: „Ne paráználkodj!”

²⁰ Az ószövetségi rendelkezések értelmében a házasságtörés – ha az mindkét fél tudatos vétke – szigorú büntetést, gyakran megkövetést vont maga után (3Móz 20,10kk; 5Móz 22,22). Azonban János evangéliumának 8. fejezetében csak a házasságtörő asszony felelőssége vonásáról olvasunk. Hová tűnt a férfi, akivel együtt a bűnös asszony elkövette a házasságtörést?

22,13–19.28k). Megélhetését segítette a joggyakorlat alapján a hozomány, amelyet eredeti családjától kapott, illetve amelyet volt férje bocsátott rendelkezésére a jegyajándék összege szerint.

A válás indokai korról korra változtak, de megmaradt egy alapvető hozzáállás: ha a férfi a felesége valamilyen tulajdonságát kifogásolta, minden további nélkül elválhatott tőle.²¹ A nőkkel szembeni, férfaktól jövő nyers kritika a Példabeszédek könyvében például így jelenik meg: „*Jobb a tető sarkán lakni, mint zsémbes asszonnyal együtt a házban.*” (Péld 21,9)

Látjuk, hogy az Ószövetség világában a válás problémájának kezelése, de a családi életet érintő többi kérdés is a férfi–nő kapcsolatok alapvető hierarchizáltságára és szexualizáltságára mutat rá (AMMICHT QUINN 2016). Fontos, hogy mai bibliaolvasóként megkülönböztessük az ideológiákat az életet, az együttélést segítő útmutatásoktól. Közös feladatunk és felelőségünk kiállni a nemek természetes értéke és méltósága mellett. Ez minden esetben józan teológiai-antropológiai reflexiót vár el tőlünk.

Hivatkozott művek

AMMICHT QUINN, Regina 2016. Veszélyes gondolkodás – Gender és teológia. In: Jutta Hausmann – Verebics Petra – Szentiványi Ilona – Móritz Nikolett (szerk.): *Nemek között. Társadalmi nemek sokszínű vallási megközelítésben*. Luther Kiadó, Budapest. 11–23. o.

EXUM, J. Cheryl 1993. *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*. JSOT Press, Sheffield. (JSOT Sup 163.)

MALINA, Bruce J. 2001. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Westminster John Knox Press, Louisville.

MALINA, Bruce J. – PILCH, John J. (szerk.) 2016. *Handbook of Biblical Social Values*. Cascade Books, Eugene.

MEYERS, Carol 1997. The Family in Early Israel. In: Leo G. Perdue et al. (szerk.): *Families in Ancient Israel*. Westminster John Knox Press, Louisville. 1–47. o.

RÓZSA Huba 2011. *Házasság és család a bibliai hagyományban*. Előadás. Szent István Társulat, Budapest. szit.katolikus.hu/feltoltes/Rozsa%20Huba%20eloadas.pdf. (Letöltés: 2018. november 9.)

THEISSEN, Gerd 2008. *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái*. Kálvin Kiadó, Budapest.

TRIBLE, Phyllis 1984. *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Fortress Press, Philadelphia.

WOLFF, Hans W. 2003. *Az Ószövetség antropológiája*. Harmat, Budapest.

²¹ „*Ha valaki feleségül vesz egy lányt, és a férje lesz, de később nem találja kedvére valónak, mert valami ellenszenveset talál benne, akkor írjon válólevelet, adja azt az asszony kezébe, és úgy bocsássa el a házából.*” (5Móz 24,1) A Talmud, a Tóra magyarázatának a Kr. u. 3–6. században létrejött monumentális gyűjteménye négy „válóokot” említ (Gittin, 90,a): a feleség hűtlenségét, a meddőségét, azt, ha férje valami kivetnivalót talál természetében vagy viselkedésében, és ha odakozmálja az ételt.

Varga Gyöngyi 1994-ben végzett az Evangélikus Teológiai Akadémián, ezt követően Miskolcon, a Diósgyőr-Vasgyári Evangélikus Egyházközség segédlelkészeként kezdte lelkészi hivatását. 1995–1998 között a Tübingeni Egyetem teológiai karán folytatott posztgraduális tanulmányokat. 2003-ban szerzett doktori fokozatot az Evangélikus Hittudományi Egyetemen (EHE). 2016-ban habilitált a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen. 2017 őszétől az EHE Ószövetségi Tanszékét vezeti. Korábban több éven keresztül az EHE egyik egyetemi lelkészeként is szolgált, 2004–2012 között az MEE Lelkészakadémiájának egyik vezetője volt. A Magyarországi Teológusnők Ökumenikus Egyesületének alapító tagja.



Bácskai
Károly

Nők Jézus körül

Felkapjuk a fejünket, ha a feminizmus vagy a genderkérdés ma szóba kerül Magyarországon. A téma nem azért vált ki egyesekből erőteljes érzelmi reakciókat, mert patriarchális, vagyis férfiközpontú társadalom vesz körül minket. Annak a korszaknak – ha létezett is valaha olyan – Európának azon a felén, ahol mi élünk, mondhatni, végérvényesen leáldozott. A genderkérdést illető fokozott figyelem oka inkább abban rejlik, ahogy az egyébként természetes témát ránk erőltetik, ad absurdum a politika játékszerévé alacsonyítják. Az pedig köztudott, hiszen naponta a bőrünkön érezzük, hogy a kellő észérvek hiányában a politika jobbára érzelmi alapon tájékozódik.

Higgadt fejjel és egészséges érzelmekkel a Biblia felé fordulva azt kell mondanunk, hogy a Szentírásban egészen természetesen van jelen a mindenkori női princípium. A nőiség nem idegen sem az Ószövetségtől, sem az Újszövetségtől. Nem véletlenül írta majdnem pontosan negyven esztendővel ezelőtt az akkori Debreceni Református Teológiai Akadémia újszövetségi tanszékének első női tanszékvezető professzora, LENKEYNÉ SEMSEY Klára teológiai doktori értekezését *A nők az Újszövetségben – Az Újszövetség a nőkről* címmel (1993). A szerző előszava szerint a női szerepek átértékelése már akkor, az 1970-es években időszerűnek számított a keresztény egyházakban. A nők egyházi szolgálatának meritumát nemhogy elbogatellizálta volna a protestáns kereszténység, hanem a nők lelkésszé szentelése lehetőségének a biztosításával éppen annak rangját és elismerését tette természetessé. Szintén nem a véletlen műveként jelent meg 2018-ban a Kálvin Kiadó gondozásában az *Igazgyöngy* című kis kötet, hanem azzal a kimondott szándékkal, hogy a Biblia nőalakjaiban magukra ismerőknek ajánljon olvasnivalót. A könyv bevezetőjében feltett kérdés egyáltalán nem költői: „*Derek asszonyt kicsoda találhat? Értéke sokkal drágább az igazgyöngynél*” – írja a bölcs Lemuél király a Példabeszédek könyvében. Ez a bibliai szövegválogatás nemcsak arról szól, hogy mi minden tehet „derek asszonnyá” egy nőt, hanem arról is, hogy a nőknek milyen sok területen kell ma helytállniuk ahhoz, hogy harmóniában élhessenek Istennel, önmagukkal, családtagjaikkal és barátaikkal. Ebben a helytállásban ma is Isten szava a legbiztosabb kapaszkodó és iránytű. Nem szabad fennakadnunk ugyanakkor azon a vitathatatlan tényen, hogy nyelvi alapon bizonyos meghatározó bibliai fogalmak hímneműek. Elképzelhető, hogy a nyelvtani nemi besorolásban a korhoz kötöttségen túl visszatükröződik némi társadalmi meghatározottság. Hangsúlyozni kell azonban azt is, hogy egy-egy bibliai fogalom tartalmát messzeemenően nem meríti ki annak nyelvtani kategóriája. Példának okáért a masculinum jelenléte az újszövetségi görög nyelvben nemhogy kizárná a femininum vagy akár a neutrum jogát, hanem éppen ellenkezőleg, a nyelv azonos alternatívaként kezeli mindhárom névszói nemet. A bibliai görögben a semlegesnemű fogalmak számarányukat tekintve ugyan kisebbségben vannak, ám mégsem törpülnek el hímnemű vagy nőnemű társaikkal mellett. Kisebbségi voltuk mintha éppen a nyelvi szerepüket támasztaná alá: a neutrum alkalmas a diminúció, a nemi jellegeket még nem feltűnően mutató állapot vagy az általánosítás kifejezésére. Az Újszövetség nyelvében megtörténhetne, hogy a fenti értelemben, a genderkülönbségek látszatát is elkerülendő, a szerzők adott esetben semlegesnemű névszói

formákat használnak, esetleg maguk alkotnak olyanokat. Az Újszövetségben azonban a felnőtt férfi- vagy nőalakokat megjelenítő főnevek (Jézus, a tanítványok, a nők) távolról sem neutrálisak. A nő minden tekintetben nő, a férfi pedig éppúgy férfi. Jézus férfiként Mester és Megváltó, Isten hímneműként Úr és Atya. Az arámból eredő és nyilvánvalóan maszkulin, de kedveskedő, becézett „Abba” alak sem kicsinyítő képzővel semlegesített „istenke”, hanem felnőtt korú apa, édesapa. A hatalmas Istent apukaként láttató jézusi szóhasználat arra is utalhat, hogy típusát, tulajdonságait tekintve az ilyenként megszólított semmiképpen sem lehet sovén, erőszakos önkényúr. Szerepe a család ígétét, annak védő-óvó meghittségét, az otthon szeretetteljes melegét idézi. Ebben a szerepben pedig jól megférnek a női, az édesanyai princípiumok is. BALICZA Iván *Mi Anyánk, ki vagy a mennyekben* című írásában (2015) Ézs 66,13 alapján – „*Ahogy az anya vigasztalja fiát, úgy vigasztallak én titeket*” – éppen Isten anyai tulajdonságaira hívja fel a figyelmet:

„Emlékszel? Amikor kisgyerek voltál, elestél, és lehorzsolta a térded, édesanyád magához ölelt, letörölte a könnyeidet, és azt mondta: Ne sírj, ugye már nem is fáj? Te hozzábújtál, és már tényleg nem is fáj annyira. Vagy kicsúfoltak a többiek, és te panaszkodtál, hogy nem szeretnek, édesanyád megsimogatott, és így szólt: Én nagyon szeretlek téged. Emlékszel, hányszor vigasztalt meg, amikor beteg voltál, amikor nem sikerült valami, amikor csalódtál?

Azután felnőtté, kezdedbe vetted az életedet, és elkezdted a magad útjait járni. Sokszor elestél, sokszor érezted, hogy nem szeretnek, és sokszor csalódtál. És ilyenkor újra a védő karokra, vigasztaló szavakra, anyai szeretetre vágysz. De már felnőtt vagy, nem futhatsz a mamához. És talán már csak emlék az édesanyai kéz. Az emberi kezeknek megvannak a maguk korlátai, nincsenek örökké velünk.

De van egy kéz, Isten keze, amelyik mindig fölöttünk van. Átölel, vigasztal, letörli a könnyeket, erőt ad. Mint egy szerető anyai kéz. Lehet, hogy Isten ilyenkor nem is a mi Atyánk, hanem a mi Anyánk?

Elgondolkoztató, hogy a Biblia Isten vigasztaló szeretetére az anya képét használja. Kép, hasonlat, hiszen Isten sem nem férfi, sem nem nő, de mi, emberek csak hasonlatokban tudunk gondolkozni az egészen más, egészen felfoghatatlan Istenről. Ezért néha úgy gondolunk rá, mint atyára, és néha úgy is, mint anyára. [...]

Isten ugyanis nemcsak atya, aki mindenható, szigorú, ítélő, hanem gyengéden is szeretni tudó, védelmező, vigasztaló anya is. Olykor atyai, máskor anyai arcát fordítja felénk. Ahogy szükségünk van rá. Mert egyformán szükségünk van apára és anyára. Bármelyik hiányzik, nem teljes, nem egészséges az ember élete, fejlődése. Isten szeretete teljes, ő apait, anyait belead. [...]

Nem kell hát összeszorított foggal küszködni, hogy magunk győzzük le fájdalmainkat. Lehet, szabad kipanaszkodni, kisírni magunkat, és az sem lesz eretnenség, ha néha így szólítjuk meg őt: Mi Anyánk, ki vagy a mennyekben! Isten legalábbis biztosan nem fog haragudni érte.”

Bibliai szempontból mindenképpen egyoldalú tehát olyan elfogult vádakkal illetni akár a férfi-, akár a nő-társadalmat, amely vádak, éppen a Szentírásra támaszkodva, könnyen leszerelhetők. A józan tájékozódásra képes véleményalkotók figyelmét nem kerülheti el, hogy úgy a Bibliában, mint az egyháztörténetben a nőalakok kiemelt szerepet játszanak. Személyük minden erőfeszítés nélkül, a maga természetes voltában példaként állítható az egy-mást követő nemzedékek, gyermekeink és unokáink elé. Ennek illusztrációjaként hadd idézzem SZABADOS Ádám teológus blogbejegyzését (2016):

„Jézus rendkívüli megbecsülést adott a nőknek. Egyértelmű, hogy az Újszövetség a házasságon belül a teremtésből levezetett funkcionális hierarchiát tanít (pl. 1Kor 11,7–10; Ef 5,24; Kol 3,18; 1Pt 3,1), de ugyanígy a teremtésből levezetve azt is megmutatja, hogy semmiféle értékbeli különbség nincs férfi és nő között (pl. Gal 3,28; 1Pt 3,7; 1Kor 11,11) [...] A puritán Bunyan *A zarándok útja* című könyvében olyan korban méltatja a nőket, amelyben a férfi volt a család megkérdőjelezhetetlen feje:

»Gájus tovább folytatta beszédét s mondá: most a nők érdekében kell pár szót szólanom, nehogy szemrehányásokat nyerjek tőlük. Jóllehet a földre halál és átok egy nő által jutott (1Móz 3), de az élet és üdv is. Isten e földre küldte fiát, ki nőtől született (Gal 4,4). Igen, annak bizonyosságául, hogy az utódok anyjuk tettét mennyire megvetették, e nem az Ószövetségben éppen emiatt gyermekeket kívánt, hogy nem nyerhetné-e ez vagy amaz a kegyelmet, hogy e világ üdvözítőjének anyjává legyen. Ismét, midőn az üdvözítő megjelent, előbb örvendettek efelett a nők, mint akár a férfiak, akár valamely angyalok (Lk 1,42–45). Sohasem olvastam, hogy Krisztusnak valamely férfi valaha csak egy garast is adott volna, de a nők követték, s birtokukkal szolgálták (Lk 8,3). Nő volt, ki lábait könnyeivel öntözte, s ki holttestét a temetésre megkente (Lk 7, 37–50). Nők voltak, kik siránkozána, midőn a keresztre vitetett (Lk 23,27), s nők, kik a kereszttől utána mentek s sírjánál ültek, midőn eltemettetett (Mt 27,55.56; Lk 23,27). Végül nők voltak, kik a feltámadás reggelén először voltak nála s adtak hírt tanítványainak, hogy a halottak közül feltámadott (Lk 24,1.22.23). E nem tehát nagy kegyelemben részesült, s ezáltal azt bizonyítja, hogy ez élet kegyelmének társörököse (1Pt 3,7).«



Abigail és Dávid (kárpit, 36,2×44,5 cm). 17. század harmadik negyede, Metropolitan Museum

nökként dicséri itt, nőkként adva nekik megbecsülést, nőkként emelve ki értéküket és az üdvtörténetben betöltött – férfiakat megszégyenítő – szerepüket, miközben fel sem merül, hogy ehhez a nőknek bármilyen értelemben is olyanokká kellene válniuk, mint a férfiaknak [...] Az újszövetségi lelkiségtől távol állnak azok a kegyességi irányzatok, amelyek a nőket alsóbbrendű lényeknek tartják [...] Az Újszövetség úgy emeli fel a nőket, hogy közben nem törli el különbözőségüket. Isten férfivá és nővé alkotta az embert.

Látva a nemi szerepekben ma uralkodó teljes zűrzavart, nem vagyok biztos abban, hogy a nők értékét jobban értenék, mint ahogy az Újszövetség vagy Bunyan korában a puritánok. Egenlő jogok tekintetében feltétlenül jobb a helyzet, mint az elmúlt évszázadokban [...] de ahogy az újszövetségi szerzők vagy a puritánok méltatták a nőket, az valahogy igazabbnak és szebbnek tűnik nekem, mint a különbségeket eldőzeroló, egalitárius logika. [...] A nők méltóságát nem lehet az egyenjogúság fogalmába beleszuszakolni, mert nem a jog hozza létre azt az értéket, amit a nők hordoznak. [...] korunk önhittsége éppen a nőket lopja meg attól, hogy valódi értéküket nőkként átélhessék.”

A Szentírás Istenének memóriája nem szelektív. Hamisan szóltak volna róla és az ő nevében a mindenkori próféták és apostolok, ha ismeretlenek lennének előtte azok az érzelmek, ösztönök, nota bene hormonális adottságok, amelyeket Teremtőként ő maga alkotott meg és különített el, nemi értelemben is. Isten, „*aki tulajdon Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért odaadta*” (Róm 8,32), hogyan lehetne érzéketlen a szülői fájdalomra, hogyan feledkezhetne meg a nőkről, az édesanyjakról? Jézus ugyanezzel az isteni érzékenységgel

[...] Bunyan – Gájusz szájába adva – a nőket

reagált környezetének vallásos ellentmondásaira, képmutatására és hazugságaira. Egyes esetekben a teológiai, de akár a társadalmi status quo az ő számára nem kedélyes belenyugvást, hanem választ váró kihívást jelentett. Számára Isten ígéje, az Atya akarata volt a legfontosabb. Nem embereknek akart tetszeni, hanem a szíveket vizsgáló Istennek (1Thessz 2,4).

A kánoni evangéliumok szerint Jézusnak a nőkhez fűződő viszonyára is ez a szándék volt jellemző. A mózesi törvények alapján a nők és a férfiak társadalmi interakciója egyáltalán nem volt megengedhetetlen. Mégis szokatlannak hatott a maga idejében Jézusnak a nőkkel való kommunikációja és közösségvállalása. A nőknek a Jézus-mozgalomban betöltött szerepe pedig már-már botrányosnak minősült. Ószövetségi szempontból lehetséges, hogy mindez nem volt különleges vagy kirívó, az Ószövetséget magyarázó rabbinikus értelmezés szerint azonban a blaszfémia határát súrolta. Korábban a nők az ószövetségi társadalom minden területén természetesen jelen lehettek, az egyedüli kivételt csak a templomi papi szerep jelentette. Az Ószövetség világában a nők aktívan dolgoztak, kereskedtek, ingatlanügyeket bonyolítottak (Péld 31; 2Móz 35,25; Ruth 2,7; 1Sám 8,13). Társadalomtörténeti evidencia, hogy az ókori keleti népeknél, így eleinte az izraeli törzsekben is a nomád családfők látták el a papi funkciókat, majd később a lévita papságot is férfiak alkották.¹ A templomi istentiszteletből, a kultuszi alkalmakból a nők azonban nem voltak kirekesztve: zenével, énekkel szolgáltak a szentélyben (Zsolt 68,26), imádkoztak (1Sám 1,12), azonfelül a férfiakkal együtt az Úr ládája körül táncoltak és ünnepeltek (2Sám 6,19,22). Megvolt a sajátos szerepük a házasságkötési ceremóniák során is. A nép Isten előtt egyenrangú képviselőiként jelen voltak a mózesi szövetségkötésnél (5Móz 29,9–11), és akkor is, amikor Józsué Izrael népe előtt felolvasta a Tórárt. Jelenlétük nem a véletlennek vagy az esetleg már akkor létezett gendertudatuknak volt köszönhető: Mózes rendelte el, hogy a teljes nép, a férfiak, a nők és a gyermekek, de még az ún. jövevények² is együtt hallgassák a törvényt a lombsátrak ünnepén (5Móz 31,9–13).

A nők vezető szerepe sem volt kérdéses Izrael korai évszázadaiban. Mirjám prófétanő, Áron nővére volt a fő liturgusa az izraeliek hálaadásának, miután a nép szárazon ment át a tenger közepén a fáraó harci kocsijai és lovasai előtt (2Móz 15,20–21). Debóra prófétanő és bíra, valamint Hulda prófétanő a Szentírás tanúsága szerint kiemelkedtek kortársaik közül. Utóbbiért maga Jósias király küldetett, amikor Isten véleményére volt kíváncsi, hogy mit jelentenek a megtalált törvénykönyv igéi rá és az egész népre nézve (2Kir 22,14–20). E rövid felsorolásból is kitetszik, milyen komolynak és mennyire értékesnek számított össztársadalmi szempontból a nők szerepe az ókori Izraelben. 1Móz 21,12 szerint egyenesen maga Isten biztatta arra Ábrahámot, hogy hallgasson a felesége, Sára szavára (1Móz 21,12). Az a férfi, aki jó feleséget talált, kincset talált (Péld 18,22). A ház és a vagyon lehetett ugyan apai örökség, de az okos feleség kétségkívül az Úrtól volt (Péld 19,14). A bölcs nőalakoknak és a női bölcsességnek szintén rangos helye van a Szentírásban. Abigajil bölcsessége, bátorsága és leleményessége olyan mély hatást gyakorolt Dávid királyra, hogy a feleségéül választotta őt (1Sám 25,23–42). Dávid király kibékülése fiával, Absolonnal is egy tekőai bölcs asszonynak volt köszönhető (2Sám 14).

Az időszámításunk szerinti 1. századra azonban a nők szerepe és megítélése jelentősen módosult a zsidó társadalomban. Elvileg, bibliai alapon ugyan a nők szociális helyzete nem ingott meg, gyakorlati értelemben azonban társadalmi reprezentációjuk és elismertségük drasztikusan lecsökkent. A nyilvános szerepekre kizárólag a férfiak voltak jogosultak, míg a nők visszaszorultak a család közösségébe, vagyis a magánszférába. Nők nem tanúskodhattak

¹ <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztien-bibliai-lexikon-C97B2/p-CA415/papok-es-levitak-CA433/>. (Megtekintés: 2019. január 17.)

² Nem született izraeliek, hanem betért prozeliták vagy Palesztina területén élő telepesek.



a bíróságon, ez a státusz pedig olyan jogállást eredményezett, amely azonos szintre süllyesztette őket a pogányokkal, az egyéb hátrányos helyzetűekkel, a fogyatékkal élőkkel és a köztörvényes bűnözőkkel. Társadalmi szempontból sovány vigaszt jelentett a nők tömegének, és valós értelemben aligha enyhítette a tilalom szigorát, hogy a bíróság előtt történetesen egy király sem lehetett tanú, mi több, a Messiás sem. A nők kereskedelmi tevékenységet nem folytathattak, nem üzletelhettek, és az otthonukon kívül nem is nagyon mutatkoztak. Kizárólag olyan gazdasági krízishelyzetben volt joguk munkát vállalni, amikor a kenyérkereset, a mindennapi betevő falat egyedül az ő tevékenységükön múlt. Ha egy nő az utcára lépett, kendőbe burkolózott, és nemigen érintkezett férfiakkal. A korabeli rabbinikus bölcsesség szerint a nőnek otthon a helye, a piacolás a férfi dolga. A nők beszűkült vallási és társadalmi határok között éltek; talán a görög gondolkodáshoz való igazodás torzította el a helyzetüket, esetleg az elkerülhetetlennek tűnő társadalmi változások. Tény viszont, hogy Jézus magatartása a nők helyzetét jellemző korabeli status quót a feje tetejére állította. Jézus tanítását, íghirdetését válogatás nélkül mindenki szabadon hallgathatta. Ő nem emelt falat tanításával a férfiak és a nők közé.

Az újszövetségi források szerint Jézus számos esetben nem átalított nőket megszólítani, és velük beszédbe elegyedni. E közvetlenségnek egyik szemléletes példája Jézus és a samáriai asszony párbeszéde (Jn 4,1–42). Az eset során valójában nem is az elhangzottak rögzítésének körülményei a kérdésesek, hanem általában maga a párbeszéd. Még Jézus tanítványai is csodálkoztak azon, hogy mesterük egy asszonnyal beszélget! Lukács evangéliumában pedig egyértelműen feltűnő, ahogy Jézus nyilvánosan közösséget vállal a nőkkel. Jézus női beszélgetőpartnereinek némelyike egészen magas társadalmi osztályba tartozott, némelyiknek kimondottan rossz híre volt. Még ördögösök is voltak közöttük. Az összes evangéliumi nőalak közül kitűnik a magdalai Mária, aki a kánoni evangéliumok szerint Jézus haláláig kitart mellette, majd feltámadásának szószólója lesz. Noha merőben más értelemben, de a Jézus melletti női hűség megható példája a kánaáni asszony esete is, aki leánya gyógyulásának érdekében ostromolja őt (Mt 15,21–28). Jézus tehát férfiakat és nőket egyazon érvénnyel tanít és gyógyít, valamint ugyanolyan alapon részesíti őket a bűnbocsánat felszabadító örömeiben. Egyszóval az evangéliumok Jézus-képe társadalmi nemi síkon, idegen szóval genderelméleti szempontból teljesen kiegyensúlyozott.

A teljesebb egyensúly jegyében vette a mózesi modellnél komolyabban Jézus a házasság intézményét is. A hagyomány szerint a házassági elválás megengedett volt, de elsősorban a férfiak számára. A válás tényét elég volt kimondani, az egyetlen adminisztratív kötelezettség a válólevél megírására korlátozódott (5Móz 24,1–4). A válólevél azért a nőknek is nyújtott némi biztonságot, amennyiben igazolást adott nekik arról, hogy törvényes házasságban éltek, és nem ők hagyták el a férjüket. Egy férfi elválhatott a feleségétől, ha az asszony odaégette az ételt, ha nyilvános helyen mohón ivott, ha a férfi esetleg egy másik, a házasságra alkalmasabbnak vélt nőt talált, vagy ha horribile dictu az asszony együtt fürdött egy másik, idegen férfival. Fontos megjegyezni, hogy Jézus a válás tilalmát nem jogi értelemben ellenezte, hanem azt Isten teremtő akaratára vezette vissza. Vagyis némi túlzással szólva Jézus részéről a házassági elválás korlátozása növédelmi okból történt. A két nem teremtésbeli adottságainak tükrében, más szóval teológiai alapon igyekezett helyreállítani az asszonyok becsületét és önértékelését, megőrizve ugyanazon az alapon a házasság intézményének méltóságát is.

Nem csoda, hogy Jézusnak a teremtés rendjére alapozott, Isten szándéka szerint humánus szolgálatát a nők azonnal felismerték és értékelték. Jelen voltak földi pályafutásának első pillanatától az utolsóig: Egy nő kente meg olajjal Jézus lábát, egy nő készítette elő testét a temetésére. Nők voltak Jézussal a keresztnél egészen a végső sóhajtásáig, ők érkeztek elsőként a sírjához, és ők adtak hírt feltámadásáról. Akár azonnal feltűnik a számunkra, akár nehezen vesszük észre, de az Újszövetségben végig hangsúlyos marad a Jézushoz közel álló és a Jézus-mozgalomban, valamint

az ősegyházban is tevékeny nők jelenléte.³ Nevük jelentése is beszédes,⁴ szerepük és tetteik azonban üdvtörténeti horderővel épültek be az apostolok bizonyágtételébe. A Lukács tudósítása szerint Jézus vérokonaként jegyzett Erzsébet hozta a világra azt a Jánost, aki később bűnbánatra hívta Izrael népét, és Keresztelő János néven vonult a történelembe. Jézusnak egy Mária nevű zsidó fiatalasszony adott életet, Anna, a próféta nő pedig úgy ismerte fel a csecsemő Jézust, mint Izrael Megváltóját, de magát is ilyenként mutatta be Jézus egy samáriai asszonynak Jákób kútjánál. A fentebb említett magdalai Mária találkozott és beszélt elsőként a feltámadott Jézussal, Mártának viszont, akinek a testvére szintén Mária volt, Jézus a fivérét támasztotta fel. Színesíti a kanonikus evangéliumi leírásokat, hogy hol az egyik, hol a másik tudósítás számol be név szerint is a Jézus környezetében felbukkanó asszonyokról. Márk említi Salómét, Jézus tanítványainak, Jakabnak és Jánosnak, Zebedeus fiainak édesanyját, míg János Jézus anyjának nővérét, Máriát, Klópás feleségét, a másik, a fiatalabb Jakab és József édesanyját. Ezek az asszonyok fiaik révén nemcsak anyai vagy éppen rokoni minőségükben álltak közel Jézushoz, hanem közvetlen követőiként is. Útjai során gondoskodtak Jézusról. Mária a tanúja volt keresztre feszítésének. Johanna, Kúzának, Heródes egyik főemberének a felesége és Zsuzsanna, de sok más asszony is gondját viselték Jézusnak: a saját vagyonukból támogatták őt és tanítványait, később – környezetük hitetlenkedésével dacolva – tanúskodtak Jézus feltámadásáról. A Jézusról gondoskodók közé tartozott az a titokzatos asszony is – János szerint Márta, vélhetően Lázár testvére –, aki drága olajjal kente meg Jézust Betániában, de a gondoskodás megható példája lehet az a szegény özvegyasszony is, aki mindent beledobott a perselybe, amije volt, az egész vagyonát. Ítékezés helyett Jézus jóra intette a házasságtörő asszonyt, és voltak körülötte olyan nők a korábban nevükön említettek közül, akiket gonosz lelkektől szabadított meg, és betegségekből gyógyított meg. Magas láztól szabadította meg Simon Péter anyósát, Jairus tizenkét éves kislányát halottaiból támasztotta fel. Majdhogynem misztikus esemény a szinoptikus evangéliumokban, de a hagyomány megőrizte az utókornak: egy vérfolyásos asszony attól gyógyult meg, hogy megérintette Jézus ruháját. Márk úgy tudja, hogy az asszony sok orvostól sokat szenvedett, és mindenét rájuk költötte ugyan, mégsem látta semmi hasznát, hanem még rosszabbul lett. Jézus szívhez szóló módon indította útjára a gyógyultat: „*Leányom, a hited megtartott téged: menj el békecséggel, és bajodtól megszabadulva légy egészséges!*” (Mk 5,34)

Nemcsak a nőkkel való bánásmódja számíthatott botránynak Jézus tágabb környezetében, de az is, hogy a saját népéhez tartozókon túl nyitott volt az idegenek felé, és a szükségét a törvény elé állította. Gyógyított szombaton is, gyógyított főnóciákat is (akit ma palesztinnak nevezhetnénk). Jézus az ige hirdetésében is gyakorta hivatkozott nőkre. Egyik példázatában egy háziasszony találja meg az elgurult pénzdarabot, egy másikban szintén egy háziasszony keveri a lisztbe a kovászt. A mennyek országát máshol a vőlegény fogadására elindult szüzekhez hasonlítja. Negatív



Id. Lucas Cranach: *Judit Holofernész fejével* (olaj, vászon, 89,5×61,9 cm) 1530 körül. Metropolitan Museum

³ Az újszövetségi hivatkozásokat lásd a függelékben.

⁴ Lásd a függelékben.

nőalakok is feltűnnek az evangéliumokban, mint a Keresztelő János halálát okozó Heródiás és az ő táncos kedvű leánya, Salómé. A főpap udvarában megjelenő szolgálólányok sem hagyhatók figyelmen kívül: ők szembesítik Jézussal kapcsolatos bizonytalanságával az egyébiránt kőszikla Pétert. Ebbe a sorba tartozik Pilátus felesége, akit álma arra int, hogy figyelmeztesse férjét Jézus ártatlanságára.

A női nevek és a nőalakok határozott említése az Újszövetség további irataiban, az Apostolok cselekedeteiben és az apostoli levelekben, valamint a Jelenések könyvében egészen nyilvánvalóvá teszi, hogy a nők a férfiakéhoz hasonló szerepet játszottak a terjeszkedő keresztény közösség korai időszakában. A kép ezekben a szövegekben is az irodalmi műfajnak megfelelő magától értetődőséggel természetes és reális. A hazug Szafira férjéhez hasonlóan életét veszítette, mert meg akarta tartani a pénzét. Joppében egy önzetlenül jótékony nőtanítvány, a helyi gyülekezetben élő özvegyek támasza, Tábita megbetegedett és meghalt, de Péter feltámasztotta őt halottaiból. János Márk vagy a Márknak is nevezett János anyjának, Máriának jeruzsálemi háza állandó helyszíne volt a keresztény összejöveteleknek és áhítatoknak. Ennek a Máriának a fiát azonosítja a korai keresztény hagyomány Márk evangélistával, míg egy másik hagyomány szerint az ő házában egyik felső termében fogyasztotta el Jézus a tanítványaival együtt az utolsó vacsorát. A házában szolgáló Rodé fogadta Pétert, miután az apostol kiszabadult Heródes kezéből, ám Péter hangját megismerve, örömeiben nem nyitotta ki a kaput, hanem beszaladt, hogy elújságolja, ki érkezett a házhoz. Timóteus jelentős szellemi és hitbeli gazdagságot örökölhett nagyanyjától, Lóisztól és anyjától, Eunikétől, aki már gyermekkorában megismertette vele az Ószövetség iratait, hogy később, immár Krisztus követőjeként, kellően bölcs lehessen az üdvösségre. Találkozunk az első európai keresztény asszonnyal, Lídiával, akinek filippibeli otthona magától értetődő módon válik eleinte a földrész missziói központjává.

Az Apostolok cselekedetei és az apostoli levelek egyáltalán nem tartják háttérben a keresztény nőalakokat, de mindemellett megemlékeznek a keresztény egyház születése körül „bábáskodó” történelmi női szereplőkről is. Priszka vagy Lukácsnál Priszilla férjével, Akvilával együtt tanít, ma azt mondanánk, hitoktatóként vagy katekétaként működik. A hét diakónus egyikének, Fülöp evangélistának mind a négy hajadon leánya prófétál, Pál nővére figyelmezteti az apostolt, hogy ellenlábasai törbe akarják csalni. Feltűnik Druszilla, Félix római helytartó voltaképpen törvénytelen felesége és Bereniké, aki a saját nagybátyjához ment férjhez, vérfertőző viszonyban élt a bátyjával, és Titus, a későbbi római császár szeretője volt.

Némiképpen vitatható, milyen mértékben érvényesül az Újszövetségben a korabeli patriarchális társadalmi szemlélet, amelynek alapján a szerzők hol határt szabnak a nők gyülekezeti szerepvállalásának, hol pedig védelmezik azt, és nem sarkítják le vagy korlátozzák a nők jelenlétét az ősegyházban. Noha Péter első levele az asszonyokat arra utasítja, hogy vessék alá magukat férjüknek, egyben emlékezteti a férfiakat az egyenlőségre, ezt a viszonyt azzal magyarázza, hogy ha a férfiak idegenkednének a keresztény életviteltől, feleségük hívő magaviselete szavak nélkül is megnyerje őket. Emellett 1Pt arra is buzdítja a nőket, hogy külsőjük csinosítása helyett fejlessék a lelki életüket, mert azáltal a külsődleges értékeknél maradandóbb gazdagságra tehetnek szert. Ezután a keresztény férjeket szólítja meg a levél írója, meghagyva nekik, hogy értsék meg és tiszteljék feleségüket, még akkor is, ha gyengébb náluk, hiszen örökös társaik ők az élet kegyelmében. Ezzel a bizalmas figyelemmel nem utolsó sorban a tulajdon lelki fejlődésüket is jótékonyan segítik.

Pál apostol missziója, az ő szolgálatával kapcsolatba hozható gyülekezetek élete elképzelhetetlen lenne a nők jelenléte nélkül. Nem véletlenül említ a leveleiben Pál sok nőtestvért név szerint, úgymint Fébét, Máriát, Júniát, Trifainát, Trifószát, Persziszt és Rúfusz édesanyját, akit Pál a saját anyjának tekintett, Júliát, Khloét, Evódiát, Szintikhét, végül Appiát.

Genderelméleti megközelítésben is külön világ a Jelenések könyve, mert az abban feltűnő nőalakok gazdag, látomásos szimbolikája úgy múlja felül az Újszövetségben másutt előforduló női portrékat, hogy egyúttal komplementer

módon ki is egészíti azokat. A napba öltözött asszony apokaliptikus képe nemcsak a szépsége miatt megkapó, de irodalmi érdekesség is annak fordított megjelenése a feltétlen édesanyai ragaszkodás kifejezésére: „Te minden erőnél erősebb erő: anyai szeretet! Te emberi testbe öltözött napfény! Te Isten szívéből leszállott szent láng, haláltól nem féltő, erős gyöngesség! Te, aki otthagyd biztos hajlékodat, puha párnádat, minden kincsedet, hogy a halál erdején át alakoskodjál át veszendő szeretteidhez! Te, aki lebujszol a föld mélységébe, te, aki gyöngé karoddal akarsz áttörni a falon, amelyre fegyveres fenevadak százezre üvölt tehetetlenül! Te, aki nem ismered a lehetetlent, ha arról van szó, akit szeretsz, ha együtt kell szenvedned, meghalnod is vele – csodállak téged, asszonyi szív!”⁵ Némiképpen ellensúlyozza a napba öltözött asszony égi jelként feltűnő, radikálisan romantikus látomását egy másik nőnek, egy bíborba öltözött, skarlátvörös fenevadon ülő, a szenteknek és Jézus vértanúinak véréből részeg asszonynak a látványa, akinek ez a titokzatos név van a homlokára írva: A nagy Babilon, a föld paráznáinak és undokságainak anyja. Megjelenik ugyanakkor az égi menyasszony, a nőként megszemélyesített új, mennyei Jeruzsálem, akiről Pál apostol úgy nyilatkozik: ez a mi anyánk (Gal 4,26). A Jelenések könyve szerint a beteljesedés apokaliptikus eseményében is jelen lesz a női princípium.

A társadalmi szerepek vagy nemek alakulását keresztény megközelítésben Pál apostol úgy írja körül, hogy Krisztusban nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban (Gal 3,28). Pál tehát a nőket a férfakkal azonos módon tekinti a gyülekezet tagjainak. A férfiak és a nők közötti nemi különbségek nem tűnnek el, hanem a közös keresztény életforma szempontjából indifferenssé válnak. A nők Krisztussal vállalt közössége, így keresztségük, munkatársi és küzdőtársi státuszuk a keresztény családokban és a gyülekezetekben a férfiakéval egyenlő. Jézus követői abban is mesterük nyomában jártak, hogy összejöveleiken, istentiszteleteiken a nők is jelen voltak. Nemcsak a hitben, de a szolgálatban is társakként, ahogy manapság mondjuk, szolgatársakként számíthattak egymásra. Jézushoz hasonlóan Pál apostol számára is a genderkérdés egyben teológiai kérdés volt: „*Az Úrban nincs asszony férfi nélkül, sem férfi asszony nélkül. Mert ahogyan az asszony a férfitől van, úgy a férfi is az asszony által van, mindez pedig Istentől van.*” (1Kor 11,11–12). Az Újszövetség alapján valamirevaló keresztény közösség csak így képzelhető el, ebben az egyenlőségben, hiszen Jézusban, legalábbis elvi, teológiai értelemben, feloldódik mindaz, ami az egyik embert a másiktól elválasztja. Ebben az értelemben pedig a genderkérdésre adott válasz soha nem fogalmazódhat meg más igénnyel, mint határozott tisztelettel a teremtő Isten felé, aki mindkét emberi nemet a képmására, magához hasonlóvá alkotta, úgy a férfiakat, mint a nőket: „*Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket.*” (1Móz 1,27)

Függelék

Nők említése az újszövetségi iratokban

Mt 1,18–25; 2,1–23; 8,14; 9,18–19.20–22; 12,46–50; 13,33.55; 14,1–11; 15,22–28; 20,20–24.27.56; 25,1–13; 26,6–13.69–70; 27,19.55–61; 28,1–10
 Mk 1,30; 3,33–35; 5,22–24.25–34; 6,3.17–28; 7,24–30; 14,3–9.66–69; 15,40–47; 16,1–11
 Lk 1,5–25.26–56; 1,36–66; 2,4–7.16–19.27–39.41–51; 4,38; 7,36–50; 8,2–3.19–21.41–42.43–48.49–56; 10,38–42; 11,27–28; 13,10–13.16.20; 15,8–10; 21,2–4; 22,56–59; 24,10–11

⁵ Gárdonyi Géza: *Egri csillagok*, Ötödik rész – Holdfogyatkozás, 359. o. http://oszkdk.oszk.hu/storage/00/00/04/09/dd/1/egri_csillagok.pdf. (Megtekintve: 2019. január 17.)

Bibliai női nevek jelentése

Anna	Isten kegyelme	Lídia	dolgos, szenvedő
Appia	növekvő	Mária	szeretett
Bereniké	győzedelmes	Márta	hölgy, úrnő
Drusilla	harmatos	Priszka, Priscilla	ősi
Erzsébet	Isten esküje	Rodé	rózsa
Euniké	győzelem	Salómé	békés
Fébé	tiszta	Szafira	zafír, szép
Heródiás	hősies	Tábita (Dorkász)	zerge, gazella
Johanna	Isten ajándéka	Zsuzsanna	liliom
Klaudia	sánta		

Felhasznált irodalom

BALDOCK, John 2007. *Nők a Bibliában*. Sziget Könyvkiadó, Budapest.

BALICZA Iván 2015. Mi Anyánk, ki vagy a mennyekben? *Evangelikus.hu*, december 31. <https://www.evangelikus.hu/anya-vi-gasztlja-fiat-evigeje-2016>. (Megtekintés: 2018. december 3.)

Igazgyöngy. *Bibliai szövegválogatás nőknek*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2018.

LENKEYNÉ SEMSEY Klára 1993. *A nők az Újszövetségben – Az Újszövetség a nőkről*. Kálvin Kiadó, Budapest.

SZABADOS Ádám 2016. A nők puritán dicsérete. *Divinity*, december 4. <https://divinity.szabadosadam.hu/?p=17242>. (Megtekintés: 2018. december 2.)

Bácskai Károly 1992-ben végzett az Evangélikus Hittudományi Egyetem (EHE) teológus-lelkész szakán, majd 2006-ban az EHE újszövetségi doktori programjában szerzett PhD-fokozatot. 1992 óta lát el lelkési szolgálatot. 2007 óta főállású oktatóként az EHE Újszövetségi Tanszékének megbízott vezetője. Tagja az MBTA Szöveggondozó Bizottságának és a magyar ökumenikus bibliafordítást előkészítő szakbizottságnak. Jelenleg a jelnyelvi újszövetség-fordítás szövegtani, exegetikai és teológiai ellenőrzésén, valamint Péter első levelének magyarázatán dolgozik.



Regős Máttyás

Patyik Fedon szerelmei

Fedon nagy étvágyú volt a szerelemben, kiváltképp a nőket szerette. Mikor ingó-bingó szoknyájukat vagy hosszú kabátjukat nézte az utcán, őszinte hümmögéssel nyugtázta a kilógó lábrészeket.

Nem tolakodott. Mintegy felvetette, uram, asszonyom, mi lenne, ha teát rummal, akár csak egy milk shake-et, ebben a ködben, esőben, napsütésben. Hiszen ilyenkor társalogni illik.

Hogy a test mit jelentett neki, fogalmam sincsen, csak annyi, hogy időnként elmélázott, Éva, ennyi csak, vagy Ibolya, és nyúzott arccal figyelte, hogy megszerettem a nőt, akiről mesél.

Mindig mellékesen, de titkos félelemmel suttogott pántokról, harisnyákról. Vajon mi kell a levegőtlen bőrnek, mi lehet az ellenállás titka? Ilyeneket kérdezett a távolba nézve, de előttem velük nem beszélt.

Fedon időnként elmesélte azt is, hogy minden nő kurva, persze ez csak viszonyítás kérdése, mert őt ugye még egy sem hagyta faképnél. A Rudas Gyógyfürdőben áztatta magát a pucér férfisegek között, arról beszélt, hogy a Budapesten ismeretes női léleknek jobban áll a farmer, mint a meztelenség.

Dühös volt, ahogy minden férfi, és keservesen leitta magát. Majd szándéka szerint nekiugrott egy-egy zöld-ségárusnak vagy telefonfülkének, de csak az ökle tört. Kiabáltam, hogy persze, rohadék zöldséges, meg visszajövünk és baj lesz, de Patyik Fedont nem érdekelte.

Összezavarodott, elnéző mosolyát vette elő, hogy én a sok hosszúlábút, ringóseggút úgysem érthetem. És el kellett menni gyónni, és rajtam próbált a Fedon, elmondta áhítatos képpel, hogy az ő hibája, és asszonyok sokasága meddvévé sírta magát, meg utána már képtelen élvezni is, Atyám pedig bocsásson meg.

Utána eltűnt, majd kisimult tagokkal visszatért, hogy elég volt, s mindig megbocsátanak. Hosszú vacsorát ettünk, és az egyetlen fontos múltból beszélt nekem, majd a lámpa fénye mellett benyúlt pokrócom alá, oda, ahová nem szabad.

Patyik Fedon felesége

Április elsején Fedon vicckönyvet vásárolt magának, így ünnepelte meg házassági évfordulóját. Tudniillik, biztos ezen a napon nőszülne, mert olyat csak bolondok csinálnak.

Nagyot néztem, vajon mi baj lehet a lányokkal, mert szerettünk fordulgatni a szoknyák után, de nem mertem beleszólni. Csak megkérdeztem, milyen lenne a feleséged, Fedon?

Csodálatos, ahogy nevetett ezen, az asztalra csapott, a mindenit, az bizony egy pöpec bige volna. Úgy inná a bort, mint más a vizet, s különösen ravasz teremtés lenne.

Rókaövös haját kibontva hordaná, utálnák őt a férfiak, és úgy káromkodna, hogy szégyenkezne még maga is miatta. Szivarozna vagy pipázna reggelig.

Ha a férje megéhezne, egész bivalyt rakna be a sütőbe, de Fedonnak csak a patáit meg a szarvát hagyná meg. Tíz ujjal falná fel a bivalyt a vetett ágyban.

Mikor Fedon cimboráival részegen és későn esne haza, egyesével tenné be őket a hideg vizes kádba, s törülközőt is csak Patyik Fedon kapna a végén, mert őt igazán szeretné.

Kifizetné, ha adóssága volna, meghívná lángosra a bádogbódék között, megtanítaná csalni a kártyában, meg a templomi persellyel.

Jegy nélkül, a WC-ben utazna a vonaton, hazafelé egy kis faluba, ahol pontosan százéves szipirtyó anyja hamis gulyással és parolával fogadná.

Patyik Fedon felhúzta szemöldökét, hogy ez a nő a legszebb volna a földön, s lakkozott férficipőt hordana. Az ő felesége mindenképpen az ő felesége volna, ez pedig nagyszerű.

Patyik Fedon minden nője

Nagybőjt idején Patyik Fedon majdnem mindenről lemondott, kivéve a történeteit, ezért több mint negyven napon át megállás nélkül mesélt ez a remek fickó.

Igazán csak egy emlékem maradt ebből az időből, elhomályosítva minden mást, amit Fedon akkor mondott, mert ezt tanulságos mesének gondoltam.

Mikor már minden asszonyon túl volt, és mindenféle lánnyal randevúzott Fedon, a szíve összetört, mert rettegett, mi maradt meg a nőknek belőle.

Bánatában kegyetlen turpisságot talált ki, és rafinált leveleket írt minden szerelmének, akiket egyazon estére, kilenc órára egy kedves biztrójába invitált.

Mivel mézes-mázos nyelve volt Fedonnak, s uralkodott a szavak fölött, biztos lehetett benne, hogy a lányok többsége elmegy, és várni fogja, mondjuk egy tea mellett.

Előre elképzelte, lesz, aki izgul, lábaival topog az asztal alatt, valaki kifesti magát, és régi leveleit szorongatva várja a homályban, s lesznek, akik gyűlölni fogják.

Ismerve a női szaglást s az asszonyok házőrző ösztönét, jól tudta, mire odaér, többen felismerik egymást, a beteg képet lassan összerakva.

Persze hosszan számolt Fedon, hány helyre lesz szükség, és sejtette, hogy legalább harminc szempár várja, de megszedült a terem látványától, mikor belépett.

Mennyi mindent látott egyetlen pillanatban, kontyot, meggybefőttet az asztalon, papagáj inget, szörnyű combokat, és elviselhetetlen, végtelen illatot.

Egy gazella finomságával lépett be az ajtón, a néma csend, a biztró hétköznapi üressége mégis váratlanul érte. Rozoga lett, egy pohár után nyúlt, és igen szégyenkezett.

Rokonszenves mosolyra várt, ami megvédi őt a mindenek előtt, teák fölött harsogva, hogy hála Fedonnak, hála a férfinak, de egy se volt ilyen, hát eliszkolt.

Patyik Fedon valahogy ezt is túlélte, majd pár nappal az éjszaka után elővette kockás öltönyét, rókaként surranva át a városon, régi postacímét többször felkereste.

Révy
Edit

Bátor nők a középkorban

A középkori begina mozgalom és a kortárs női szerzetesrendek intézményesülésének különbségei

Kik voltak a beginák? Buzgó hitű nők csoportjai, akiket mindig is nehéz volt valamilyen kategóriába beilleszteni. A keresztény feministák számára ők jelentik a feminista mozgalom kezdetét. Az egyház mindig gyanakodva figyelte őket. Asszonyok, akik nem tudtak vagy nem akartak házasodni vagy szerzetbe vonulni. Bizonyos értelemben deviáns csoport, mely szembeszegült a korabeli normákkal. Vajon ez volt-e a céljuk, vagy életvitelük inkább a háborúk tizedelte férfipopuláció és a véges befogadóképességű szerzetesházak, valamint a nők korabeli státusza okán kialakult kényszerpálya volt? Ami biztos: a középkor beginái jelentős autonómiával rendelkeztek, önfenntartók voltak, a mozgalom tagjai meglehetősen függetlenül éltek mindennapjaikat, és sikeres vállalkozásaik voltak. Beginatelepeken élve laza szövetséget alkottak, és bár nem voltak szerzetesek, nem kötötték őket fogadalmak, mégis vallási alapon létrejött szervezetük, életmódjuk és szolgálataik sok hasonlóságot mutattak a szerzetesekével. Kik voltak hát, mely aspektusokból tekinthetők a szerzetesekhez hasonlóknak? Találunk-e intézményesülésük jellemzői közt rokon vonásokat, vagy a szerzetességtől egészen eltérő intézményesülési utat jártak be?

Vallási mozgalmak a 12–16. századi Európában

A fiatal keresztény egyházban a papi funkció elkülönülése, a papság mint rend és az egyházi hierarchia kialakulása előtt sok, főként vértanúságot szenvedett keresztény férfit és nőt avatott az egyház szentté. A hagyomány, a szent iratok és a történetírások tanúsága szerint voltak köztük papi szolgálatot teljesítő férfiak is, valamint olyan férfiak és nők, akiket az egyházi szóhasználatból élve laikusoknak vagy a laikus elnevezés pejoratív voltát elkerülendő másik, szintén szerencsétlen elnevezéssel világiaknak hívnánk.

A laikusok vagy másként a világiak, azaz az egyházi funkciót be nem töltő hívők elnevezéseinek társadalom- és egyháztörténeti, szociológiai magyarázata most messzire vezetne minket, ugyanakkor a laikusok kezdeményezte vallási mozgalmak, a laikusok egyházban betöltött szerepe és lehetőségei miatt égetően szükséges a folyamat néhány sorba sűrítése. Leegyszerűsítve: a történet kulcsa főként az intézményesülésben keresendő. Az intézményesülés összetett folyamat, melynek csak egy aspektusát – sarkítva – az egyház „profikra” és „amatőrökre” szakadásának intézményi törvényszerűségét nézzük most. Kezdeti szakaszát követően, a fiatal egyházban a feladatok funkciókat hívtak életre, a funkciók egyre inkább professzionalizmust követeltek a funkciókat ellátóktól, a professzionalizmus talaján pedig professzionistákra és laikusokra szakadt az egyház hívő közössége, és ezt a megosztottságot fokozta a korabeli erősen hierarchikus társadalmi szerkezet mintájára szerveződés. A térbeli terjeszkedés, taglétszámbeli növekedés, a normarendszer kialakulásától való időbeni eltávolodás, az egyház szervezetté, intézménnyé válása,

intézményi késése sem kedvezett a papság és a laikusok közti távolság csökkentésének. Így aztán szinte szükségszerű, hogy a papi rend kialakulását követő évszázadokban kanonizáltak közt hiába keresnénk laikusokat. Az áttörés első momentuma 1199-re tehető, amikor III. Ince pápa kanonizálta Cremonai Homobonus kereskedőt, aki szerény haszonnal kereskedett, puritán életmódot folytatott, nyeresége nagy részét pedig jótékonykodásra fordította. Nem sokkal később, 1210-ben ugyanez a pápa a szintén laikusként közösséget alapító Assisi Szent Ferencnek a szegény Krisztust radikálisan követő tanában meglátta az egyházhűséget annak ellenére, hogy hasonlóságot mutatott az eretnek valdensesk tanához. Ez az időszak kedvezett az új vallási mozgalmak, különösen is a kolduló rendek megjelenésének. Azonban csak évszázadok messzeségéből visszatekintve tűnik ilyen egyszerűnek a történet. Ugyanis egy-egy új vallási mozgalom megjelenése értelmezhető egyfajta kritikai válaszként az adott kor megoldatlan társadalmi és egyházon belüli problémáira, kérdéseire és az egyháznak a vártnál lassúbb reagálására vagy az eredeti értékektől való távolodására. Ezek a vallási mozgalmak mindig az egyház keretein belül indultak, és megerősödésük folyamán vagy megtalálták helyüket az egyházban, annak eredeti tanát vallva az egyház belső megújulási mozgalmaivá váltak, és többnyire szerzetesrendekké alakultak, vagy nem találva helyüket, az egyházi vezetéssel kölcsönösen sebeket osztva egymásnak végül a további párbeszéd lehetőségét elveszítve-elszalasztva, az egyházból kiváltak, szociológiai értelemben véve szektává lettek. Utóbbiak szükségszerű felekezetté, egyházzá fejlődését vagy megszűnését itt és most csak mint történelmi tényt említhetjük, kifejtésre nincs módunk. Egy-egy megújulási mozgalom kiszakadásának tapasztalata miatt nehéz volt a tisztánlátás, és könnyen vezethetett volna az egyházi vezetés fokozottabb bezárkózásához, de a korszak – nemcsak egyház-, hanem társadalomtörténeti okok miatt is, melyeket később kifejtünk – mégis kedvezett a főként laikusok kezdeményezte új vallási mozgalmak létrejöttének. Amennyiben a papság mint professzionisták az egyik, a laikusok a másik pólus, közöttük egyfajta hídként helyezkednek el a szerzetesek. Ha hivatalosan nem is, de részben a személyes tökéletesedésre törekvésük, másrészt a szerzetesrendekben is szükségszerűen megjelenő papi funkció miatt is a szerzetesek hamarosan a papság mellé sorolódtak, így ők is a professzionisták közé számítottak. Aquinói Szent Tamás tanításában azonban hangsúlyozza, hogy a személyes tökéleteséget azok is elérhetik, akiknek világi foglalkozásuk van. A kolduló rendek terjedése, a tökéletesedésre törekvés vágya a jámbor laikusokból egyfajta válaszként létrehívja a kolduló rendek kolostoraihoz csatlakozó konfraternitásokat, melyek foglalkozási vagy területi alapon szerveződő önkéntes társulások voltak, és a hitélet közös gyakorlásának kereteként szolgáltak. Később az egyes rendek lelkiességét a világban megélő laikusokból álló konfraternitások az adott rendek harmadrendjeivé alakultak. A szerzetesközösségek és a hozzájuk kapcsolódó harmadrendek a virágzó lelki élet, a személyes tökéletesedésre törekvés színtereiként az egyház erőforrásai voltak, ugyanakkor a 12. századtól az új alapítású, térben és létszámban növekvő és erősödő szerzetesrendek a pápától kapott privilégiumok okán kivívták a világi papság ellenérzéseit. Ebben a feszültségektől terhes légkörben született meg a beginák mozgalma, amely kategóriába sorolhatatlan női közösségekként, ha lehet, még több értetlenséget és gyanakvást szült a klérus körében (vö. SOUTHERN 1970).

A nők helyzete a középkori társadalmakban és az egyházban

A begina mozgalom születésekor, a 12. századi Európában a társadalmak nem csupán a származás, a gazdasági helyzet mentén, hanem a nemek szerint is tovább rétegződtek, így a nők és férfiak helye, szerepe, lehetőségei ekkorra már társadalmilag erősen meghatározottak és eltérőek voltak. A nők korabeli társadalmi helyzetét mutatja, hogy számukra az egyházi iskolai oktatás még nem volt elérhető, és a teológusok úgy vélekedtek, hogy a nők morális

gyöngeségük miatt ne kerülhessenek közhivatalokba, ne vegyenek részt nyilvános gyűléseken, és ne szolgálhassanak az istentiszteleteken. Ugyanakkor a 13. századi párizsi céhszabályok arról tanúskodnak, hogy 86 különböző



mesterséget is űzhettek nők. Idővel Európa-szerte árnyaltabbá vált a nők megítélése. Alapvetően két csoportba sorolták őket, az egyikben voltak a feleségek, anyák, özvegyek és hajadonok, míg a másikban a megszentelt életet élő nők. Míg az első csoportba tartozókat – feleségként, édesanyaként is – eredendően bűnösöknek, erkölcsileg esendőknak, kísértőknek és a szexualitás miatt alacsonyabb rendűnek ítélték, addig a megszentelt életet élőket kizárólag pozitív tulajdonságokkal ruházták fel, így jámbornak, hűségesnek, önfeláldozásra késznek, transzcendensre nyitottnak tartották. Jól illusztrálja a különbségtételt Humbertus de Romanis domonkos generális a *De eruditione praedicatorum* című munkájában a nők lelki épülésének szolgálatára megfogalmazott prédikációs útmutatása, melyből Shahar idézi, hogy másként kell prédikálni az apácáknak, a nemes hölgyeknek, a vagyonos

városi asszonyoknak, a szegény vidéki asszonyoknak, a szolgálóknak és a szajhákknak (SHAHAR 2004). Noha a nőkép differenciálódása során kialakult a hívő, hűséges, áldozatkész és megváltó nő képe, aki nyitottabb a természetfeletti üzenetekre, és világi hatalmi szerepe nem lévén könnyebben valósítja meg az új vallási eszményt, ennek ellenére a nők továbbra sem léptek ki a férfiaknak alárendelt helyzetükből sem a társadalomban, sem a vallási közösségekben. Ezt az alá-fölérendeltséget látszik alátámasztani mind a korabeli szerzetesrendek kategorizálása, mely szerint a férfi rendek reguláját követő női rendek a másodrendek elnevezést kapták, mind az a tény, hogy a női rendek rendfőnöknői csak a férfi rend felügyelete és lelki vezetése alatt végezheték rendjük irányítását (vö. SIMONS 2001).

A nőkérdés, azaz a nők helyzete a középkori Európában

A középkori nőkérdést két meglehetősen eltérő megközelítésben érintjük. Bücher az egyéni túlmutató, biológiai és társadalmi okokban, míg Shahar az egyén szintjén keresi a nőhelyzet alakulásának kulcsát.

Karl BÜCHER a *Die Frauenfrage im Mittelalter* (1882) munkájában arra kereste a választ, hogy miért borult fel az egyensúly a házasulandó férfiak és nők között, mivel magyarázható a jelentős nőtöbbség a középkori társadalmakban. Bücher biológiai és társadalmi okokra vezette vissza az egyensúly felborulását. A biológiai ok a nők hosszabb várható élettartamában keresendő. A társadalmi okot viszont több tényező együttes jelenlétével és egymást erősítő hatásával magyarázta. A keresztes hadjáratokban, háborúkban erősen megcsappant a házasulandó férfihad. Másik társadalmi okként jelölte meg Bücher a céhek szigorú szabályzatait, melyek a családok gazdasági stabilitását védendő a céhtagok házasságkötését csak egy bizonyos vagyon megszerzését követően engedélyezték. Ugyancsak társadalmi ok a nők oldaláról, hogy mivel a családi vagyont nem aprózták fel, a vagyon egyben tartása okán sokszor nem jutott hozomány a házasulandó lány számára.

Másik kutató, Shahar elmélete szerint a középkorban a nem házas nők nagy aránya valójában a számukra félelmet keltő dolgoktól való meneküléssel magyarázható. Menekültek a világtól, a boldogtalan, rossz vagy nem kívánt házasság elől, a szüléstől való félelemtől, az özvegyekre erőltetett újraházasodási kényszertől (SHAHAR 2004). A félelmeik elől a kor elvárásainak megfelelően leginkább kolostorba menekültek, ha tehették.

A menekülés elmélete amennyire nehezen igazolható, legalább olyan nehezen cáfolható megfelelő adatok hiá-

nyában. Ugyanakkor a társadalmi okokat, adatokat is felvonultató, társadalmi tényeken alapuló magyarázatok, mint például Bücheré, sem élveznek osztatlan egyetértést a kutatók körében. Akik vitatják, mint például MURK-JANSEN (1998) gyakran hivatkoznak a szerzetbe vonuló arisztokraták, jómódúak nagy arányára, azt alátámasztandó, hogy a szerzetbe vonulásnak nem igazolható oka a vagyon egyben tartása. Ennél azért árnyaltabb a kép, elég belátnunk, hogy egy kolostor alapítása az arisztokrata lánygyermek számára vagy egy jómódú lánygyermek kolostorba vonulásához adott adomány valójában még vállalható áldozat volt a családnak a vagyon egyben tartása érdekében. Az, hogy kolostort és hozzá földeket, gazdaságot vagy csak szerényebb hozományt vitt a kolostorba vonuló lány, az adott szerzetesrend anyagi gyarapodását tekintve lényeges különbséget jelentett, de a családokra az adott család anyagi helyzetéhez mérten nagyságrendileg hasonló terhet rótt.

Az azonban másik kérdés, hogy miért növekedett meg a 12. században a kolostorokban az arisztokraták, jómódúak aránya. Ebben meglehetősen nagy az egyetértés a kutatók körében. A középkorban a szerzetesélet választása volt a nők számára az egyetlen lehetséges alternatíva a házassággal szemben. Nagyon is józan és tényeken alapuló magyarázat a társadalmi okok és a biológiai okok magyarázata, amely a házassulandó férfiak elégtelen számát és a kiugró nőtöbbséget, a vagyon egyben tartásának, illetve a családalapításhoz szükséges anyagi feltételek meglétének fontosságát hangsúlyozza. Ehhez kapcsolható, hogy elképzelhetetlen volt, hogy a nők egyedülállóként éljenek, hisz a párizsi céhes szabályzatokban fellelt ritka példát leszámítva a nőknek nem lehetett vállalkozásuk, nem lehetett önálló egzisztenciájuk. Ehhez társult még a szerzetesrendek pozitív példája, az Istennek szentelt élet ideálja, a személyes tökéletesedés útjának vonzereje, és itt utolsóként említem a hivatást, mert most a szerzetesi életnek nem a nagyon is személyes titokként létező meghívottság aspektusát, hanem a társadalomtudományok számára megragadható és értelmezhető aspektusait vizsgáljuk.¹ Mindezek hatására a társadalom minden rétegében szükségszerűen megnövekedett a nők kolostorba vonulására irányuló igény.

Miért nem léptek szerzetbe?

Joggal merül fel a kérdés, hogy miért nem ment a házasságot bármely okból elutasító vagy házasodni nem tudó nő kolostorba. Ennek egyszerű magyarázata, hogy jóval kevesebb volt a kolostor és a befogadható tagok száma, mint a belépni vágyók száma. Szerzetesrendek levéltári anyagai – például a rendházak naplói – tanúskodnak arról, hogy sok esetben – és nemcsak a most tárgyalt középkorban, hanem akár még az 1950-es, a szerzetesrendek állami működési engedélyének megvonása előtti időkben is – el kellett küldeni jelentkezőket, mert nem volt számukra hely az adott rendben. Amennyiben egyébként alkalmasnak találták a jelentkezőket, akkor várólistára tették, és az esetlegesen megüresedett helyre behívták. A várólistás rendszer alkalmazása leginkább a kétkezi munkára befogható, alacsonyabb társadalmi rétegből érkező, iskolázatlanabb jelentkezők esetében volt jellemző. Ha egy gazdag, nemes hölgy jelentkezésekor nem volt hely az adott kolostorban, akkor gyakori megoldást volt, hogy a család egy nagyobb birtokot adományozva megteremtette a gazdasági feltételeit az új alapításnak, melynek rendszerint az alapító lánya lett idővel az előjárója. Az adományozásra azért volt szükség, mert új közösségek alapításához csak akkor járult hozzá az egyház, ha az igazolhatóan képes önmagát fenntartani, és ha elfogadta a férfi rend és a püspök irányítását.

¹ A hivatás szó több nyelvben, mint például a német nyelvben a *Beruf*, többszörösen foglalt, egyszerre használják foglalkozásra és pályára is. Erről bővebben egy szintézist a *Szerzetesrendek a rendszerváltó Magyarországon* című kötetben olvashatunk (RÉVAY 2003).

Azonban nemcsak az új alapítások esetében volt kíváncsi, hogy csak annyi tagot fogadjanak be, ahányat el is tud tartani a közösség, hanem a már létező kolostorokkal, monostorokkal szemben is alapvető követelmény volt a gazdasági önállóság és fenntarthatóság. És ezen a ponton, ha eddig kétségeink lettek volna, bizonyíthatóan és egyértelműen megmutatkozik, hogy az egyház mint intézmény és benne a szerzetesrendek nagyon is racionális alapokon működő szervezetek.

A szerzetesrendek mint kettős identitású „vállalkozások”

A szerzetesrendek vállalkozásokra emlékeztető jellemzőit és a speciális, kettős identitását épp beginakutásaim kapcsán ismertem fel, és erről e helyütt születnek az első sorok.

Az egyházat és annak részeként működő szervezeteket, mint például a szerzetesrendeket általában egyháztagként, hívőként adottnak vesszük, bennük az egyház testének tagjait látjuk, és arcokat, neveket, személyes emlékeket, tapasztalatokat tudunk hozzájuk társítani. Így, ha az egyház tagja egyben társadalomkutató is, hamar egyedül marad és értetlenség övezi, amikor az egyház arcának isteni vonásai mögött meglátja az emberit és a társadalom által meghatározottat, és ezt a társadalomtudomány eszköz- és fogalomtárával képes értelmezni és leírni. A társadalomkutatói megközelítés ellenérzéseket válthat ki a többi hívőben, mert az érzelmek és a kondicionáltság gyakran elfedi, hogy az egyháznak és benne az egyes intézményeinek emberi, társadalmi jellemzői is vannak, melyek a tökéletlenség jegyeit hordozhatják, vagy egyszerűen csak nagyon földhözragadtak, de ettől még ezek is hozzátartoznak az egyházhhoz, mert amit mi tudunk hozzátenni az isteni vonásaihoz, az csak nagyon emberi lehet.

Ez igaz a szerzetesrendekre is, mert egyszerre hordozza a krisztusi jegyeket és elveket, valamint a racionálisan gazdálkodó vállalkozását. A szerzetesség krisztusi jegyeket mutató identitása szerint Jézus követőinek közösségeként egy olyan testvéri közösség akar lenni, amely a testvéri szereteten alapul, amely el- és befogadó és nem személyválogató. Elég a taggá váláshoz az Istentől kapott elhivatottság felismerése, a krisztusi közösségben pedig a közösség számára egyaránt fontos az egyén és a közösség szükséglete, jóléte. Valójában a szerzetesrendek indulásukat követő évtizedekben inkább a krisztusi közösség jegyeit hordozták. Kevesen voltak még és lelkesek, a csatlakozni kívánóban a meghívottat látták, és ezt a látásmódot segítette, hogy a rendek indulásukkor igen egyszerű körülményeket tudtak csak biztosítani a követőknek. Sokkal inkább gyanakvás és értetlenség, mint tisztelet övezte őket a társadalom és az egyház részéről, így sem a biztos jólét, sem a társadalmi megbecsültség nem csábíthatta a követőket. Később, a rendek megszilárdulása, létszámbeli növekedése, elterjedése, gazdasági megerősödése, biztonsága és presztízsnövekedése vonzó életűtá tette a szerzeteséletet azok számára is, akikben erősebb volt az elhivatottságnál a biztonságos élet, társadalmi elismertség és a szerényebb, de tisztas jólét utáni vágy. A létszámban, presztízsből, anyagi javakban megerősödött rendek miközben mágnesként vonzották a csatlakozni vágyókat, már komoly gazdasági egységként is funkcionáltak, ahol a racionális gazdaság vezetése racionális munkaerő-gazdálkodással párosult, így nem meglepő, hogy az új tag befogadását a tevékenységi körök munkaerő-szükséglete is szabályozta. Ez a gyakorlatban például úgy működött, hogy a belépők elfogadták, hogy a képzési idő és fogadalomtételük után azon a területen és olyan feladatot látnak el a rendben, ahová az előjáró rendeli őket, és szabaddá teszik szívüket arra, ha egyik napról a másikra máshol van rájuk szükség, azonnal engedelmeskednek. A másik példa inkább az alacsonyabb társadalmi rétegből jelentkezők esetében volt gyakorlat, azoknál, akiket később kétkezi munkára osztottak be a rendben.

A rendek maguk is hierarchikus berendezkedésűek, egészen a II. vatikáni zsinat hozta változásokig a rendek is rétegzettek voltak, és a rétegzettség nem csupán előjárókra és különböző vezető tisztséget betöltőkre és

vezetettekre osztotta a rendi tagságot, hanem a rendeken belüli feladatok szerinti differenciálódás is hozzájárult a rendeken belül két jól lehatárolható réteg létrejöttéhez. A férfirendek esetében az egyik réteg a szerzetespap, szerzetestanár, a másik a testvérek voltak, míg a női rendeknél a karnővérek voltak a képzett szerzetesnők, és a segítő nővérek pedig azok, akik a rend és a művek működését a kétkezi munka szolgálatával segítették. A munkaterület szerinti specializálódás a renden belül növelte a távolságot a két szerzetesréteg között, ugyanis egyfelől alig volt érintkezési felületük, másfelől óhatatlanul kialakult a renden belüli szolgálatok presztízse és ennek mentén egy alá-fölérendeltségi viszony. Különböző rendtörténeti források beszámolnak azokról a kanonizált szerzetesekről, akik bár származásuk alapján szerzetespapok, szerzetestanárok, illetve a szerzetesnők esetében karnővérek lehettek volna, ám ők az akkor alacsonyabb rendűnek számító szolgálatot választották. A II. vatikáni zsinat szerzetességet megújító tanítása segített megszűntetni a rendeken belül akkor még valamilyen szinten meglévő, a szolgálat presztízse alapján alá-fölérendeltségi viszonyt, így mára csak a férfirendeken belül maradt meg a különbségtétel a szerzetespap és testvér között, de ez ma már nem jelent alá-fölérendeltségi viszonyt, presztízskülönbséget.



A nők egyik válasza: a begina mozgalom

A házasságot elutasító vagy házasodni nem tudó egyedülálló vagy özvegy nők sokaságának azonban túl kellett élniük a helyzetet, és tartós megoldást kellett találniuk életük rendezésére, ugyanakkor a kor szellemének megfelelően ez nem csupán egy egzisztenciális megoldás, hanem az imádságos élet közösségi lehetőségének keresése is volt. A kolostorokból kiszorult nőknek maguknak kellett megélhetésüket biztosítani, így akarva, akaratlanul függetlenné váltak. A kolostorok korlátozott befogadóképessége, az új alapítások létrehívásának szigorú feltételei miatt sok nő számára azonban nem látszott megoldás, mígnem a 13. században a kor hagyományos női szerepeit betölteni nem tudó néhány egyedülálló és özvegy létre nem hozott egy újfajta vallásos életformát, melynek alapja az imádság és a munka volt. Környezetük gyakran szent asszonyoknak (*mulieres sanctae*), vallásos asszonyoknak (*mulieres religiosae*), megtartóztató szüzeknek (*virgines continentes*) nevezte őket. Történeti források szerint Európa több pontján, Brabant területén, Hollandiában, Dél-Franciaországban és a Rajna völgyében nagyjából egy időben keletkeztek közösségeik. 1215-ben Jacques de Vitry kérésére III. Honorius pápa engedélyezte, hogy ezek a jámbor asszonyok és szüzek, vallásos nők együtt éljenek tisztaságban (cölibátus), szegénységben és karitatív munkát végezzenek, dolgozzanak és imádkozzanak. A begina elnevezés 1224-ben, Cesarius von Heisterbach művében, a *Dialogus Miracolorum*-ban jelent meg először. Nevük eredetére többféle magyarázat született.

Kategorizálási kísérletek

McDonnell földrajzi megjelenésük szerint kategorizálta az első beginaközösségeket, így különböztette meg a dél-franciaországi, a Rajna-vidéki, a brabanti, a flandriai, a liège-i közösségeket.

L. M. J. Philippen időbeni felosztást készített így megkülönböztetve a beginaközösségek fejlődésének négy szakaszát. Az első szakasz a *beginae indisciplinatae* – a szabályozatlan beginaké, akik a 12. század misztikus mozgalmi hatására megtértek (*conversae*), visszavonultak, szüleiknél vagy saját otthonukban, egyedül éltek imádságos életet. Fogadalmaik nem voltak, vagyonukról nem kellett lemondaniuk. A második szakasz a *beginae disciplinatae* – a szabályozott beginák szakasza. A 13. században hajadonok, özvegyek, férjüktől külön élők kis csoportokat alkotva, már valamelyest szabályozottan, közös spiritualitással éltek. Munkájukat megtartották, de visszavonultan, pápai jóváhagyással éltek. A harmadik szakasz a *beginae clausae* – ezek már jól körülhatárolt beginaközösségek voltak saját kórházzal és templommal. A negyedik, szervezeten legfejlettebb szakasz a 14. századra tehető, amikor Német-



alföldön formális, önálló intézményekké váltak, vagy valamely szerzetesrendbe olvadtak. A szerzetesrendbe be nem olvadó beginaközösségek vagy konventekké alakultak, vagy beginaudvart alapítottak. A *konventben* is már egymás közelében, magisztra vezetésével, szabályozottan éltek, a helyi plébánia életébe kapcsolódtak be, és a plébános gyakorolta az életük fölötti felügyeletet. A kis konventekben 5-6, míg a nagyobb konventekben 15-20 begina is élt. A *beginaudvarok* (*curia beginarum*) tették ki a beginaintézmények egynegyedét, főként Flandriában. Ezek a 100-400 fő befogadására alkalmas beginaudvarok a városfalra, de azon kívülre, szabályos szerkezettel, közepén kápolnával vagy templommal, a beginaházakat a templom köré

rendezve, már kifejezetten a beginák számára épültek. A három legnagyobb beginaudvar: a genti Szent Erzsébet, amely a 13. században 610-730 főt számlált, a Liège-ben épült Szent Kristóf, ahol virágkorában 1000 fő is élt, és Mechelen Szent Katalin begina udvara, ahol még a 16. században is 1500-1900 begina élt. Ezek a beginaudvarok vagy beginatelepek gyakorlatilag önálló telepek, város a városban voltak (vö. SIMONS 2001).

Walter Simons a beginaközösségek fejlődésének két periódusát a formális és az informális periódust különböztette meg. Az 1190–1230 közötti *informális periódusban* laza közösségekben éltek, ezt Simons az intézményesülés előtti időszaknak értelmezte. Az 1230 utánra tett *formális periódust* mint már reguláris közösségek időszakát írja le, melyben a beginaközösségek saját vagyonnal rendelkeznek, és benne a tagok szabályozottan, igen hasonlóan a szerzetesi intézményekhez konventekben és beginaudvarokban, beginatelepeken, gazdasági szolidaritásban élnek (vö. SIMONS 2001).

A beginák kapcsolata az egyházzal és a társadalommal

Nehezen talált fogást a beginák közösségén az egyház, mert bár a beginakonventek és -udvarok első ránézésre számos hasonlóságot mutattak a szerzetesrendekkel, mégis lényegesen eltértek azoktól. Viszonylag könnyen ment, hogy Jacques de Vitry támogatására 1215-ben III. Honorius pápa engedélyezte a begina mozgalmat. Környezetük elismerte őket, kiemelték, hogy nem kéregetésből, hanem kezük munkájából éltek. Egyházi elfogadottságuk azonban nem egységes, 1250-ben Alba püspöke a kölni beginákat kénytelen préposti védelem alá vonni a klérus nyomásával szemben. Gautier de Coincy bencés és William de Saint Amour ugyan elítélte őket, de Gilbert de Tournai lépett fel legnyitabban a beginák ellen a *Collectio de scandalis ecclesiae* címet viselő, az egyház morális problémáit tárgyaló művében. Tournai egyik fő problémája az volt velük, hogy nem tudta hová sorolja be őket, egyháziaknak vagy laikusoknak. Másik kifogása az volt, hogy a beginák a népnyelvi Bibliát nyilvános tereken olvasták a szegényeknek, így olyan területre tévedtek, ami csak a tanult férfiaknak volt fenntartva, emellett intette őket az eretnokség veszélyétől. Brunó, Olmütz püspöke viseletük, életmódjuk és engedetlenségük miatt korholta őket, nevezetesen, hogy szerzetesi öltözetben, de szabályok nélkül élnek, és nem engedelmeskednek a klérusnak. 1318-ban Köln érseke szorgalmazta, hogy olvadjanak be valamely szerzetesrendbe. 1421-ben V. Márton pápa már utasította a kölni érseket, hogy számolja fel a kis beginaközösségeket, így lassan Németországban be is olvadtak a szerzetesrendekbe.

A társadalom sem volt egységes a beginák megítélésében. Akik támaszra letek bennünk és a közvetlen környezetükben, akik tanúi voltak életüknek, azok tisztelték őket, és elismeréssel adóztak szolgálataikért. Kezük munkájából éltek, és főként a textiliparban dolgoztak. A Köln, Belgium és a Rajna-vidék beginái között élénk kereskedelmi kapcsolat volt, így a gyakori találkozások arra is lehetőséget adtak, hogy a beginaközösségek spirituális tapasztalataikat is kicseréljék egymással. Azonban a megerősödő textilipari céhek vetélytársat láttak az olcsóbban, jobb minőséget előállító, korrupcióra, szociális igazságtalanságra nem hajló beginákban, ezért például Bázelen, Liège-ben vagy Kölnben ellenintézkedéseket vezettek be a céhek az adómentességet élvező beginákkal szemben. Amikor a textilipar hanyatlani kezdett, a további konfliktusok elkerülése érdekében lassan felhagytak a textilipari munkával, és mosást, vasalást, ruhajavítást vállaltak, illetve betegápolással, tanítással és spirituális tevékenységekkel foglalkoztak, úgymint lelki kísérés, halott siratás, halottak kísérése. Ez utóbbi miatt az egyház boszorkánysággal vádolta őket.

A 15. századra kialakult a begina mozgalomra jellemző jól működő intézményrendszer és szabályozás, ám ez egyre inkább hasonlóságot mutatott a szerzetesrendekkel. A 17. századi Belgiumban, Flandriában nagyobb fellendülés következett, de Mechelen érseke a területén működő beginák életét maga szabályozta, majd a 18. században a beginaházakat is átépítették. A francia forradalom idején a beginaudvarokat is bezárták, a konszolidáció idején újraindultak, de már nem tudtak megerősödni. A 20. századtól a nők helyzete gyökeresen megváltozott, így a beginahivatás már kevésbé volt vonzó, más vallási mozgalmak születtek, a begina mozgalom pedig lassú hanyatlásnak indult. Míg 1900-ban Belgium flamand részén 1500 begina élt, számuk 2002-re 2-3 főre csökkent.

Különösen is a szerzetesrendbe be nem olvadó beginák miatt a begina mozgalmat gyakran hozták összefüggésbe a feminizmussal. A beginákat a keresztény feministák előszeretettel mondják a feminizmus előfutárainak. Ugyanakkor valószínűleg mégsem volt feminista mozgalom, mert motivációjuk és törekvéseik nem a női egyenjogúság elérésére irányultak. Ami a feminizmus kutatói számára, korunkból visszatekintve egy a nők jogaiért tudatosan fellépő közösségnek látszik, ha a 12. századról tudottakat felidézzük, ugyan forradalmian új törekvés volt, de sokkal inkább egy vallásos elköteleződésen alapuló spontán szerveződés, amely nem akart szervezetté, intézménnyé lenni, nem akart küzdeni a jogaiért, csupán jó keresztényként, Istennek tetsző életet akart élni és az embertársaikat szeretettel szolgálni.

Szerzetesrendek versus beginakonventek és a begina mozgalom kezdetén egyedülálló beginák

A szerzetesek fontos jellemzője, hogy bizonyos próbaidő eltöltése után nyilvános fogadalmat tesznek a három evangéliumi tanácsra: a cölebsz életre, a szegénységre és az engedelmességre. Közösségben, előljáró vezetése alatt, a rend regulájának szellemében, többnyire közös napirend szerint, vagyonközösségben élnek, imádkoznak, és a rend valamelyik művében részt vesznek. A kortárs szerzetesrendekben a szerzetesek a rendjük napirendje szerint, többnyire szilenciumban éltek, sokat böjtöltek, a nap ritmusát a közös és egyéni imádság és a munka váltakozása adta, a napi kétszeri étkezés alkalmával a test táplálása mellett a lélek táplálására a szentek életéből olvastak fel. A begina mozgalom kezdetén szüleiknél vagy saját otthonaikban élő beginák életét a szerzetesekével összehasonlítva nem sok közös vonást találunk. Korabeli források azonban arról tanúskodnak, hogy már a ko-



rai beginák életét is az imádság, a munka és a jótékonykodás töltötte ki. A beginakonventek, illetve a beginaudvarok és a szerzetesség között már felfedezhetünk néhány hasonlóságot, melyek leginkább az intézményesüléssel magyarázhatóak. Azonban a beginakonventek, -udvarok kialakulása után sem volt egységes, hogy a jelentkezőnek volt-e próbaideje vagy sem. A beginák nem tettek nyilvános fogadalmat, elköteleződésük nem feltétlenül volt életre szóló. Közösségeik nem voltak klauzúrával kötött zárt közösségek, tagjaik szabadon ki-be járhattak. Közösségük élén ugyan volt közülük egy előljáró, de egységes szabályokkal, hagyományokkal,

központi irányítással nem rendelkeztek, alapítóik emlékezetét sem őrizték meg. Közös szolgálataik ugyan lehettek, sok esetben voltak is, de ez sem volt törvényszerű. Míg a szerzetesrendekben a rendtagok sorrendjét a belépés ideje és a tisztségekre választás határozta meg, a beginák esetében a vagyoni helyzet adta a rangot. A beginaközösségekben élők életét is az egyéni és közös imák és a munka ritmusa határozta meg. Életterük lazább kapcsolódást, nagyobb önállóságot, több magányt biztosított, mint a szerzetesrendek. A reggeli ima vagy mise után saját házukban csendben, zsoltárt imádkozva dolgoztak, munka után magányos ima, este közösségben végzett ima után nyugovóra tértek. Sokat böjtöltek, viseletük egyszerű gyapjúruha volt, bár sok tekintetben szegény, egyszerű életet éltek, a szerzetesrendekkel ellentétben nem volt vagyonközösség a beginaközösségekben, csak egyfajta szolidaritási alapot hoztak létre a szegényebb, rászoruló beginák megsegítésére. Míg a rendek adományokból, munkájuk utáni bevételekből éltek, a beginák esetében nemigen voltak adományok, ki-ki a saját munkájából élt. A beginák spiritualitása a korabeli kolduló rendekéhez hasonlóan *vita mixta*, azaz az aktív és a kontemplatív élet egyszerre volt meghatározó. Erősen Krisztus-központú spiritualitással bírtak, belátásuk mélyebb volt, inkább intuitív és misztikus, mint tanult.

1. táblázat. A szerzetesség és a begina mozgalom hasonlóságai és különbözőségei

Vizsgált dimenziók	Szerzetesrendek	Begina-		Egyedülálló
		konvent	udvar/telep	
Próbaidő	+	+/-	+/-	-
Nyilvános fogadalom	+	-	-	-
Időtartam	életfogytig	opcionális	opcionális	opcionális
Közösségben élés	+ klauzúra	+ lazább közösség	+ lazább közösség	-
Közös szolgálat, tevékenység	+	+/-	+/-	-
Intézményesülés (szabályok, hagyományok, alapítók emlékezete, központi irányítás)	+	-	-	-
Elöljáró	+	+	+	-
Hierarchia	belépés, választás	anyagi helyzet	anyagi helyzet	-
Saját intézmények	+	esetenként	-	-
Jövedelem	adományok, bevételek	fizetések	fizetések	fizetés
Vagyonközösség	+ egyenlőség	- szolidaritási alap	- szolidaritási alap	-
Alapítás	férfi rendek	önmaguk	önmaguk	-
Felügyelet	férfi rendek	nincs, vagy rájuk erőltetett püspöki	nincs, vagy rájuk erőltetett püspöki	-
Tagság	nagy létszám	5-6 főtől 15-20 főig	Néhány száz főtől 2000 főig	-

Több kritika is érte a beginákat kutatóik részéről. Míg Southern marginális rendekként, ellenrendekként értelmezte őket, Simons a társadalmi és gazdasági különbségek miatti belső ellentétet bírálta (SOUTHERN 1970; SIMONS 2001). Miri Rubin azt vizsgálta, hogy mi vezetett ahhoz, hogy nem tudott a begina mozgalom megújulni és fennmaradni. Rubin néhány jogos pontot emelt ki. Egyfelől, hogy a begina mozgalom kizárólag női mozgalom volt, és szerinte ritkán lehet a nem (gender) egyedüli csoportképző. Másfelől kiemelte a centralizáció hiányát, az egyes beginaudvarok közti kapcsolat csupán informális és nem túl erős voltát, valamint azt, hogy nem tudtak egységesen fellépni az eretnokség vádjával szemben (vö. RUBIN 1991).

Egy intézmény intézményesülésének fontos állomása, amikor összefoglalják és megőrzik saját történetüket, az alapítók, a korai és későbbi jelentősebb tagok élettörténeteit, példaképeket választanak a korai tagok közül, és kollektíven reflektálnak sorsukra és történelmükre, hogy a jövőjüket a kor kihívásaihoz igazítva építeni tudják. A fennmaradáshoz a hagyományok és az emlékezet megőrzése, a közös és egységes szabályok lefektetése, az önértelmezés és folyamatos reflexió mellett elengedhetetlen, hogy egy kiterjedt mozgalomnak legyen központi vezetése, erős formális kapcsolat a régiók vagy házak között, különösen is akkor, ha életmódjuk folyamatosan feszegette a korabeli egyházi és társadalmi kereteket. Vajon mivel magyarázható, hogy évszázadokon keresztül következetesen elkerülték a centralizációt, hogy nem őrizték meg a hagyományaikat és a történeteiket, hogy nem tartották fon-

tosnak, hogy eleiből példaképet válasszanak, akire a közösség és a világ is felfigyelhet, hogy nem alkottak közös szabályokat, amelyek zsinórmértékül szolgálhattak volna? Innen, a 21. századból, történelmük cseréptöredékeit illesztgetve egyre inkább úgy tűnik, hogy itt egy felismerés és egy tudatos döntés született arról, hogy a hivatásuk nem arra szólt, hogy egy újabb szerzetesrendet hozzanak létre. Az ő hivatásuk az volt, hogy létkereteket biztosítsanak a korabeli társadalomban az akkor nem önálló egzisztenciaként létező azon nők számára, akik nem a külső, társadalmi, egyházi elvárásokra, hanem a belső hangra mertek hallgatni, és bár nem volt céljuk az ellenállás, de volt bátorságuk a korabeli társadalmi és egyházi kereteket feszegetni. Bár tudomásunk szerint közösségeik kihaltak, ma is sok egyedülálló keresztény hívő nő él imádságos, elvonult, mások szolgálatára szentelt életet. A beginák hivatásához első látásra hasonlóságot mutató, a katolikus egyházban a II. vatikáni zsinat után megújuló ősi elköteleződési forma, a szüzek rendje világszerte újabb és újabb tagokat vonz, és a konsekráció nyilvános szertartásával Isten és az egyház szolgálatára szentel. A hajdani beginák és a mai konsekrált szüzek rendjének összevetését azonban egy újabb tanulmány keretében tárgyaljuk.

Felhasznált irodalom

- BÜCHER, Karl 1882. *Die Frauenfrage im Mittelalter*. H. Laupp, Tübingen.
- GRUNDMANN, Herbert 1995. *Religious Movements in the Middle Ages*. University of Notre Dame Press, Indiana.
- MCDONNELL, Ernest W. 1954. *The Beguines and Beghards in Medieval Culture with Special Emphasis on the Belgian Scene*. Rutgers University Press, New Jersey.
- MOSHER STUARD, Susan 1976. *Women in Medieval Society*. The University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.
- RÉVAY Edit 2003. *Szerzetesrendek a rendszerváltó Magyarországon*. Budapest–Csíkszereda.
- RUBIN, Miri 1991. Small Groups. Identity and Solidarity in the Late Middle Ages. In: Kermode, J. (szerk.): *Enterprise and Individuals in the Fifteenth Century England*. Alan Sutton & The Malvern Bookshop, Stroud. 132–150. o.
- SIMONS, Walter 2001. *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries 1200–1565*. University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.
- SHAHAR, Shulamith 2004. *A negyedik rend. Nők a középkorban*. Osiris, Budapest.
- SOUTHERN, Richard W. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Penguin Books Ltd, Harmondsworth Middlesex.
- VAUCHEZ, André 1993. *The Laity in the Middle Ages, Religious Beliefs and Devotional Practices*. University of Notre Dame Press, Notre Dame – London.
- WATT, Diane (szerk.) 1997. *Medieval Women in their Communities*. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo.



Révay Edit konduktor-tanár, szociológus. 1989-ben végzett a Mozgássérültek Pető András Nevelőképző és Nevelőintézetében. 1993-ban diplomázott az ELTE Bölcsészettudományi Kar szociológia szakán és a Pázmány Péter Hittudományi Akadémia levelező tagozatán Szociológiából. 2003-ban szerzett PhD fokozatot az ELTE-BKE-n. 2004-től a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Szociológia Tanszékének vezetője. 2016-tól az Országos Orvosi Rehabilitációs Intézet tudományos főmunkatársa. Fő kutatási területe a vallásszociológia, azon belül a szerzetesség szociológiája.

„Az asszonyi bölcsesség építi a házat”

Balogh
Judit

A protestáns női éthosz megalkotásának kísérlete a 17. századi Erdélyben

Változott-e a reformáció hatására a nőkről kialakult kép, változtak-e a nők lehetőségei? A papság jelentős része örült a cölibátus megszűntének, de vajon az apácaság megszűnése is egyértelműen pozitív változást hozott? A középkorban népszerű Mária-kultusz és a női szentek tisztelete, a hozzájuk való imádkozás is eltűnt. Hová fordulhattak a kora újkor asszonyai, ha mintát kerestek az életükhöz? Részben az újra felfedezett Ószövetséghez, amelynek deuterokanonikus könyveinek nőalakjai (Judit, Zsuzsanna) voltak a legnépszerűbbek, valamint a korszak „celebjeihez”, uralkodónők, nemesasszonyok életpéldájához. A 17. századi Erdélyben a fejedelemsasszonyok váltak a korszak népszerű protestáns nőalakjaivá és későbbi protestáns lányregények főhőseivé. Hogyan alakult ki a róluk ismerhető kép, és vajon mennyire egyezik meg a hús-vér személlyel, aki mintául szolgált hozzá?

A reformáció átalakuló nőképe

A reformáció számos változást hozott a korszak szemléletében, így a nőkkel kapcsolatosan is. A szeretetességgel radikálisan szembeforduló reformátorok a női karrierlehetőségek közül kiiktatták az egyedülálló nő Isten szerint helyes pályáját. A női szerepek Európában sok tekintetben éppen a reformáció közvetlen és közvetett hatásainak köszönhetően megváltoztak (FAIRCHILD 2007). Ennek okai között nemcsak a szeretetességgel szembeni teológiai alapú ellenérzések voltak jelen, hanem a középkori keresztény női éthoszt nagyban meghatározó Mária-képpel kapcsolatos teológiai problémák is. Mivel Mária szerepe a középkori elképzelésekhez képest gyökeresen átalakult, így azok a szerepminták is szükségszerűen elvesztek, amelyek Mária alakja révén kerültek a középkor női szerepfelfogásába. Mária fontos jellemzője volt a szűziség, így a nem házasodás az egyház keretei között legitim életpályamoddellé válhatott, sőt a középkor második felére egyértelműen nagyobb megbecsülés övezte, mint a házaseletet (KATUS 2001). Ezt a képet erősítették a női szentek, hiszen elsöprő többségük az apácák közül került ki, vagy éppen azzal tűnt ki a környezetéből, hogy tudatosan döntött a megházasodás és az ezzel járó földi örömök elutasítása mellett, mint Alexandriai Szent Katalin, Szent Borbála, Sienai Szent Katalin vagy akár a magyar Szent Margit (1. kép) (ABBOTT 2009).

Mivel tehát a reformáció megszabadult a fent említett női szerepmintáktól, újakat kellett keresnie. Ezt a reformátorok által újra felfedezett Ószövetségben, a Példabeszédek könyvében (31,10–31) találták meg. A derék asszony dicséretként ismert igeszakasz



1. kép. Sienai Szent Katalin. Andrea Vanni freskója a San Domenico-i Szent Katalin bazilikából (14. sz.)



2. kép. Id. Lucas Cranach:
Martin Luther



3. kép. Id. Lucas Cranach:
Katharina von Bora



4. kép. Hans Holbein: Jean
Calvin



5. kép. Ismeretlen festő:
Idelette de Bure

sokféleképpen értelmezhető, a korszak a háziasszony, családjánya, gazdasszony, feleség¹ szerepkört építette föl belőle.

„Derék asszonyt kicsoda találhat? Értéke sokkal drágább az igazgyöngynél. Ura szívből bízik benne, vagyona el nem fogy. Egész életén át javát munkálja urának, nem kárát. Szerez gyapjút és lent, és jókedvűen dolgozik kezével. Hasonló a kereskedők hajóihoz: távolból is hoz edelét. Fölkel még éjjel, ételt ad háza népének, és rendelkezést szolgálóinak. Ha az a szándéka, mezőt vásárol, keze munkájával szőlőt telepít. Megkeményíti derekát, megfeszíti karjait. Érzi, milyen hasznos tevékenysége, éjjel sem alszik el mécsese. Ügyesen kezeli a guzsalyt, tenyerében tartja az orsót. Tenyere nyitva van a nyomorult előtt, kezét nyújtja a szegénynek. Nem félti háza népet a hóeséskor sem, mert egész háza népe meleg ruhába öltözött. Színes szőttéseket készít magának, lenvászon és bíbor az öltözete. Férjét jól ismerik a városkapukban, ahol az ország véneivel ül együtt. Finom inget készít, és eladja, övet is ad el a kalmárnak. Erő és méltóság árad róla, és nevetve néz a holnap elé. Szája bölcsességre nyílik, és nyelve szeretetre tanít. Ügyel háza népe dolgaira, nem kenyere a semmittevés. Fölkelnek előtte fiai, és boldognak mondják, ura pedig így dicséri: Sok nő végez derék munkát, de te felülmúlod mindegyiket! Csalóka a báj, mulandó a szépség, de az Urat felő asszony dicséretre méltó. Hadd élvezze munkája gyümölcsét, dicséreké tetteiért minden helyen!” (Péld 31,10–31)

Luther és Kálvin korukhoz képest számos tekintetben formabontónak mutatkoztak a nőkhöz való viszony tekintetében (FRIEDENTHAL 1977, 522–523. o.; LVM 8: 414. o.). Luthernek és feleségének, Katharina von Borának (2., 3. kép) a házassága az egymásnak adott nagyfokú szabadság és egymás iránti tisztelet példája volt,² Luther végrendelete pedig, amelyben a javai feletti rendelkezés jogát a feleségére hagyta, egészen szokatlan volt a

korszakban. Kálvin házassága ugyan alapvetően más volt, mint Lutheré, mert a beteges Kálvin elsősorban ápolónőt keresett maga mellé, ám a kapcsolatuk végül mégis két ember szövetségévé vált, és a felesége halála után úgy emlékezett az özvegy Kálvin, hogy Idelette de Bure (4., 5. kép) a legtökéletesebb társa volt.³ Kálvinnak a Teremtés könyvéhez fűzött magyarázata pedig kétségtelenül ártértelezte a nő szerepét: „Elvesztette az egyik bordáját, ám helyébe jóval drágább jutalmat kapott: egész életére hű társat; ő, aki korábban tökéletlen volt, látta, felesége révén teljessé vált. [...] Mózes szándékosan használja a megépített szót, avégett, hogy megtanítsa nekünk, hogy az emberi nem az asszony személyében vált vezéretül teljessé, korábban csak megkezdődött az építése (...) ő, aki korábban tökéletlen volt, látta, felesége révén teljessé vált.” (ROBINSON 2018, 20. o.).

¹ „...valójában nem a protestantizmus volt az a szellemi irányzat, mely a házasság intézményének védelmében elsőként fellépett” – írta Steven OZMENT (1983, 6. o.), idézi MAGYAR 2017.

² Isten jól gondoskodott róla, mert olyan asszonyt adott neki, akit többre becsül a francia királyságnál és a velencei köztársaságnál, ugyanis Katalin ragaszkodik a hitéhez, tisztességesen viselkedik, és gondját viseli a családi gazdaságnak. LVM 8: 70., 92. o.

³ KINGDON–WITTE 2005; BÉZA 1998, 26. o.: „...elvesztettem életemnek hű társát, aki engem soha el nem hagyott volna, sem számkivetésben, sem nyomorban, sem a halálban. Édes hű ségedem volt ő nekem, ki értem minden áldozatra kész volt.”

A középkori nőképhez képest látható kétségtelen elmozdulás ellenére a korszak gondolkodása még nagymértékben tükrözte a korábbi korok nőkhöz való viszonyát, sőt mivel a reformáció megkérdőjelezte a szerzetesi életformát, valójában csökkentette a nők választási lehetőségeit (MAGYAR 2014, 141–155. o.). A nő életének színtere a protestáns közösségekben a család maradt, ott viszont a tradicionális anya-feleség-gazdasszony szerephármas várt rá (MAGYAR 2016, 375–386. o.). Emellett még századokon át tartották magukat az olyan nézetek, mint például Lutheré: „A nő természettől fogva gyengébb, jellemét tekintve esendőbb, mint a férfi. Hajlamosabb az erkölcstelen magatartásra, a túlzott kíváncsiságra, a szószátyárkodásra. Ugyanakkor – ha alárendelt szerepben is, de – nélkülözhetetlen segítője lehet férjének a hétköznapi és a hitéletben is.” (Vö. BARTH 1994) (6. kép)



6. kép. Id. Lucas Cranach: Sybilla, Emilia és Sidonia, Heinrich der Fromme, szász herceg lányai

Bethlen Gábor, a református fejedelem

A középkori szerepminták teológiai használhatatlansága miatt újra kellett építeni a protestáns női éthoszt. Korabeli szentek híján kellően erős mintára volt szükség. Ezt a mintát az ekkor még a szerveződés állapotában élő és csak ritkán államegyházi státuszban működő protestáns felekezetek önmaguktól nehezen tudták volna felépíteni. Erdélyben Bethlen Gábor fejedelem e tekintetben is tudatosan tervezett, és a valláspolitikájának elemei arra utalnak, hogy a sokszínű felekezeti háttérből érkező Bethlen uralma kezdetétől tudatosan használta a pfalzi példát (7. kép), azzal a szándékkal, hogy egy református fejedelemséget építsen föl Erdélyben (POKOLY 1904), amelynek révén legalább részben kiemelheti államát a geopolitikai meghatározottság béklyójából.⁴



7. kép. Heidelberg látképe. Matthaeus Merian metszete (1620) későbbi kiadásának (1880) reprodukciója

⁴ Ezért egyrészt a külföldre irányuló egyetemjárást szorgalmazta, másrészt hazai egyetem alapításán fáradozott. A példa Heidelberg volt, ahová saját költségén küldte Gyöngyösi András későbbi kolozsvári lelkészt, Váczi Pétert, aki később dési esperes lett, a nagy formátumú konzervatív teológust, Geleji Katona Istvánt, aki előbb gyulafehérvári lelkész, majd udvari prédikátor, később pedig püspök lett, Fehérvári János marosvásárhelyi és Szilvási Márton hunyadi lelkészt, Bojti Veres Gáspárt, aki marosvásárhelyi tanár és udvari történetíró volt, valamint Balai Mihályt, Petri Ferencet és Sonkádi Jánost is.

Erre az aprólékosan felépített államegyház-kezdeményre várt az a feladat, hogy az új felekezet tagjai számára keresztény életmintákat hozzanak létre. A női szerepek megjelenítéséhez nem választhattak hétköznapi embert. A svájci reformációt államvallássá tenni kívánó Bethlen Gábor az első feleségének, Károlyi Zsuzsannának a temetési ceremóniáját használta fel arra, hogy széles közönség számára tegye megismerhető példává a fejedelemszonyi életét mint a református nő prototípusát.

Károlyi Zsuzsanna, a református mintanő



8. kép. Részlet Kolozsvár 1617-es látképéről

Bethlen Gábor első felesége a nagykárolyi Károlyi családból származott. Bethlen Gáborral 1605-ben kötöttek házasságot. A frigy létrejöttében Bocskai István fejedelem is szerepet játszhatott. A házaspár levelezése azt mutatja, hogy kölcsönös tisztelet és szeretet jellemezte kapcsolatukat. A gyermekek felnőttkoruk előtt meghaltak, ezért Zsuzsanna elsődleges tevékenységévé a fejedelmi udvartartás irányítása és férje politikájának aktív támogatása vált. Ez a két feladat külön-külön is jelentős terhet rótt rá, a fejedelemszony azonban kitartással és energikusan végezte mindkettőt. Bethlen Gábor török emigrációja idején folyamatos tárgyalásokat folytatott a férje nevében és érdekében (SZILÁGYI

1887, 337. o.). A leírtak alapján inkább aktívnak tűnő Károlyi Zsuzsanna a történeti emlékezetben mégis passzív, gyenge nőként jelenik meg. Ez a kép a levelezésből megismerhető asszony alakjához képest sematikusnak tűnik, egy olyan képnek, amely tökéletesen megfelel a református nőkkel szemben támasztott elvárásoknak (8. kép).

Károlyi Zsuzsanna temetése mint a református nőideál konstrukciója

A kora újkori uralkodói és főnemesi temetések a maguk sajátos liturgiájával és külsőségeivel meglehetősen hosszúak és díszesek voltak. Károlyi Zsuzsanna temetése azonban még ezek közül is kitűnt jól felépített színpadiasságával. Egyértelműen az volt a szándék, hogy a lehető legtöbb emberhez jusson el az esemény üzenete. A megemlékezést május 14-e és július 2–3-a között több helyen is megtartották. A végletekig kidolgozott részletek, az országon „végighurcolt” koporsó mind azt szolgálták, hogy Károlyi Zsuzsanna alakjában létrejöhessen a kora újkori magyar református női éthosz. Ennek azonban az volt az ára, hogy egy erős, aktív nőalak helyébe egy erősen sematikus kép került, amely a protestáns szentség elemeit mutatta fel.

Károlyi Zsuzsanna temetése minden külsőségét tekintve királyi volt. A pompakedvelő Bethlen Gábor (OBORNI 2004) vágyai, akarata minden bizonnyal erőteljesen meghatározta az egészet. Az eseménynek szereplői voltak az erdélyi református teológia és tudományosság képviselői, élükön Keserői Dajka Jánossal és Geleji Katona Istvánnal, valamint Bojti Veres Gáspárral, aki ekkor már historicus aulicus volt a fejedelemnek (9. kép).

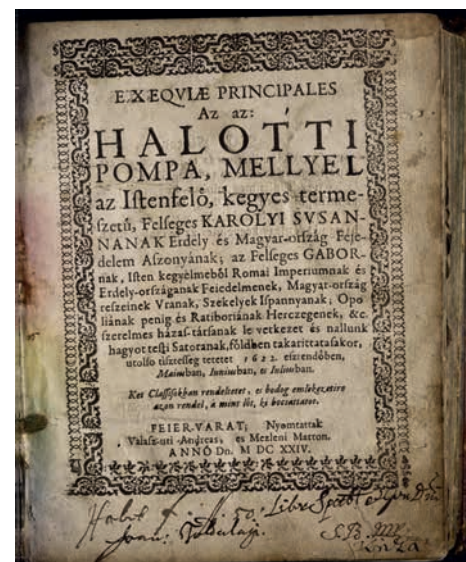
A tömegek számára a temetés eseményei akkor váltak láthatóvá, amikor május 24-én elindult a gyászmenet Gyulafehérvárra, és közben Tordán és Enyeden is megállt. Ekkor kezdődhetett a fejedelemsasszony személyének mint a református nőideál megtestesítőjének az erdélyi néppel való megismertetése. Minden bizonnyal nem véletlen, hanem tudatos döntés eredménye, hogy a Milotai Nyilas István korábbi tiszántúli püspök, később fejedelmi udvari lelképásztor által elmondott prédikáció textusa éppen a derék asszony dicsérete volt a Példabeszédek könyvéből. Az összes prédikáció, beszéd és verszet a fejedelemsasszonnyal kapcsolatosan azt hangsúlyozta, hogy Károlyi Zsuzsanna legfontosabb jellemzője az Isten iránti szeretet és engedelmesség, valamint a házastársi szeretet, odaadás és engedelmesség volt. A harmadik helyen következne az anyai szerep, amely a reformáció idején egyértelműen felértékelődött. Ezt azonban Károlyi Zsuzsanna nem tudta betölteni, hiszen két kislánya, Mihály és Gábor még csecsemőkorukban meghaltak.⁵ Az anyaszerepet ugyanakkor mindenképpen szükséges volt kiemelni, ezért nagy hangsúlyt fektettek arra, hogy a haldokló asszony leghőbb vágya az volt, hogy férjével és két kisfiukkal kíván együtt lenni a mennyben. Másrészt és elsősorban a „nemzet anyja”, a *genetrix patriae* képet rajzolták meg róla, számos patetikus jelzős szerkezettel: „Ki romlásra hanyatlott hazánknak oltalmazó édes Anyja vala”, máshol: „Nemzetének nem annyira Fejedelem Asszonya, mint Édes Anyja volt”, Geleji Katona azt is mondja róla, hogy „minden jó embernek nem csupán úrnője, hanem jóságos édesanyja is volt” (Mikó 2008, 183. o.). Emellett a középkor óta állandó elem is megjelent, a szegények és árvák, valamint az egyház bőkezű patronójaként mutatták be, sőt kifejezetten a *praesidium afflictorum*, a lesújtottak védelmezője szerepét adták neki.

A Kolozsvárról Gyulafehérvár felé tartó gyászmenetben az ország nemesei, a városok képviselői mellett egyszerű emberek, mesterek és a gyulafehérvári kollégium diákjai, sőt gyerekek is voltak. Az alkalom tökéletesen alkalmas volt arra, hogy minden rendű és rangú ember számára felmutassák a református női mintát. A menetben ott voltak a fejedelem testőrségének a tagjai is, az egész pedig olyan mély hatást tehetett az emberekre, mint amelyet pár száz év múlva II. Rákóczi Ferenc újratemetése. Az egyszeri hatást elmélyítette az is, hogy a beszédek két könyvben meg is jelentek, egy latin és egy magyar nyelvű kötetben még 1624-ben, Bojti Veres Gáspár szerkesztésében (10. kép).

A Tordán tartott gyászünnepeken Dési Pap István dévai lelkész prédikált, aki Károlyi Zsuzsanna szenvedéseiben tanúsított türelmét emelte ki. Enyeden



9. kép. Kolozsvár látképe. Georg Hufnagel metszete (1617)



10. kép. Régi Magyar Könyvtár Hungaricana (RMK I. 539)

⁵ Valószínű, hogy két leány is született a házasságból, akiket azonban itt nem említünk meg a prédikációk.

Gyöngyösi András azt hangsúlyozta, hogy mélyen a prófétai tanítások szellemében élt, és nem dicsekedett a holnapi nappal, mint ahogyan egyáltalán nem dicsekedett, nem volt felfuvalkodott.



11. kép. A gyulafehérvári kollégium épülete

Gyulafehérváron Keserői Dajka János püspök beszéde dramaturgiaiailag is tökéletesen szolgálta a mintaadás célját. Szinte már a felütésben megállapította, hogy a halálban mindenki egyenlővé válik, és ezzel lehetővé tette, hogy a fejedelemszöny életpéldáját minden rendű és rangú asszonyok követhessék. Ezt a példát ő elsősorban a folyamatos imádkozásban, a rendszeres úrvacsoravételben, valamint a jótékony cselekedetekben, a diákok és az egyház támogatá-

sában látta. Károlyi Zsuzsanna, mondta a prédikátor, inkább volt a nemzet anyja, mint fejedelemszönya, s ezzel tökéletesen elhelyezte őt a klasszikus protestáns női szerepben. Noha megemlítette állhatatosságát, mégis művészien utalta őt és minden követőjét is az anyaság szerepkörébe. Bojti Veres Gáspár az Istenhez hűséges, szemérmes, a családi tűzhelyt védelmező, szegényeket gyámolító asszonyként láttatta. Az ekkor tizenöt éves Mindszenti Gábor, későbbi dobokai főispán és tanácsúr, szónoklatában a fejedelemszöny két legfontosabb erényének a kegyességet és a szelídséget tartotta. Balai Mihály református lelkész, a gyulafehérvári kollégium tanára, Bethlen alumnausa arról beszélt, hogy Károlyi Zsuzsanna megvetette a világot, és csak Istennek élt, aláhúzva ezzel azt a jellemvonást, amelyet később a történeti emlékezet olyan szívesen emlegetett a fejedelemszönyval kapcsolatban. Eszerint Károlyi Zsuzsanna csendes és visszahúzódo, passzív teremtés volt. Petri Ferenc gyulafehérvári rektor még tovább ment ezen az úton, amikor azt hangsúlyozta, hogy mennyire tűrte a testi esendőségből fakadó szenvedéseket, ezzel egyszermind azt is sugallva, hogy az ideális protestáns nő egyik legfontosabb jellemzője a testi esendősége és ennek néma eltűrése (11. kép).

A végső, ünnepélyes temetés a fejedelemszöny halála után több mint egy hónappal, július 1-jén volt. Ekkor újra prédikált Keserői Dajka János püspök, felelevenítve a fejedelemszöny utolsó óráit, újra hangsúlyozva mindazokat a toposzokat, amelyek addig elhangzottak vele kapcsolatosan. A férfi-női szerepek szakrális kiosztásának egyik legszebb példája Bojti Veres Gáspárnak ekkor elmondott latin nyelvű beszéde, amely hosszan méltatta és dicsőítette az özvegy fejedelmet, annak martialis, aktív férfias mivoltát, akinek a jellemzője a helytállás, a bátorság, a lehetőségek megragadása. Ehhez képest igazi kontraszt és még erőteljesebb a feleség lelki szelídségének, kegyességének, női passzivitásának, gyengeségének rajza, aki csak a halhatatlan kincseket kereste, míg a férj a látható világ babérjaival ékeskedett.

Martin Opitz német humanista és Geleji Katona István, aki ekkor Károlyi Zsuzsanna udvari lelkésze volt, azt emelték ki, hogy úrnőjük a kegyességben még a lelkészeket is felülmúlta. Érdekes és szinte egyedi ugyanakkor Opitznak az a jellemzése, hogy a fejedelemszöny nagyon okos volt, és ha többet tanult volna, akkor bibliaismeretben mindenkit felülmúlt volna. A nők észbeli képességeinek ilyen dicséréte nem volt jellemző a korra, és bizonytalán nem véletlen, hogy nem egy magyar, hanem egy német humanista szájából hangzott el. Azt azonban maga Geleji, a

fejedelemasszonnyal legtöbb időt töltő prédikátor mondta ki, hogy Károlyi Zsuzsannában „harcias bátorság” volt. Ez az apró „elszólás” pontosan megmutatja azt az ellentmondást és feszültséget, amely az életét ismerve igencsak aktív, határozott, sőt talán kivételesen okos nő valódi arca és a gyászbeszédekben felmutatott kép között feszült. Olyan nagy volt az ellentmondás a valóság és a megfestett „ideál” között, hogy a hozzá közeli és rendkívül művelt prédikátoroknak már valóságos virtuozításra volt szükségük, ha a sémák mellett megpróbálták hűek maradni úrnőjük emlékéhez is.⁶

A protestáns női minta és a követők

A Károlyi Zsuzsannáról megalkotott nőkép volt az, ami eleve lehetetlenné tette, hogy Bethlen Gábor második feleségét, Brandenburgi Katalint rokonszenvvel fogadja a fejedelmi udvar, és ez a nőkép nehezedett rá Lorántffy Zsuzsannára, Báthory Zsófiára és Bornemissza Annára, I. Rákóczi György, II. Rákóczi György és Apafi Mihály fejedelmek feleségeire.

A történeti emlékezetben végül a négy asszony közül Lorántffy Zsuzsanna (12. kép) lett a „református fejedelemasszony”, nem pedig a sémák mögött végül szinte teljesen eltűnő elődje. I. Rákóczi György felesége előtt már készen volt az a nőkép, amelyet követnie kellett, és egy ponton egészen biztosan felülmúlta a mintát, ő ugyanis minimum hat szüléséből fel tudott nevelni két fiút (PÉTER 2000a), azaz valóban anya volt. Gazdasszonyként Sárospatak uradalmát irányította, a hűséges feleség és férje szeretetteljes viszonyát a házaspár sűrű levelezése igazolja (SZILÁGYI 1872). A fejedelemasszony ennek ellenére erősen kilógott a számára kijelölt keretből. Először is férje fejedelemsége alatt nem költözött véglegesen Gyulafehérvárra, hanem önállóan igazgatta Sárospatakot és környékét, ami nem igazán vall önmagát alárendelő, engedelmesebb feleségre. Miután két fia a gyulafehérvári fejedelmi skólába került, gyermekeivel sem élt egy helyen, ez a két szülő levelezéséből kiderül (SZILÁGYI 1875). 1646-ban, a szatmárnémeti református nemzeti zsinat után, amikor a férje támogatásával a puritán eszmék visszavonására kényszerítették azok követőit, az ezt megtagadó prédikátorokat Sárospatakon a szolgálatába fogadta (13. kép). Ez a cselekedet ugyan ékesen beszél a puritanizmus iránti vonzalmáról, viszont határozott ellenlépésnek tűnik a zsinati határozatokkal szemben. Ez jól mutatja a fejedelemasszony önállóságát és az engedelmesebb feleség szerepéhez fűződő igencsak ellentmondásos viszonyát (OBORNI 2016). A fejedeleme 1648-ban bekövetkezett halálát követően Lorántffy Zsuzsanna leköszönt ugyan a fejedelemasszonyi címről a menyee, Báthory Zsófia javára, ám kisebbik fia, Rákóczi Zsigmond 1652-es haláláig a sárospataki udvara afféle második fejedelmi székhelyé vált. Itt aktívan politizált, levelezett, tárgyalt, döntéseket hozott, sőt fia 1657-es lengyel hadjárata idején is őt értesítették a történekről, nem pedig a feleséget, Báthory Zsófiát. Az erős, sokszor önálló, döntéské-

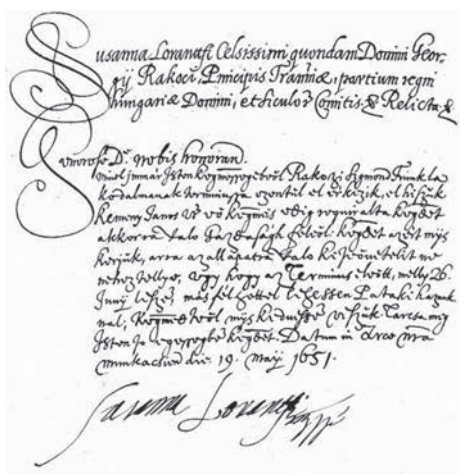


12. kép. Lorántffy Zsuzsanna (MNM Történelmi Képcsarnok)

⁶ Mikó Gyula, Károlyi Zsuzsanna temetési prédikációinak elemzője rámutatott, hogy a fejedelemasszony kegyességének három pillérét Geleji Katona István, udvari papja fogalmazta meg, ezek a vallásos élet, a családban megélt kegyesség (feleség, anyai szerep), valamint a haza iránti hűség. A prédikátorok szóközi fordulatai és a női szerepekre vonatkozó elképzeléseinek forrása minden bizonnyal a heidelbergi egyetemen hallott előadások és disputák értékrendje volt, ahol szinte minden erdélyi diák megfordult.



13. kép. Sárospatak



14. kép. Lorántffy Zsuzsanna kézírása

Összegzés

Károlyi Zsuzsanna temetése kiváló alkalom volt arra, hogy az egyre erősödő református egyház teológusai a személye kapcsán fogalmazzák meg a protestáns nő ideális képét. A sok helyszínen zajló temetés prédikációi, szónoklatai később egy latin és egy magyar nyelvű kötetben is megjelentek, így sok csatornán juthatott el mindez a kortársak-

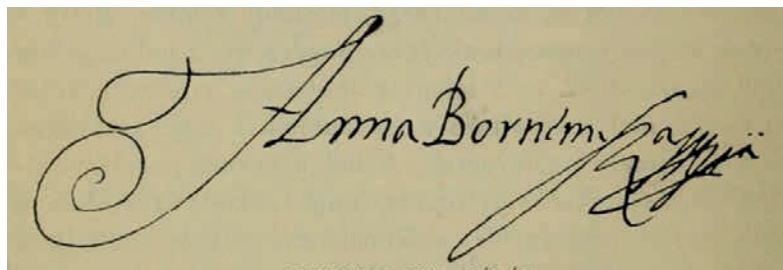
pes fejedelemsasszony emellett két könyvet is összeállított bibliai igékből (FEHÉR 2000, 205–215. o.), amely teológiai jártasságát és kiváló bibliaismeretét bizonyítja.⁷ 1608-as kiadású hanai Bibliáját saját jegyzetekkel is ellátta (DIENES 2000, 181. o.) (14. kép). Messze túlnőtt azon a mintán, amelyet számára kijelölt a korszak protestáns gondolkodása, és kora legjelentősebb nőalakjai közé került (R. VÁRKONYI 1987). Ennek ellenére a róla készült megemlékezések azokat a jellemvonásait emelték ki, amelyek beleillettek a kor

normáiba, így kegyességét, gazdasszonyi képességeit, házastársi hűségét, szeretetét és anyaságát. Láthattuk, hogy ezek ugyan valóban jellemezték, voltak azonban más fontos tulajdonságai, amelyek háttérbe szorultak a kor emlékezetében.

A Károlyi Zsuzsanna és Lorántffy Zsuzsanna alakja köré szőtt kép generációkon át formálta a református nők ideálképét, ehhez I. Apafi Mihály felesége, Bornemissza Anna is megpróbált hűséges maradni. A kortárs történetírók és emlékiratszerzők (Cserei Mihály, Bethlen Miklós, Apor Péter) ugyanakkor róla is azt jegyezték fel, hogy nemcsak kivételesen erős akaratú gazdasszony volt, a fejedelmi udvartartás irányítója, nemcsak mélyen hívő református és áldozatos, tizennégy gyermeket megszüülő, ám csak egyet felnevelni tudó anya, hanem sokszor beleszólt az országos döntésekbe is. Bornemissza Anna hatalomba való gyakori beleszólása olyan erős normasértésnek számított, hogy kiváltotta a kortársak ellenérzését. A protestáns emlékezet az ellentmondásos megítélése ellenére róla is megalkotta az ismert sémákon alapuló képet (15. kép).

⁷ Férje halála után a magyarországi birtokokon az egyházak feletti kegyuraságot is ő gyakorolta (lásd DIENES 2000).

hoz. A mintaadás annyira jól sikerült, hogy szinte teljesen elfedte a róla szóló szövegekhez képest aktívabb, önállóbb és okosabb asszony igazi képét. Ez a sematizálás a két későbbi fejedelemsasszony, Lorántffy Zsuzsanna és Bornemissza Anna esetében már nem sikerült tökéletesen, de a tendencia még itt is tetten érhető. A Példabeszédek alapul vevő, a hagyományokból építkező és a családot középpontba helyező nőkép megrajzolásának álmásai bontakoznak ki a szemünk előtt, amely mögött élettelibb, erősebb és izgalmasabb személyiségek képe bomlik ki a történész számára a források alapos tanulmányozása által.



15. kép. Bornemissza Anna aláírása

Felhasznált irodalom

- ABBOTT, Elisabeth 2009. *A cölibátus története*. Alexandra, Pécs.
- APOR Péter 1987. *Metamorphosis Transylvaniae*. Budapest.
- BALOGH Judit 2000. A praxis pietatis megjelenési formái Lorántffy Zsuzsanna levelezésében. In: TAMÁS 2000, 1: 327–336. o.
- BALOGH Judit 2016. Protestáns és katolikus fejedelemsasszonyok és a vallásszabadság Erdélyben. In: Udvarhelyi Erzsébet – Nagy Károly (szerk.): *Fejedelemsasszonyok és vallásszabadság Erdélyben*. Boldog Gizella Főegyházmezei Gyűjtemény, Veszprém. 85–111. o.
- BARTH, Suzanne 1994. *Jungfrauenzucht. Literaturwissenschaftliche und pädagogische Studien zur Mädchenerziehungsliteratur zwischen 1220 und 1600*. Verlag für Wissenschaft und Forschung, Stuttgart.
- Bethlen Miklós élete leírása magától. In: *Kemény János és Bethlen Miklós művei*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest. 1980.
- BÉZA, Theodor 1998. *Kálvin János élete*. Kálvin Kiadó, Budapest.
- DIENES Dénes 2000. Lorántffy Zsuzsanna. Töredékes ecsetvonások kegyességének portréján. In: Dienes Dénes – Füst-Molnár Szilveszter (szerk.): *Sola Scriptura. Tanulmányok dr. Nagy Antal Mihály tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*. Sárospatak. 179–185. o.
- DÜLMEN, Richard van 1999. *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit*. 1. köt. *Das Haus und seine Menschen*. C. H. Beck, München. 133–184. o.
- FAIRCHILD, Cissi C. 2007. *Women in Early Modern Europe, 1500–1700*. Pearson Education, New Jersey.
- FEHÉR Erzsébet 2000. Az első magyar nőíró: Lorántffy Zsuzsanna. In: TAMÁS 2000, 1: 205–215. o.
- FRIEDENTHAL, Richard 1977. *Luther élete és kora*. Gondolat, Budapest.
- KATUS László 2001. Várúrnők és apácák. Nemesasszonyok a középkorban. *Rubicon*, 12. évf. 6. sz. 11–15. o.
- KINGDON, Robert – WITTE, John 2005. *Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva*. Eerdmans, Grand Rapids.
- KOVÁCS András 2013. Fejedelmi építkezések Erdélyben. *Korunk*, III. folyam XXIV. évf. 3. sz. 69–79. o.
- LUTHER Márton 2014. *Asztali beszélgetések*. Szerk. Csepregi Zoltán. Luther Kiadó, Budapest. (Luther válogatott művei 8.)
- MAGYAR Balázs Dávid 2014. Házasság és válás a kora újkori Genfben. Betekintés a Konzisztórium mint házassági bíróság működésébe Antoine Calvin és Anne Le Fert válópere alapján. *Theologiai Szemle*, új folyam LVII. évf. 3. sz. 141–155. o.
- MAGYAR Balázs Dávid 2016. Portraits of Genevan Family Life in John Calvin's Sermons on the Ephesians. In: Arnold Huijgen – Herman J. Selderhuis (szerk.): *Calvinus Pastor Ecclesiae*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 375–386. o.
- MAGYAR Balázs Dávid 2017. Luther és Kálvin felfogása a házasságról és a családi életéről. *Confessio*, 41. évf. 4. sz. 77–84. o.

- MIKÓ Gyula 2008. „Mivel én is csak ember voltam”. *Az Exequiae Principales és az Exequiarum Coeremonialium libri gyászbeszédei*. PhD-disszertáció. Debrecen.
- Nagyajtay Cserei Mihály *históriája. 1661–1711*. Szerk. Kazinczy Gábor. Emich, Pest, 1852.
- OBORNI Teréz 2004. Erdély Bethlen Gábor uralma alatt. *História*, 26. évf. 8. sz. melléklet, 2–7. o.
- OBORNI Teréz 2008. Principissa. Fejedelmi feleségek Erdélyben. *Rubicon*, 19. évf. 4. sz. 70–79. o.
- OBORNI Teréz 2016. „Igaz szerelmesed, Gabriel”. Bethlen Gábor és Károlyi Zsuzsanna története. *Korunk*, III. folyam XXVII. évf. 12. sz. 20–28. o.
- OZMENT, Steven 1983. *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*. Harvard University Press, Cambridge.
- PÉTER Katalin 1999. Az olvasó nő eszménye a 17. század elején. In: Klaniczay Gábor – Nagy Balázs (szerk.): *A középkor szeretete. Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére*. Budapest. 323–332. o.
- PÉTER Katalin 2000a. Lorántffy Zsuzsanna. In: Tamás Edit (szerk.): *Lorántffy Zsuzsanna album*. Magyar Millennium, Sárospatak.
- PÉTER Katalin 2000b. Milyenek voltak az erdélyi fejedelemasszonyok? In: TAMÁS 2000, 1: 7–24. o.
- PÉTER Katalin 2013. Milyenek voltak az erdélyi fejedelemasszonyok? In: Uő: *Magánélet a régi Magyarországon*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest. 35–49. o.
- POKOLY József 1904. *Az erdélyi református egyház története*. 2. köt. 1605–1690. Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület, Budapest.
- R. VÁRKONYI Ágnes (szerk.) 1997. *Nők a magyar történelemben*. Zrínyi, Budapest.
- R. VÁRKONYI Ágnes 2000. „Felemeljük szemeinket az nagy hegyekre...” (Amit megőrzött, és amit továbbadott). In: TAMÁS 2000, 1: 25–40. o.
- ROBINSON, Marilynne 2018. *A gondolkodás szabadsága. Kálvinista tűnődések*. Kálvin Kiadó, Budapest.
- SZILÁGYI Sándor 1872. *Lorántffy Zsuzsanna*. Pest.
- SZILÁGYI Sándor 1875. *A két Rákóczy György fejedelem családi levelezése*. Ráth Mór, Budapest.
- SZILÁGYI Sándor (szerk.) 1887. *Erdélyi országgyűlési emlékek*. 6. köt. 1608–1614. MTA, Budapest. (Magyar Történelmi Emlékek, Harmadik osztály, Országgyűlési Emlékek/Monumenta Hungariae Historica Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae.)
- TAMÁS Edit (szerk.) 2000. *Erdély és Patak fejedelemasszonya*. 1–2. köt. Sárospataki Rákóczi Múzeum, Sárospatak.
- VÁRKONYI Gábor 2000. A katolikus menyasszony, Báthory Zsófia és II. Rákóczi György szerelméről. In: TAMÁS 2000, 1: 79–91. o.
- WUNDER, Heide 1992. „Er ist die Sonn’, sie ist der Mond”. *Frauen in der frühen Neuzeit*. C. H. Beck, München. 58–87. o.



Balogh Judit történész. A KLTE-n 1991-ben magyar nyelv és irodalom, történelem szakos egyetemi diplomát, majd 2002-ben történelem PhD fokozatot szerzett, 2008-ban pedig habilitált. 1992-től 2014-ig tanított a Miskolci Egyetemen, 2013-ban a Károli Gáspár Református Egyetemen is, 2015-től pedig az Eszterházy Károly Egyetemen habilitált egyetemi docens. Kutatási területe a 16–17. századi székelység társadalom- és mentalitástörténete, a reformáció története, nő-történet. Több monográfia és számos tanulmány szerzője, az *Egyháztörténeti Szemle* folyóirat alapító-szerkesztője.

„...hatalmas, vigyázó és fő író vagyok én”¹ Viskolcz Noémi

Révay Kata Szidónia, az evangélikus egyház patrónája a 17. században

A tanulmány az evangélikus Révay Kata Szidónia személyiségére és mecénási szerepére koncentrál. Révay Pál báró, Turóc megyei főispán és Teuffel Erzsébet bárónő lánya ügyes, a politika iránt is érdeklődő, művelt nő volt. Férjével, Ostrosith Mátyással való 1656–1702 közötti levelezése, végrendeletei, valamint újabban előkerült források lehetővé teszik a váraik és birtokaik révén a Trencsén megyei és országos politikában fontos szerepet betöltő Ostrosith-Révay család műveltségének és a protestánsokat támogató mecénatúrájának a bemutatását.

Révay Kata Szidónia (?–1710) rendkívül erős személyiség, politika iránt is érdeklődő, művelt nő, igazi nagyszony volt, az evangélikusok egyik utolsó bástyája a Magyar Királyságban a 17. század második felében. Férjével, Ostrosith Mátyás báróval 1654-ben házasodtak össze, ezzel az Ostrosithok egy gazdag arisztokrata famíliával kerültek rokonságba. A házaspár birtokai három különböző vármegyében, Trencsénben, Liptóban és Nyitrában terültek el, központjaik Illava, Liptóújvár és Ludány várak, ahol a népesség jórészt szlovák nyelvű volt.

Források és kutatások

Ezt jól tükrözik a fennmaradt források is: részben szlovák nyelven íródtak (például a várak inventáriumai, a számvevő által vezetett bevételi és kiadási lajstromok), de a családtagok az egymás közti érintkezésben a magyart, hivatalos iratokban pedig a latint használták. Az Ostrosithok levéltára ma a Magyar Kamara Archívuma E 186 jelzetű egységében található, és elsősorban Ostrosith Mátyás iratait tartalmazza.² Révay Kata Szidónia dokumentumai a Nádasdyakkal való rokonság okán a nádasdladányi levéltárba kerültek be több kisebb családdal együtt (BAKÁCS 1969, 114. o.). Innen adta ki Komáromy András 1889-ben Révay Kata hatvankét levelét – főként az 1657–1673 közötti időszakból –, illetve két végrendeletét a *Történelmi Tárb*an, és ezek alapján rajzolta meg az életét a *Századokban* (KOMÁROMY 1888; 1889). A levelek orvoslással és étkezéssel kapcsolatos adatait többen is hasznosították a későbbiekben (KRISZTINKOVICH 1961; BENDA 2014). Újabban olyan, eddig ismeretlen jegyzékek kerültek elő az illavai vár könyvtáráról, amelyekkel nagyon szépen jellemezni lehet a család vallási irányultságát és műveltségét,³ Ostrosith Mátyás naplóját az 1673–1675. évekből pedig DUKKON Ágnes mutatta be röviden (2016).

¹ KOMÁROMY 1889, 162. o.

² Archivum familiae Ostrosith 1548–1683, lásd MAKSAY 1975, 161. o.

³ A könyvjegyzékek kiadva: BAJÁKI 2009; röviden elemezte őket MONOK 2012, 201–208. o.

A Révay és az Ostrosith család



Ostrosith Mátyás portréja Elias Wideman *Icones Illustrium Heroum Hungariae* (Viennae, 1652) című művéből (forrás: Österreichische Nationalbibliothek)

Révay Kata Szidónia édesapja Révay Pál (1598–1635), Túróc vármegye örökös főispánja, nagypapa pedig az a Révay Péter, aki a szklabinjai Révay-ág legismertebb tagja lett a magyar koronáról szóló műveivel, és aki műveltségével, hazájáért való elkötelezettségével kortársai tiszteletét is kivívta (MONOK 2012, 193–194. o.). Kata édesanyja Teufel Zsuzsanna Erzsébet (?–1661), az alsó-ausztriai protestáns Teufelek leszármazottja volt, akinek báró apja katonai szolgálatokat teljesített, többek között Bécsújhely főkapitányaként is működött egy időben (SEDDON 2004, 257. o.). Révay Pál fiatalon elhunyt Lotharingiában a harmincéves háború küzdelmeiben (LUDIKOVÁ 2008, 368–369. o.), így özvegye egyedül nevelte Katát, aki többnyelvű környezetben nőtt fel, és levelei alapján művelt, éles eszű, érzékeny nővé vált.

A horvát Ostrosithok a török harcok elől menekülve települtek Pozsega megyéből Felső-Magyarországra a 16. században, ahol Trencsén vármegyében szereztek birtokokat. A 17. században Ostrosith István már fontos országos pozíciókkal bírt, 1628–1635 között az Ausztriából visszaszerzett javak biztosa, 1635-től királyi főasztalnokmester. Thököly Annával kötött házasságából három fia született: Miklós (1660), Pál (1652) és Mátyás, utóbbi Révay Kata férje, báró *magnificus*, bátyjai halála után Illava, Liptóújvár és Ludány örökös ura, királyi kamarás, tanácsos és aranyarsarkantyús vitéz (NAGY 1861, 303. o.; DUKKON 2016, 60–61. o.). Az Ostrosithok portréi megtalálhatók az Elias Widemann-féle albumban, egész alakos festményeket Révay Kata unokatestvére, Nádasdy Ferenc készíttetett róluk, amelyek később Esterházy Pál tulajdonába kerültek, és ma is a fraknoi Esterházy-várban őrzik őket (BUZÁSI 2001, 21–22. o.).

Ostrosith Mátyás és Révay Kata házassága alkalmából 1654. november 29-én az illavai iskola ifjúsága színdarabot adott elő (RMNY 2000, 2557. tétel). Az Ostrosith testvérek házastársaikkal Illava várában laktak, de Révay Kata gyakran utazott el anyjához Szentjánosra, és szívesen fürdőzött Stubnyán. Egy gyermekük született, István 1658-ban, aki csak két évet élt, betegeskedésének története a szülők levelezésének állandó témája volt (KOMÁROMY 1888, 804–805. o.).

A Wesselényi-mozgalom és következményei

A Wesselényi Ferenc névvel jelzett szervezkedés leleplezése 1670-ben súlyos következménnyel járt a Magyar Királyság keleti megyéiben élő protestánsok, így az Ostrosithok számára is. I. Lipót 1670. április 30-i utasítása szerint Esterházy Pál bányavidéki főkapitánynak összeköttetésbe kellett lépnie a felkelés leverésére Magyarországra küldött Georg Sporkkal, majd az őt váltó Gottfried von Heister tábornokkal, akik csapataik élén bevonultak Felső-Magyarország területére. Az uralkodó 1670. november elején megparancsolta Illava várának elfoglalását és Petróczy István, valamint Ostrosith Mátyás elfogatását, akiket egyúttal rebelleseknek nyilvánított.⁴ Bár Ostrosith beengedte

⁴ I. Lipót uralkodó parancsai Esterházy Pálhoz, Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (a továbbiakban: MNL OL), Esterházy hercegi család levéltára, Pál nádor iratai, P 125, Kormányzati iratok, Nr. 8140, Nr. 8162, Nr. 8601. Lásd még Nr. 6979 Esterházy Pál levele I. Lipótnak, Illava, 1670. november 17. Kassáról Illavára érkezett, a várat elfoglalták, és Ostrosithot börtönbe vetették.

a császáriakat a várba, mégis ellenségként kezelték, a javait lefoglalták, őt magát foglyul ejtették.⁵ Esterházy Pálnak november 19-től december végéig írt leveleiben méltatlan eljárást, hamis vádakot emlegetett, és pártfogást kért tőle.⁶ 1671. január 8-án Juan Caramuel Lobkowitz hercegnek is panaszt tett, hogy hiába bocsátotta be hűsége bizonyítékául a német csapatokat Illavába, szökés gyanúja miatt fogva tartják, és a javaihoz nem fér hozzá.⁷

1671-ben ellene is pert indították Bécsben. Eva Kowalská szerint mivel nem tudták bizonyítani a felkelésben való részvételét, ezért a birtokain működő evangélikus lelkészek, így Joachim Kalinka kapcsolatain keresztül igyekeztek őt „megfogni” (KOMÁROMY 1888, 881–887. o.; KOWALSKÁ 2014). Miután ez sem sikerült – elsősorban Révay Kata határozott fellépésének köszönhetően, aki Bécsbe utazott, és felkeresett minden fontos bécsi döntéshozót –, végül lefoglalt birtokait visszakapta, és újabb megbízatásokat is nyert az évtized vége felé: az egész Dunán inneni s túli kerület országos főszámvevője, valamint Morvaország felé határbiztos lett (KOMÁROMY 1888, 887. o.).

A házaspár élete azonban a későbbiekben már nem alakult ilyen szerencsésen. A Thököly Imre vezette felkelésben nemcsak Ostrosith, hanem Révay Kata is szerepet vállalt, őt a lázadókkal való levelezése miatt az eperjesi törvényszékre idézték, és száműzetésre, valamint 15 ezer forintra büntették. Utóbbi nagybátyja, Christoph Teufel fizette ki, a száműzetést pedig enyhítették. 1687-ben végleg elkobozták tőlük Illavát és Ludányt – ezeket császárhű katolikus családok kapták meg (KÁROLY 1866, 523–524. o.; KOMÁROMY 1888, 888–892. o.), s Liptóújívár is csak a férj haláláig maradt a kezükön.⁸ Ostrosith Mátyás 1702-ben már nem élt, ekkor Katát már özvegyként említik a források (KOMÁROMY 1888, 895. o.). Az anyja révén örökölt pozsonyi házában vagy a Pozsony megyei Morvával határos szentjánosi birtokára visszahúzódva élt, és tartotta rokonaival a kapcsolatot 1710-ben bekövetkezett haláláig.

Révay Kata Szidónia megélt protestantizmusa

Országos színterek

A 17. század második felében folyamatosan zajlottak az országgyűlési összecsapások a protestánsok és a katolikusok között; az utóbbiak egyre nagyobb teret nyertek a Magyar Királyság vármegyéiben, s csupán néhány főúri család – köztük az Ostrosithok és házastársaik – jelentették a szilárd, ám egyre fogyatkozó bázist az evangélikusok számára. Ostrosith Mátyást ráadásul, legalábbis felesége meglátása szerint, szívesen tolták maguk előtt a többiek, hogy képviselje őket a protestánsok ügyében: „...tudgya kgd, mint cselekettek az mel luteranus urak gyűlésbe hogy elmentek s uton mondottek: így s amugy kellett vóna végezni, s olankor mikor kell szállni, mindenik hátra vonsza magát.”⁹ Mátyás egyébként nemcsak országos színtereken, de helyben is szíven viselte az evangélikusság ügyeit: a felső-magyarországi lutheránusok Ludányban 1656-ban tartott zsinatán ő és Miklós bátyja elnököltek.¹⁰

⁵ Az illavai vár javainak összeírása, 1671. január 8. MNL OL E 156 a. Fasc. 078. No. 057b és Fasc. 099 No. 013.

⁶ Ostrosith Mátyás levelei Esterházy Pálnak, MNL OL, Esterházy hercegi család levéltára, Pál nádor iratai, P 125, Pál nádor levelezése Nr. 3423–3429.

⁷ ÓVÁRY 1901, 299. o.; Révay Kata Szidónia kérelme a javak megóvására a Magyar Kamarához, Pozsony, 1671. május 16. MNL OL, Magyar Kamarai Levéltár E 41, Litterae ad cameram exaratae 53.cs.

⁸ 1698-ból még ismert Ostrosith Mátyás egy donációs levele a liptóújívári uradalomból molnára számára, lásd MNL OL, Magyar Kamarai Levéltár E 148, Fasc. 57. Nr. 16.

⁹ Révay Kata Szidónia Ostrosith Mátyásnak, Szentjános, 1661. január 4. Lásd KOMÁROMY 1889, 271. o.; vö. még BOROSY 2001, 51. o.

¹⁰ Az ez alkalomból megjelent versgyűjteményt lásd: RMNY 2000, 2669. tétel.

Az ellenreformációs hullámok – templomfoglalások, prédikátorüldözések, gyülekezetfelszámolások – azonban a közvetlen környezetüket, így a Révay Kata édesanyjával szomszédos birtokokat is elérték. Kata 1660. szeptember 5-én írta Szentjánosról férjének: „Itt minálunk az emberek keményen kezdenek bánni az evangelicusokkal. Zennyei uram az holicis prédikátort kiűzte, az templomot bezáratta, az mint hallom, még az nemes embereket is fenyegeti, az kik luteranusok. Mi lesz tovább, Isten tudgya...”¹¹ Az említett Holicis evangélikus közössége ellen, hiába biztosította az 1647. évi 9. törvénycikk a szabad vallásgyakorlatot, Sennyei István veszprémi püspök lépett fel, aki a holicis uradalom örökösét, a fiatal Czobor Ádámot is meg tudta nyerni a katolikusoknak (ZSILINSZKY 1897, 227. o.; PAYR 1924, 525. o.).

Révay Kata figyelemmel követte a bécsi híreket is, tudott róla, hogy III. Ferdinánd temetésén kipredikálták a protestáns magyarokat: „...mongyák, Istenben elnyugodott császár urunk ő felsige temetésin valo praedikaczioba a többi kezett mondotta a pap, minémű Isten félő volt ő felsige és hogy sok embert megtérítette, de csak azt bánta, hogy Magyarországot mindenestül az igazi pápista hitre nem térhete, ha az Isten tovább éltette volna, maga életivel is kész vót bepecsétleni, csak azt míg véghez vihette vóna. Azon leszek, hogy szerit tehessem annak a praedikaczió párjának és kegyelmednek megküldöm.”¹² III. Ferdinánd 1657. április 2-án hunyt el, ekkor több bécsi templomban is gyászmisét tartottak (HENGERER 2007, 30–31. o.), az elhangzott temetési beszédek közül kettőt is kinyomtatnak: a jezsuita udvari prédikátor Filiberto Boccobelláét és az ugyancsak jezsuita Christopher Trautét. Mindegyikben szerepel a Révay Kata által megütközéssel hallott mondat, hogy semmi nem tette volna boldogabbá és elégedettebbé az uralkodót, mint a teljes Magyar Királyság megtérése az igaz valláshoz.¹³

Egy másik, Pozsonyban megtörtént eset ugyancsak kiváltotta Kata felháborodását: „...itten az pápisták azt akarnák köteni, hogy látták vóna az mi német templombúl, hogy az erdek az ablakon kinizte és hogy az ablakon átal messziről látták az erdeket az oltariumnal hogy állott vóna kámzában; az lehetetlen dolog, hogy az ablakbúl kinizte volna, mert azt kötötték, hogy övéig kivót az ablakon, tudgya kgd minémű sűrű rostil van mint egy recze főmára, más meginten vas, nagy erős vas rostil van mindenik ablakon; hogy penig mogyák, hogy ötet látták vóna az oltariumnál kámzába, az is lehetetlen dolog, mert akkorba a mikor ők mondgyák, akkor be vót tive az ajtók, hogy láthatták vóna. Azt az nagy hazukságot Bécsbe is írták, azt hallom, hogy ki is nyomtatták Bécsbe azt a nagy hazukságot.”¹⁴

A pozsonyi németajkú evangélikus gyülekezet templomának ügye már régóta szította az indulatokat a városban. A katolikusok, akik az uralkodó és a legfőbb magyar méltóságok támogatását is élvezték, mindenáron meg akarták akadályozni a protestánsok vallásgyakorlatát, elsősorban a templomépítés tiltásával, majd miután a templom mégis felépült, a lelkészek diabolizálásával (ekkoriban David Titius és Christoph Böhm szolgált a gyülekezetben, lásd SCHRÖDL 1906, 148–175. o.). A Révay Kata által szemléletesen leírt jelenet, miszerint az evangélikus templomban maga a kámzás ördög prédikál, már a reformáció megindulásakor is ismert volt. Az illusztrált katolikus röplapok gyakran ábrázolták Luthert ördöggént vagy ördögökkel körülvéve (RÖSSLER 2017, 193–198. o.). Egyelőre az említett bécsi kiadványt nem sikerült megtalálni, de Révay Kata érdeklődése a protestánsok jogai és lehetőségei iránt kétségtelen. Ezt támasztja alá, hogy egy másik alkalommal az országgyűlési törvényeket igyekezett férje számára megszerezni:

¹¹ Révay Kata Szidónia Ostrosith Mátyásnak, Szentjános, 1661. szeptember 5., és a másik levele a Czoborok szerepéről két nappal később, szeptember 7. Lásd KOMÁROMY 1889, 178., 179. o.

¹² Révay Kata Szidónia Ostrosith Mátyásnak, Pozsony, 1657. június 10. Lásd KOMÁROMY 1889, 155. o.

¹³ Domus Sapientiae columnarum septema R. P. Philiberto Boccabella, Wien, 1657; Ferdinandi deß dritten. Röm. Kayser, ... Gottseeligkeit, Von R. P. Christophoro Traut. Wien, 1657.

¹⁴ Révay Kata Szidónia Ostrosith Mátyásnak, Pozsony, 1657. június 10. Lásd KOMÁROMY 1889, 155–156. o.

„...az artikulusok felől is tudakoztam, azt mondja asszonyom anyám, hogy az utóbeli gyűlésből való megvannak. Azt mondja ő nagysága, hogy ha kívántatik, ő nagysága leíratja maga számára és az originált kegyelmednek megadja.”¹⁵

Magánszínterek

Révay Kata azonban nemcsak a férje országgyűlési szerepe, a bécsi és a pozsonyi hírek, hanem saját tapasztalata alapján is megélte vallása gyakorlásának nehézségeit. 1661 novemberében elhunyt édesanyja, Teufel Zsuzsanna Erzsébet, és Katát olyan kétségek gyötörték, hogy a temetése lutheránus szertartású legyen-e vagy sem, mert „hát az egész atyafiakat kell híni s ő neki szegénnek dicsekedés kívül mondván nagy urak s derék emberek, udvarnál közel való atyafiai vannak, de azok mind pápisták, azok bennünket az kik luteranusok vagyunk nem úgy mint embereket, hanem mint legalább való állatokat tartják, azok tudom csak azért sem gyünnének, hogy luteránus prédikációt kellene hallgatniok, és úgy ha ceremóniával való temetésnek kellene lenni, és az szegény asszonyom anyám atyafiai közül jelen nem vónának.”¹⁶ A levelezésből nem derül ki, hogy végül milyen temetést rendeztek, és hogy a bécsi előkelő rokonság részt vett-e rajta.¹⁷

Az 1670-ben meginduló erőszakos katolizálási folyamatok nem kímélték a családot és a birtokokon élő alattvalókat. Az evangélikus iskolákat és gyülekezeteket fenntartó házaspárnak immár a saját életéért és javaiért kellett aggódnia. Váraik lefoglalásával megindult a birtokaikon szolgáló lelkészek elűzése, a templomok elfoglalása.¹⁸ Mindez komoly csapás volt a régió evangélikussága számára, hiszen Révay Katának színvonalas iskolákat működtettek, pártfogolták a gyülekezeteket, támogatták a lelkészek külföldi tanulmányait és a könyvkiadást. Az evangélikus történész és író, Johann Samuel Klein művéből ismert az egyik legfontosabb evangélikus intézmény, a Révay Katának által finanszírozott illavai iskola jeles tanárainak névsora is: Andreas Sartorius, Johann Petronius, Johann Hadik, Stephan Francisci, Matthias Schmidelius, Niklas Fabricius, Elias Augustini, Tobias Masnitius, Paul Maior és az utolsó rektor, Daniel Kermann (KLEIN 1873, 184–185. o.). Közülük jó néhányan könyveket is írtak, Andreas Sartorius vezetésével 1650–1654 között az illavai diákok színda-



A pozsonyi evangélikus iskola és templom képe az *Presburger Schul und Kirchen Verlust* (1673) címlapjáról (forrás: Österreichische Nationalbibliothek)

¹⁵ Révay Kata Szidónia Ostrosith Mátyásnak, Szentjános, 1660. július 6. Lásd KOMÁROMY, 1889, 170. o.

¹⁶ Révay Kata Szidónia Ostrosith Mátyásnak, Szentjános, 1661. szeptember 27. Lásd KOMÁROMY 1889, 276. o.

¹⁷ Teufel Zsuzsanna Erzsébetet feltehetőleg férje, Révay Pál mellé temették a turócszentmártoni Szent Márton-templomban. LUDIKOVÁ 2008, 355–356. o.

¹⁸ Ostrosith Mátyás a Hofkriegsrat tagjainak, keltezés nélkül, 1673 körül. Az illavai templomot az elődei alapították több mint száz éve, és az Ostrosith család temetkezőhelye, két bátyja síremléke is ott van, ezért kéri, hogy kíméljék meg. Lásd MNL OL, Nadasdy család levéltára, P 507, Levelezés, Series A 6. cs. Nr. 235. f. 26.

rabokat adtak elő (VARGA 1988, 161–172. o.). Az iskolát 1684-ben felszámolták, és megszűntek az evangélikus istentiszteletek is, miután az illavai uradalmat véglegesen elvették Ostrosith Mátyáséktól.¹⁹ Külön fájdalmas lehetett megélniük, hogy az illavai várba beköltöző Sigfried von Breuner gróf a Szentháromság rabváltó szerzetesrend számára kolostort és templomot építtetett 1695–1697 között (RUPP 1870, 604–605. o.). A ludányi uradalomban némileg más volt a helyzet, az ott élők jó része ugyanis korábban is katolikus volt, akiknek a vallásgyakorlatába Ostrosithék nem akartak beavatkozni: „...mivel az ludani jószágban az Szentegyházak mind pápistáké, ahhoz az jobbágyság is pápista, semmi afféle egyhazi dologban, Religio dolgában között ne avassa Kgd, hogy abbul valami alkalmatlansághok, panaszok s nikem is károm ne következzik.”²⁰

Révay Kata Szidónia a nehézségek ellenére is igyekezett támogatást nyújtani a szorongatott evangélikusságnak. Ismert, hogy 1682-ben Daniel Kermann szlovák nyelvre fordított Bibliája kiadását finanszírozta volna, de a Thököly-felkelés közepette erre végül nem került sor (ZSILINSZKY 1899, 82. o.). 1686-ban az eperjesi evangélikus kollégium inspektorai újrán köszöntő levelükben emlékeztek meg Kata nagylelkűségéről: „Nagysághod maga szent intenciójával, mellyel Deák bötűknek megh szerzésére elegendő költséget kegyesen ajánlott, [...] miképpen óhajtotta, [...] az itt való Collegiumnak promotioját [...] bőven megértettük.”²¹

A hatalom szorítása a későbbiekben sem enyhült. Hiába biztosította az 1681-es országgyűlés 25. és 26. cikkelye a földesurak és alattvalóik számára a szabad vallásgyakorlatot, Szentjánoson a város katolikus plébánosa feljelentette Révay Katát 1698-ban, mire a Magyar Kancellária rendeletében 1699. június 13-án arra utasította, hogy tartsa magát az ország törvényeihez, a katolikusokat ne botránkoztatssa meg, és a nép lelki üdvét ne veszélyeztesse az evangélikus istentiszteletek tartásával; egy hónappal később pedig a lelkészét is el kellett bocsátania (KOMÁROMY 1888, 893–894. o.).

Érdeemes megemlíteni a házaspár könyvtárát is. Két katalógust is ismerünk Illaváról, előbb 1647-ben, majd 1677-ben írták össze a várban a könyveket (BAJÁKI 2009, 56–72. o.). Monok István azt feltételezi, hogy – mivel a kettő között csak részben van átfedés – a korábbi Ostrosith Miklósé, a későbbi Mátyásé lehetett (MONOK 2012, 203. o.). Utóbbi 126 könyvcímet tartalmaz, és a korabeli hazai lutheránus irodalom érdekes lenyomata: sok, a házaspár birtokain is megforduló lelkész neve bukkan fel a jegyzéken szerzőként, így például Lányi Dániel és Lányi Zakariásé, Pilarik Istváné, Tranoscius Györgyé, Margitai Péteré, és a latin, illetve magyar könyvek mellett sok szláv nyelvű („Sclavonico Idiomate”) is megtalálható.

Révay Kata evangélikus elkötelezettségét és gondoskodását három fennmaradt végrendelete is jelképezi. Az első nem sokkal édesanyja és kislánya halála után kelt 1663. augusztus 9-én, amit 1665-ben megerősített (KOMÁROMY 1888, 810. o.). Ebben a következő evangélikus intézményekről, illetve személyekről emlékezett meg kisebb-nagyobb összegekkel Révay Kata:

- a pozsonyi evangélikus iskola – 1000 tallér;
- a pozsonyi magyar templom épülete – 500 forint;
- a besztercebányai iskola – 1000 forint „interesséből mindenkor egy szegény árvát, mely gyámoltalan vóna, tarcsák és tanítassák, akademiában is promoveálják” (uo. 293. o.);

¹⁹ Illava plébániatemplomát 1684-ben vették el, és ekkor lett katolikus. Lásd MNL OL, Nádasdy család levéltára, P 507, Levelezés, Series A Nr. 739. f. 382.

²⁰ Ostrosith Mátyás instrukciója ludányi tisztartója, Dávid István számára, 1676. január 2. MNL OL, Magyar Kamarai Levéltár E 148, Fasc. 40. Nr. 48.

²¹ Az eperjesi evangélikus kollégium inspektorai Révay Kata Szidóniának, Eperjes, 1686. január 18. MNL OL, Nádasdy család levéltára, P 507, Levelezés, Series A Nr. 241. f. 2–3.

- a zaturcsai evangélikus templom – 500 forint;
- a nagyszombati evangélikus templom – 500 forint;
- a pozsonyi ifjú prédikátor, Sutári Bálint – 100 tallér;
- az illavai ispotály épülete – 500 forint.

A második végrendelet még kiadatlan.²² A Pozsonyban 1707. július 27-én kelt magyar nyelvű dokumentumban arról rendelkezik Révay Kata, hogy testét „evangelica ecclesiának rendtartása szerint minden pompa és praedicatio nélkül az Posony új Cemetriumban lévő Criptaban” temessék el. Emellett 1000 forintos alapítványt hoz létre, és azt a pozsonyi evangélikus egyház német, magyar és tót prédikátorainak kezelésébe adja, hogy a „capitalisnak interestesből Praedicatorsagra menendő szegény ifjakat taníttassanak”. A harmadik végrendeletet nem sokkal halála előtt mondhatta tollba (Pozsony, 1710. február 1.), Komáromy András nem közölte részletesen, csupán annyit idézett belőle, hogy Révay Kata mindent apai ági rokonára, az 1671-ben kivégzett unokatestvére fiára, Nádasdy Tamás grófra hagyott.

Nincs adatunk Ostrosith Mátyás és Révay Kata Szidónia temetéséről. A pozsonyi evangélikusok az 1680-as években alakítottak ki új temetőt, amelyet új Mihály-temetőnek hívtak. MARKUSOVSKY Sámuel könyvében még szerepel az ottani kriptasor rajza, ahol feltehetőleg a házaspár is nyugodott (1896, 112. o.).

Ostrosith Mátyásnak és Révay Kata Szidóniának István fiuk halála után nem született több gyermeke, az Ostrosith család a 18. században kihalt, a megtizedelődtt vagyont oldalági rokonok örökölték. A család emlékét és azzal együtt Révay Kata Szidónia személyiségének vonásait azonban a levéltárakban fennmaradt iratok segíthetnek megérteni és megőrizni.

Felhasznált irodalom

- BAJÁKI Rita et al. (szerk.) 2009. *Magyarországi magánkönyvtárak IV. 1552–1740.* Budapest. (Adattár 16–18. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 13/4.)
- BAKÁCS István – DÁVID Lászlóné 1969. *P szekció: kisebb családi és személyi fondok.* 2. köt. Magyar Országos Levéltár, Budapest. (Levéltári leltárak 47.)
- BENDA Borbála 2014. *Étkezési szokások a magyar főúri udvarokban a kora újkorban.* Magyar Nemzeti Levéltár Vas Megyei Levéltára, Szombathely. (Archivum Comitatus Castriferrei 6.)
- BOROSY András 2001. *Pest-Pilis-Solt vármegye közgyűlése iratainak regesztái. Közigazgatási és politikai iratok I. 1618–1670.* Pest Megyei Levéltár, Budapest. (Pest Megyei Levéltári Füzetek 33.)
- BUZÁSI Enikő 2001. Nádasdy Ferenc pottendorfi galériájának fennmaradt arcképei és a Widemann-portrészorozatok. *Művészettörténeti Értesítő*, 50. évf. 15–29. o.
- DUKKON Ágnes 2016. Ostrosith Mátyás koronaőr naplója 1673–1675. *Magyar Könyvszemle*, 132. évf. 60–71. o.
- HENGERER, Mark 2007. Die letzten Lebensjahre, Krankheit und Tod Kaiser Ferdinands III. (1608–1657). *Frühneuzeit-Info*, 18. évf. 24–38. o.
- KÁROLY János 1866. Illavát érdeklő okmányok. *Magyar Sion*, 4. évf. 515–531. o.
- KLEIN, Johann Samuel 1873. *Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften Evangelischer Prediger in allen Gemeinen des Königreichs Ungarn.* 3. rész. Diepold und Landauer, Pest.
- KOMÁROMY András 1888. Révay Kata Szidónia levelei férjéhez 1656–1702. *Századok*, 22. évf. 798–811., 881–896. o.

²² MNL OL, Magyar Kamarai Levéltár E 148, Fasc. 307. Nr. 28.

- KOMÁROMY András 1889. Révai Kata Szidónia levelei férjéhez (1656–1702). *Magyar Történelmi Tár*, 12. évf. 150–180., 270–298. o.
- KOWALSKÁ, Eva 2014. *Na dalekých cestách, v cudzích krajinách. Sociálny, kultúrny a politický rozmer konfesijného exilu z Uhorska v 17. storočí*. VEDA, Bratislava.
- KRISZTINKOVICH Béla 1961. Anabaptista orvosok, gyógyszereszek a higiénia szolgálatában. *Az Országos Orvostörténeti Könyvtár Közleményei*, 20. évf. 88–117. o.
- LUDIKOVÁ, Zuzana – MIKÓ Árpád – PÁLFFY Géza 2008. A turócszentmártoni Szent Márton-templom késő reneszánsz és barokk funerális emlékei (16–17. század). *Művészettörténeti Értesítő*, 57. évf. 353–375. o.
- MAKSAY Ferenc 1975. *A Magyar Kamara Archivuma*. Magyar Országos Levéltár, Budapest. (Levéltári leltárak 63.)
- MARKUSOVSKY Sámuel 1896. *A pozsonyi ág. hitv. evang. lyceum története*. Wigand F. K., Pozsony
- MONOK István 2012. *A művelt arisztokrata: a magyarországi főnemesség olvasmányai a XVI–XVII. században*. Kossuth Kiadó, Budapest.
- NAGY Iván 1861. *Magyarország családai. Czimerekkel és nemzedékrendi táblákkal*. 8. köt. Friebeisz István, Pest.
- ÓVÁRY Lipót 1901. *A Magyar Tud. Akadémia Történelmi Bizottságának oklevél-másolatai*. 3. füzet. M. Tud. Akadémia Történelmi Bizottsága, Budapest. (A XVII. századból származó oklevelek kivonatai.)
- PAYR Sándor 1924. *A Dunántúli Evangélikus Egyházkerület története*. 1. köt. Dunántúli Ágostai Hitvallású Evangélikus Egyházkerület, Sopron.
- Régi magyarországi nyomtatványok*. 3. köt. 1636–1655 [RMNY 2000]. Kiad. HELTAI János et al. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 2000.
- RÖSSLER, Hole (szerk.) 2017. *Luthermania. Ansichten einer Kultfigur*. Harrasowitz Verlag, Wiesbaden. (Ausstellungskatalog der Herzog August Bibliothek 99.)
- RUPP Jakab 1870. *Magyarország helyrajzi története fő tekintettel az egyházi intézetekre*. 1. köt. *Az Esztergomi egyház-tartomány*. Akadémia, Pest.
- SCHRÖDL József 1906. *A pozsonyi ág. hitv. evang. egyházközösség története*. 1. rész. Az ág. hitv. evang. egyházközösség kiadása, Pozsony.
- SEDDON, Christopher Rhea 2004. Die alte Pfarrkirche „Maria Himmelfahrt” zu Winzendorf als Begräbnisstätte der Freiherren von Teufel. In: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity: řada historická*. Masarykova univerzita v Brně, Brno. 255–270. o.
- VARGA Imre 1988. *A magyarországi protestáns iskolai színjátás forrásai és irodalma*. MTA Irodalomtudományi Intézete, Budapest.
- ZSILINSZKY Mihály 1897. *A magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve*. Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, Budapest.
- ZSILINSZKY Mihály 1899. *Kermann Dániel evangélikus püspök élete és művei 1663–1740*. Budapest.



Viskolcz Noémi művelődéstörténész. A József Attila Tudományegyetemen 1992-ben szerzett diplomát, majd a hallei Martin Luther Universitáten tanult. 2001-ben védte meg PhD-értekezését a Szegedi Tudományegyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájában. 1998–2015 között a Szegedi Tudományegyetem, 2016-tól a Miskolci Egyetem főiskolai tanára.

Sokszínű szöttek, arany és sötét szálakkal

Balogh
Éva

Lezajlott-e a paradigmaváltás a női lelkészség körül?

Amikor a főszerkesztő megkeresett a feladattal, hogy írjak a női lelkészségről, az első reakcióm az volt, hogy nem hagyományos tanulmányt, inkább valami szubjektív szemszögből készült írást szeretnék. Nagyon hamar adódott az ötlet, hogy ne csak a magam, hanem mások gondolatait is osszam meg az olvasókkal. Az alábbi bekezdésekben olyan nők, lelkész kollégák szólalnak meg, akik vállalkoztak a saját történetük közreadására. A magam meséje is egyike az itt sorakozóknak. Neveket, konkrét adatokat pusztán azért nem közlünk, hogy ne vonja el semmi a figyelmet a mintázat tanulmányozásáról.

Mert ami a beszélgetések nyomán született, azt legszívesebben egy szöttekhez hasonlítanám. A szövek türelmet, kitartást, tervszerűséget, adott esetben feladatnak alárendeltséget, alázatot igénylő munka. Hagyományosan női tevékenységnek tartjuk, bár az égvilágon semmi nem zárja ki, hogy adódó alkalommal egy férfi is leüljön dolgozni a szövezők mellé.

A felvetőszálakat a kezdetekre, a lelkesi elhívásra, a pályával kapcsolatos örömökre és nehézségekre, a jövőbeli tervekre irányuló kérdések adják.

A mintázat, az ismétlődő motívumok kibogozása – az olvasó dolga.

„Egy kicsi, tradicionális evangélikus faluban nőttem fel. Már egészen korán sok-sok kérdéssel ostromoltam a lelkészetet, aki aztán – amikor elértem a megfelelő kort – beajánlott a közeli nagyváros evangélikus ifjébe. Velük együtt kezdtem el ifjúsági táborokba járni. Az egyik évben megjelent egy fiatal segédlelkész. Az ő személyisége nagyon magával ragadott. Más volt, mint amit a többi lelkész képviselt – de ez nyilván a korkülönbségből is adódott. Akkor ébredtem rá, hogy az istenkérdés nem egy leporolni való, régi dolog, hanem egy nagyon élő, a hétköznapi életbe integrálható valami. Talán tizenhat-tizenhét éves lehettem, amikor a falunk melletti tiszta volt egy szalonnasütéses buli a környékbeli fiatalokkal. Együtt mentünk haza egy fiúval, és Istenről beszélgettünk. Egyszer csak megálltunk az úton, és belém hasított a gondolat, hogy lelkésznek kell lennem. Ami miatt lelkész lettem, az az Isten iránti hála.

Eddigi lelkesi pályafutásom alatt voltam nagy városban, kis városban és faluban is. Mindig mindenhol beleütköztem abba, amit a tradicionális kereszténység hoz magával. Az a tapasztalatom, hogy ilyen körökben nagyon nehezen fogadják el, ha valaki lelkész. Nem is azt, amikor vasárnap igen szépen prédikál a templomban, jól kijön a gyerekekkel, látogatja az időseket, hanem amikor valamiben döntést kell hozni, amikor valamiben véleménykülönbség van. Az ilyen helyzetekből többnyire nehézségeim adódtak.

Ami viszont számomra öröm, az az újonnan érkezőkkel, bejövőkkel való kapcsolat. Ahol a beszélgetésben nincsenek beidegződött elvárások, szokások, de megvan a partneri viszony. Hálásak, hogy választ kapnak a kérdé-



seikre, hogy lehet együtt gondolkodni, hogy a lelkész elmegy hozzájuk, nyitott. Az újonnan egyházhoz kapcsolódók körében lehetőséget érzek egy valódi közösségépítésre.

Ha most kezdeném újra, annyit tennék másként, hogy jobban kiállnék magamért.

Egészen egyszerűen szeretném jól érezni magam a bőrömben lelkészként. Ez most nincs mindig így. Amikor felveszem a Luther-kabátot, ez a fekete batman-ruha olyan nekem, mintha lezárna. Mintha minden szelepet, csapot elzárna bennem. Civilben sokkal inkább tudok önmagam lenni – és ezáltal lelkész is lenni.”

„Már felnőttként kaptam ez elhívást, hogy lelkész legyek. Világi pályán dolgoztam, jó egzisztenciális lehetőségeim voltak, státuszom, lakásom volt – de nagyon kerestem az élet értelmét.

Valami olyasmit, ami túl van az anyagi világ síkján. Akkor kezdtem olvasni a Szentírást. János evangéliumához érve azt éltem meg, mintha Jézus bennem szólna hozzám. Akkor ismertem fel, hogy az ő útján járva élhetek értékes életet.

A városomban volt egy klub, ahol különböző előadásokat tartottak. Egyik alkalommal egy református lelkész és a segédlelkésze, egy fiatal nő volt a meghívott. Nem is az hatott meg, amiről beszéltek, hanem annak a belső szabadságnak, örömnak a kisugárzása, amit láttam rajtuk. Azt mondtam magamnak: én is szeretném ezt. Ezután jelentkeztem a teológiára.

Azt mondhatom, hogy a lelkészi munkának majd’ minden része örömet tud jelenteni a számomra. A hitoktatás is örömet jelent, ha nem kell túl sok hittanórát tartanom. A legnagyobb örömet mégis a lelkigondozás okozza. Mikor egy személyes beszélgetés során képes vagyok teljes figyelemmel jelen lenni a másik ember számára, és együtt keressük a válaszokat. Fontos része a munkámnak a szenvedők, rászorulók között való jelenlét, akiknek megpróbálok személyes segítséget is nyújtani.

Nőként nehézséget okozott, hogy hétvégén egyszerre kellett törődni a családdal és egyben készülni az egyik legfontosabb lelkészi feladatra is. Ez időnként feszültséget okozott a családban, de nekem toleráns, segítőkész párom van, nélküle nem tudtam volna ezt megoldani.

Jó pár évtizeddel ezelőtt szerintem nehezebb volt nőként jelen lenni ezen a pályán. Most a társadalomban is több szerepet kapnak a nők, így az egyházban is. A gyülekezetek is és a társadalom egésze is elfogadóbb lett ezen a téren. Azért időnként még mindig szembesülök azzal, hogy vannak, akiknek problémát jelent egy női igehirdető, vezető a gyülekezetben. Nekem is belső konfliktust jelentett, hogy a gyülekezet élén felújításokat, különböző feladatokat kellett levezényelni akár nálam idősebb férfiak között. Nem mondanám, hogy ezt könnyen meg lehet oldani, de mindig lehet jól sáfárkodni az adottságainkkal, képességeinkkel.

Szerintem változtatnunk kellene az istentiszteleteink stílusán. Legyen olyan, ahol kommunikálni, beszélgetni lehet egymással. Szívesebben használnék egy kötetlenebb liturgiát, új énekeket, amelyek jobban kifejezik a mai kor emberének érzéseit. Szeretném, ha a gyülekezet igazi értelemben vett közösség, egyfajta család lenne. Szívesen lépnék ki a társadalom peremén élők, a »kiselejtettek«, a nehéz sorsúak közé.”

„Tizenéves koromban volt előttem egy jó lelkészi példa, egy fiatal lelkész házaspár. A személyiségük is vonzó volt, és az is, ahogyan a feladataikat végezték. Otthonra leltem abban a gyülekezetben. Akkoriban egy nagyon jó ifiközösség működött ott, tényleg olyanra lett a gyülekezet, mintha a családom lenne. Tizennyolc évesen ez jelentette a motivációt a lelkészséghez. Azt mondtam magamnak, hogy segíteni szeretnék az embereken.

Aztán az ember korosodik, és rájön, hogy nem lehet mindenkin segíteni. A lelkeszi hivatás legnagyobb előnyének azt látom, hogy annyira színes és változatos. Odarohannak hozzám a gyerekek az iskola folyosóján, és szeretettel üdvözölnek. Vagy kapok egy visszajelzést valakitől, akinek nagyon sokat jelentett egy velem való beszélgetés. Az örömeiket a személyes kapcsolatok és beszélgetések adják. Nagyon fontosak számomra az emberek, akik becsatlakoznak a gyülekezetbe. Az új arcok, de a régiak is. Amikor egy közösség megmozdul, és tesz valamit. Fontos az, hogy lássam, eredményes-e a munkám. Nekem nem az a fontos, hogy hány ember ül a templomban, hanem ezek az apró visszajelzések.

A lassan húszéves lelkeszi pályámat amiatt aggódtam végig, hogy alkalmas vagyok-e erre a pályára. Nagy terhet jelent, hogy ebben hogyan és mikor nyugodhat meg az ember lelke.

Ami a lelkeszi pálya előnye, az egyben a hátránya is: abszolút nem mérhető az eredmények. Nem biztos, hogy az az eredmény, hogy negyven helyett hatvanan jönnek a hittantáborba, vagy tizenöt fő helyett huszonötön jönnek az istentiszteletre, mert azt soha nem tudhatjuk, hogy az újonnan érkezőkben milyen változások vannak. Tépelődéseim között sokszor mondom a Jóistennek: Uram, ha nem vagyok elég jó erre a feladatra, akkor mutass más! Átadom én a helyet a jobbaknak, alkalmasabbaknak! De nem látok soha más utat.

Erről azért nincs kivel beszélni. Mert azok a lelkesz kollégák, akik könnyedén veszik a dolgokat, nem is értik, hogy én miért problémázok ennyit. Aki meg hasonló cipőben van, az talán nem is akar ezzel szembesülni. Azt hiszem, a férfiak általában lazábban fogják ezt föl.

A jövőben szeretnék visszatérni kicsit a teológiához, többet olvasni, hogy a magam számára is meg tudjam fogalmazni, hogy miben hiszek.

Szeretnék jobban odafigyelni a személyes kapcsolatokra a lelkipásztorkodás során.”

„A lelkésszé válásom a megtérésem történetéhez tartozik. Lelkesz családból szárazom, de 17 évesen érkezett el az idő a személyes döntéshez egy könyv elolvasása kapcsán. Tudatosá vált bennem, hogy Isten Jézusban megbocsátott nekem és ezért nekem dolgom és feladatom van a világban. A könyv végén volt egy ima, amelyet nagyon a sajátomnak éreztem, miután elolvastam. Ez abban erősített meg, hogy ne a pedagógusi, hanem a lelkeszi pályát válasszam. Akkora örömmel töltött ez el, hogy mindenképpen tovább akartam adni.

A tanárság azért megmaradt, mert a gyerekmunka a kedvencem, legjobban az ovis és az alsós hittanok, de a nagyobb korosztály is közel áll hozzám. amikor csillogó szemmel néznek, és még nem kérdőjeleznek meg semmit. Szeretek öregekkel is foglalkozni, látogatni.

Nehéz, amikor olyanokkal találkozom, akiken nem tudok segíteni. Széteső családok, haldoklók, nagybetegek. Ilyenkor megkérdezem magamtól: mim van, amit tudok adni? Könnyű nekem egészségesen odaülni és azt mondani, hogy bízzál Istenben, és minden megoldódik.





A női lelkészséghez való hozzáállás mindenképpen változott az elmúlt évek alatt. Nem biztos, hogy egyházi szempontból. Például miért nem kapunk a gyerekek után egyetlen év kedvezményt sem? Akik nem tradícióból járnak templomba, azok számára a női lelkészek elfogadottabbak.

A terveim közt szerepel egy mentálhigiénés képzés elvégzése, de jelenleg a család mellett ezt még nem tudom megtenni.”

„A teológiára jelentkezés egy régóta érlelődő intellektuális-teológiai érdeklődés eredménye volt számomra, a gyakorlat pedig meghozta a különböző lelkészi szolgálati területek szeretetét.

Isten általános és konkrét helyzetekben megmutatkozó vezetésének és igazságainak a kutatása-tanulmányozása, e felismerések mások felé tolmácsolása szép és vonzó kihívásként és küldetesként »nehezedett«
rám.

A lelkészség sokszínűsége, a látogatásoktól a kazuális szolgálatokon át a prédikációs készülékekig érdekessé, izgalmassá, változatosá teszik az életemet.

A személyes beszélgetések során kialakuló kötődések, barátságok gazdagítanak. Jó érzés látni a tekintetekben, ha valóban tudtam segíteni, és pozitív irányba változik valakinek az élete.

A munkatársi közösségünk összetartása, közös célokért való erőfeszítése, a fesztelen, őszinte és mindig jóindulatú közös problémamegoldások nagyszerűek.

Nagyon élvezem a hittanórák fesztelenné, viccessé-bolondossá-röhögössé, kimondottan vidám hangulatúvá varázsolását. Az ifúság egyben tartását és bővítését komoly kihívásnak tartom.

Vonzó férfiak esetében, különösen, ha ez a vonzalom láthatóan kölcsönös, komoly feladat a meglévő szimpátiát úgy alakítani, hogy ne lefojtó, hanem abból jót kihozó kapcsolatok szülessenek.

A váratlan helyzetek stressze, az utolsó pillanatra maradó, nagy sietségben végzett munkák kiborítanak, lehangolnak, teljesen legyengítenek. Az így szerzett ideggyöngöséget és feszültséget aztán persze hazaviszem... ami senkinek sem jó. Bölcs előrelátással próbálok mostanában kivédeni, hogy ebből minél kevesebb legyen.

Szeretném, ha boldog és elégedett lennék a munkáim elvégzése során a jövőben, és közben a magánéletem is boldog maradjon.”

„Hívó, vallásos családban nevelkedtem, az indítás akár innen is természetes lehetett volna, de persze kellett hozzá személyes vezetés is.

Az érettségi után egy évig egy evangélikus szeretetintézményben dolgoztam. Az ottani evangélikus közeg adta meg a végső lökést a teológiára jelentkezéshez, amit azóta sem bántam meg. Volt egy időszak, amikor kicsit eltávolodtam a hiteltől, de azért ez viszonylag egyenes út volt.

A lelkészi feladatok közül a temetések állnak hozzám legközelebb. Ez talán ritka, de mivel én egy gyászoló családban nőttem föl, tudtam mit kezdeni ezzel a témával. Láttam, hogy a hívő ember hogyan dolgozza fel a gyászát, így nekem van mit mondani a temetésen.

Ebben a hivatásom gyökere is benne van, hogy láttam a hívő ember gyászát. Minden közel van hozzám, ami személyes, lelkigondozós, beszélgetős, akár egy esküvőre való felkészítés is – de leginkább a temetés. A kamaszokkal viszont megkínlódom a hittanórán, hogy hogyan kössem le a figyelmüket. Az idővel nehezen tudok gazdálkodni,

a határidők tartása is kihívás. Mivel nincs meg az a hagyományos nyolcórás munkaidő, ami az embert kívülről fegyelmezné, nehezebb összehangolni a gyülekezeti és az életből, családból jövő feladatokat.

Harminc évvel ezelőtt, amikor megszereztem a lelkészvizsgát, nem választottak meg abban a gyülekezetben, ahol akkor segédlelkészként szolgáltam. Huszonöt évvel később visszahívtak.

Azt hiszem, általánosan elfogadottabbá vált a női lelkészség megítélése. Egyre inkább tudják értékelni a lelkész jó hozzáállását, még akkor is, ha az nő. A világban talán még könnyebben elfogadták ezt. Mondjuk, én olyan közegben vagyok, ahol sok nő van: a polgármester, a jegyző, az orvosok, a művelődési ház vezetője, de még a protestáns papok is. Nem érzékelek semmiféle ellenállást, valahogy természetesen veszik, hogy nők töltik be ezeket a posztokat.

A mostani gyülekezetemben négy éve élek, és a helyemen érzem magam. Teljesen betölti a gondolataimat, hogy itt helyt álljak abban a sokféle munkában, ami adódik. Ha ebben – az egyébként nem nagy – gyülekezetben az alapvetően elvárható feladatokat jó lelkiismerettel meg tudom csinálni, akkor ennél többet nem tervezek.”

* * *

„Szinte a gyülekezetbe születtem. Azt szoktam mondani, hogy hároméves koromban letettek a gyülekezeti iroda előtt, aztán ott maradtam.

Egész kicsi koromtól elemi vágyként élt bennem, hogy másokon akarok segíteni. Ez a világ legtermészetesebb dolga volt. Reggelenként körbejártam a néniket, elmentem bevásárolni, utána mentem csak iskolába. Nagymamám példája nagyon erős volt számomra. Tizenkét éves korától kezdve 53 évig dolgozott a dohánygyárban. Felnevelt két gyereket, középvezető volt, hihetetlen energiával, de nem engedték továbbtanulni. Veszedelmesen erős, okos asszony volt, aki mindent kibírt. Amikor meghalt, tizennégy éves voltam, és úgy éreztem, mindent elveszítettem. Hogyan tovább? – kérdeztem magamtól a temető kapujában.

Sokáig orvos szerettem volna lenni, egy fóti kántorképző tanfolyam után döntöttem el, hogy lelkész leszek. Nem volt olyan egyszerű, mert épp akkor olyan hírek jöttek, hogy lányokat nem vesznek fel a teológiára. Végül hét fiú mellett ketten voltunk lányok az első évfolyamban, igaz, a másik lány nem evangélikus felekezeti volt. A családom nem örült a döntésemnek, nem támogatták a tanulmányaimat, tehát el kellett tartanom magamat.

A női lelkészség megítélése szerintem sokat változott az elmúlt évtizedekben. Kezdetben abszolút másodrangú polgárnak éreztem magam az egyházban. Már a teológián is világos volt, hogy a jó papi családból származó fiúk sokkal nagyobb előnyt élveztek.

Az első időszak rendkívül nehéz volt. Nyolc évig voltam segédlelkész. Aztán másodlelkész, helyettes parókus, parókus, igazgató lelkész, majd esperes. Háromfordulós választás után választottak meg. Ketten voltunk nők esperesek, ebben a kerületben én voltam az első.

Ennek a nagy gyülekezetnek a történetében összesen két nő volt parókus lelkész.

Néha igazán keservesen meg kellett küzdeni, de ez nem a jövedelem területén jelentkezett.

Itt azért még érvényben van egyfajta konzervatív szemlélet. A nők által végzett lelkészi munka mára teljesen elfogadott, például a temetések esetében. A folyamatos jelenlétem, szívósságom talán segítség lehet az utánam jövő női generációknak. Talán járhatóbb úton folytathatják...

Mindig boldoggá tett, ha bárkinek bármivel segíthettem. A nyolcvanas évektől kezdve kéthavonta jártam Erdélybe. Vittem ki mindent, amit csak tudtam: gyógyszert, könyveket, Bibliákat. Kárpátaljára is jártunk. Nagy örömmel és lelkesen csináltam. Később, amikor parókus lettem, az itteni szolgálat örömeivel is más színű lett a világom. Kazuális szolgálat, istentiszteletek, bibliaórák, iskolai hittanórák. Számolgotam, hogy az elmúlt évek alatt 80-90 nyári táborot szerveztem.

Akiket évtizedek alatt megszerettem, sokan velem együtt idősödnek, korosodnak. Közülük többeket el kellett temetnem. Súlyos betegeknek kell segítenem elrendezni az életüket. Ha szociális egyházi temetés kell, hajléktalan vagy csöves vagy nagyon szegény sorban meghalt számára, akkor 90 százalékban én vagyok, aki ezeket a szolgáltatásokat elvégzi. Ez számomra nem snassz, inkább kitüntetés.

Ugyanakkor családi vonalon nagy-nagy frissítő az unokák megléte.

A tavalyi évben kétszer annyit kereszteltem, mint amennyit temettem.

Egykori hittanosaim, konfirmandusaim gyerekei, unokái járnak hozzám. Jönnek vissza a régi sporttársaim unokái, harminc éve nem látott emberek keresnek. Ezek igazán örömteli visszajelzések.”

„Elvált szülők gyereke vagyok. Belekerültem egy olyan gyülekezetbe, ahol a lelkész megtestesítette a hiányzó apa-képet. Gyermekként azt gondoltam, ahhoz, hogy valakinek ilyen családja legyen, lelkésznek kell lennie. Tizenkét évesen eldöntöttem, hogy lelkész leszek, és akkor ilyen gyönyörű családom lesz. Később egy gyenesi konferencián megfogalmazódott bennem egy mondat, amit hangosan ki is mondtam: esküszöm, hogy lelkész leszek! Ez sokszor eszembe jutott utána, és úgy éreztem, hogy ez egy fogadalom volt a részemről.

Jóval később tudtam meg, hogy születésemkor meghalt az ikertestvérem. A hálaadás, hogy életben maradtam, megerősített ebben az elhívásban, hogy Istent szolgáljam egész életemben.

Szeretem, hogy szakmailag felkészült lelkigondozóként segíthetem, kísérhetem a hozzám fordulókat, és elvezethetem őket arra, hogy Istent találják meg erőforrásként.

Az igehirdetésre való készüléskor nagyon izgalmas, hogy mi az az ezer dolog, ami ki tud jönni egy igéből és ezt hogyan lehet lefordítani a gyülekezet aktuális helyzetére.

Mostanában a legtöbb nehézséget a sokféle téren átélt érdektelenség jelenti. Szinte nyomulni kell, hogy az emberek elhiggyék, hogy ez nekik jó. Amikor eljönnek és jól érzik magukat, mégsem köteleződének el. Anyagi szinten ugyanez a helyzet. Nem válnak könnyen a közösség elkötelezett fenntartóivá. Mint egy menedzsernek, mindig el kell adnom ezt az ügyet. Ez egyre frusztrálóbb.

Munkatársak között megtapasztaltam, hogy nőként máshogyan ítélnék meg. Gyülekezeti tagok felől ezt sosem éreztem. Talán a tradicionálisabb teológusoknak van ezzel problémájuk, akik megkérdőjelezik a női lelkészek létjogosultságát. Összességében véve egy-két rossz tapasztalaton kívül azt mondanám, mégsem ért sok negatív megkülönböztetés ezen a téren.

Sokszor elgondolkodom, hogy a kommunikációnak mekkora hatása van az életünkre egyéni és közösségi szinten is. Egyre fontosabbá válik számomra, hogy hogyan lehet megszólítani az embereket. Mi az, ami eléri őket? Szeretnék még türelmesebb, állhatatosabb lenni és egy jó kis gyülekezetet építeni. A lelkigondozás terén pedig akár a civil szférában is megtalálni a helyemet.”



„A gimnáziumi évek alatt kezdett el érdekelni a végső valóság, a transzcendens világ. Akkoriban ez egy éppen csak eltűrt téma volt. Később a »Világnézetünk alapjai« című tantárgy kapcsán került a kezembe a Biblia, amelynek olvasásakor erős személyes érintettséget éltem át. Ennek kapcsán ébredt bennem az elhatározás, hogy teológiát szeretnék tanulni.

A teológiai felvételire annak biztos tudatával mentem el, hogy úgysem fog sikerülni, hiszen hiányos a felkészültségem, de legalább a következő évben jártasabb leszek, több esélyem lesz. Csodálkozásomra mégis elsőre felvettek.

A teológiai évek alatt tapasztaltam meg először, milyen a működő keresztény közösség. Nagyszerű élmény volt, ennek hatására döntöttem el, hogy lelkész leszek. Most is azt gondolom, hogy csodálatos dolog másokkal együtt közösséget szervezni, építeni.

A nehézségeimet az adta, hogy az egyházon belül csak nagyon ritkán éreztem magam a helyemen. A falusi életforma és gondolkodás nem a sajátom, ennek ellenére több mint egy évtizedet töltöttem ilyen közegben. Későbbi városi gyülekezetünk csak egy állást tudott biztosítani, így újabb egy évtizedig fizetés nélküli egyházmegyei segédlelkész voltam, miközben egyéb tevékenységekből, majd az utolsó négy évben hitoktatásból szereztem a jövedelmeimet. A válásom után egyfajta másodrendűséget éltem meg a lelkészi karban. Úgy éreztem, jelentősen beszűkültek a lehetőségeim. Ma sem tudok szabadulni a gondolattól, hogy férfiként mindez nem lett volna ilyen drámai.

Nyolc évig voltam kórházlelkész, most pedig néhány éve intézményi lelkész vagyok. Talán már késő nagy változásokkal teli jövőt terveznem. Mindig nagyon izgalmasnak tartottam az egyház megújulásának, új útjainak keresését. Hogyan szólalhat meg érthető, korszerű nyelven az egyház, hogyan válhat otthonná, családdá a ma embere számára? Ebben szeretnék munkálkodni a pályafutásom hátralevő részében.”

* * *

„Ha visszagondolok, nem is tudom, hogyan lettem lelkész. Az a ködös sejtésem már gyerekkorom óta megvolt, hogy az én utam a segítség, támogatás. De én sokáig gyógytornásznak készültem, aztán egy főtí tanfolyam után vetődött fel bennem a lelkészi elhívás. Kockáztattam egyet: beadtam a jelentkezésemet. Felvettek, és ősszel azt éreztem, hogy a helyemen vagyok. Jó kis lelki gyógytorna.

A teológia és a spiritualitás mélysége meghatározó tapasztalattá lett számomra.

Amikor tanítok vagy kísérek valakit, mindkettőnél ez az élmény a legerősebb, hogy mélyre tudunk menni a lényegi dolgokban.

Nehézséget jelent, hogy mi, nők egy patriarchális egyházi struktúrában vagyunk benne, és úgy érzem, nincs elég levegőnk. Ezen csak nagyon kicsi helyzetekben tudunk változtatni vagy túllépni.

Ami szintén kihívás, hogy nem nagyon beszélhetünk női szolidaritásról, összekapcsolódásról. Ez a »lelkésznlóbbi« nem nagyon működik – ha egyáltalán ilyesmiről lehet gondolkodni. Az Országos Presbitériumnak jelenleg egyetlen női tagja sincs. A nemek aránya az egyházvezetésben nem tükrözi az egyháztagság női–férfi arányszámát. A templompadokban 80 százalékban nők ülnek... A szociális vonalon és az oktatásban is főként női munkatársak vannak. A tehetetlenséget élem át azzal kapcsolatban, hogy hiányzik az erő, amivel be tudnánk lépni azokra a területekre, ahol férfiak gondolkodási mintázatai határozzak meg az ügymenetet. Talán nem bízunk magunkban, hogy az az alternatív hang vagy teológia, amit képviselünk, hatni tud vagy formáló erővel bír. Ezt a bizalmat még nem sikerült megtanulni. Van egy bátortalanság és egy félelem tényezője ennek a bizalomhiánynak. Attól félünk, hogy ezt a nem létező nőilelkész-mitoszt – amely valahol mégis nagyon erős lehet – valahogy elveszítjük. Benne van ebben a félelemben az is, hogy talán mégsem vagyunk elég jók. Hogy az, amit mi tudunk adni, mégsem az a teljes értékű dolog, amire szükség van. A gyülekezeti lelkészházaspároknál általában a férfi van elől, a nő csak ritkán több

a papnénál. Tudom, hogy ez így radikálisan hangzik. Talán azért is, mert van egy személyes történetem, ahol úgy indultam, hogy a presbitérium első mondata az volt, hogy miért nőt küldött ide a püspök. Viszem magammal ezt a történetet. A teológián erre készítem föl a női hallgatókat, és az ő útkeresésükben sokszor a saját történetemet élem át.

Őszintén beszélek nekik ezekről a nehézségekről. Nem egyfajta »szamizdat köröket« létrehozva, hanem a férfi hallgatókat is bevonva.

Női teológiákról is szoktam kurzusokat tartani. Nem gondolom, hogy nőként nagyobb kihívás nőként lelkésznek lenni, mint férfiként, ezt valahogy a rendszer sugallja inkább. Ugyanakkora kihívás, más és más színezettel. Valahogy úgy van benne a közgondolkodásban, hogy a nőnek ez nagyobb áldozatvállalást jelent. Erről a külső körülmények tehetnek. Időnként az történik, mintha a nőket egy dupla teherrel cserben hagyták volna, mert a család esetében nekik oda kell állni, és ilyenkor mintha kicsit feledésbe merülne a tény, hogy ő lelkész is egyben.

Most úgy kerülnek ki a hallgatók a teológiáról, nők és férfiak, hogy megszokják egymás közelségét, tehát együtt reflektálnak a szolgálatukra, bennük megvan ez az érzékenység. Ez inkább az egyházvezetés stratégiai gondolkodásában nem látszik. Beszédes tény, hogy hová kerülnek egyedülálló lelkésznők, jelzi, hogy a női lelkészség megítélésében van még mit tenni.

Nagyon örülnék, ha ez a lelkésznői érdekképviselő mintegy alulról jövő kezdeményezésként nagyobb hatást tudna gyakorolni az egyházi vezetésre. Ez nem egyszemélyes küzdelem, ezt együtt kell csinálni – nőkkel és férfakkal. Először az a feladat, hogy találjunk egymásra, vagy legyen egy folyamatos keresés. A fiatal lelkészkollégák ebben érzékenyíthetők. Rájuk lehet alapozni.”

Szerkesztői utószó

A címben feltett „lezajlott-e a paradigmaváltás?” kérdésre a felvillantott élettapasztalatok szemszögéből sem egyszerű egyértelmű választ adni: egyedi esetek, néhol visszatérő motívumokkal, korlátokkal, amelyeket mi magunk állítunk és tartunk fenn a lelkészeinkkel szemben. Halljuk meg az ő hangjukat is! Az egyház és az egyes gyülekezetek számára létező probléma, hogy lelkészeink – legyenek férfiak vagy nők – a visszajelzések hiánya, a döntéshelyzetben való magukra maradás, a férfi és női szerepek összemosása miatt – és főként mert egyszerre várjuk el tőlük, hogy megfeleljenek a hagyományos feladatköröknek, legyenek jó „ismerőseink” és közben mutassanak példát, legyenek előljáróink – végül valódi, baráti közeg nélkül maradnak: a paradigmaváltás talán nemcsak azért szükséges, hogy nyitottak legyünk arra, hogy a nők is képesek megfelelni szélsőséges helyzetekben és ápolni egy-egy munkakört, hanem hogy általánosságban segítsük lelkészeink missziós elhívását, a gyülekezetek ápolását és építését. Az isteni ige is azt mondja, hogy helyük van a nőknek, maradjunk hát nyitottak munkájuk iránt: *„Erő és méltóság árad róla, és nevetve néz a holnap elé. Szája bölcsességre nyílik, és nyelve szeretetre tanít.”* (Péld 31,25–26)



Balogh Éva evangélikus lelkész, keramikus, kulturális menedzser, mentálhigiénés és szervezettefejlesztő szakember, pszichodrámacsoport-vezető. Sámsonházi és egri gyülekezeti lelkészi szolgálat után kórházlelkész volt Budapesten és hitoktató az Aszódi Evangélikus Gimnáziumban. Jelenleg az MEE Országos Irodájában a Gyülekezeti és Missziói Osztály munkatársa.

A nő, ha muszlim

Dobrovits
Mihály

Amikor megkaptam a szerkesztőség felkérését, hogy írjak a *Credo* soron következő számába az iszlám világban szokásos női szerepekről, örömmel mondtam igent, miközben még gondolkodnom kellett azon, miképp mutathatnám be a művelt, de e téren tán kevésbé tanult magyar olvasónak ezt a belülről nézve hihetetlenül összetett világot. Nem akartam a szokásos közhelyeket ismételni, s nem akartam azok szokásos, ámde megint csak közhelyes cáfolatait sem ismételtetni. Úgy véltem, akkor tehetek a legjobban eleget e felkérésnek, ha megpróbálom az írott vallási hagyomány és a mai élet összehasonlításán keresztül bemutatni ezt a világot.

Civilizációs mozaik

A hatvanas évek európai filmművészetében különösen népszerűek voltak az epizódfilmek. Azok az alkotások, amelyek több, egymástól független történeten, több rendező és eltérő színészgárda közreműködésével kívántak bemutatni egy világot. E filmek közül az egyik legemlékezetesebb éppen az olasz nők korabeli helyzetét igyekezett ábrázolni.

Ami a mai iszlám világot illeti, a helyzet hasonló. A kazányi olajmérnök, illetve teherautósofőr, a török vagy egyiptomi vadászpilóta, a szenegáli *griot*, illetve a maldív-szigeteki szállodaigazgató, netán a francia filmszínész (Karim Allaoui) vagy a válogatott labdarúgó (Zinedine Zidane) ugyanannak a vallási közösségnek a tagjai, de mindennapi életük, ha úgy tetszik, civilizációjuk eltérő.

Ezek az eltérések nem csak a távolság következményei. Az első női kormányfő, aki hivatali ideje alatt gyermeknek adott életet, Benazir Bhutto, a térképről nézve ugyanazon államterületen él, mint Malala, az a pastu diáklány, akit a csodával határos módon sikerült visszahozni az életbe az után a gyilkossági kísérlet után, amelyet az iszlám hagyományokra hivatkozó tettesek azért követtek el, hogy példát statuáljanak az iskolába járnivaló lányok számára. (A nyakatekert megfogalmazás oka, hogy az úgynevezett Északnyugati Határvidék, ahonnan Malala származik, csak a határellenőrzés, illetve a külső kapcsolatok szintjén áll Pakisztán ellenőrzése alatt, egyébként hivatalosan önálló entitás.) A földrajzi távolságot tehát jelentősen meghaladja a civilizációs szakadék. Azonban, ha vallásukról kérdeznők őket, mindketten büszkén vallanak meg Mohamed próféta tanításába vetett hitüket.

Mit mond a Könyv?

A könyv (*kitáb*, arab: 'ami leíratott') valamennyi egyistenhívő, ábrahámi vallás alapja. A zsidó Biblia, a keresztény Szentírás, illetve a Korán (*Kur'án* 'a felolvasandó') mind Isten és az ember kapcsolatának alapvető bizonyítékai. A lényeges különbség abban áll, hogy *mi* a szent írás, avagy az Ige helye a teológiában. Amíg a keresztény hagyomány János evangéliuma után („az Ige testté lett”) Jézust érti ez alatt, addig a muszlim hívő számára a „megtestesült Ige”

maga a Korán, amely e tanítás szerint *preegzisztens*, tehát még a Teremtés előtt létrejött szava és parancsa Istennek. Ezt nyilatkoztatta ki Allah Kr. u. 610 után, több részletben is Mohamednek. Így a Korán – amelyet ugyan csak később, Oszmán kalifa (644–656) idején rögzítettek írásban – megfellebbezhetetlen kinyilatkoztatás, egyúttal maga az ószövetségi értelemben vett új törvény is. Ez nemcsak a vallás, de a mindennapi élet és a törvénykezés alapja is, amelyet csak abban az esetben lehet figyelmen kívül hagyni, ha az államhatalom deklarálta az iszlám gyökereivel, ahogy ez például Kemál Atatürk Törökországában történt. A Korán azonban nem épül rá az ó- és újszövetségi Szentírás szöveghagyományára. Bár annak elemeit használja, összességében azoktól független szöveg. Ebből következően nem örzi ezek történelemszemléletét sem. Ebből következik az a napjaink nemzetközi politikáját alapvetően befolyásoló tény, hogy az iszlám tanítás nem tud például az ígért földje hagyományáról, elvégre a 7. században már nem éltek e tájon zsidók, s ennek hagyománya sem ért el az iszlám tanításáig.

A Koránt egészíti ki a hagyomány (*hadisz*), a próféta idejére visszavezethető gyakorlat (*szunna*), s ha ez nem elég, akkor az analógia (*kijász*), a vallási véleményalkotás (*idzsztihád*), netán a konszenzus (*idzsmá*). Ezen alapszik a vallási jog (*sari'a*) és annak gyakorlati alkalmazása. Ezek értelmezése során pedig elvben szükséges a hívő számára legkönnyebb utat (*tajszír*) biztosító megoldást választani.

Ezt kiegészítendő, az iszlám joggyakorlat később hajlandó volt elfogadni és szentesíteni egy-egy társadalmi csoport szokásjogát vagy sajátos hagyományait (*urf, adat*) is. Ugyanígy elismeri a mediterrán világból származó családi becsületkódexet is. Ennek neve *námúsz*, amely a görög *nomosz* (törvény) szó átvételéből ered.

Ez a helyzet ma is él. Így könnyű ugyan megérteni a Benazir Bhutto és Malala sorsa közötti különbséget, hiszen – ebben az iszlám apologétáknak tökéletesen igazuk van – a pastu lányt az arrafelé elfogadott hagyományos pastu szokásjog (*pathanvali*) alapján, bár az iszlám vallási hagyományra hivatkozva akarták „megbüntetni”, azonban meg kell jegyezzük, hogy a fentebb elmondottak alapján a térségben a *pathanvali* lényegében összekapcsolódik a hagyományos iszlám joggal.

Az autoritás kérdése

Ez vezet el minket a következő kérdéshez. Amíg a kereszténységben létezik autoritás és jogosított tanítói hatalom, addig ezeket az iszlám gyakorlat nélkülözni kénytelen. Autoritást legfeljebb az állami végrehajtó hatalom adhat, illetve a tizenkettes síita gyakorlat szerint a vezető vallástudósokból álló klérus, de kizárólag térben és időben korlátozott jelleggel. Azaz ami Iránban elfogadott, nem biztos, hogy Irakban vagy Libanon síita részein is érvényes.

A másik kérdés, hogy amíg a vallási joghagyomány és a joggyakorlat (*fiqh*) szerinti ítélkezés képesítéshez és felhatalmazáshoz kötött, addig a vallásjogi döntvények (*fatvá*) kiadására jogosult *mufti* jogköreit csak a döntvényt kibocsájtó személy közösségében elismert vallásossága, illetve ott elismert tekintélye korlátozza. E jogokat gyakorolhatják hívő nők, de akár rabszolgák is. Ezzel szemben a vallásjog szerint ítélkező bíró (*kádi*) hivatalát csak férfiak tölthetik be. Ahol a hagyományos iszlám joggyakorlat mellett létezik világi jogalkalmazás is, ott természetesen a bírói pálya nők számára is nyitott.

Természetesen az államhatalom már a 11. század óta mindent megtett, hogy e tisztséget államilag fizetett és ellenőrzött tisztviselők kezébe adja (e téren az Oszmán Birodalom volt talán a legsikeresebb), a formális lehetőség azonban megmaradt. A hagyományos iszlám államiság leépülésével pedig szerepük felértékelődött. Hasonló helyzet állt elő az imavezetők (*imám*) és hitszónokok (*khátib*) esetén, akik a gyakorlat szerint, ha nem akad képzett, netán államilag feljogosított személy, a vallási közösség tagjai közül is kikerülhetnek.

Több ország is akad, ahol az államiság átmeneti vagy jelenleg már-már véglegesnek látszó bukásával a hatalom egyes szabadon szerveződő vallási központok, iskolák vagy azok tanulóit által alkotott milíciák kezébe került (pl.

Afganisztán, Szomália). Ők azonban – bár az iszlám gyakorlat alapján – a maguk szája íze szerinti hatalomgyakorlást valósítottak meg. Női szemmel nézve a szomáliai menekült, Ayaan Hirsi Ali esete és beszámolója mutatja be leginkább az ottani Sabáb milícia politikafelfogását.

A fentebb elmondottakból következik, hogy általában „iszlám női helyzetről” sem beszélhetünk. Kormányfők és ünnepezt énekesek, rabszolgák és erőszakkal megszonkított páriák össze nem függő világról vagy inkább *világairól* van szó.

A család és a női szerepek

Az iszlám világa és a miénk közötti leginkább látható különbségek éppen a *női szerepek* és a *család* fogalmához kapcsolódnak. Ezek közül a legismertebb nyilvánvalóan a többnejűség kérdése. A mi világunkban a poligámia – legalábbis annak szentesített formájában – teljesen elképzelhetetlen. Az iszlám világ szülőföldjén, azaz a Közel-Keleten azonban a történelmi időkben is a mindennapok természetes része volt. Olvasónk az ószövetségi Szentírásban is bőséggel akad ennek példáira. Magyarán az iszlám jog csak szentesített egy olyan gyakorlatot, amely már létrejött előtt is a mindennapok része volt. Ami a házasságot illeti, arról a Korán 4. *szúrájának* (A nők) harmadik *ájája* (vers, kinyilatkoztatás) beszél:

„Ha attól félték, hogy nem tudtok méltányosan bánni a [női] árvákkal, akkor házasodjatok meg a nektek tetsző nőkkel: kettesével, hármassával, négyesével! Ám ha attól félték, hogy nem tudtok igazságossá lenni [egyszerre többhöz], akkor [vegyetek feleségül] csak egyet, vagy [elégedjete meg] azzal, amit [rabszolganőt] a jobbotok birtokol. Így tudjátok leginkább elkerülni azt, hogy igazágtalanul cselekedjete.” (Simon Róbert fordítása, a fordító értelmezéseivel)

E szövegből két kiutunk nyílik: Az első a *törvényes házasság* irányába vezet. Megtudhattuk, hogy az iszlám jog szerint a házasság ugyan lehetőleg kötelező, de a többnejűség csak lehetőség. Az iszlám hagyomány szerint ez a medinai iszlám seregeknek az őket üldöző mekkaiak felett aratott első nagy győzelme, a badri csata (624) után rendeltetett el a Koránban, hogy a jelentős vérvesztéssel járó hadjárat után özvegyen maradt asszonyok ismét családra találjanak. Ugyanakkor a törvényes (tehát házassági szerződéssel férjhez menő) feleségek száma eleve korlátozott. Az *ágyasoké* viszont nem.

Az iszlám világ jelentős részén az egynejűség az általánosan elfogadott gyakorlat. Többnejű családot alapítani, legalábbis a vallásjog szerint, bármely muszlim férfi jogosult. Ez a szigorúan világi jogrendjében a többnejűséget el nem fogadó Törökországban is előfordul, még ha csak periférikus és marginális helyzetekben is. A második világháború utáni években, a jelentős háborús vérvesztéséget szenvedett Közép-Ázsiában is egyfajta társadalmi közmegegyezéssel támadt fel e gyakorlat, amellyel Üzbegisztán és Tádzsikisztán falusi körzeteiben a párt- és állami hatalom már nem is tudott leszámolni. Hiába vezették be 1947-től néhány évig még a „törvénytelen gyermek” fogalmát is, ha a társadalom ezekből a poligám kapcsolatokból származó gyerekeket eleve törvényesnek tekintette. A többnejűség gyakorlatának ugyanakkor eleve gátat szab a férfi vagyona, hiszen ő köteles feleségét vagy feleségeit eltartani, míg a nő férjétől kapott, illetve öröklött vagyona annak saját tulajdonában marad (Korán 4:4, 4:7–14). A szabad muszlim nők öröklés- és vagyonképesek, szerződést köthetnek, ugyanakkor ilyen jogi ügyekben osztályrészük, illetve tanúságképeségük csak fele a férfiakénak (Korán 2:282). Szintén a nőt illeti meg a jegyajándék (*mahára*), igaz, az iszlám világ jelentős részében ez összemosódik a menyasszonyváltság fogalmával; ahol e hagyományt tartják, ott a menyasszony családját illeti meg az ajándék. Ez adott esetben szabályos üzletgá is fejlődhet, s több esetben, így az Öböl-országokban is az államhatalom kényszerült az irreális követeléseket korlátozni.

Az iszlám jogfelfogást teljes terjedelmében alkalmazó országok, különösen az Arab-öböl gazdag olajállamai így két új ággal gyarapították a nemzetközi pénzügyi rendszert. Ezek egyike az úgynevezett „iszlám bankrendszer”, amely arra épül, hogy az iszlám jog által tiltott kamatszédés kikerülésével folytasson sikeres pénzügyi tevékenységet. Ennek gyakorlata



Kerti találkozó (mázás kerámia-csempe Iszfahánból, 104,1×188×6,4 cm). 1640–1650, Metropolitan Museum

nem jelenhet meg személyesen a piacon. Mivel a hagyomány, a nyers érdekházasságok elkerülése végett általában nem támogatja, hogy a feleség vagyongazdálkodója a férj legyen, ez az eszköz könnyen áthidalja ezt a szakadékot. Más kérdés, hogy akadnak olyan országok, például Irán, Malajzia vagy Indonézia, amelyeknek sajátos iszlám modernizációja okán magát a vagyongazdálkodást is nők végzik. Az iráni műholdas televízióadások híradásaiban magától értetődő kép, amikor a fejkendő bemozdító által felolvasott híradások illusztrációjaként a teheráni tőzsdén szintén az iszlám előírásoknak megfelelő módon öltözött tőzsdéügynök hölgyet látunk. Ez természetesen megfelel a nők kereskedelmi szabadságát rögzítő iszlám tanításnak, azonban nem feledkezhetünk el azon tényről, hogy e szorgalmas tőzsdészekértők *énekesnőként* már aligha léphetnének fel hazájukban. A prófétai hagyomány ugyanis óv az énekesnők szirénhangjától, s Irán ezt a szabályt szigorúan rákényszeríti nőnemű alattvalóira. (Nem polgáira, hiszen Irán államrendje kinyilvánítottan teokrácia, és nem demokrácia.) Igaz, másutt, például Egyiptomban éppen az énekesnők futhattak be nagy karriert. Afganisztánban pedig már a női televíziós kommentátorok léte is botránkyó lehet. Iránban, sajátos módon, filmszínésznőnek lenni szabad, elvégre a prófétai hagyomány arról nem tesz említést.

Az iszlám jog szerint a házasság pusztán *magánjogi szerződés*, így a saría szerint kötött házasságok során a tanúk képviselik a házasulandó feleket. Különösen, hogy amíg nem házasok, elvben nem is tartózkodhatnak még egy helyiségben sem. (Afgán házasságleveken még a mai napig is csak két szakállas, turbános férfi – a házasulandók tanúi – fényképe szerepel a kötelező három, szintén férfi tanú fényképe és ujjlenyomata mellett.) Természetesen a modern iszlám országokban, különösen a formálisan csak a világi házasságot ismerő Törökországban a házasságkötés menete megfelel a nyugati polgári házasság formalitásainak.

A többnejűség (amely számos esetben csak az első feleség beleegyezésével jöhet létre) egyúttal része lehet a női életstratégiáknak is. Előfordul, hogy az egy háztartásban élő feleségek közt egyfajta „kettős kötődés” is kialakul, de legalább annyira jellemző modernebb államokban, így például Egyiptomban, hogy a női karrierépítés legitim eszközeként is használják. Jómódú értelmiségi családokban az első feleség lehet a hagyományos családanya, miközben a formálisan második feleség önálló háztartásban élve a saját értelmiségi karrierjét építheti egy gazdagabb és tekintélyes férfi oldalán.

Ami a *válást* illeti, a férj elvben háromszori elbocsájtó üzenettel elküldheti feleségét (*talák*), azonban ez két alkalommal minden további következmény nélkül visszavonható. Harmadik esetben azonban csak akkor állítható

már az Abbászida Kalifátus idején kialakult. A bank betéteseinek nem osztalékot fizet, hanem az általa nem hitelezőként, hanem ideiglenes szerződéssel rögzített társvállalkozóként finanszírozott ügyletek hasznát osztja meg betéteseivel, akik így ismét csak nem kamatot, hanem osztalékot kapnak. Ez utóbbi viszont az iszlám jogfelfogás szerint törvényes haszon. (A mai nyugati „közösségi bankrendszer” egyébként ehhez hasonló megoldásokat is kínál támogatóinak.)

A másik sajátos jelenség pedig kifejezetten a *női vagyongazdálkodás*. Ez azt az ellentmondást oldja fel, hogy a nő vagyonával ugyan szabadon rendelkezik, de számos konzervatív iszlám országban a hagyományok szerint

helyre a házasság, ha az asszony legalább egy éjszakát valamely idegen férfi házában töltött. Ez a jogi aktus azonban magával hozza azt is, hogy a férj elbocsájtott neje egész családjával is szembekerül. Úgyhogy e gyakorlat – amelyet éveken át akár SMS által is végre lehetett hajtani (Indonéziában ezt a legutóbbi időkben tiltották be) – olyan súlyos társadalmi következményekkel jár, hogy azt könnyedén senki sem kockáztathatja.

Amennyiben a nő kíván válni, úgy a kádi előtt kérheti a házassági kötelékből való elbocsájtását (*hula*). Ennek a társadalmi következményei azonban ugyanolyan szigorúak vagy tán még szigorúbbak a férj által kezdeményezett válásnál. Ugyanakkor, amennyiben a férj igazolhatóan hitelenné vált, beteg vagy tehetetlen, a válásnak semmiféle akadálya nincs, azt a feleség kérésére automatikusan kimondják. A „hitelenség”, még pontosabban a vallástagadás (*irtidád*) esetén elvben az állam maga is semmissé nyilváníthatja a házasságot. Ez gyakran egyszerű politikai zsarolás vagy büntetés eszközévé is válhat.

A más házában töltött egy éjszaka szabálya szintén figyelemre méltó, ugyanis az iszlám világ északi periferiáin, így például Kazahsztánban és Kirgizisztánban is feltámadó menyasszonyrablások gyakorlata adott esetben lehet a menyasszonyra gyakorolt kényszer, ugyanakkor egy rosszul megszervezett szülői egyezség alóli kibúvás elfogadott lehetősége is. (Az eleve elrendezett házasságok gyakorlatával a szovjet hatalom sem tudott mit kezdeni.)

Az iszlám társadalmakban élő nem muszlimok számára két lehetőség adott: amennyiben egy zsidó vagy keresztény asszony muszlimmal él házasságban, akkor ő a vallását megtarthatja, de nemcsak gyermekei lesznek magától értetődően muszlimok, hanem a család egészére is a *saría* szabályai vonatkoznak majd. Amennyiben házastársa sem muszlim, úgy az adott felekezet, illetve a nyugati polgári jog vonatkozik rájuk.

Külön kategória még a leginkább a síita Iránban, illetve Irak síita részein gyakorolt „ideiglenes házasság” (*sígba*). Eme gyakorlat szerint egy nő és egy férfi jogosult arra, hogy csak egy eleve meghatározott időre kössön házasságot, elsősorban élvezeti céllal. Amennyiben a házassági szerződésben meghatározott idő eltelt, mindkét fél szabaddá válik. Addig azonban törvényesen gyakorolhatják a férjet és feleséget megillető jogokat, illetve amennyiben gyermek születik, az a férj törvényes leszármazottja. Ez a gyakorlat igencsak közel áll a fizetett ágyassághoz, illetve a korábban a térségben ismert (templomi) prostitúcióhoz, gyakorlata azonban oly mélyen gyökerezik e régiók kultúrájában, hogy vele szemben fellépni jelenleg lehetetlen feladatnak látszik.

Beszélhetünk még az úgynevezett „zarándokházasság” intézményéről is. Ennek alapja az, hogy elvben a muszlim nő csak férje vagy fiúgyermeke kíséretében teheti meg a mekkai zarándokutat. Azonban már az iszlám első néhány százada alatt bevett gyakorlattá vált, hogy a magányos nők ideiglenes zarándokházasság segítségével léptek túl ezen a nehézségen. Ez a gyakorlat ma is él. A zarándokok számára előírt varratlan gyapjúruha az *ihram*, a zarándok csak ebben léphet a szent városok, Mekka és Medina körzetébe, e nélkül pusztán látogató; ennek felvétele után azonban a házáslet szigorúan tiltott, vagyis egy ilyen házasság akár egyszerű baráti aktusnak is minősülhet. Az esetek többségében az is. Ugyanakkor a vallás nem szabályozza pontosan, mennyi időnek kell eltelnie a zarándokházasság megkötése és az *ihram* felvétele között. Így bizony e téren is megvan a visszaélés lehetősége.

Ágyasság

Főntebb említettük, hogy a Korán megfelelő helyei (4:3) szabad utat engednek az *ágyasságnak*. Miközben a Korán és így az iszlám joghagyomány limitálja a törvényes feleségek számát, gyakorlatilag szabad utat enged az ágyasság gyakorlatának. A hagyomány szerint egy vallásilag teljes jogú muszlim férfi rabnói közül annyi ágyast vehet magához, amennyit „karja s ágyéka elbír” (4:25). A hagyományos iszlám felfogás szerint amennyiben az ágyas született rabszolga státuszúként urának fiát szül (*ummu'l-walad*), gazdája halála napján szabaddá is válik.

Formálisan ugyan nincs olyan iszlám ország, amely mára ne csatlakozott volna a rabszolgaságot tiltó nemzetközi rendeletekhez, az archaikus iszlám jogfelfogást követő országok, különösen az Arab-félszigeten továbbra is gyakorolják az úgynevezett „házi rabszolgaság” intézményét. Még pontosabban, mivel az iszlám gyakorlat a tömeges és munkaerőként használt rabszolgaságot sosem ismerte, a szegődttetett házi alkalmazottakat tartják ma családi (familiáris) rabszolgának.



Miskin: A gyászoló anya választása (finta, akvarell, 24,8×15,9 cm). 1597–1598. Metropolitan Museum

Tovább él tehát egy olyan intézmény, amely a klasszikus római vagy még inkább az Egyesült Államok déli államaiban honos rabszolga munkaerő (*without consent and contract*) helyett egyfajta, már az ókori Egyiptomban is ismert házicseléségre redukálja ezt a fogalmat. Őket viszont a hagyományos iszlám jog által definiált rabszolgastátuszban tartják. Még pontosabban, helyzetüket ekképp értelmezik. Útlevelük elvétele, tartós dolgoztatásuk e vélemény szerint nem számíthat klasszikus rabszolgaságnak, hiszen szerződéssel és beleegyezéssel dolgoznak, ugyanakkor e térség felfogása szerint kontraktusuk letelte előtt aligha számíthatók a szabad emberek sorába. Akad olyan úrnő, aki az internet nyilvánossága előtt tiltakozott az ellen, hogy háztartási alkalmazottainak akár kimenőt adjon, hiszen még el is szökhetnek a megátalkodottak.

Azonban az ilyen jogon dolgozó házicselédek, különösen, ha nem iszlám vidékről jöttek, ki vannak téve annak, hogy férfi gazdáik felkínálják számukra az ágyassá tétel „jótéteményeit”, elvégre az iszlám jog szerint ez egyfajta kiemelt státuszt biztosítana számukra. Ezek a leginkább Délkelet-Ázsiából, különösen a katolikus Fülöp-szigetektől származó cselédek gazdáik eseti közeledését számunkra érthető módon szexuális erőszakként értelmezik. Amennyiben viszont ellenszegülésük netán emberölésbe torkollik, az adott országok bírósága ezt nem veszi enyhítő körülménynek. A család (az emberölési esetek az iszlám jogban alapvetően magánjogi kázusnak számítanak) követelheti a szerencsétlen kivégzését, vagy joga van ettől igen magas (általában több

millió dollár értékű) vérdíj fejében eltekinteni. Mielőtt bárki elrémülne, megjegyezzük, hogy ezek csak egy szűk régió általában elszigetelt esetei, tehát például vörös-tengeri turistaként nem kell ilyesmitől tartanunk.) A tények azonban fennállnak. Természetesen csak azokban az országokban, ahol a legkonzervatívabb iszlám jogfelfogás él.

A szexualitás

Tekintve, hogy az iszlámban a vallás a hívő egész életét meghatározza, így a nemiségre is külön vallási előírások vonatkoznak. Alapelv, hogy egészséges házaspár között a nemi élet kötelező része a házasságnak. Ez alól csak a terhesség, a szoptatás, a ramadáni böjt vagy a zarándoklat, netán a menzesz vagy esetleges betegségek jelentenek kivételt. A menstruáció ideje alatt a nő „tisztátalannak” számít, családjával fizikailag nem érintkezhet, még csak nem is főzhet. Ezt a feladatot általában más női családtagok veszik magukra. Higiéniai alapelv, hogy az együttlét után, a legközelebbi ezánig mindkét fél köteles rituális teljes testi fürdőt venni, e nélkül tisztátalannak, s adott esetben egy csepp vizet, illetve egy falat ételt sem vehetnek magukhoz. A vallási előírások egyébként még az aktus menetét is szigorúan szabályozzák. E szabályokat környezetük, illetve adott esetben a vallástani nevelésért felelős iskolai oktatók részletesen megismerteti a serdülőkkel. (Bár nem tartozik szűken vett témakörünkhöz, megjegyezzük, hogy a vallás szabályai még az illemhelyek használatnak módját is részletesen szabályozzák.)

Női „körülmetelés”

Napjaink nyugati világában a muszlim nők helyzetével kapcsolatban feltett kérdések közül az egyik legaktuálisabb a „női körülmetelés” kérdése. Ezt a beavatkozást a tételes iszlám hagyomány kötelezőként *nem írja elő*, legfeljebb „tiszteletre méltó lehetőségként” említi (DEMIRCAN 1986, 140–142. o.). Megjegyzendő, hogy az erről szóló hagyomány is inkább védeni akarja a nőket, ugyanis – legalábbis a szunnita iszlám hagyomány szerint – a nők szexuális boldogsága korántsem kerülendő, inkább támogatandó.

Vagyis ezt a beavatkozást alapvetően nem támogatja az iszlám tanítása, *lehetőségként* azonban fenntartja. Ebből következik az is, hogy ott, ahol gyakorolják, az iszlám vallási hagyomány követésével (is) magyarázzák. Természetesen ebben az esetben is felhívhatjuk arra a figyelmet, hogy az iszlám világ ma csak vallási, de korántsem civilizációs közösség. A közösen elfogadható autoritás hiánya okán bármikor fennáll annak a veszélye, hogy egyes önjelölt vallásjogi döntnökök ezt a normális vallásgyakorlat részének nyilvánítsák. Jelenleg ez ugyan nem áll fenn, ugyanakkor óva intjük azokat, akik Afrikában (ahol ez a legelterjedtebb) tapasztalatlanul fellépjenek ellene. Sajnos a férfiak körülmeteléséhez hasonlóan, ennek is van egyfajta felnőtti beavatási jellege, úgyhogy az ezen áteső nők jelentős része nemcsak elfogadja, de helyesli is ezt a durva, barbár beavatkozást. Ez ellen fellépni csak az adott szociális környezetben *belülről* lehetne, azonban erre jelenleg nem látszik esély.

A házasságra érettség kora

Az iszlám hagyomány a fiúk házasságra érett korát a körülmetélkedés utánra teszi. A körülmetélkedés kora pedig megfelel az őszövségi hagyománynak, amely szerint Ábrahám idősebb fia, Izmael tizenhárom éves korában metéltetett körül (1Móz 17,23–27). Ez az aktus jelzi, hogy a korábbi gyermek immáron tagja a férfiak világának, a vallás teljes jogú gyakorlója (*mukallaf*), s ugyanakkor formálisan házasságra érett.

A lánygyermek esetén ez a kor formálisan a kilencedik életév. Ekkortól köteles a hajadon a női ruhadarabok viselésére (lásd lejjebb). Vitatható azonban, hogy házasságra érett-e. Ezen a téren az iszlám hagyomány Mohamed kedvenc feleségének, Áisának esetére hivatkozik, aki politikai okokból hatévesen lett Mohamed jegyese, s a hagyomány szerint kilenc- vagy tízévesen vált a próféta feleségévé. Új házába még kedvenc babáit is magával hozta. Vitatható azonban, hogy e házasság teljes valójában létrejött-e. Az erre hivatkozó teológiai vélemények ugyan elvben megengednék, hogy a leánygyermek akár ebben a korban is házasságot köthessenek, azonban ez sosem vált reális gyakorlattá.

Ezt a kérdést utoljára 2017-ben hozta elő Törökországban Mehmed Görmez, a Vallásügyi Főigazgatóság akkori vezetője, azonban társadalmi és teológiai nyomás hatására a házasságra érettség korát a török társadalomban már reális, de általában még így sem alkalmazott 16. életévben határozta meg. A török családjog szerint a házasságra való alkalmasság alsó korhatára férfiak és nők esetén egyaránt a betöltött 17. életév, ez alól azonban 16 éves kortól felmentés adható. (Mielőtt olvasóink ezen megdöbbenének, emlékeztetjük őket, hogy ez a gyakorlat Magyarországon is fennáll. Országunkban, megfelelő engedélyek birtokában, a 16. betöltött életévtől lehet házasságot kötni.) Az iszlám jogfelfogása szerint a házasság mint polgári jogi szerződés megkötése nem jár együtt a nász bekövetkeztével. A két esemény között hónapok, de akár néhány év is eltelhet. Azonban a családok megegyezése, illetve a házassági szerződés megkötése mindkét leendő házastárs számára végleges kötelezettség, akár szeretnék ezt, akár nem. Ezen a téren pedig a döntő szó igen gyakran a szülőké. A házasság elrendezése ugyanis (ez alól a modern városi gyakorlat kivétel) a szülők dolga. Akad, ahol a szülők kifejezetten anyagi haszonszerzésre akarják ezt kihasználni, például a gazdag Öböl-országokban vagy Szaúd-Arábiában. Itt az állam ugyan kötelezi a házasságra való felkészítést, hogy első hitvesük az adott

országból (törzsből) származzék, azonban általában anyagi segítséget is nyújt számukra. Ez azonban nem jótétemény. A házasulandó vőlegény a kapott segítség fejében köteles (általában írásban is) hűséget nyilvánítani a hatalomnak. Amennyiben ezt a fogadalmat (*mubájá'a*) megszegi, akkor az államhatalom politikai hűtlenségért felelősségre vonhatja.

A házasságról beszélve említést kell tennünk az úgynevezett „elrendezett házasságok” kérdéséről is. Ezek oka többféle lehet. Legáltalánosabb, ha két család – a házassággal kapcsolatos túlzott anyagi követeléseket megelőzendő – eleve megegyezik abban, hogy születendő fiú- és leánygyermekük egymás házasársává válnak majd. A szülők bölcs előrelátása azonban nemcsak a gyermekek óhaját nem veszi figyelembe, hanem a leendő házasulandók születési idejét sem. Így előfordulhat, például Törökország kurdok lakta területein, hogy egy tizenhárom éves fiúgyermeknek formálisan (hiszen az állam ezt nem ismeri el) húszéves „felesége” van. Ebből a körülménységből aztán a várt harmónia helyett igen gyakran tragédia következik.

E gyakorlat másképp is élhet. Személyes tapasztalataimból (amelyek alapvetően Törökországra és az egykori szovjet régióra vonatkoznak, azaz korántsem ölelik fel az iszlám világ egészét) három példát osztok meg az olvasókkal. 2006-ban egy berlini konferencia keretében egy ott ösztöndíjas üzbég professzornóval járhattam be a potsdami Sans-Souci mérhetetlen gyönyörűséget sugárzó parkját. A hölgy, amúgy a kortárs üzbég történelem kinevezett egyetemi tanára, örömmel fejtegette, milyen harmóniában él teherautó-sofőr férjével és három közös gyermekükkel. Személyes érzelmeit kritizálni nem volt s ma sincs jogom, az általa elmondottakból azonban világossá vált számomra az a (szovjet leírásokból is ismert) tény, hogy a világ első ateista állama, amely szavakban buzgón küzdött a saját hátsó udvarában élő anakronizmusok ellen, mit sem tett, mit sem tehetett az előre elrendezett házasságok ellen. Lehet azonban, hogy ezt az akkor Termezben, a méltán híres üzbég–afgán határvárosban tanító hölgyet (aki természetesen tökéletesen európai ruházatot viselt), ha átkelt volna a hídon, az ottani, Afganisztánban felnőtt üzbégek kövekkkel is megdobálhatták volna.

Hasonló élmény ért 2010-ben, amikor – ugyanazon konferenciasorozat egy következő állomásán – Szentpéterváron elegyedhettem szóba az ottani török főkonzul titkárnőjével. Az akkor huszonegynéhány éves, rövid pólót és szűk farmernadrágot viselő ifjú hölgy, amúgy a szentpétervári egyetem török szakos magiszteri hallgatója ugyan békésen eltársalgott velem anyanyelvén, azonban a konferencia további rendezvényeit nem látogathatta. Ezt ugyanis férje, akihez „hozzáadták”, megtiltotta. Az információ hitelességéhez nem fér kétség, mivel az (amúgy orosz) témavezetőjétől származott. Ez – amint az fentebb a többnejűséget mint életstratégiát elemző sorainkból is kiderül – jól mutatja azt aényt, hogy az iszlám világ modernebb részein a tanult feleség a család díszjele ugyan, azonban a férje és családja alárendeltje, és ha éppen nem tanárnő (ezt a foglalkozást ezen szférákban tisztelettel kezelik), netán jogász vagy más értelmiségi hivatás művelője, akkor bizony mindenképpen otthon a helye. 2017-ben, a bileciki Şeyh Edebalı Egyetem török szakos oktatójaként láthattam a végzős diákok amerikai típusú búcsúünnepélyét, talárostul, fővegdobálóstul. Köztük azt a táblát, amelyet a mérnöki kar – amúgy szigorúan fejkendőt és ballonkabátot viselő (ez a vallásos nők ottani mindennapos öltözete, a végzős erre húzta fel a talárt és a főveget) – frissen végzett női hallgatói tartottak, miszerint tetszik vagy nem tetszik, nóból is lehet ám mérnök. (Az egyetem egyik rektorhelyettese éppen egy mérnök nő volt.)

A nők jogi helyzete

Ami a nők helyzetét illeti, minden joguk ellenére már a Korán is hangsúlyozza a férfiaknak való alávetettségüket (4:34, 2:228). Nem feledkezhetünk el azonban arról, hogy az iszlám jogfelfogás egy olyan korban jött létre, amelyben nagy riválisai, a kelet-római, illetve a szászánida jogfelfogás a nőket eleve gyámság alatt tartandónak vélte. Így *ebben a korban* ezek a korlátozott jogok is szinte forradalminak mondhatók. Azonban ma nem az iszlám hagyomány által mereven követendő mintának tartott 7., hanem a 21. században élünk, korunk követelményeivel pedig nem összeegyeztethető ez a jogfelfogás.

Öltözködés

A hagyományos iszlám női öltözködésről sajátos, általában csak részgazságokat tartalmazó vélemények keringenek a nyugati világban. Ezek általában egy adott régió viseleti szabályainak téves általánosításán alapulnak.

Ami az iszlám női öltözködés alapvető szabályait illeti, azokra nézve ismét a Korán nyújt útmutatást. Az iszlám hívei által is tisztelt Szűz Máriáról beszélve a Korán a harmadik (Imrán, azaz *Ámrám* nemzetségét említő szúrájában) az alábbiakat tudatja velünk: „Ó, Mária! Allah hírül ad néked egy ígét, amely tőle [ered], a neve Jézus, a Messiás, Mária fia (*al-Maszih Íszá b. Marjama*). Nagy becsben fog állni az evilágon és a túlvilágon, s azokhoz fog tartozni, akik közel állnak [Allahhoz].” (3:45, a magyarázatok a fordítótól, az átírás egyszerűsítése a szerzőtől.) Mária ekképp válaszolt: „Honnan lesz nekem fiam, holott nem illetett engem ember?” (3:46) Miközben a Korán elismeri a Szentlélektől való születést, sőt Mária szeplőtelen fogantatását is, Jézus születése kapcsán kiemeli, hogy Mária, annak óráját érezvén, „elfüggönyözte magát tőlük” (19:17). Ez a hely arabul a következőképpen hangzik: *fa-ttakhadhat mina dúnihim hidzsában* – ez az első említése annak a ruhadarabnak, amelyet a muszlim nő szemérmének megvédése okán nyilvánosan viselni köteles, vagyis a *hidzsábnak*. A Korán egyébként más helyütt is előírja, hogy a nők viselkedjenek maximális szemérmességgel a férfiak világában (24:31).

E fogalom alapja nem annyira az öltözékre, hanem kifejezetten arra az elkülönülésre utal, amely eredendően Mohamed feleségeire vonatkozott, később pedig minden muszlim nőre.

A tényleges női öltözködés elemei azonban már a történeti időkben eltértek egymástól, s ma is eltérőek. Nyitópéldánk területénél maradva: míg a pastu nők a testet és az arcot elfedő, hagyományosan kék színű burka nélkül nemigen hagyhatják el otthonukat, iszlámábádi kortársaik csak egy laza selyemsálát borítanak a fejükre.

Zárszó helyett

Az iszlám világ nem egységes. Ebből következően benne a nők helyzete sem az. Ugyanolyan része e civilizációs mozaiknak, mint a nyelvek, írások, társadalmi kapcsolatok és a mindennapos vallásgyakorlat különféle elemei. Léteznek ugyan közös, a kinyilatkoztatásban és a vallási hagyományokban rögzített alapvető szabályok, de az ezekhez való viszonyulás koronként és régióként eltért, s ma is eltérő.

Hivatkozott mű

DEMIRCAN, Ali Rıza 1986. *İslâm'a göre cinsel hayat*. İstanbul.

Dobrovits Mihály (dr. habil.) turkológus, történész. A Biztonságpolitikai és Honvédelmi Kutatások Központja Alapítvány (BHKKA) tudományos igazgatója. Témavezető oktató a Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Kapcsolatok Interdiszciplináris Doktori Iskolájában.



Szabó T. Anna

Az alap

Az alap az egyenlőség.
Enélkül semmi sincs.

Egyenlően hordjuk ki a gyereket.
Egyenlően szenvedünk a szülésben.
Egyenlően szoptatunk.
Egyenlően kelünk fel, ha lázas,
egyenlően vigasztalunk, ringatunk,
készítünk neki babaételt, teát,
rohanunk haza hozzá mindenhol,
egyenlően cipeljük a babakocsit a lépcsőn,
egyenlően visszük orvoshoz ősszel-télen,
egyenlően ücsörgünk órákat a csúszda mellett,
a várókban, a buszon, az állatkertben, a játszóházban,
a moziban, a tévé előtt rajzfilmet nézve,
egyenlően emeljük, hordozzuk, öleljük, énekelünk neki,
egyenlően üljük végig az óvodai szülőértekezleteket,
az iskolai szülőértekezleteket,
az ünnepségeket és a fogadóórát,
egyenlően fekszünk mellette a sötétben, amíg elalszik,
egyenlően készítünk reggelit, tízórait, vacsorát,
egyenlően visszük-hozzuk
táborba, iskolába, barátokhoz,
próbára, bulira, vizsgára, sportra, zenére, fejlesztésre,
egyenlően tárgyalunk a tanárokkal,
tartunk kapcsolatot a barátokkal,
beszélgetünk a többi szülővel,
egyenlően üljük végig a bulik végeláthatatlan utolsó perceit,
egyenlően tanulunk vele,
egyenlően izgulunk vele,
egyenlően figyelünk rá,
egyenlően vigasztaljuk, ha sír,
egyenlően hallgatjuk végig minden baját-bánatát,
egyenlően veszünk neki ruhát-cipőt, amit rögtön kinő,
egyenlően ugrunk, ha kér valamit,
egyenlően kelünk vele hajnalban,
egyenlően hánykolódunk miatta éjszaka,
egyenlően sütjük meg az iskolába a tortát,

az ünnepségekre a süteményt,
egyenlően készülünk fel minden születésnapra, vendégségre.

Az alap az egyenlőség.
Ez nyilvánvaló.

Egyenlőek vagyunk a mindennapokban,
egyenlően gondoskodunk házról, családról,
egyenlően fizetünk be, adunk postára, rendezünk ügyet,
egyenlően sikálunk, súrolunk, mosogatunk,
gondoskodunk fogpasztáról, vécépapírról,
egyenlően vásároljuk be az ételeket,
egyenlően cipeljük haza és rakjuk el,
egyenlően főzünk mindennap,
egyenlően rendezzük be a lakást,
egyenlően gondoskodunk fényekről, kényelemről,
egyenlően rendezzük el és rakjuk helyre újra és újra,
egyenlően takarítjuk ki,
egyenlően szedjük össze a megint és ismét
szétdobált ruhákat meg tárgyakat,
egyenlően viszünk ki komposztot, szemetet,
egyenlően pakolunk az útra,
egyenlően rendezkedünk be minden új helyen.

Az alap az egyenlőség.
Enélkül semmi sincs.

Egyenlően tartjuk rendben a kertet, a pincét, a kocsit,
a gyerekszoba minden szegletét,
egyenlően szerzünk be a mindennapi szükségletet,
egyenlően tartjuk számon mindennek a helyét,
minden intéznivalót, számlát, igazolást,
egyenlő részt vállalunk mosásból, teregetésből,
vasalásból, szelektálásból, elrakásból,
egyenlően takarítjuk a konyhát, a kamrát, a hűtőt,
egyenlően etetünk állatot,
főzünk kávé, teát, kakaót,
húzzunk tiszta ágyneműt,

törölünk port, sepregetünk hullt levelet, havat,
 cserélünk törölt, törölközőt, terítőt,
 pakoljuk el és hozzuk elő a ruhákat évszakonként
 és egyenlően készítjük elő naponta,
 egyenlően gondoskodunk uzsonnáról és csemegéről,
 vágunk haját, körmöt, vázában málló virágszárát,
 egyenlően gondozunk szobanövényt,
 egyenlően ültetünk tulipánt, hogy örüljön, aki látja,
 egyenlően szerzünk be ajándékot a rokonoknak,
 tartjuk számon az évfordulókat,
 egyenlően békítünk, vigasztalunk,

Turi Tímea

Zsoltár női hangra

Egy az Isten, egyet mondott, én mégis kettőt hallottam,
 három vallás lett belőle, ahogy a kettétört botnak öt vége.
 Ha valamire nem tudtam a választ, mindig könyvekhez
 fordultam.

De a könyvek nem mondtak semmit, csak más könyvek-
 hez küldtek.

Tudom, volt egy akkord, ami örömet okozott az Úrnak.
 De azt is, hogy neki már csak az akkordok okoznak örömet.
 Nincs az a magyar mondat, ami meglágyíthatná őt, hiszen
 olyan kevesen értenek magyarul. És Babel óta a nyelvek is

megváltoztak. Hogyan tudna lépést tartani az Isten
 a teremtéssel? Mikor nekem is a legtöbb munkám az,
 hogy magammal lépést tartsak. Kamaszként megvettem
 a középkorú nőket, akiknek mindig ugyanolyan volt a

frizurájuk. Ma már tudom, a változatlan: munka.
 Mit fogok tudni majd, amit még nem is sejtek?
 Meddig fogok emlékezni a jelenetre, hogy a tanári ajtájában
 állok,
 tízévesen, összepisilt nadrágban, segítséget kérve,

tudva, hogy életem legszörnyebb napja ez?
 Miféle napok jönnek még, miféle napsütések?

ápolunk beteget, készülünk temetésre,
 egyenlően dőlünk be holtfáradtan az ágyba.

Egyenlő terheket vállalunk,
 egyenlő munkaidőnk van,
 egyenlő pénzt keresünk,
 egyenlő munkát végzünk,
 egyenlő megbecsülést kapunk,
 egyenlő magasra jutunk,

mert egyenlőség nélkül semmi sincs.

Hány akkord fogja még lekörözni minden szavam?
 Ki tudja, kinyújtott karom mutatni vagy ölelni akar?

Pompeji

Mi történik addig, amíg felszáll, mint a köd, a fájdalom?
 Egy társaságot nem úgy lehet kiismerni, hogy ki kivel beszél,
 hanem hogy ki kivel nem állna szóba semmi szín alatt.
 A férfiakat mindig akkor tudtam megérteni, ha nőnek
 képzeltem őket,

és ekkor, elrejtett virág egy bársonyos kert mélyén,
 feltárult előttem titkos életük:
 sértettségeik, sok bánatuk, a kétely és a csupa seb önérzet,
 mint egy térkép, mint egy szabásmintaháló,
 a részvét villanófényében megmutatkozott.

Van a nőknek az a gyönyörű szokásuk, hogy túlélnek,
 hogy túlteszik maguk, hogy túl messzire
 sohase mennek. Hogy igazából nem is haragudnak,
 s e titkot megbocsátásként felfedik.

Mi történik addig, amíg felszívódik a sérelem?
 S én mikor lettem férfi? Oly kemény,
 hogy sebeim nem hegednek, s haragom borostyán.

Kinyik
Anita

Küzdelem a szül(et)és méltóságáért

Genderspecifikus társadalomkritika

Bevezetés

A szülés-születés témája valamely rejtélyes oknál fogva nem képezi kifejezett kutatási területét a teológia olyan háttudományainak, mint amilyen a szociáletika. Ez meglepő egyrészt azért, mert egy rendkívül meghatározó életese-ményről, konkrétan az ember világba érkezéséről és annak egy életre meghatározó körülményeiről van szó. Másrészt azért, mert – kevésbé szakmai fórumokon is – gyakran olvashatunk, hallhatunk különböző, általában igen magas technikai-tudományos felkészültséget igénylő, a születés tágabb értelemben vett folyamatába kívülről, mesterséges úton beavatkozó eljárások, kutatások élénk vitákat kiváltó hatásairól. Ezeknek a vitáknak a középpontjában az esetek többségében a még meg nem született ember (a biológia nyelvén: zigóta/embrió/magzat) életlehetőségei, társadalmi státusza, esetleges jogai állnak. Ezt a problémakört a teológia egyszerűen az élet kezdete körüli kérdéseknek nevezi.

Megfigyelhetjük, hogy az olyan speciális, összetett és több oldalról széles körű tájékozottságot igénylő kérdések, mint például a preimplantációs és a perinatális diagnosztika vagy az embrionális őssejtekkel kapcsolatos kutatások, nagyobb teret és szakirodalmat kapnak, mint maga a születés folyamata. Pedig ez a folyamat, aktus az, amelynek során a többi ember számára is látható módon „testet ölt” az „új ember”. Mint szociális lény ugyanis az ember szociális összefüggésben jön a világra. Megszületett ember az, aki már az anyja testén kívül, „önállóan” létezik. A születés ennek alapján tehát azt a folyamatot jelöli, melynek során a gyermek „az anyai organizmustól való közvetlen függőségéből kioldja magát” (GERHARDT 2013, 15. o.). A megszületés pillanata pedig az, amikor először vesz levegőt, „amikor már első sikolyával embertársaihoz fordul, akiknek ezzel először adódik lehetőségük arra, hogy a Föld új polgárát mint hozzájuk hasonlót üdvözöljék.” (Uo.)

Ha a születést vizsgáló teológus a többségi születések lefolyására koncentrálna le is szűkíti vizsgálódásait a vajúdási szakasztól a kitolási szakasz végéig terjedő periódusra, illetve – ideális esetben – az azt követő közvetlen anya-gyermek együttlétre, még akkor is több oldalról szűkítenie kell a témát. A teológiai vizsgálatot tekintve nagy súly nehezedik a vállára azzal, hogy egyháza létének és működésének fundamentuma, a Biblia sem szolgál konkrétumokkal a témát illetően, továbbá a számos más társadalmi kérdésben megnyilvánuló egyház ebben a – szintén sok szakmai és laikus vitát kavaráó – témában egyáltalán nem foglal állást.

Hogyan sodródhatott perifériára épp a születés kérdése? Hogyan lehetséges az, hogy az embrió és az újszülött létminőségének esetleges és valóságos különbözőségeivel könyvtárnyi, de a szül(et)és minőségével ehhez képest csekély számú tudományos igényű munka foglalkozik? Miért fordítanak hátat a humán tudományok a szülés-születés témájának? A biotechnológia ugyanúgy alkalmazott tudomány, mint az orvostudomány, mégis úgy tűnik, mintha ez utóbbi eredményeinek, működésének vizsgálatához kevésbé éreznék magukat kompetensnek a filozófusok és teológusok.

A teológia kutatási bázisa kiszélesedett az utóbbi évtizedekben, gondoljunk csak az ökoteológia, a bioetika és a szociáletika figyelemre méltó térnyerésére. A szociáletika számos társadalmi jelenséggel – például a biológiai és társadalmi nemek, továbbá a technika és a technológia etikai kérdéseivel – foglalkozik, a szülés-születéssel, illetve

az annak problematikussá vált technokrata működésével azonban nem. A teológia egy speciális ága, a feminista teológia foglalkozik behatóbban a kérdéskörrel – elsősorban a nők jogai felől közelítve. Ahogy az elkövetkezőkből kiderül majd, ennek a közelítésmódnak nagyon is van létjogosultsága még akkor is, ha bennünket nem elsősorban jogi és nem elsősorban női aspektusból foglalkoztat a téma, ennél ugyanis sokkal általánosabb kérdéseket vet föl. A szülés-születés korántsem csak a nőket, sőt nem is csak a szüléssel foglalkozó szakembereket és a szülésre készülő családokat érintő téma, hanem minden vonatkozását figyelembe véve: osztársadalmi kérdés. Anya és gyermeke védelme – mindenféle teológiai felhangok nélkül is – elsődleges feladata a társadalomnak.

Az egyes ember születése egyszeri és megismételhetetlen esemény. A születés minősége tudományosan bizonyítottan bevéődik az újszülött mélytudatába, és kihat egész további életére fizikai és lelki értelemben egyaránt: „A szülés hosszú távú jelentősége az, hogy a születés körüli élmények olyan *mintát* (kiemelés tőlem – K. A.) adhatnak, amelyek egész életünkben elkísérnek, pl. az elszakadás, az átmenetek vagy a mindennapok csatáiban és a kihívásokban való helytállás, a változásra való képesség, az együttműködési készség tekintetében.” (BERENCSIK-EKE 2015, 38. o.) A nő életében pedig minden szülés – a nem szülés is – meghatározó, hiszen nőisége egy fontos aspektusának formálója: az önmagához, a születőhöz és végső soron a teremő Istenhez való viszonyát is alakítja ez a határélmény. Mindezekért az élet kezdetének, a születésnek és az abban résztvevőknek a tisztelete és segítésének módja – úgy, ahogy ők azt igénylik – kulcsfontosságú az egész társadalom szempontjából, hisz a jövő nemzedékének életminőségére akár döntő hatással is lehet.

Az egészség-ügy dimenziói

Technicizált korunk egyik mellékterméke az *egészség* fogalmának félreértelmezése, illetve leszűkítése a fizikai síkra a fogalom egyéb dimenzióinak teljes figyelmen kívül hagyásával. A mai orvosi gyakorlat szerint a testi tüneteket kezelni kell, a fájdalmat pedig meg kell szüntetni. Az egészségügyi dolgozóknak számolniuk kellene azzal, hogy minden beavatkozás a testin túl pszichés és szociális következményekkel is jár. Különösképpen igaz ez a szül(et)ésnek a családok életében kitüntetett jelentőséggel bíró eseményére. Ennek ellenére a köztudatban a szülés-születés magától értetődően „orvosi eseményként” van számon tartva.

Bánfalvi Attila filozófus ennek kapcsán megjegyzi, hogy általánosan elfogadott az a vélekedés is, miszerint a szülés medikális kontrollja a *társadalmi és kulturális fejlettség* egy fontos mutatója. „Ugyanakkor – teszi hozzá a filozófus – az utóbbi években éppen itt jelentkeznek a legerőteljesebben (az elme- és magatartászavarok mellett) a demedikalizáló törekvések; ebből a szempontból pedig a medicina túlzottan minősített jelenléte és beavatkozása a modern technikai racionalitás egyik tévútját jelenti.” (BÁNFAI 2013, 57. o.)

A „nagyüzemi” egészségügyi ellátás az orvosi gyakorlatban személytelenséghez és rutinjeljárások lebonyolításához vezetett. Az egykor virágzó paternalista orvosi modell bizalmi alapja elveszett: az orvos tart a nyakába akasztható perektől, a beteg tart attól, hogy megfosztják önrendelkezési jogától, és rá nézve visszafordíthatatlan negatív következményei lehetnek egy-egy orvosi döntésnek, beavatkozásnak.

A szülészet különösen terhelt területe az orvoslásnak, hiszen a szülés eseménye során az orvosok a szülő nő és a születő gyermek biztonságáért is felelnek. A gyakorlat azt mutatja, hogy a kettős teher miatt a szülészek kényszerpályán végzik a munkájukat, és a magzat biztonságára hivatkozva gyakorlatilag bármi, a szülő nő számára nem kívánatos beavatkozás is elvégezhető. Így lett kórházi keretek között a szülés lassan kibontakozó természetes folyamatából az esetek többségében gyorsított eljárás: szül(et)ésből *szülésztés*.

Az általános kórházi szülészeti gyakorlat egyedül a fizikai jóllét biztosítását érzi feladatának és az egészséges csecsemő minél gyorsabb és hatékonyabb világra segítését tekinti céljának. A szülés aktusát a kórházi protokoll által

meghatározott szabályok érvényesítése szerint, kizárólag racionális szempontokból, technokrata keretben tudja elgondolni. Hogy a szülő nő és gyermeke számára a szülés-születés aktusának ugyancsak komoly figyelmet igénylő és kiküszöbölhetetlen, egész életre kiható lelki valósága is van, azt nem tekinti a saját számára irányadó szempontnak.

Születésszemlélet és világnézet

Az orvostudományak elvitathatatlan érdemei vannak a szülészet-nőgyógyászat fejlődése, a magas kockázatú magzatok egészséges világra jövele, a veszélyeztetett anyák megmentése terén. Az azonban kétségtelen, hogy a mai orvoslás mindent, így a betegségnek kevésbé tekinthető várandósságot és a szülés élettani folyamatát is a – relatívnak mondható – *biztonság* szemszögéből vizsgálja. Mindemellett sajnos bizonyos finánciális tényezők is közrejátszanak abban, hogy mára bevált gyakorlattá, rutinná vált a sok – a problémamentes terhességek és alacsony kockázatú szülések esetén gyakran teljességgel indokolatlan – vizsgálat és beavatkozás.

Marsden Wagner kaliforniai perinatológus érzékletes módon a kórházat „a XXI. század katedrálisának”, az orvosokat pedig „fehér talárt viselő papoknak” nevezi. Wagner elgondolkodik könyvében az amerikai műhibaperek sokaságáról, és ezek lehetséges okairól. Végül arra a következtetésre jut, hogy „a perek sora csak akkor fog véget érni, ha a szülés körüli ellátásban olyan szintű *átláthatóság és felelősségvállalás* valósul meg, amely lehetővé teszi, hogy a szülő nő és családja per nélkül is megtudhassa, mi és miért történt vele és gyermekével” (uo. 199. o.).

Ha nálunk annyi műhibaper nincs is, mint Amerikában, az átláthatósághoz még hosszú utat kell megtenni. Jelenleg egy olyan egészségügyi rendszerben kénytelen orvos és páciense is mozogni, melyben mindkét fél igyekszik magát „bebiztosítani”, igyekszik önvédelmi falakat építeni, stratégiákat kidolgozni, ez az attitűd pedig képes elvonni a figyelmet a várandósság és szül(et)és lényegi és érdemi mozzanatról, az érkezés örömről, és ezzel voltaképpen az egész társadalmi légkört mérgezi. A változás „alulról jövő”, civil kezdeményezése néhány éve már idehaza is útjára indult, bizonyos – ha szűk keretek közé is szorított – eredményeket, engedményeket sikerült elérnie, valódi szemléletbeli fordulatot azonban csak „fölülről”, az elefántcsonttorony tetejéről várhatunk.

Azt a reformtörekvést, mely a technicizált születéskultúrában, a megfellebezhetetlennek tűnő kórházi protokoll és uralkodó orvosi modell „ellenében” újra felszínre kívánja hozni a szülés elfeledett, lényegi, „metafizikai” karakterét, a *háborítatlan szülésért* és a *gyöngéd születésért* folytatott (alulról szerveződő) mozgalom képviseli. A mozgalom egyrészt magát a szülés aktusát, a szülés körüli eseményeket és körülményeket, tehát elsősorban a szülő nővel való megfelelő bánásmódot igyekszik megragadni, amely komplikációmentes esetben akkor volna ideális, ha a háborítatlanság eszméje szerint zajlana le. Ugyanakkor pedig az újszülött fogadását, tehát az újszülöttel való bánásmód helyes irányát jelöli ki Frédéric Leboyer méltán híres, lírai hangvételű könyve nyomán a gyöngédség elsőre talán meglepő, de – tekintve az újonnan érkező totális kiszolgáltatottságát és sebezhetőségét – érthető és támogatandó igényével.

A szülésről való gondolkodás „vallásos” karaktere

A háborítatlan szülés eszméje – szemben az orvosi modellel – tehát nő- és csecsemőközpontú. Nem kívánja irányítani és uralni a szül(et)ési folyamatot, „a kontrollt és a felelősséget az anya kezébe helyezi, nem választja ketté az anya és a magzat, illetve az anya és az újszülött érdekeit, akárcsak a test és a lélek szükségleteit sem, nem tartja az egyes szüléseket összehasonlíthatónak, és nagy hangsúlyt helyez az individuális elvárásokra” (KISDI 2011, 111. o.).

Ami a hazai helyzetet illeti: mostanra már a háborítatlan szülés és gyöngéd születés egyes elemei – nagyon megszürt és az adott kórházi protokoll képére formált módon, de – megjelennek egyes hazai kórházak gyakorlatában. Vagy – és ez talán jellemzőbb – egyes, főleg a fiatalabb generációból kikerülő szülész-nőgyógyászok gyakorlatában. Ezt a formát azonban még korántsem nevezhetjük az eredeti eszme megvalósulásának, inkább valamiféle „engedménynek”, amely megint csak a háborítatlan szülésért küzdők alárendeltséggel kapcsolatos kifogását húzza alá.

A vonatkozó statisztikák sem támasztják alá, hogy pozitív volna a tendencia, és valóban teret nyerne a holisztikus szemlélet a kórházakban: Magyarországon a *császármetszések* aránya 2006 óta növekvő tendenciát mutat, 2009-ben az országos átlag 32 százalék volt, szemben a WHO (World Health Organization) 15 százalékos ajánlásával. A nők 7,1 százaléka ezt a beavatkozást akarta többek között elkerülni, amikor az intézményen kívüli szülést választotta (VARRÓ 2011, 19. o.). Ehhez még hozzátehetjük az OEP 2015-ös statisztikáinak eredményét, melynek tanúsága szerint az összes szülés 39%-át tette ki a császármetszéses szüléseké Magyarországon (MUNK 2016).

A háborítatlan szülést és gyöngéd születést propagálók az antropológiai kutatások tanúsága szerint életmódjukban különböznek az átlag fogyasztóktól, környezet- és egészség tudatosabb életmódot folytatnak. Emellett a nőiség-nőiesség megélését és kibontakoztatását is jóval összetettebben, árnyaltabban gondolják el, mint a többségi társadalom. Az, hogy ők a szül(et)ést újra vissza akarják helyezni eredeti státuszába, olyan, mintha valamiféle „valóságos” tartalmat kívánnának újraéleszteni a szülészeti gyakorlatban.

Ha meghallgatásra és elfogadásra nem is találunk, legalább „vallásos” meggyőződésük tiszteletben tartását kérik. És ebben lehetne partnerük az egyház. Azzal ugyanis, hogy az ilyen igényeket megfogalmazó – nemcsak – nők a holisztikus megközelítésmódot tartják etikusnak a szül(et)és folyamatában, voltaképp a testről, illetve erről a kitüntetett „testi” folyamatról sokkal „spirituálisabban” gondolkodnak, mint a mai, pusztán technokrata irányultságú, az emberi lényt a testi síkra redukáló orvoslás. Az egyház antropológiai gondolkodásához tehát sokkal közelebb áll a háborítatlan szülést képviselő *bábai modell*¹ szemlélete, amely test-lélek-szellem egységében gondolkodik, hasonlóképpen, ahogy ezt a bibliai antropológia is hangsúlyozza.

A szül(et)és feminista ügy?

Nem kell ahhoz feministának, de még csak nőnek sem lenni, hogy a társadalmi nemek közötti nyilvánvaló hangsúlyeltolódásokat észrevegyük a medikalizált szülészet terén. A szülés eredendően női feladatkör, csak nők által élhető és valósítható meg, és csak feminin nézőpontból látható át minden lényeges összefüggésében és értelmezhető megfelelő mélységben, de látni fogjuk, hogy ebből a tényből még korántsem következik, hogy pusztán „feminista kérdésről” van szó.

A feminista irányzat mutatott rá arra, hogy a valóság kutatásának mindegyik nagy tartományában szükség van a feminin szempontok érvényesítésére, ezek nélkül nem értelmezhető helyesen a valóság teljessége, a *feminin aspektusok* és jellegzetességek ugyanis – minden patriarchális, maskulin dominanciájú társadalmi berendezkedéstől függetlenül – a valóság szerves részét alkotják. Ez a teológiai gondolkodásban is így van – az Istenről való gondolkodástól a krisztológián vagy a pneumatológián (Szentháromság-tanon) át egészen az ekkleziológiáig (egyháztanig) egyre több feminista megközelítés és értelmezés követel magának jogos teret és elismerést.

A latin *femina* szó vizsgálata, melyből a női nem megnevezése ered: *fe-* (fides, hit) *mina* (minus), vagyis a „hiányos

¹ Barbara Katz Rothman szociológus nevezte meg és írta le először a két modell – orvosi és bábai – közti különbséget. Rámutatott, hogy a bábai modell nőközpontú. Még egy fontos jellemzője, hogy az anya és a kisbaba elválaszthatatlan egységét hirdeti.

hitű” nem, tanulságos lehet témánk szempontjából. A női nem általános lealacsonyítása az Évát csábítóként és bűnbe sodróként bemutató apokrif iratoknak és aztán e tradíció széles körű elterjedésének köszönhető. A tradíció megjelenik többek között Pál leveleiben (2Kor 11,3; 1Tim 2,13–15) is, és olyannyira sikeres „bűnbakképzéssé” nővi ki magát, hogy később Tertullianus egyházatya nemes egyszerűséggel már egyenesen a pokol tornácának nevezi a nőket.

Vörös Éva *Magzatvíz és keresztvíz* című tanulmánya a fentebbi történeti megfontolásokon túl sok fontos teológiai szempontra is felhívja a figyelmet a szül(et)és kapcsán: a tanulmány mottójául és iránymutatójául Hanna Strack feminista teológus gondolatait használja fel. Strack szerint a női minőség csillaghullása, sőt pokolra szállása a bibliai szövegekben kezdődik.

Strack törekvése, hogy azt az – ő szavaival élve – „létsebet” próbálja orvosolni, ami a szülés medikalizálásával keletkezett. A teológus a női minőség csábítással, bűnnel való összemosására vezeti vissza, hogy a szülési fájdalmat a nő jogos, megérdemelt büntetésének, isteni igazságszolgáltatásnak tartották évszázadokig. A kora újkorból eredeztethető teológiai elképzelést Strack szerint nem nehéz párhuzamba állítani a mai medikalizált szemlélettel, „ahol a test fölötti monopolhelyzetet az Istentől az orvos veszi át, s mint ahogy Isten megtisztítja a bűntől a szülésben szenvedőt, az orvos úgy »gyógyítja meg« a »pácienst« a gyerek »kioperálásával«. A női test itt ugyanúgy pusztán tárgy, nem pedig az erő és a teremtés helye.” (KISDI 2013, 181. o.)

A teológus elsősorban a nőellenes Éva-mítoszt elemzi, melyben a nő mint csábító, a női mint erotizált és démonizált tartalom jelenik meg; vizsgálja továbbá az ehhez kapcsolódó eredendő bűn tanát, amely végső soron ismét csak a nőt teszi felelőssé az ember romlott létminőségéért; harmadik szempontként a testkoncepció nőivel összefüggő „tisztátalan” fogalmát és végül a lényegét elvető szenvedéstartalmat, a szülés fájdalmát mint a nő büntetését tekinti teológiai akadálnak egy *nőközpontú szül(et)éskultúra* kialakításában.

Férfiak és nők a hazai szülészeten

Nem hunyhatunk szemet a szembeötlő tény felett, hogy Magyarországon a szülész-nőgyógyászok 92%-a férfi, a tizenöt fős Szülészeti és Nőgyógyászati Szakmai Kollégium pedig kizárólag férfiakból áll (KISDI 2013, 82. o.). Elgondolkodtató, idehaza mért alakulhatott úgy, hogy a nők életének egy markánsan meghatározó mozzanatát, az anyává válást férfiak „felügyelik”. És bár nem gondoljuk, hogy elsősorban férfi–női egyenjogúsági harcról van szó a háborítatlan szülésért zajló mozgalom esetében, mégis, ez egy olyan aspektus, amit nem lehet reflexió nélkül hagyni.

Kiváltképp, hogy a közvélemény szemében a háborítatlan szülésről folyó vita mindenképpen feminista eszméket közvetít összemosva ezzel valamiképp a fogalmakat, hiszen a feministák eredetileg épp azért küzdöttek – elnagyoltan fogalmazva –, hogy kiteljesedésüket ne korlátozzák elsősorban az anyai és a hagyományosnak tartott női, háztartási, háztartásbeli szerepekre.

Meglepően radikálisan fogalmaz a „macsótanokat” folytató Hadas Miklós szociológus, aki *genderproblémaként* kezeli a hazai szülészeti gyakorlatot érintő kérdéseket: „A láthatatlan férfiuralom egyik példaértékű, jogilag kodifikált formája a Magyarországon jelenleg érvényben lévő domináns szülészeti gyakorlatban érhető tetten. Ennek során a sebészeti jellegű fizikai erőszak alkalmazásának legitim monopóliumával bíró szülészorvos jó eséllyel megsérti a várandós anya ama jogát, hogy megfelelő információk birtokában rendelkezeshessék saját teste fölött. [...] amennyiben a láthatatlan férfiuralom intézményesüléséről beszélünk, figyelembe kell vennünk a nemileg kódolt beállítódási mintázatok olyan rejtett elemeit is, mint amilyen a feszélyezettségérzés kiküszöbölése érdekében kialakult férfias testtartás és testhelyzet.” (HADAS 2010)

A háborítatlan szülés mozgalma az antropológus szerint is tipikusan a feminista mozgalmak útját járja be. „Noha a mozgalom maga nem nevezi törekvéseit feministának – s a probléma mélyére hatolva valóban nem tekinthetjük *elsősorban* annak.” (Uo. 238. o.) Az antropológus szerint s kérdéskör pontosabban definiálható nemspecifikus (genderspecifikus) társadalomkritikaként, mint feminista szemléletként, „noha maga a tény, hogy a kritika női tapasztalaton és női cselekvésen alapszik, indokoltá teszi a feminista kategória használatát is” (Uo. 240. o.).

Nem lehet elsiklani azonban bizonyos hatalmi kérdések felett sem. Merthogy az orvosi modell tárgyalásakor már láthattuk, mekkora távolság van az orvostársadalom és az átlag páciens között. A *hatalom* birtoklása a szülés esetében a szülésről szóló tudás hatalmát, birtoklását és nem utolsósorban a szülés körüli döntés jogát jelenti. „...olyan tudást vesz át az orvostársadalom (férfitársadalom) a nőtől, amely természeténél fogva ez utóbbinak sajátja. A nő szülésről szóló *természetes tudását* a modern szüléskultúrában felülírja az orvos *tanult tudása* [kiemelés tőlem – K. A.], és az ebből fakadó szerepkiosztás a nőt egyértelműen alárendelt helyzetbe utalja.” (Uo. 236. o.)

Van, amit tankönyvekből nem lehet elsajátítani. Kérdés, hogy egy adott társadalom mit nevez releváns tudásnak. Hogy mennyire *medicinalista*, illetve racionalista, vagy – egy terhelt fogalommal élve –: *materialista*.

Születéskultúra és pszichológiai kultúra

Herczog Mária szociológus a jelenséggel kapcsolatban megjegyzi, hogy Magyarországon különösen is megfigyelhető, hogy mennyire alacsony szintű azoknak a területeknek a működése és kultúrája, amelyekben „nem a ráció, a tárgyi felszerelés, az anyagi háttér, hanem az érzelmek, valamint a nehezen megfoghatóknak látszó elemek a dominánsak.” (HERCZOG 2007, 22. o.)

A háborítatlan szülésért küzdők körében is tetten érhető egy olyasfajta szemérem, amely megakadályozza őket születésszemléletük nyilvános „felvállalásban”. Általános toleranciaszintjét tekintve hazánk az átlagosnál rosszabbul teljesít, a másfajta gondolkodást, az alternatív elemektől sem mentes értékrendet idehaza a többség élből elutasítja, vagy nem tud vele mit kezdeni. A mozgalom követői tehát önvédelmi stratégiához kénytelenek folyamodni – ami azért is abszurd, mert épp ők maguk szorulnának védelemre ebben az egyenlőtlen „harcban”: „nem akarnak a szükségésnél több támadási felületet adni, nem kívánnak olyan vitákba keveredni, amelyek lehetőséget kínálhatnak arra, hogy elterelődjék a figyelem az alapkérdésről, és hitvitákba sem akarnak bocsátkozni.” (Uo.) Az alapkérdés pedig nem más, mint a szülés-születés méltósága, amely egyetemes, minden ember által respektálandó érték kell, hogy legyen.

Az egyik leghíresebb mai bába, az amerikai *Ina May Gaskin* – aki kiemelkedő munkásságáért 2011-ben az alternatív Nobel-díjként ismert Helyes Életmód díjat is megkapta – bábatanoncok számára alapvető, *A spirituális bábaság* című könyvében elsősorban születéstörténeteket oszt meg az olvasókkal.² *A Bábától bábáknak* című részben viszont kitér a címadó spiritualitás értelmezésére is. „Minden egyes szülés egy *Krisztus-gyermek születését* jelenti. A bába dolga, hogy minden tőle telhetőt megtegyen, hogy mind az anyát, mind a gyermeket élve és jó egészségben átsegítse a szülés szorosán, és ügyeljen arra, hogy a születés szentsége megmaradjon. [...] Az előttünk lévő gyerek

² Ina May Gaskin otthona és munkahelye a modern bábaság bölcsőjének számító legendás Farm. A Tennessee állambeli település története a hetvenes évek elején kezdődött, amikor háromszáz fiatal iskolabuszokból átalakított lakócocsikkal útnak indult San Franciscóból, hogy a ma már Nobel-békedíjas Stephen Gaskint, Ina férjét elkísérje előadótúrnéjára. A nagyrészt pénzforgalom nélküli, önellátó gazdálkodást folytató Farm Bábaközpontjáról vált világhírűvé, ahová ma már külföldről is érkeznek nők, hogy gyermeküket művi beavatkozás nélkül hozzák világra. A Farm bábáinak legfigyelemreméltóbb eredménye, hogy a szülések 98,6%-a természetes módon, komplikáció nélkül zajlik. (Forrás: GASKIN 2009, fülszöveg)

ugyanolyan, mint a sajátunk. Mindnyájan egyek vagyunk. [...] A vallásosság alatt azt értem, hogy a *könnyörületesség* életmód a bába számára, ami a bába gyakorlatában nyilvánul meg, ahogyan napról napra, pillanatról pillanatra meghozza a döntéseit. [...] A valódi törődés: *életforma* [kiemelés tőlem – K. A.]” (GASKIN 2011, 269–270. o.)

Ha és amennyiben a valódi törődés életforma, gondolatmenetünkbe szervesen kapcsolható az evangélikus gyökerű Hamvas Béla *A pszichológia értéke és válsága című tanulmánya*, melyben remekül rávilágít arra, mi az, ami hiányzik a mai társadalmakból. „Olyan népnél, amelynél *pszichológiai kultúra* nincs, hiányzik az emberi léthez elengedhetetlenül szükséges emberismeret. Az emberismeret tulajdonképpen semmi egyéb, mint annak a jele, hogy azzal az emberrel, akivel együtt élek, törődöm, és komolyan veszem. Igyekszem megérteni. Ebből a megértési kísérletből kollektív emberismereti kategóriák keletkeznek, amelyek a szociális életet tudattalanul szabályozzák. Ahol ilyen kategóriák nincsenek, ott az emberek egymás felől tudatlanságban vannak. Ott az emberismeret hiányzik. S ez kivétel nélkül mindig annak jele, hogy ott az emberek egymással nem törődnek, sőt egymásnak terhére vannak. Nincs meg az ismeretet megelőző szeretet-mozzanat, amelyen valamely tudás, látás felébredhet és kialakulhat.”

Hogy az emberismeret, a kölcsönös bizalom épülhessen a mai Magyarországon, abban az egyházak is kivehetnék – és sok területen kivenni is igyekeznek – a részüket megfelelő kommunikációs és törődési minták átadásával, példa adásával. A szeretni tudás képességének fejlesztése az egyházak alapvető igyekezete. Korunkban égető szükség van arra, hogy ez a szeretet a bolygó, az emberiség otthona, a Föld (egyes irányzatok és elméletek megnevezése szerint „Földanya”) felé is irányuljon. Talán az anyák szülésélményének *emberarcúbbá* tétele is gyarapíthatná ezt a szeretetet – annak a teológiai érvnek a tudatában, hogy az ember *istenképű*, még inkább egyértelmű etikai igénnyé válhat ez a feltételezés.

Az úgy tűnik, krisztusi jegyeket mutató bábai modellből tehát nem csak az egészségügyi dolgozók okulhatnak, hanem mindannyiunk. A bába nemcsak szülésszakértő és szüléskísérő, hanem lelki értelemben vett támogató is. A bába számára a szülő nő nem csupán egy a maga világlátásával és igényeivel respektálandó személy, aki bevonja őt élete nagy történéseibe, hanem valami nagyobb együvé tartozás hordozója is. A női minőséghez tradicionálisan kötődik az *empátia* készsége. Ez a tulajdonság a bábaság gyakorlatában különösen is előtérbe kerül. Részese lenni egy születésnek mindig csoda és megtiszteltetés. A részesülő figyeli a csodáért küzdőt, és igyekszik alkalmazkodni hozzá. Nem a maga módján segít, hisz ez a történet nem róla szól. Olyan módon segít, ahogyan azt a szülő nő kívánja. Ez az a többlet, amely a kórházi „futószalag” gyakorlatból hiányzik, pedig nagy szüksége volna rá nemcsak a leendő anyáknak, hanem gyermekeiknek is.

Az anyák támogatásának tehát óriási ereje lehet egy egészségesebb nemzedék, egy elfogadóbb, összetartóbb, törődőbb, empatikusabb társadalom megszületésében, amely nem nőügy, hanem állampolgári, nemzeti érdek.

Felhasznált irodalom

- A gátmetszéről Magyarországon. *Születésház Egyesület*. 2013. november 26. <http://www.szuleteshaz.hu/gatmetszes-magyarorszag/>. (Megtekintés: 2016. április 12.)
- ARENDEI, Hannah: A cselekvő fölfedi magát. Ford. Pályi Márk. *Pilpul.net*. <http://pilpul.net/komoly/cselekvofelfedi-magat>. (Megtekintés: 2016. április 12.)
- ARMSTRONG, Penny – FELDMAN, Sheryl 2001. *A szülés művészete. Szülés bölcsen, a természet rendje szerint, a tudomány támogatásával*. Alternatal Alapítvány, Budapest.
- Az élet kultúrájáért: A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a bioetika néhány kérdéséről*. Szent István Társulat, Budapest, 2003.

- BÁLINT Sándor 1991. A természetes szülés hipotézise. Modell a jungi tudatfelfogás alapfogalmai alapján. *Lege Artis Medicinae (LAM)*, 1. évf. 3. sz. 170–173. o.
- BÁNFALVI Attila 2013. *A medicina hatalma és kiszolgáltatottsága*. Debreceni Egyetemi Kiadó – Literatura Medica Kiadó, Debrecen.
- BERENCSIK-EKE Csilla 2015. *Anyasebek. Császármetszés az édesanyák szemével*. Ursus Libris, Martonvásár.
- BÚZÁS Péter 2010. Az orvosi paternalizmustól a tájékozott beleegyezésig. A betegjogok kodifikálásának előzményei. *Humana. Emberi jogi magazin*, 7. sz., június. 16–17. o. http://humanamagazin.eu/images/stories/pdf/humana_07_issuu.pdf.
- CHARLES, Susanna (szerk.) 1999. *Bioetikai olvasókönyv: multidiszciplináris megközelítés*. Dialog-Campus, Pécs–Budapest.
- DAVIS, Elizabeth – PASCALI-BONARO, Debra 2011. *Orgazmikus szülés*. Jaffa, Budapest.
- F. VÁRKONYI Zsuzsa – GERÉB Ágnes – RUSKÓ Rita – TISZÓCZI Enikő 2011. *Otthonaszülés?* Saxum, Budapest.
- FARKASNÉ Szódi Judit (szerk.) 1999. *Születéskalauz*. Mércse Egyesület, Budapest.
- FARKASNÉ Szódi Judit (szerk.) 2001. *Születéskalauz 2*. Mércse Egyesület, Budapest.
- FRENKL Róbert 2002. Szülészeti dilemmák. *Lege Artis Medicinae (LAM)*, 12. évf. 3. sz. 147–148. o. Web: http://elitmed.hu/upload/pdf/szuleszeti_dilemmak-2537.pdf.
- GASKIN, Ina May 2011. *Spirituális bábaság*. Alternatal Alapítvány, Budapest.
- GASKIN, Ina May 2009. *Útmutató szüléshez*. Jaffa, Budapest.
- GERHARDT, Volker 2013. Az ember veleszületett méltósága. A humánembriók státuszának német vitájához. In: *A személy bioetikai kontextusa*. Szerk. Kőműves Sándor – Rózsa Erzsébet. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen. 10–53. o.
- HADAS Miklós 2010. Férfiuralom és szülészeti gyakorlat Magyarországon: *Élet és Irodalom*, LIV. évf. 49. sz. december 10. Web: http://www.es.hu/2010-12-08_ferfiuralom-es-szuleszeti-gyakorlat-magyarorszagon.
- HELMAN, Cecil G. 2003. *Kultúra, egészség és betegség*. Medicina, Budapest.
- HENS, Luc – SUSANNE, Charles 1999. Környezetetika. In: Susanne, Charles (szerk.): *Bioetikai olvasókönyv: multidiszciplináris megközelítés*. Dialog-Campus, Pécs–Budapest. 239–279. o.
- HERCZOG Mária 2007. Európa legszigorúbb otthonaszülés-törvénye. *Család, gyermek, ifjúság*, 16. évf. 6. sz. 20–22.
- KINYIK Anita 2013. Hétköznapi etikai gyakorlatok. Beszélgetés Béres Tamás egyetemi docenssel. *Evangelikus Élet*, 78. évf. 33. sz. augusztus 18. 18. o.
- KISDI Barbara 2013. Az otthon szülés mint társadalmi kórjelző tünet. *Kapocs*, 12. évf. 3. sz. 29–43. o.
- KISDI Barbara 2011. A születés nézőpontjai. Az otthonaszülés antropológiai értelmezése. *Szellem és Tudomány. A Miskolci Egyetem Szociológiai Intézetének folyóirata*, 2. évf. 1. 107–124. o.
- KISDI Barbara 2013. *Mint a földbe hullott mag... Otthon szülés Magyarországon – egy antropológiai vizsgálat tanulságai*. L'Harmattan, Budapest.
- KITZINGER, Sheila 2008. *A szülés árnyékában – Katarzis vagy krízis?* Alternatal Alapítvány, Budapest.
- KÖRTNER, Ulrich H. J. 2008. Geburtlichkeit: theologische Gesichtspunkte einer anthropologischen Grundbestimmung im Kontext medizinethischer Fragestellungen. *Zeitschrift für evangelische Ethik*. 52. évf. 1. sz. 9–22. o.
- LAMPÉ László 2002. *Szülésznek könyve*. Medicina, Budapest.
- LEBOYER, Frédéric 2008. *A gyöngéd születés*. Katalizátor, Budapest.
- LEVY, Teresa 1999. A filozófia és a technológia találkozása. In: Susanne, Charles (szerk.): *Bioetikai olvasókönyv: multidiszciplináris megközelítés*. Dialog-Campus, Pécs–Budapest. 71–100. o.
- LIVINGSTONE, David N. 2005. Ökológiai válságunk történeti gyökerei. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Budapest. (Ökoetika.) 178–200. o.
- LÓRÁNTH Ida 2007. Otthonaszülés, de milyen áron? Interjú Szabó István professzorral. *Kórház*, 14. évf. 10. sz. 20–22. o.
- MAKÓ János – ULLRICH Zoltán (szerk.) 2003. *Bioetika – Ökumené: válogatott tanulmányok a Magyar Bioetikai Társaság és a KÖT (Keresztény Ökumenikus Baráti Társaság) két évtizedes munkásságából*. Széphalom Könyvműhely, Budapest.

- NAGY Zsuzsanna 2011. Szebik Imre bioetikusa a szülés feletti hatalomról. Otthonszülés: világnézetek harca. *Mindennapi.hu*, november 3. <http://mindennapi.hu/cikk/tarsadalom/otthonszules-vilagnezetek-harca/2010-11-03/258>. (Megtekintés: 2016. április 12.)
- NOLL Andrea Nandu 2005. Ajtóstól az Élet kapuján át. Gondolatok a gátmetszésről. *Holdudvar Bábaház*, május. <http://holdudvar.babahaz.hu/gatmetszes.htm>. (Megtekintés: 2016. április 12.)
- ODENT, Michel 2003. *A szeretet tudományosítása*. Napvilág Születésház Bt., Budapest.
- ODENT, Michel 1994. *Mindannyian a víz gyermekei vagyunk*. Biográf, Budapest.
- OROSZ Gábor Viktor 2009. *Idegen méltóság: preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában*. L'Harmattan, Budapest.
- PAPP Zoltán (szerk.) 2002. *A szülészet-nőgyógyászat tankönyve*. Semmelweis, Budapest.
- SOMFAI Béla SJ 1995. *Bioetikai vázlatok*. Szeged. Web: <http://mek.niif.hu/00100/00162/html/>. (Megtekintés: 2016. április 12.)
- STADELMANN, Ingeborg 2007. *A baba válaszol*. Katalizátor, Budapest.
- SÜLE Ferenc 2009. Hit és egészség. In: *Történet – metafora – párbeszéd. Előadások, írások és beszélgetések a tudomány, hit és vallás kapcsolatáról*. Kálvin Kiadó, Budapest. 237–250. o.
- SZEBIK Imre 2014. Felelősségvállalás a gyermekszületés kapcsán. Mégis, kinek a szülése? In: *Egyház a család szolgálatában*. Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs.
- SZEBIK Imre 2002. *Ki marad a kamarában? Töprengés az otthon szülésről*. In: *Lege Artis Medicinae (LAM)*, 12. évf. 3. sz. 172–180. o.
- TÓTH Mónika 2015. Az otthonszülés jog, nem lehetőség! (Interjú Tóth Judittal, a Szegedi Tudományegyetem Alkotmányjogi Tanszékének vezetőjével). *Ars boni*, 3. évf. 3. sz. 97–104. o.
- VARGA Katalin – SUHAI Gábor 2002. *Szülés és születés – Lélektanon innen és túl*. Pólya, Budapest.
- VARRÓ Gabriella 2011. *Otthonszülés Magyarországon*. Kézirat. Budapest. <https://hu.scribd.com/doc/67657033/Varro-Gabriella-Otthonszules-Kutatas-2011>. (Letöltés: 2016. április 12.)
- VELKEI Éva (szerk.) 2005. *Hol jó szülni? Születéskalauz 98 szülészet szolgáltatásairól*. Sanoma, Budapest.
- VÖRÖS Éva 2008. Magzatvíz és keresztvíz. „Érted vagyok”. *A jézusi tájékozódás folyóirata*, 19. évf. 6. sz. december. 3–6. Web: http://ertedvagyok.hu/112/112_03-06.pdf. = *Pannon Tükör*, 14. évf. 4. sz. 2009. július–augusztus. 5–16. o. Web: http://epa.oszk.hu/02300/02395/00045/pdf/Erted_vagyok_2008_06_03-06.pdf. (Letöltés: 2016. április 12.)
- VÖRÖS Éva 2009. A baba hivatásáról – új szemmel. „Érted vagyok”. *A jézusi tájékozódás folyóirata*, 20. évf. 1. sz. február. 11–13. o. Web: http://ertedvagyok.hu/113/113_11-13.pdf. (Letöltés: 2016. április 12.)
- WAGNER, Marsden 2010. *Amerikából jöttem, mesterségem címere szülésznőgyógyász. Könyv a változásért*. Alternatal Alapítvány, Budapest.
- ZÁSZKALICZKY Zsuzsanna 2011. Megszülte, bepólyálta. *Credo*, 17. évf. 4. sz. 56–59. o.



Kinyik Anita a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karán szerzett magyar tanári és esztétika szakos bölcsészdiplomát. Erasmus ösztöndíjjal a müncheni Ludwig-Maximilians Egyetemen töltött egy szemesztert összehasonlító irodalomtudományt és evangélikus teológiát hallgatva. A PPKÉ esztétika szakán oktató tanárok segítségével hozták létre 2008-ban a Kultúra és Kritika című kritikai portált, ahol 2011-ig irodalmi szerkesztőként dolgozott. 2016-ban szerzett teológusdiplomát az Evangélikus Hittudományi Egyetem mesterképzésének szociáletika szakán; diplomamunkájának címe: *A szül(et)és méltósága – A háborítatlan szülés magyarországi mozgalmának szociáletikai vizsgálata*. 2012 óta az Evangélikus Információs Szolgálat újságíró munkatársa.

A „gendervita” a hatalmi harc része lett

Laborczi
Dóra

Interjú Pető Andreával

„Sok olyan hívó, egyházában fontos szerepet betöltő nővel találkoztam, aki rájött, hogy a csendes kollaborációból idővel mindenki vesztesen jön ki, és hogy az elválasztó vonalak nem feltétlenül ott vannak, ahol a politika sugallja” – állítja Pető Andrea történész, az MTA doktora, a Közép-Európai Egyetem egyetemi tanára, aki a 20. századi társadalmi konfliktusok és a társadalmi nemek történetét kutatja. Nagyinterjúnkban a „genderkérdésről”, a genderszakok bezárása miatt megnövekedett médiafigyelemről, a tudományos elit felelősségéről, a párbeszéd jelentőségéről és a tömeges háborús nemi erőszak jelenségét körüljáró, nemrég megjelent *Elmondani az elmondhatatlant* című kötetéről is beszélgettünk.

– Ami a magyarországi nyilvánosságot illeti, a gendertémákkal kapcsolatban óriási az ellentmondás. A genderszakok megszüntetése miatt egyrészt megnövekedett érdeklődés, másrészt félinformáció-dömping figyelhető meg a magyar sajtóban, míg az igazán lényeges gendertémák – a nők és férfiak valós problémái, társadalmi helyzetük – nem kapnak kellő figyelmet. Mindenekelőtt tisztázzuk: mit jelent a gender fogalma, és mit nem?

– A nagy politikai és médiafigyelemnek nincs köze ahhoz, hogy mi valójában a gender fogalma. Inkább ahhoz van köze, hogy mire használják. A társadalmi nem „szimbolikus kötőanyagként” működik, amelyben a gender gyűjtőfogalom lett, mert egybeterelt egymástól egyébként eltérő, vitatott kérdéseket. Olyanokat, amelyeket a progresszív politizálásnak szoktak tulajdonítani. Ennek semmi köze sincsen sem a nemzetközi dokumentumokban (ENSZ, EU, Európa Tanács stb.) szereplő szakpolitikai, sem a társadalmi nemek tudományának tudományos, sem az egyének identitásának meghatározásához. Ez egy politikai és hatalmi harc része, és sajnos nem tudományos kérdés.

– Ön hogyan értékeli mindazt, ami a magyarországi nyilvánosságban ezzel kapcsolatban zajlik?

– Valódi kérdésekről, érthető nyelven a szakértők nem nagyon tudnak a médiában megnyilvánulni Magyarországon. Nemcsak azért, mert a magyar média szerkezete torz: a médiumok vagy az állami propagandagépezet részei, vagy piaci alapon működnek, és inkább haszonszerzésre, kattintásszámok növelésére törekednek. Másrészt a női tudós mint kategória nem elfogadott Magyarországon,¹ és elterjedtebb, hogy férfiakat kérdeznek akár még ebben a konkrét esetben is a különböző médiafelületek. A genderkérdésekkel foglalkozó tudományterület pedig adós maradt azzal, hogy a társadalmi hatás keretében energiát és időt áldozzon arra, hogy visszajuttassa az ezzel kapcsolatos tudást oda, ahonnan vette: a társadalomhoz. A szakterület képviselői számára idehaza is főként a független értékelésű, hatásindexszel rendelkező angol nyelvű folyóirat-publikáció lett a tudományos értékelés alapja. Ez egyfelől elvárt és

¹ Vö. https://mersz.hu/hivatkozas/matud_f5306.

helyes is, másrészt viszont ezzel elvész a tudomány nemzeti problémákat nemzeti nyelven megfogalmazó funkciója. Vannak olyan kérdések, amelyekről nekünk kellene használható szókincset létrehozni magyarul.

– Talán éppen a „gender” szóval kapcsolatban jelentkezik leginkább ez a lefordíthatatlanság: magyar közegben idegenül hat, és ez önmagában elzárkózást vált ki elsődleges reakcióként. Mit lehet tenni a gendertémák lefordíthatósága érdekében?

– Saját példát tudok hozni erre a kérdésre: azért szerkesztettem még a kétezres évek elején a Balassi Kiadónál a *Feminizmus és történelem* sorozatot, amely fordításokat közölt magyarul, hogy ezzel a szakma szaknyelvét is megteremtsem. Bevett módszerem még, hogy ha publikálok valamit angolul, annak magyar változatát a magyar közönség számára érthetően magyarul is közlöm. A társadalmi nemekkel kapcsolatos vita történelmi lehetőséget ad a szakmáknak, hogy stratégiai kérdésekben megnyilvánuljon. A magyar nyelvű társadalmi nemek mesterprogram létrehozása az ELTE-n éppen ebbe a folyamatba illeszkedett: olyan kérdéseket felvetni, olyan nyelven beszélni róla, amelynek Magyarországon van relevanciája. Nyilván ezért is volt olyan erős az ezzel kapcsolatos ellenállás. Ebben az új, felfokozott közegben pedig hamarosan kiderül, hogy van-e mondanivalónk.

– Ezt kifejténé kicsit bővebben: mi derül ki, miért most, és mi lehet a mondanivaló?

– A magyar tudományosság elhanyagolt alapvető kérdéseket, amelyek nézetem szerint igazságosabb és jobb tudományhoz vezethetnének. Ilyen kérdésekkel foglalkozik a társadalmi nemek tudománya is. Az például, hogy a tudományosság újra férfiasodik, azaz egyre kevesebb nőt lehet látni, hallani, olvasni szakértőként, ebbe a folyamatba illeszkedik. Teljesen rutinszerűen szerveződnek a csak férfiakból álló folyóiratok, konferenciák, panelek. Ez alapvetően sérti a nők tudományhoz való jogát. De említhetném a gondoskodási váláság kérdését is, amelyben azt kell vizsgálni, milyen strukturális feltételek, berendezkedések miatt végeznek főként nők a fizetetlen vagy alulfizetett gondoskodói munkát.

– Ön milyen hazai összefüggésben valóban fontos gendertémákra helyezné a hangsúlyt?

– Magyarországon szinte minden felsőoktatási intézményben zajlik társadalmi nemekkel kapcsolatos kutatás valamilyen tanszéken. A mesterképzés betiltása visszaveteti az intézményesülés folyamatát arra a szintre, ahol a kétezres évek elején tartottunk. De mivel az emberek megmaradtak, sok a fiatal a szakmában, és a tudás nemvész el, optimista vagyok. Most volt az ELTE Bölcsészettudományi Karán egy 20. századi magyar női történelmi konferencia, amelyen a kari tanácssterem dugig megtelt. A Magyar Történelmi Társulat közgyűlésein vagy rendezvényein csak lézengenek, ide most plusz székeket kellett behozni. Ez jól mutatja, hogy nagy az érdeklődés, mert világos, hogy a múltunkkal kapcsolatban is megváltozott az igény: nem elegendő a politikatörténet állandó reciklálása. Sokan vannak, akik akarnak is valamit mondani. Azok viszont, akik csak számításból, karrierszempontból kezdetek társadalmi nemeket kutatni, mostanra lemorzsolódtak, és úgy csinálnak, mintha sohasem foglalkoztak volna ilyesmivel.

– Többször szóba hozza a feminizmust. Gender és feminizmus hogyan viszonyulnak egymáshoz? Hol válik szét, hol képezhet közös halmazt a két fogalom?

– A feminizmus azt az emancipációs mozgalmat jelenti, amely azon az elven alapszik, hogy addig, amíg egyes csoportok el vannak nyomva, nem lehetünk szabadok. Nagyon fontos ennek a vallásos gyökere, amely szerint az ember Isten képmásaként egyenlő méltósággal bír, függetlenül a bőrszínétől vagy az anyagi helyzetétől. A gender, vagyis a társadalmi nem fogalma esetében nem az a kérdés, hogy mi az, hanem hogy mit csinál: azaz hogyan írja le, alakítja, hozza létre és adja át a férfiasságra és a nőiességre vonatkozó társadalmi, gazdasági, kulturális, politikai és tudományos egyenlőtlenségeket.

– *Sok teológiai karon is foglalkoznak genderkutatással. A magyarországi egyházak elzárkózása, sőt adott esetben kampányszerű genderellenes kirohanásai mivel magyarázhatók? Tájékozatlanságból adódik ez, félelemből, jogos hitvédelemből, ideológiai különbségségből vagy valami másból?*

– A magyar egyházi hierarchia – rosszul értelmezett érdekei miatt – sokszor évtizedekkel maradt el a világtól intellektuálisan és politikailag is, de az egyház nem azonos a hívőkkel. Az egyház bezárkózása az, amit azok az erők kihasználnak, akiknek semmi köze sincsen a valódi hithez, csak a hatalom akarásához. Éppen az alulról jövő kezdeményezések azok, amelyek tükröt tartanak az intézményeknek. Magyarországon – és ez egyáltalán nem csak az egyházakra jellemző – nem a valódi teljesítmény számít, hanem a törzsi lojalitás. Sajnos a társadalmi nemek egyenlősége elleni butaságok mantraszerű ismételtetése inkább a belső csoportnak, egy politikai közösségnek szól. Mindez kicsit annak is a kifejeződése, hogy az illető oda tartozik, onnan számít javakra és elismerésre.

– *Nemrég egy gender és egyház témájú beszélgetést találóan úgy összegezték a résztvevők: genderideológiáról nem beszélhetünk, genderellenes ideológiáról viszont igen. Miért lett a gender és a gender szakok, az Ön egyetemével, a CEU-val együtt megsemmisítendő célpont?*

– A „genderideológia” a demokratikus népképviselő kudarcanak jelölője lett, és az ezzel az ideológiával szembeni ellenállás eszközzé vált a jelenlegi társadalmi-gazdasági rend különböző dimenzióinak elutasításában, kezdve az identitáspolitikai gazdasági kérdésekkel szembeni fölénytől az emberek társadalmi, kulturális és politikai biztonságérzetének gyöngülésén át² a társadalmi és politikai elit elszakadásáig az emberek megélt valóságától, illetve a transznacionális intézmények és a világ gazdaság nemzetállamokra gyakorolt hatásáig. Olyan hatásos retorikai eszköz lett, amely különböző, korábban egymással nem együttműködő politikai erőket képes összeforrasztani, kizárólag a másik gyűlöletére alapozva. Ez nem antifeminista visszacsapás, ami, ha jól harcolunk, visszatér a rendes kerékvágásba, ahol eddig volt, hanem egy új világrend kialakítása érdekében vívott szocializációs harc. És mint ilyen, kíméletlen az ellenségeivel, így a CEU-val szemben is.

– *Túl az alaptalan és igaztalan vádakon: mennyire sikerült megtalálni a magyar társadalmat, annak valós problémáit ezekkel a témákkal? Lehet valamilyen felelőssége ebben a genderrel foglalkozó tudományos elitnek?*

– A szókincs a kulcs, ahogy beszélünk valamiről. A társadalmi nemek egyenlőségéről vagy teljesen kifinomult angolszász metanyelven beszélnek, vagy a szakpolitika fűrészpornyelvén. Egyik se alkalmas arra, hogy a szélesebb közönséghez szóljon. Elmentem a CEU-ban arra az eseményre, ahol Nobel-díjasok tartottak előadást, szolidari-

² <http://visegradinsight.eu/why-the-war-on-gender-ideology-matters-and-not-just-to-feminists/>.

tásukat kifejezendő az egyetemmel. Tökéletesen érthető volt, ahogyan beszéltek a kutatásaikról. Ezt hiányolom a szakmánkból. Ezért is írtam az *Elmondani az elmondhatatlant* olyan nyelven, ahogyan. Sok kolléga le is szólt, amikor kiderült, hogy az egyik legtöbb példányban eladott történelmi munka, mondván, ami népszerű, az nem lehet tudományos. Ez tévedés.

– *Az imént említett, Elmondani az elmondhatatlant című kötetében a második világháború alatti nemi erőszak témáját járta körül, és összefoglalta ezzel kapcsolatos kutatásainak eredményét. Azt gondolom, hogy ez egy olyan téma, amely mindenkit érint (vagy egy bizonyos korszakban így vagy úgy mindenkit érintett), annak tabu jellege miatt senki nem beszélt róla. Ez a legtöbb mai gendertémáról is elmondható talán. Hogyan lehet elmondani az elmondhatatlan történeteket?*

– Nagyon, de nagyon körültekintően. Minden szempontból körüljárva mindenki szempontjait. Próbáltam nemcsak az áldozatok, hanem az elkövetők szempontjait is bemutatni, ami a szisztematikus orosz levéltári kutatások hiányában nehéz feladat. Másik fontos szempont ezekben a kérdésekben, hogy meg kell adni a jogot a hallgatásra. Az áldozatok hallgatása lehet az ellenállás egyik formája, hiszen minden elmeséléskor újra és újra átélheti a traumát. Történészként az a feladatom a háborús nemi erőszak vizsgálatakor, hogy a forrásokat alaposan elemezve választ adjak a kérdésre: mit miért tudunk, illetve mi az, amire abból következtethetünk, hogy nem tudunk róla.

– *Amikor a nemi erőszak kérdését kutatta, mit talált: hogyan jelentek meg az egyházi szereplők ebben a kérdésben? Védtek az áldozatokat, vagy inkább a megerőszakolt nők megbélyegzésében jártak elől?*

– Érdekes, hogy az egyház társadalomtörténeti kutatása gyerekcipőben jár Magyarországon, pedig a helyi társadalom fontos részét adták. Az eddig nem használt egyházi források fontos betekintést adnak a helyi közösségek mindennapjaiba. Hogyan várták a híreket a közelgő szovjet csapatokról, mit vártak, és aztán mi történt? A keresztény egyházak számára a háborús vereség és a holokauszt nem jelentett akkora sokkot, mint az, hogy a megszálló szovjet csapatok és a kommunisták tudatos ateista politikával meg akarták törni az egyház évezredek ideológiai, kulturális és gazdasági hegemóniáját. És ebben a harcban az egyházak alulmaradtak, hiába volt a sok egyéni áldozat, és hibába voltak, akik kollaboráltak – szép számban.

– *Hogyan alakult az abortuszhoz való viszonyuk ebben a történelmi kontextusban? Vállalták, hogy akár a hivatalos egyházi tanítással is szembenennek, amikor tömegesen megerőszakolt nőkről van szó?*

– Addig jók az elvek, amíg nem kerülnek szembe a valósággal. Mikor a tömeges nemi erőszak eredményeképpen teherbe estek a nők Magyarországon, főként az abortuszt választották, erre következtethetünk a születési adatokból. Lengyelországban sajnos inkább a csecsemőgyilkosság volt a válasz. A rendőrségi jelentések arról számolnak be, hogy a falvak környékén az erdőkben, mocsaras területeken még 1947 körül is találtak tömegesen csecsemőcsontvázakat, mert az áldozatok vagy nem akartak, vagy nem tudtak abortuszhoz folyamodni, de a gyereket nem akarták. A hívőkkel kapcsolatot tartó papok, lelkészek írtak feljegyzéseket feljebbvalóiknak, hogy mit csináljanak, de a végén csak nekik kellett a hívek szemébe nézni, és életre szóló döntésükben segíteni őket. Sokan megbuktak, sokan viszont felnőttek a feladathoz, amikor a katonai erőszakból teherbe esett nők döntését segítettek meghozni.

– *Magam a Sztehlo-gyerekekkel készített interjúk során is találkoztam olyan történettel, amikor gondozónő ment el az orosz katonákkal, hogy ne a gyereklányokat vigyék el. Ismerünk olyan megmentőket – akár egyházi, akár civil részről –, aki megakadályozott ilyen eseteket?*

– A kezdődő egyházi társadalomtörténeti kutatások bemutatják azokat az egyházi személyeket, akik ellenálltak, segítséget nyújtottak, és gyakran az életükkel fizettek. Róluk nemcsak azért nem lehetett eddig tudni, mert a szovjet megszállás alatt ez tabu volt, sőt veszélyes is, hiszen a Vörös Hadsereggel szembeni ellenállás nagyon is büntetendő cselekmény volt: ugyanazon paragrafus alapján ítélték el azt, aki védte az erőszak ellen a civileket, mint aki háborús bűnös volt. De az egyházi kollaboráció is inkább igyekezett az ilyen eseteket elrejtetni, hogy ezzel csökkentse az amúgy is jelentős konfliktusokat. Fontos adóssága a helytörténeti kutatásoknak, hogy ezeket az eseteket feltárják.

– *Mi lenne a kulcsa Ön szerint annak, hogy a különböző álláspontok történelmi és aktuális kérdésekben is kulturált vita keretében ütközhessenek és közeledhessenek egymáshoz annak érdekében, hogy igazabb, valósághoz közelebb álló képet kaphassunk a genderkérdésről és arról a magyar valóságról, amelyben mindez hasznosítható tudást jelenthetne?*

– Az Ebert Alapítvány évekig szervezett párbeszédforumokat,³ hogy azok, akik különben nem találkoznának személyesen egymással, üljenek le egy asztalhoz, és beszélgessenek olyan kérdésekről, amelyek kulcsfontosságúak: gondoskodás, szerelem, család, férfiasság vagy éppen Európa. Én személyesen nagyon fontosnak tartottam, mert a bizalmat csak kis lépésekben lehet helyreállítani, és így lehet merni elhinni, hogy nem vagyunk egyedül a problémáink megoldásában. Sok olyan hívő és egyházában fontos szerepet betöltő nővel találkoztam, aki rájött, hogy a csendes kollaborációból idővel mindenki vesztesen jön ki, és hogy az elválasztóvonalak nem feltétlenül ott vannak, ahol a politika sugallja. Sok kérdésben konszenzus van, mint például, hogy a női test nem áru, és az emberi méltóság érték. Ezekre a közös belátásokra és a párbeszédre alapozva akár a látszólag nagyon különböző csoportok is élhetőbb országot tudnak építeni, közösen.

³ Friedrich-Ebert-Stiftung, lásd <https://www.fes-budapest.org/hu/temak/nemek-koezoetti-igazsagossag-kelet-koezep-europaban/>.

Pető Andrea (1964) történész, az MTA doktora, a Közép-Európai Egyetem egyetemi tanára. Kutatási területe a 20. századi társadalmi konfliktusok és a társadalmi nemek története. Hat monográfiája, 31 szerkesztett kötete és 261 könyvfejezete, valamint tanulmánya tizenkilenc nyelven jelent meg. 2005-ben a Magyar Köztársaság elnöke a Magyar Köztársasági Érdemrend Tisztikeresztjével tüntette ki. 2006-ban megkapta az MTA Bolyai Plakettjét. 2018-ban munkássága elismeréséül elnyerte az Európai Akadémiák (ALLEA) Kulturális Értéketemtésért járó Madame de Staël-díjat.



Jézus utolsó napjai

SMITH, Mark D.: *The Final Days of Jesus*. The Lutterworth Press, Cambridge, 2018.

A *Der Spiegel* 2018. húsvéti számának címlapját egy Jézus-kép tölti be, a kép alatt a hozzá kapcsolódó cikk címe olvasható: *Die letzten Tage des Jesus von Nazareth*.¹ A cikknek külön oldalon vannak felvezető és bevezető sorai. A felvezetésből megtudhatjuk: a kép a címlapon a szerkesztőség intenciói alapján készült, és olyan férfit kíván ábrázolni, akinek arcán néhány barázda jelzi, hogy túl van már kora ifjúságán, és megszokta a kemény, kétékező munkát. A bevezető sorok szerint a szentföldi régészeknek az utóbbi időkben tett felfedezései alig ha tetszenek a szkeptikusoknak. A cikk egy másik megállapítása: sok mindenről, amit a felvilágosodott nyugati ember jámbor mesének tartott, kiderült, hogy legalábbis valószínűsíthető. Ezeknek a kijelentéseknek az ad súlyt, hogy a *Spiegel* egyházi kérdésekben időnként kíméletlenül kritikus hangot üt meg.²

A húsvéti *Spiegel*-cikk egyik forrása Mark D. Smith amerikai történész *The Final Days of Jesus* című, ez év elején megjelent könyve. Ezt szeretném ismertetni az alábbiakban. Előrebocsátom, hogy bizalmatlan vagyok a bibliai tárgyú népszerű tudományos kiadványok iránt, mert rosszak a tapasztataim. Mark D. Smith művét illetően a *Spiegel* tekintélyét tekintem biztosítéknak arra, hogy itt nem holmi szenzációhajhászról van szó. A könyvben foglaltak szakszerű értékelése az ókortörténészekre és az újszövetségi tudományok művelőire tartozik.

¹ *Der Spiegel*, 2018. márc. 31.

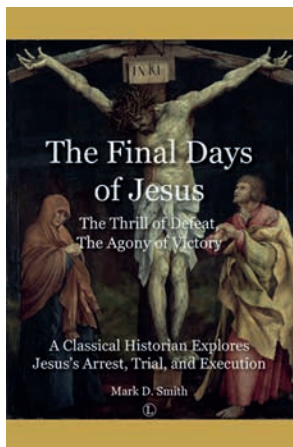
² Lásd a 2018. szept. 22-ei szám két cikkét: *Das Schweigen der Hirten*, *Der Geisterberg*.

A szerző hangsúlyozza, hogy nem teológus, hanem történész, és a történettudomány módszereit alkalmazva veti egybe az Újszövetség korának római, valamint zsidó forrásait az evangéliumokkal. Az eredmény sokak számára meglepő lehet. Mark D. Smith ezt állítja: Nagy Sándorról sokkal kevesebb mondható el a hitelesség igényével, mint a történeti Jézusról (34–36. o.) A szerző egy másik megállapítása: Jézus Pilátus előtti kihallgatása egyike az ókor történetének leginkább valószínűsíthető eseményeinek (154. o.).

Az evangéliumi tudósítás hitelességét két tényező támasztja alá Smith szerint. Az egyik az, hogy a törtétekről szóló híradás akkor íródott le, amikor még jelentős számban éltek szemtanúk. (A legkorábbi evangéliumnak, Márk evangéliumának keletkezését az ötvenes évekre, legkésőbb a hatvanas évek elejére teszi a szerző, vagyis a passiótörténet első

írásba foglalása már mintegy harminc évvel a golgotai esemény után megtörtént. Nagy Sándort illetően viszont olyan forrásokra vagyunk utalva, amelyek évszázadokkal a makedón uralkodó halála után keletkeztek.) Smith másik hivatkozási alapja az, hogy a Jézusról szóló híradások számos ponton megegyeznek. A főpapi kihallgatást illetően hat, a Pilátus előtti kihallgatást illetően tizenhárom olyan pontot sorol fel a szerző (120., 162. o.), amelyekben a négy evangélium tudósítása megegyezik. A négy újszövetségi evangéliumon kívül Philo Judaeust, Flavius Josephust, Suetoniust, Cassius Diót, a rabbinikus irodalom néhány művét és Péter (apokrif) evangéliumát tekinti még olyan forrásnak, amelyek a téma szempontjából számításba jönnek. Az utóbbi évtizedekben napvilágra került régészeti leletek ugyancsak alátámasztják a passiótörténet egyes részleteinek valószínűsíthetőségét.

A tartalomjegyzék szerint haladva a könyv a következő témákat tárgyalja részletesen: Pilátus és a zsidók;



Annás, Kajafás és a zsidó főpapok; Jézus pere; A keresztre feszítés és a temetés; függelék (a Jézus születésével kapcsolatos kérdések és halálának időpontja).

Pilátus és a zsidók

A Kr. e. 4-ben meghalt Nagy Heródes, római fennhatóság alatt lévő „kliens” királyságát Augustus császár három részre osztotta Heródes fiai között. Heródes Arkhelaosz kapta Júdeát, Heródes Antipás Galileát, Fülöp Gaulanust (a mai Golán-fennsíkot) és az északi területeket.

Kr. u. 6-ban Augustus menesztette Arkhelaoszt, és római közigazgatást vezetett be Júdeában és Samáriában. Ennek megszervezésével Quirinius szíriai légatust bízta meg, aki a későbbiekben hivatali előjárója volt az újonnan megszervezett tartomány prefektusának. Pilátus az ötödik ilyen volt (67. o.), Caesarea Maritima székhellyel, és 26-tól 36-ig töltötte be ezt a posztot (53. o.).

Az Itáliából érkező Pilátus nem ismerte a zsidók vallásos érzékenységét, ennek következtében három olyan súlyos hibát követett el, amelyekkel nehéz helyzetbe hozta magát. Az elsőt mindjárt helytartósága kezdetén. A szerző Josephus nyomán így foglalja össze az eseményeket (68. o.):

Pilátus a főként pogányok lakta Caesareában állomásozó római cohort Jeruzsálembe helyezte át. Ez súlyos megbotránkozást okozott itt, mert a cohort zászlóján a császár (Tiberius) képmása díszelgett, ami a „faragott képek” tilalmának megsúfolását jelentette a város lakossága számára. Tiltakozásul a jeruzsálemi zsidók Caesareába vonultak, és a helytartói palotát körülvéve, nem voltak hajlandók távozni. Hat nap után Pilátus katonákkal próbálta elűzni őket, a tüntetők azonban arcborultak, és így várták, hogy a katonák végezzenek velük. Végül Pilátus engedni kényszerült, és a Jeruzsálembe irányított cohort visszavezényelte Caesareába.

Egy vagy két évvel később került sor az ún. aqueduct-zavargásra, amely ugyancsak Josephus tudósításából ismert.

Jeruzsálem föld alatti ciszternáinak feltöltésére Pilátus új aqueductot építtetett, és az építkezés költségeinek fedezésére igénybe vette a templom kincseit. Amikor ez kitudódott, még nagyobb volt a felháborodás, mint az előző alkalommal. Pilátus ezúttal botokkal felszerelt katonákkal verette szét a tüntetőket.

Pilátus és a zsidók harmadik összetűzéséről (Kr. u. 31 vagy 32) Philo ad leírást. A tiltakozást az váltotta ki, hogy Pilátus díszpajzsokat állíttatott ki a jeruzsálemi pretóriumban. Hogy mit tartalmazott a pajzsokra írt szöveg, arról csak annyit tudunk, hogy Tiberius császárt dicsőítette olyan módon, ami a zsidókat nagyon felbőszítette. Tömegtüntetésre most nem került sor, de a kudarc nagyobb volt a helytartó számára, mint valaha: maga a császár avatkozott közbe, és utasította Pilátust, hogy vitesse a pajzsokat Caesareába.

Pilátus helyzetét tovább nehezítette, hogy római pártfogója, Seianus kegyvesztett lett, és Tiberius császár kivégeztette (Kr. u. 31.), így saját pozícióját, sőt az életét is féltennie kellett.

Ilyen előzmények után került sor Jézus perére.

Annás, Kajafás és a zsidó főpapok

A főpapok a könyv leírása szerint amolyan családi vállalkozást alkottak, így vagy úgy valamennyien Annás rokonai voltak, Kajafás a veje volt. A szerző részletesen ismerteti, hogy hány helyről és milyen jogcímen húzott jövedelmet Annás családja, és milyen fényűző életmódot folytatott.

Jézus sorsát a templom megtisztítása pecsételte meg, ami valóságos hadüzenet volt a velejéig korrupt Annás-klánnak (145. o.).

Jézus pere

A főpapi kihallgatás során Kajafásnak sikerült rábizonyítania Jézusra, hogy zsidó fogalmak szerint istenkáromló. Mivel azonban halálos ítéletet csak a helytartó

hozhatott, és a rómaiak szemében az istenkáromlás nem volt elégséges ok rá, olyan vádat kellett találni, amely a rómaiak megítélése szerint is főbenjáró bűn. Smith Kajafás „zseniális” ötletének tudja be, hogy Jézus választ a feltett kérdésre az istenkáromlás mellett politikai hatalmi igényként is lehet értelmezni (145. o.).³

Ezek után vitték Jézust Pilátus elé, aki már így tette fel neki a kérdést: Te vagy a zsidók királya? Pilátus néhez helyzetben volt. Helytartói működésének ismétlődő kudarcai és támogatójának, Seianusnak a kivégzése a főpapokkal való együttműködésre kényszerítette. Ugyanakkor tartania kellett a Jézus-mozgalomtól is. A kihallgatás során a helytartó arra törekedett, hogy eleget tegyen a főpapok kívánságának, de mentse magát Jézus hívei előtt is. Kimondta tehát a halálos ítéletet, de mindent megtett azért, hogy elhárítsa magáról a felelősséget.

Több ábra illusztrálja a könyvben azt az újkeletű régészeti felfedezést, amely a Pilátus előtti kihallgatás helyszínét vélte megtalálni. (A szerző hangsúlyozza, hogy a látottak alapján meg van győződve a feltételezés valószínűsíthetőségéről, vö. 154. o.) Ez a helyszín a hagyománytól eltérően nem az egykori Antonia-erőd helyén található, hanem Heródes palotájában. Amennyiben a feltételezés megállja a helyét, a Via Dolorosa útvonala is más volt, mint a hagyomány tartja.

A keresztre feszítést mint legsúlyosabb római büntetést illetően a szerző ugyancsak régészeti leletekre hivatkozva tekinti bizonyítottnak az evangéliumokban leírtak hitelességét. Azt is megtudhatjuk, hogy egy amerikai professzor a tanítványain kísérletezve próbálta megállapítani a keresztre feszítés élettani hatását. Smith igazolva látja azt a feltételezést is, hogy a mai Szent Sír-templom az egykori Golgota helyén épült, és a közelben voltak azok a sírok, amelyek egyikébe Jézust temették.

³ Mk 14,61–62: „*Ismét megkérdezte őt a főpap: Te vagy a Krisztus, az Áldottnak Fia? Jézus ezt mondta: „Én vagyok, és meglátjátok az Emberfiát, amint a Hatalmas jobbán ül, és eljön az ég felhőin.”*

Jézus születésének és halálának időpontja

A függelék Jézus élete kezdetének és végének időpontjával kapcsolatosan vet fel néhány kérdést.

Jézus születését a szerző Kr. u. 6-ra teszi, ellentétben a kutatók többségével, akik szerint Jézus Kr. e. 6 és 4 között született (220. o.). Smith ezt a következőkkel indokolja:

– Máté és Lukács tudósítása ellentmond egymásnak. Máté szerint Jézus Nagy Heródes idején született, aki Kr. e. 4-ben meghalt. Lukács Quirinius hivatali idejére teszi a népszámlálást, aki Kr. u. 4–6-ig volt legátus Szíriában. Az ellentmondást azzal a feltételezéssel próbálják feloldani, hogy Quirinius kétszer volt legátus Szíriában, vagyis Nagy Heródes idején is. Ennek azonban semmi nyoma a forrásokban. Smith végső soron nem zárja ki a Máté és Lukács közötti ellentmondás feloldásának ezt a lehetőségét, de kevésbé tartja valószínűnek. Úgy véli, Lukács tudósítását kell elfogadnunk, mert Lukács a tények pontos rögzítésére törekedett – erről az Apostolok cselekedeteinek könyve meggyőzően tanúskodik –, míg Mátét teológiai szempontok vezették. A karácsonyi történetben szereplő Heródes pedig nem Nagy Heródes, hanem a fia, Arkhelaosz.

– Arkhelaosz nevéhez kapcsolódik a népszámlálás kérdése. Nagy Heródes halála után ő örökölte Judeát. Augustus azonban elégedetlen volt vele, Kr. u. 6-ban menesztette, és közvetlen római közigazgatást vezetett be Judeában. Ennek megszervezéséhez tartozott a népszámlálás. (Amely tehát nem az egész birodalomra, hanem csak Arkhelaosz korábbi felségterületére terjedt ki.)

– Jézus családját mint összeírandó személyeket nem érintette a népszámlálás, mert Galileában éltek, és ez a terület nem került közvetlen római uralom alá. Józsefnek valószínűleg mint ingatlantulajdonosnak kellett Betlehembe mennie, és a népszámlálással egybekötött vagyoni census tette szükségessé, hogy jelen legyen az összeírásnál.

– A keresztre feszítés dátuma Smith szerint Kr. u. 33. április 3. (A másik feltételezett év Kr. u. 30.)

– A passiótörténet egyik sokat vitatott pontját illetően XVI. Benedek pápa is véleményt nyilvánított 2007 nagycsütörtökén elmondott homíliájában (lásd 242. o.).

A szinoptikusok és János beszámolója ellentmondásos a páskavacsora idejére vonatkozólag. A szinoptikusok szerint az utolsó vacsorára Jézus elfogatása előtt, tehát csü-törtökön került sor. János evangéliumában viszont az áll, hogy a főpap és családja péntekre tervezte az ünnepi lakomát. Benedek pápa azzal a magyarázattal kívánja feloldani az ellentmondást, hogy Jézus és tanítványai a kumrániak naptárához igazodtak, és ezért ünnepeltek egy nappal előbb. Smith úgy véli, ez a magyarázat megold néhányat a kronológiai problémák közül, ugyanakkor újakat vet föl.

Összefoglalás

Szükséges megjegyezni, hogy Smith könyve nem tekinthető hitvédelmi kiadványnak. A szerző tapintatosan, de

elhatárolódik a keresztény hittételektől. Leírása szerint Jézus csupán az emberi, társadalmi és politikai viszonyok megváltoztatására törekedett, erkölcsi és vallási elveinek hirdetésével Izrael évszázados reményeinek beteljesítése volt a célja (172. o.). Jézus perét Smith az „évezred perének” nevezi, majd hozzát teszi, az előző évezrednek is volt egy ilyen jelentőségű pere, Szókratészé (uo.). Jézus feltámadásáról is tartózkodó visszafogottsággal megfogalmazott sorokat olvashatunk (210. o.) Ugyanakkor a történettudomány módszereivel nyújtott elemzése a világot megváltoztató néhány nap eseményeiről, a zsidó társadalom bemutatása a római uralom alatt, és a kultikus és politikai hatalom összeütközésének ábrázolása keresztény és nem keresztény olvasók számára egyaránt érdekesítő lehet.

Liska Endre

Dialógusban

BIBÓ István (ifj.): *Hit és értelem. Iskola- és egyházközelí írások*. Argumentum, Budapest, 2018.

A könyv borítóján a filozofikus cím (*Hit és értelem*) felett az önfeledten bicikliző ifjabb Bibó István látható (aki engem a bicikliző Einsteinre, pontosabban Bánvölgyi László szegedi szobrászművész 1991-ben készült életnagyságú szobrára emlékeztet, amely a Szegedi Akadémiai Bizottság székházának udvarát díszíti), alatta pedig vízparton álló, egymást átkaroló kamaszok, akik belecsoválkoznak az élő vízbe (és a benne tükröződő földöntúliba). Ezt látván az olvasó bizváást reménykedhet, hogy a könyvet majd az a derű fogja átlengeni, amely az *Uchronia* szerzőjét, az idősebb Bibót jellemzi.

A könyv nehézszeretű címét alcíme, az *Iskola- és egyházközelí írások* oldja, pontosítja, amiről Zsolnai József gyakorlatközelí pedagógiája juthat eszünkbe; annak pedig, aki akár csak beleolvastott, a fronézis, a megértő, belátó gyakorlati bölcsesség. Másképpen: a konferenciákra is biciklivel érkező tanárember bölcsessége.

Háromféle tematika jelenik meg ebben a könyvben: a rendszerváltás után újraindított Baár–Madas-gimnázium „tündöklése és bukása”, a szinte semmiből megszülető Sylvester János Protestáns Gimnázium megszületése és szárba szökkenése, és a bicikliző igazgató úr gyakorlatközelí bölcselkedései. Úgy tűnhet, hogy ezek mind iskolaközelí írások, pedig legalább ennyire egyházközelíek is, ugyanis valamennyinek az egyház és a hit a kontextusa, hiszen protestáns egyházi iskolákról van szó ebben a könyvben, és nem mellékesen végig a hitről. Van egy még szélesebb (szociológiai-politikai) kontextusa is Bibó írásainak, mint ez érzékelhető a *Magyarországi változások és a református egyház helyzete* címet viselő, 1988–89 fordulóján írt elemzésben: „Az evangélium hirdetéséből adott esetben politikai jellegű lépések megtétele is következik, de ez a mai magyar helyzetben elsődlegesen azt jelenti, hogy az egyháznak éppen a hivatalos politikával való nagyon szoros és természetlen összefonódásból kellene kilépnie, eloldódnia.” *Az újjászerveződő budapesti református gimnáziumról* pedig

így ír: „A szolidaritásra és hétköznapi hűségre képes emberek nevelésével remélhetően elkerülhetjük majd az önsajnálát és a nemzetsiratás zsákutcáit is...”

A Baár–Madas oktatási-nevelési programjában (*A nevelés és oktatás célja és elvi alapjai a Budapesti Baár–Madas Református Gimnáziumban*) kirajzolódó emberkép lényeges vonása, hogy az ember történeti lény, és éppen ezért az Istenhez való viszonyában dialógikus, vagyis önmagában kérdéses lény, aki maga nem lehet a dolgok mértéke, értéke pedig nem lehet azonos teljesítményeivel. Bibó iskolájában a készségfejlesztés terén elsődleges az etikai érzékenység, a problémalátás, a (médiu-mokkal szemben is) kritikus magatartás nevelése-növelése. Valószínűleg sokakat mehökkentő mozzanata a programnak, hogy ebben az iskolában nem tanítanak önismeretet pszichológiai módszerekkel, hanem olyan tárgyakba foglalva nevelnek tudatos önismeretre, amelyekben a nevelői ráhatás az egész embert célozza meg, ezek pedig a hitoktatás, a művészeti tárgyak és az irodalom. Ebben a pedagógiában a butaság nem intellektuális defektus, hanem „az igazság szem elől tévesztése a tettekben”.

Kardinális elv, hogy „a valódi teljesítmény elismerése mellett meg kell találni a nem mérhető dolgok értékelésének és elismerésének minél több formáját”. Ami pedig a keresztény nevelés programját illeti, „a keresztény ember Krisztus megszabadítottja, aki kiszabadulva önmagából a másik emberhez fordul”. Ezért a keresztény nevelés a szabadság és a szeretet jegyében folyó dialógus, amelyben a hit nem birtokolható biztonság, hanem állandóan próbára tett hit, a krisztusi szabadság pedig erő az újításhoz, kockázatvállaláshoz, a siker kísértésének elkerüléséhez, a bocsánatkéréshez és a megbocsátáshoz.

A hívő számára Bibó szerint minden Isten felé mutat, ezért szerinte teológiai istenbizonyítékokra nincs szükség. Úgy véli, hogy a keresztény nevelés csapdái az

elvilágiasodás, az egyházi kisajátítás és a kultúrkálvini-zmus. Ebben a felfogásban a keresztény hazaszeretet nem más, mint feladatvállalás és helytállás az Isten által rendelt helyen. A haza helyes szeretete nem lehet sem nosztalgikus, sem glorifikáló, hanem természetes és tudatos, félelem nélküli, de a veszélyekre éberrel figyelő, és a teljes érzelmi azonosulás mellett önkritikus. Ez életközeli gondolkodásra, gyakorlati bölcsességre

nevelés, amelynek alapozó mélyrétege az alázat. A gyakorlatias cél pedig, hogy az iskola diáksága egymásra figyelő, egymást segítő-javító, támogató gyerekek közössége legyen. A szép számú bibliai hivatkozás mellett Bonhoeffer, Fülep Lajos, Kölcsey Ferenc, Pannenberg, Szolzsenyicin, Tillich és Vályi Nagy Ervin gondolatait kölcsönzi a szerző.

Az *Iskola az egyházban* című írás szerint a református egyház iskola-politikájának egyik szólama az igaz magyarságot véli képviselni a liberálisokkal szemben, a másik pedig az igaz

hitet a tévtanítókkal szemben. Mivel mindkettő közös ellensége az önálló kritikai gondolkodás volt, meg lettek számlálva a Bibó vezette Baár–Madas napjai. Hogy ne kelljen leváltását politikai vádakkal igazolni, azzal a nevetséges indokkal állították félre, hogy az előírt nyolc helyett csak hat év pedagógiai gyakorlattal rendelkezett. Nem is lehetett több, hiszen a Bibó-féléknek a rendszerváltás előtt nem lehetett ilyesfajta gyakorlata. A szörnyűséges történet megglehetősen higgadt diagnózisában Bibó elsősorban azt említi, hogy a hetvenes években szinte teljesen felszámolódott a protestáns értelmiség, „és a vákuumot az az emberfajta tölti ki, aki sem a szabadságban, sem a puha diktatúrában, sem a kemény demokráciában nem alkalmas értelmiségi szerepére”. Úgy látta (a kilencvenes évek közepén), hogy egyháza „egy saját zárt világ felépítésén fáradozik”, hogy egyházában többen „nem igazán akarnak egyetemes keresztény alapokról hallani, hanem csak a magyar



kálvinizmusról”. Olyan református oktatási törvényt hoztak létre, állapítja meg – saját bőrén tapasztalva –, amelyben az egyházi vezetés az igazgatót nem munkatársnak, hanem rövid pórázon fogott alkalmazottnak tekinti. *A protestáns nevelés kérdései* című írásában azt írja, hogy „abban a református egyházi rétegben, amely magát szívesen tartja református értelmiségnek, [...] a kiskorúság [...] katasztrófális mértékben van jelen”. Hasonlóan erős szavakat használó cikkének megjelentetéséről 1995 végén közeli barátja, aki őerte és a református egyházért egyformán aggódott, le akarja beszélni; neki ezt válaszolja (*Válasz egy hűséges barátnak*): „Mikor kell megnevezni a Gonoszt, nekem kell-e, most kell-e? Mikor kell hallgatni? Magamért akarok-e szót emelni, a saját bántottságom fáj-e; vagy a csapatomé? a gyerekéké? az ügyé? Ha ezt akartad kérdezni, akkor az én tépelődésemmnek is a közepébe találtál. Ami az Ottlik-idézetet illeti, ez valóban gondolat és érv. Az ember tényleg nem árulja el hazáját, akkor sem, ha rohadt az a haza. Sem a képmutató egyházát, sem a részeges apját, sem az utcasarkon álló anyját. De mit csináljon az ember, ha öccsét részeges apjuk agyon akarja verni? ha hűgát anyjuk az utcasarokra magával akarja vinni? ha a haza a Don-kanyarba küldi polgárait? ha az egyház nemcsak képmutató, erre is nevel, méghozzá kiszolgáltatott gyerekeket?”

A Sylvester János Protestáns Gimnázium a Baár–Madas-beli törekvéseinek egyenes folytatása, de nem a „csakazértis”, hanem az „Úristen megőrzi szíveinket és gondolatainkat Krisztus Jézusban” jegyében (*A Sylvester János Protestáns Gimnáziumról*). Ez az iskola „közösségébe fogad vallási hovatartozásától függetlenül minden olyan jelentkezőt, aki a keresztény hit és értékrend iránti nyílt és barátságos érdeklődéssel jön hozzánk”. Katolikus és nem vallásos családból is szép számmal rekrutálódtak diákok. A Sylvester néhány vonatkozásban tovább is lépett a Baár–Madasnál: a diakónia-ápolástan fakultációval, az öngazgató tantestülettel, és a – megint a dialógus! – „mindent meg kell beszélnünk egymással, és minden egymással kell megbeszélnünk” jegyében folyó tantestületi munkával.

A kötet harmadik részét az iskolai évnyitókön, évzárókön, szalagavatókön és más ünnepi alkalmakon elhangzó üzenetek adják, *A három szem cseresznye ünnepe*, *Nyelvi durvaság – gondolkodási züllés*, *A betyárbecsület és a kettéosztott világ*, *Nagyon szépek vagyatok – de mi ebből a tanulság?*, *Az udvariasság: ünnep és erkölcs*, „*Tudtukon kívül angyalokat vendégeltek meg*”, *A zsiráfról és a demokráciáról*, és ezekhez hasonló címekkel. *A politikai önképzőkör beköszöntőjében* így jelölte meg a célt: „Készek és képesek legyünk együttműködni alapvető értékek szolgálatában és védelmében, valamint az ifjúság újságolvasásra tanítása.” A *Nyílt levél a tanulmányi versenyekről* két csapdára hívja föl a figyelmet: a görcsös igyekezetre és a siker fölénytudattá torzulására. Amikor két tanuló 700 forint értékű árut tulajdonított el egy élelmiszerboltból, *Az emberi becsület és ítélőképesség törekenységéről* címmel így szólt: „Ne legyetek magabiztosak abban, hogy veletek ilyen vagy hasonló soha nem fordulhat elő, hanem gondolkozzatok el az emberi becsület és ítélőképesség törekenységén!” Szinte kizárólag életközeli témák ezek, amelyek visszatérő kulcsszavai a tisztesség, a szabadság és az öröm. Bibó ugyanis sosem terheli rá tanítványaira az őt érő csapásokat, így aztán ezek az egyszerre emelkedett, de mindig vaskosan életközeli „hegyi beszédek” (vagy inkább beszélgetések!) a bicikliző tanár úr drámák közé illesztett közjátékai. Többször idézi például egyik kedvencét, Weöres *Anticingár* című örökzöldjét, a pirézek és a migránsok korában. Jellemző módon az 1992. október 23-i, *Lehet-e tartós hazugságban torzulás nélkül élni?* című beszédében ismerteti a „szocializmusban folyó élet” öt alapszabályát: „Ne gondolkozz! Ha mégis, ne mondd ki! Ha mégis, ne írd le! Ha mégis, ne írd alá! Ha mégis, ne csodálkozz!” Bibó gondolkodott, kimondta, leírta és aláírta: „Hogyan lehet a hazugság hatása ellen védekezni? Látszólagos közvetlen érdekeink ellenére is ragaszkodni az igazsághoz. Erőforrás ehhez Krisztus. Ne mondjuk a kisebbik rosszra, hogy jó. A megbocsátás az emberi történelemben nem lehet a tanulságok derűs, jámbor elfelejtése.”

Kamarás István OJD

Törésvonalakon innen és túl

VIDA Gábor: *Egy dadogás története*. Magvető, Budapest, 2017.

A kortárs erdélyi író önéletrajzi regénye nagy valószínűséggel nem lesz ott a Frankfurti Könyvvásár népszerű és méltán elismert magyar irodalmi művei között, a szerző neve aligha fog valaha is ismerősen csengeni a külföldi olvasó fülében. Az *Egy dadogás története* című regény – már ha annak nevezhetjük a műfaji szempontból nem könnyen kategorizálható szöveget – érvényessége térben és időben talán egyaránt korlátok közt mozog, ugyanakkor itt és most, a szűkebb és tágabb értelemben vett magyar társadalom számára annál intenzívebb és sokrétűbb olvasmányélményt nyújt. Bízást ajánlható tehát annak az olvasóközönségnek is, amely a hagyományos elbeszélői hanghoz vonzódik, ugyanakkor nem zárkózik el a szembesítéstől, amit Vida regénye – mint minden valóban érvényes, komolyan vehető irodalmi mű – az olvasó számára tartogat: attól a szembesítéstől, amelyben meglátjuk saját társadalmunk, családjunk, mikro- és makrovilágunk fonákját, a „családi szennyest”, az agyonhallgatott és gyakran álszent módon eltussolt, összetett és sokszor fájdalmas igazságot a látszat, a felszín, a kellemes illúzió mögött.

Rólunk szól a könyv, kis- és nagycsaládról, családi játszmákról és rivalizálásról, ritkán sikeres, gyakrabban kudarcos önbecsapásokról, megkeseredett és ebbe belebetegedő emberekről, kisiklott életű rokonokról, ügyetlen, szeretetlen emberi kapcsolatokról – mindarról, amiről annyit tud és beszél a pszichológia, a szociológia, az irodalom, és persze mi mindannyian, de mégsem elegendő ahhoz, hogy hatékonyan tudnánk meg-

oldani vagy kikerülni az ismert buktatókat. Vida Gábor erősen önéletrajzi ihletettséggű regénye egyes szám első személyben ábrázolja a partiumi falu magyar családjában nevelkedő kis-, majd kamaszfiú eszmélését és útkeresését, a családot és az erdélyi magyar társadalmat

keresztbe-kasul szabdaló törésvonalakat. Márpedig a törésvonalak távolról sem csupán a magyar és román nyelv és etnikum között húzódnak, a nemzeti-séginél talán még nagyobb hangsúllyal vannak jelen a család életében a más jellegű ellentétek: a vallási konfliktus a különböző családrészek közt, az anyagi, tanultságbeli különbségek, vagy az a – magyarországi olvasó számára egészen ismeretlen – idegenkedés, amellyel az alföldi és a székely családrész viszonyul kölcsönösen egymáshoz. Ennyi törésvonal, ennyi konfliktus árnyékában igazán nem könnyű a saját identitás és út megtalálása; a kisfiúnál kialakuló, majd sok évig eredménytelenül kezelt,

sőt a fiatalember pályaválasztásába is beleszóló dadogás okának meglátása aligha igényel különös szakértelmet...

Egyrészt rólunk szól tehát a könyv: a 20. századi magyar család és társadalom nagyon is ismert motívumai kerülnek elénk. A szegénység réme, a takarékoság és szorgalom, a „valamire vinni” mindennél magasabbra becsült értékei kapcsolódnak a családi gög, a „mi nem olyan család vagyunk” nyíltan hangoztatott mentalitásához, a látszat őrzésének mindent felülíró szempontjához.

A magyarországi olvasó ugyanakkor persze azt a hatalmas távolságot is felméri, amely a Ceaușescu-diktatúra és a magyarországi rendszerváltást megelőző gulyáskommunizmus közt feszül: bármily hazug és gyűlöletes volt is a kádári puha diktatúra, a romániai rendszer tapasztalatai kétségkívül messze túltettek raj-



ta – a narrátor élményei sorkatonasága idejéből ennek önmagukban is meggyőző bizonyítékát adják.

Közelség és távolság élményét tehát egyaránt megélheti az olvasó, amíg Vida Gábor sodró lendületű önéletrajzi regényében különböző szinterekre látogat. Mert végül Erdély-regénnyel is van dolgunk (a kritika említi is ezt az írói horizonton feltehetően ott lebegő eszményt és késztetést), ám a „borvíz és medveszar” (Szilágyi Zsófia)

elcsépeklis helyett valós, összetettségében lebilincselően érdekes, az erdélyi társadalom számos szegmensét megmutató szöveget olvasunk, amelynek dinamikáját végig fenntartja a személyes tét: az én-elbeszélő a maga gyermek- és kamaszkorát megidézve az önmagával és a külvilággal folytatott küzdelem, önkeresés általános tapasztalatait is rögzíti.

Liska Erzsébet

Földi sejtek, égi sejtelmek

Horváth Veronika: *Minden átjárható*. Fialat Írók Szövetsége, Budapest, 2017.

Áttünések, tűnődések, tapogatózások, mélyfúrások. Szárnypróbálgatások és földbe csapódások. Horváth Veronika első kötetének lírai folyama hol egykedvűen hullámszik, nyaldosva a forrásvidék, a Sziget- és Rábaköz partjait, hol valósággal eláraszt, hol – a mozdulatlan holtágak fullasztó levegőtlenységének hű megidézése következtében – fásaszt. De mindenképp magával ragad. Visz vasúti síneken, „határtól határig, / húsos domborulatok, árkok, gödrök, tisztások, ösvények fölött” (62. o.), töltéseken, hegyeken-völgyeken, külső-belső tájakon át.

Az önéletrajzi ihletésű, személyes hangvételi lírai anyag sodró ereje mellett képes a távolságtartó szemlélődésre, a precíz-tárgyilagos elemzésre, ízekre szedésre is (lásd például a *Szerepminták* című verset). Nem áll meg a látható leírásánál, annak mélystruktúrája, a láthatatlan szövedékek, szövedetek érdeklík, a dolgok velejéig, a sejtekig hatol. A *sejt* fogalmára és képére épül ugyanis a verseskötet formai kerete, a kötetben helyet kapó három versciklus az összejték, a *sejtvándorlás* és a *sejtburjánzás*. A sejt biológiai vonatkozásait leleménnyel aknázza ki a – mintegy – sejtbe

kapaszkodó beszélő. A sejt mint szimbólum is figyelemre méltó, hisz az élet alapegysége, ilyen módon egyfajta életigenlő attitűdnek is tekinthető, hogy a versbeszélő a sejtől indul ki. Ugyanakkor a sejtburjánzás jelenségének lírai körüljárása a sejtek kóros elváltozásának, elfejlődésének folyamatait vizsgálva ellenpontozza az előzőeket. De – és ez lényeges – alá is húzza a sejtlet lényegét, amelyben a szüntelen áramlás és eleven lüktetés mellett potenciálisan mindig benne van az (ön)pusztító hajlam is.

A kötet különleges, türkiz színekkel operáló kivitelezésére – amely Szabó Imola Julianna költő(i) tervezőmunkáját dicséri – a kötetfelépítéshez hasonló jó arányérzék, finomság, visszafogottság jellemző. A kék a tengert idézi, amely az első ciklus mottójának szíve: „nem én mondom / hanem a tenger”. Mielőtt, mialatt a tenger szóhoz jut: „Fejemben vonatok robognak”, vallja a versbeszélő, a robogást a tenger hullámzásához hasonlítva az *Áramlatok* című versben.

Hol kifelé, hol befelé kémlel, de sosem ússza meg szárazon. Nem ragad le önköreinél, belső áramlatainál, sőt – szerzői részről talán terápiás jelleggel – mintha épp ezeket kívánná felülírni. Így lesz a vers aktus, amellyel a versbeszéd rituális karaktert kap – a (vers)világ minden rétege egymásba játszó, átjárható.



Ha (és amennyiben) *minden átjárható*, akkor a tér és az idő is az. A lírai beszélő életének legmeghatározóbb tájéka a gyermekkori, ide tér vissza újra és újra. Úton van, két (felremlő) part között, kétlaki, kettős életet él: nyugat és kelet, a Duna és a Rába, „gazdátlan múlt” és „átvérzett jelen” között. Még nem látja, csak felsejlik előtte a helyes irány: „ha hazulról elmegyek mindig felfele nézek” (46. o.) El akar szakadni, de visszahúzzák a gyökerek. Ezzel az erővel meg kell küzdenie, vagy inkább a vele való viszonyt kell átdolgoznia, hisz a gyökerek meg is tartják: „hiába tagadod a gyökereket: / a gyökerek a korona maga. együtt állunk.” (*Féltárnnyék*, 21. o.)

A tér- és időmátrix legeredetibben kétségtelenül az *Üttni kell* című versben rajzolódik ki – szó szerint:

„valaki most elviszi a telet, valakit a tél visz el. oldani ezt csak híg borral lehet. fröccsel. poharak nedves talpától csúszik az asztal. csúszik a térben, kilóg az időből, saját úrt teremt. csak kártya van. csak koppanás. kockás terítő. pohárfoltok karikázzák be négyzetlapjait.” (29. o.)

Ehhez a vershez formai megoldásában, intenzitásában, képi megjelenítő erejében a *Kutyaidő* című vers – amelyből a kötetnek címet adó sor származik – nem mérhető. A *Kutyaidő*ben is föltűnik a kötet egyetlen szépséghibásnak mondható jelensége: a versbeszélő egyes helyeken népdalrészleteket, illetve népi szólásokat használ fel – türkiz-kurzív kiemeléssel. Ezek egyrészt megtörik a versek ívét, másrészt – bár nyilván a táj, a tájban az ember, a hagyomány megelevenítői – olyan, mintha maradhattak volna a sorok között, láthatatlanul. A lírai beszélő pusztán a felhasználásukkal, „beemelésükkel” nem tudja érzékeltetni, hogy számára ezek a sorok eredetileg mit jelentenek, így az asszociációs láncolat nem követhető végig, és az olvasó elveszíti a fonalat. A részletek csak idegen betoldások maradnak, és mesterkéltnek hatnak.

Megjelennek „isméltődő (sor)minták” a versekben, nemcsak a felmenőkre (összejtekre) való utalásként, ha-

nem a verssorok között is, mint amilyenek a szimbolikus felgyújtott pitypangok, „öregapám lámpásai”. Vissza-visszatérnek a születés képei is. Voltaképp az egész kötet egy „születésfolyamatot” beszél el, jóllehet a három ciklusból az utolsó, a *sejtburjánzás* kitüntetett terében, a szülőszobán fájdalomon és reflexión túl nem születik más. A beszélő hol féltestvér, hol félgyerek vagy félfelnőtt, félanya, félemler. Mintha mindennek hiányozna a másik fele. Hiába átjárható a világ, ha csak körbe-körbe haladhatunk benne. Az átjárhatóság tehát korántsem korlátlan szabadságot jelent, inkább az (élet)lehetőség gazdag, de körülhatárolt; fájdalmas, de nyomokban légiességet rejtő voltát mutatja meg. Van ajtó, ablak, de még nem mehetünk, csak átnézhetünk rajtuk olykor, egy-egy pillanatra, ahogy a *Metamorfózis* című vers is megmutatja:

„minden torlasz ellenére megnyílnak a rejtekajtók. tárt szirmú virágból antilop bújik elő, csavaros szarvú gazella lép a horizontra.

izzó színeken táncol.

nyomába szegődik a formátlanság.

kavarog, tobzódik hunyt szemed mögött a táj, és hajnallá hasad.”

„A költészet leginkább A CSÍPÖMBEN LAKIK” – szól az utolsó versciklus mottója. A versbeszélő tehát „csípőből”, azaz ösztönösen „nyomja”. Kifelé magából a levegőt, a fájdalmat, a verset magát – mi ez, ha nem szül(et)és? Kifejezetten női(es) hang a *Minden átjárhatóé*, erre a természetes jellegre azonban nem játszik rá a versbeszélő, nem akar nőies lenni vagy nőiesnek mutatkozni, adja, ami jön, járja, ami járható. Nem beszél megváltásról, sokkal inkább kérdez, mint kinyilatkoztat: „mi lett a megígért kikelettel?” (43. o.)

Az egyik legerősebb versben, a *Sorminta* címűben a versbeszélő foggal-körömmel küzd a föld elemmel (de – és ez fontos – nem magával a földre vetettséggel, a sárból véteztéssel, ennél sokkal realistább, ő újat akar itt és most):

„legyen máshogyan. köpöd a földet, szemed csukva van, / csak törjön át, csak szakadjon át, csak zúduljon a folyó. // új vonalat vájsz a földbe.” (19. o.) Ennek a küzdelemnek a hű lenyomatolásából következően a kötet sokszor drámai erejű, egyik vers sem válik azonban panaszénekké. Segítségére siet az a légiesség, amely a nehézkedő témák befogadását is elviselhetővé teszi. Ebből is láthatjuk, hogy nem pusztán „traumaköltészetéről” beszélünk, ennél sokkal messzebbre megy a lírai beszélő. Bele a fájdalom örvényének mélyébe – pont azért, mert annyira újat, mást, jobbat akar: „elhasznált szavak bolyonganak időközökben / túl sok teret nyitnak / túl sok terhelt teret”.

Földre húz, földbe döngöl, porrá zúz a múlt, az „összejtek”, de a testi-lelki lenyomatok, ütődésnyomok, ismétlődő minták, mintázatok reflektív feltárása, átvilágítása, az átjárhatóság munkálása reményt ad nemcsak a kitörésre – és a kortárs irodalmi szcénába való betörésre – készülő versbeszélőnek, de az olvasónak is arra nézve, hogy a (sejthetően, szükségszerűen és általánosan ördögi) körök után húzható újra egyenes. A horizont(ális)on föltűnik egy új, fölfelé tartó vonal. Átvilágítója, értelemadója, díszítője és továbbhúzója lesz minden megelőző vonalrajznak.

Kinyik Anita

„Bekapcsolt bennem a tenni akarás”

DÓSA Mariann – UDVARHELYI Éva Tessza (szerk.): *Anya kiáll és beszél. Anyák önmagukról, közéletéről és aktivizmusról.* Közélet Iskolája – Napvilág Kiadó, Budapest, 2017.

A Dósa Mariann és Udvarhelyi Éva Tessza által szerkesztett kötet interjúkat tartalmaz olyan nőkkel, akik aktívak a közéletben, és gyereket is nevelnek. E két szerep összehangolása sem nőként, sem férfiként nem egyszerű, de mivel a társadalmi elvárásoknak megfelelően Magyarországon még mindig az anyák végzik a szülői és háztartási feladatok nagyobb részét, így nőként különösen nehezített pálya a helyi vagy országos politikában való részvétel, illetve az egyesületekben, szervezetekben végzett – sok esetben önkéntes, nem fizetett – munka. A könyvben szereplő tizenhat nő ezt a nehezebb utat választotta, így munkájuk és életük bemutatása inspiráló olvasmány lehet mindazoknak, akik szintén szívesen tennének a szűkebb vagy tágabb környezetükért, de még bizonytalanok, hogyan is lehetséges ezt megvalósítani családbarát módon.

Bátorító olvasmány van a kezünkben. Bátorító, hogy kimondottan hátrányos helyzetből indulva is lehet tenni egy jobb világért. Badzsó Istvánné, Angéla szegény, 8. kerületi munkáscsaládból indult, és már 16

évesen anya lett. Bizonytalan lakáshelyzete miatt (szülei önkényes lakásfoglalók voltak, később férjével egy raktárépületben laktak) csöppent bele az érdekvédelmi munkába, eleinte saját lakhatásáért küzdött, később már azokért is, akik információhiány vagy az érdekvégyesítés képességének hiánya miatt nem tudtak saját magukért fellépni. A legszegényebbekért dolgozva minden apró siker hatalmas: amikor visszatérítik a jogtalanul beszedett gázdíjakat egy környék lakóinak, amikor egy iskolában bevezetnek egy olyan programot, amely a külföldi vagy más okból nyelvileg lemaradt gyerekeknek is lehetővé teszi a fejlesztő oktatást az iskolán belül.

Bátorító, hogy az aktivizmusnak nem előfeltétele, hogy valaki határozott fellépésű, jó retorikájú vagy bármilyen szempontból képzett legyen. A kötetben megszólaló nők közül többen számolnak be arról, hogy előbb volt a probléma, amely ellen tenni szerettek volna, s csak később alakították ki magukban a leküzdéséhez szükséges képességeket. Menet közben lettek egyre határozottabbak, egyre jobb szónokok, munka közben tanulták meg azt, amire szükség volt. Az apró sikerek egyben növelték az önbizalmukat is.

Bátorító, hogy a gyerek nemhogy nem akadály, de sokszor épp ő az alapvető motiváció a közéleti munká-

hoz. Visszatérő motívum, hogy az anyák közéleti munkájuk célját részben abban is látják, hogy a gyerekeiknek már könnyebb legyen. „Azért járok tüntetni, hogy neki már ne kelljen” – mondja Seres Barbara, aki a családon belüli erőszak elleni küzdelemben személyes érintettségéből adódóan vállal aktív szerepet.

Bátorító, hogy ahol nők szervezik a közösséget végzett munkát, ott a családbarát megoldások nem esetleges opciók, hanem magától értetődőek. A gyerekek eljöhettek a közösség gyűléseire, ott játszhatnak az anya közelében az irodában, tüntetéseken figyelmet és támogatást adnak a munkatársak a gyerekkel részt vevő anyának. Ezzel együtt bátorító a másik oldal is: több anya is beszámolt arról, hogy életének egy-egy szakaszában visszavonult a közéleti munkától, vagy nagyon visszavett annak aktivitásából, mert a gyerek érdeke ezt kívánta. S ezzel együtt ki tudták mondani: „Nem kell mindent megoldanom, éppen elég annyi, amennyit adott pillanatban adni tudok.” (Bolba Márta)

Bátorító, hogy az egyes élettörténeteket látva nemcsak azt a tizenhat nőt ismerjük meg, akikről az interjúk elsődlegesen szólnak. Mindannyian említettek más nőket és férfiakat, akik támogatták és motiválták őket. Ez a női narratíva szokatlan lehet egy maskulin világban, ahol a segítők megemlézése korántsem természetes, különösen, ha azok nők voltak, és „csak” a háttér megteremtésében támogattak. A könyv interjúalanyai nem akarják maguknak megtartani az egész dicsőséget. Tudatában vannak annak, hogy kapcsolatok hálózatában élnek, ahol minden feladat egyformán fontos a végeredmény szempontjából; nemcsak azé, aki a frontvonalban áll, hanem azé is, aki eközben a gyerekekre vigyáz, azé is, aki valamikor sok éve adott egy jó tanácsot, vagy egy reményvesztett pillanatban segített kitarítani és nem feladni. A nagybecsülés narratívája ez, amely megcáfolja azt a széles körben elterjedt és káros legendát, hogy a nők egymást csak fúrni tudják.

Bátorító, hogy az élettörténetekből kirajzolódik: az anyaság új képességet ad, készségeket fejleszt. A gyermeke nevelésében döntéseket hozó nő megtanul hosszú távon gondolkodni, tervezni, érzékeny lesz a társadalmi problémákra, igazságtalanságokra, és mivel a gyermekének a legjobbat akarja, tesz is azért, hogy változzon a helyzet. Anyaként a nőknek folyamatosan vezetői feladatokat kell ellátni, konfliktusokat menedzselni, kreatívan megoldani váratlan helyzeteket. Így az „anyasági szabadságból” a munka világába visszatérő nő nem kiesik a gyakorlatból, és elveszti a tudását, hanem ellenkezőleg, fejlődött, és új tudás birtokában tud fellépni. „Nem gondolom, hogy az érdekvédelmet nehezebb összeegyeztetni a családdal, mint egy vállalatvezetést” – mondja Szilvássy Zsuzsanna, aki az autizmus-sal élők érdekvédelméért dolgozik.

Bátorító látni, hogy mennyi különféle területen lehet hozzátenni valamit a közösség életéhez: állatvédelem, speciális fejlesztést igénylő gyerekek segítése, roma nők tanulásának támogatása, szegénységben élők erősítése, erőszak áldozatainak támogatása, különböző társadalmi csoportok közötti párbeszéd elősegítése, és még számtalan terület várja azokat, akik tenni szeretnének a közösség jobb jelenéért és jövőjéért. Mindenki megtalálhatja, ami a szívügye, és ha még nincs olyan csoport, amely egy adott témáért tevékenykedik, bárki alapíthat újat. Az aktivizmus, a társadalomért végzett munka nem csak a kiváltságosok területe, nem kell különösen jó családból származni hozzá, témába vágó egyetemi tanulmányokat folytatni, sem tapasztalattal rendelkezni ahhoz, hogy valamiért dolgozzon az ember. A tevékenység közben fel lehet nőni a feladathoz.

Bátorító olvasni, hogy mennyi történet nem került bele a kötetbe. Volt miből válogatni, van még számtalan itt el nem mesélt életút. Lehet, hogy az olvasó is ismer nőket, akik anyaként a tágabb környezetükért is sokat tesznek.

Bátorító tudni, hogy akik itt példaképként szerepelnek



a könyvben, ugyanolyan kétségekkel küszködnek, mint a legtöbb anya. Mennyit lehetek távol a gyerekeimtől, hogy ne okozzak neki kárt? Mi kell ahhoz, hogy ne vesszek el a sok anyai kötelesség között? Hogyan tudom leküzdeni a késztezt, hogy mindent magam oldjak meg, és hogyan tudok helyette kooperálni, feladatokat szétosztani? Hogyan lehetek rendszerkritikus úgy, hogy ne hozzam veszélybe magamat és a családomat? Mi az az egy dolog a sok lehetséges közül, amiben tudok tenni a közösségért – ha már egyszer mindenre nincs időm? Mennyit dolgozhatom, hogy ne éjjelek ki?

A kötetben két név ismerősen cseng az evangélikus egyházban otthonos olvasók számára: Bolba Márta lelkész és Laborczy Dóra újságíró, a *Kötőszó* blog alapító szerkesztője is szerepel a megkérdezettek között. Bolba Márta józsefvárosi lelkész érdeklődését a politika iránt épp a VIII. kerületben tapasztalt szegénység keltette fel. „Mindenkinek annyi felelőssége van, amennyi rálátása van a dolgokra” – vallja, és lelkészként szembesült azzal, hogy rengeteg a tennivaló azok érdekében, akik nem tudnak magukért kiállni. De teológiai látásmódját is befolyásolta a szegénység: a sokszor elitista, főnről lefelé segítő kezet nyújtó egyházi hozzáállás helyett ő a szemmagasságban együtt élést valósítja meg a gyülekezetben. Nem segítünk a szegényeknek, hanem együtt élünk, együtt főzünk, együtt eszünk velük – meséli.

Laborczy Dóra egyházi közegben nőtt fel, egyházon

kívüli kapcsolatainak köszönhetően viszont azt is látta, mennyi téves elképzelés él a kereszténységről az emberekben. Újságíróként feladatául tűzte ki, hogy a nem hívó értelmiségiek számára is érthető módon fogalmazza meg a kereszténység fontos tartalmait, és a társadalmi párbeszédbe bevigye a keresztény álláspontot is. Szerkesztésében a *Kötőszó* blogot a mindkét milió felé való nyitottság és korrektség jellemzi, hidfunkciót lát el a hívók és nem hívók között. De nemcsak a két térfél között közvetít Laborczy Dóra, hanem a meglehetősen maszkulin evangélikus egyházat is próbálja érzékenyíteni, amikor az egyházi rendezvények családbarát voltára kérdez rá, és javasolja a szervezőknek, hogy legyen természetes szolgáltatás a programokon a gyerekmegőrző.

Mindenféle aktivizmus, közéleti és politikai szereplés motivációja, hogy vannak csoportok, amelyeknek az igényeiről, sokszor alapvető szükségleteiről a hatalmon lévők elfeledkeznek. A könyvben szereplő nők – és sok más nő és férfi – meglátták ezeket az igényeket, és hangot adtak ezeknek. Nem féltek irritálni, nem féltek különbözni. Nem kérdezték, vajon ők elég jók, okosak, képzetek-e ahhoz, hogy megváltoztassák, ami nem ideális, hanem belekezdtek, és megtették. Időnként kudarcot vallottak, mégis folytatták. Ezért olvastam szívesen a könyvet, és ezért ajánlom mindenkinek, aki szeretné megkeresni a szívügyét, amelyért érdemes kockáztatni.

Dávid Adél

A mese súlya

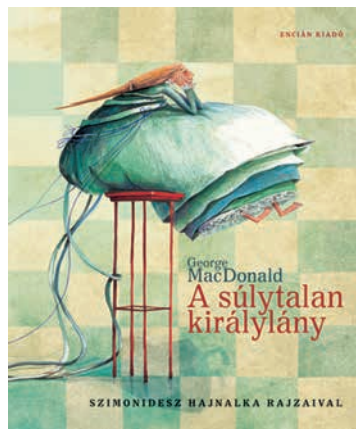
MACDONALD, George: *A súlytalan királylány*. Ford. Pásztor Péter. Illusztr. Szimonidesz Hajnalka. Encián Kiadó, Veresegyház, 2018.

George MacDonald munkássága meglehetősen kevésbé ismert Magyarországon. A 19. századi skót író, teológus és lelképásztor műveit eddig jószerivel az angol irodalom és teológia kutatói olvashatták, mivel írásai közül csak néhány jelent meg hazánkban. A szerzőnek a 18 kötetes *Világirodalmi lexikon* is csak pár sort szentel, s a '80-as

évekre jellemző módon a skót parasztság életét bemutató regényeit emeli ki az egyébként színes életműből. A vallási szempontból is meglehetősen változatos neveltetés megmutatkozik írásaiban. Nagyszülei között találunk római katolikust és szabadegyházi kötődésűt, a neveltetésében fontos szerepet játszó mostohaanyja a skót episzkopális egyház tanításával ismertette meg. Nézetei leginkább a görög egyházatyák gondolkodását tükrözik; Origenész, Nüsszai Szent Gergely és Alexandriai Szent Kelemen tanításait követve szembefordult az eleve elrendelés tanával.

Aberdeenben járt egyetemre, ahol fizikát és kémiát tanult, de több éven át tartó vívódás után elhagyta biztos keresetet nyújtó orvosi praxisát a teológiai tanulmányok kedvéért. Szolgálatát a Trinity Congregational Church-ben kezdte meg Arundelben, később Írországból és Manchesterben lelkészkedett, de egészségi állapota miatt fel kellett hagynia lelképásztori munkájával. Írói munkásságával azonban olyan hírnevet szerzett, hogy az amerikai Boston Lyceum Bureau meghívására két évre az Egyesült Államokba utazott. Sikerét jelzi, hogy egy-egy nagyvárosban olykor háromezer ember is hallgatta Shakespeare-ről, Robert Burns-ról tartott előadásait. Útja során barátságot kötött Longfellow-val és Walt Whitmannel. Hazatérése után családotul – tizenegy gyermekkel – Itáliába költözött, ahol a kedvező éghajlat lehetővé tette a folyamatos munkát; az ott töltött közel húsz esztendőben született műveinek legjava. Bordigherában irodalmi társaságot szervezett, a Casa Coraggio (magyarul Bátorság Ház) hamarosan szellemi központtá vált. Nyolcvanévesen hunyt el, hamvai Olaszországban nyugszanak.

Írásait évtizedek óta a Johannesen Printing & Publishing gondozza, de meséi, fantasztikus történetei az Oxford World Classics sorozatban is megjelentek, s a népszerű és olcsó kiadásokat közreadó Penguinnél ugyancsak. Tisztelői 1981-ben hozták létre Amerikában a George MacDonald Societyt, amely a wisconsini St. Norbert College jóvoltából a *North Wind Journal*-ben megjelenő tanulmányokkal és forráskiadással igyekszik ápolni a szerző emlékét. *Orts* (Maradék) címen rendszeresen küldenek hírlevelet munkájukról az érdeklődőknek. 2016 júliusában a cambridge-i Trinity Hall adott otthont annak a kétnapos konferenciának, melyet az életmű vizsgálatának szenteltek a korszak irodalmának legnevesebb ismerői: Stephen Prickett, Timothy Larsen, Kerry Dearborn, Elizabeth Jay és Trevor Hart voltak a tudományos ülés fő előadói.



A szerző sokkal inkább hatásában van jelen, őt tekintik a modern fantasy egyik atyjának, őt tartotta mentorának Lewis Carroll, történetei befolyással voltak J. R. R. Tolkien és C. S. Lewis gondolkodására egyaránt. Munkáit a legváltozatosabb módokon használták fel a későbbiekben. *A kobold és a hercegnő* című meséből 1991-ben brit, magyar és japán koprodukcióban rajzfilm készült Gémes József rendezésében, 2012-ben pedig az Atlanta Ballet Company dolgozta fel. Az amerikai zeneszerző, John Craton három történetét zenésítette meg *Three Tableaux from George MacDonald* címmel, míg a *The Light Princess* versbetéteit a népszerű finn metázenekar, a Nightwish használta fel dalaiban. Legnépszerűbb alkotásai az 1858-ban kiadott *Phantastes: A Faerie Romance for Men and Women*, az 1871-es *At the Back of the North Wind*, az egy évvel később megjelent *The Princess and the Goblin* és az 1895-ben nyomtatásra kerülő *Lilith*. 1867-ben egy több történetet tartal-

mazó kötete látott napvilágot *Dealings with the Fairies* címmel, amelyben többek közt a *The Shadow*, a *Golden key* és a *The Light Princess* szerepelt.

Ez utóbbi mesét adta ki *A súlytalan királylány* címmel az Encián Kiadó 2018 tavaszán. A történet akár ismerősnek is tűnhet: egy királyi pár elmulasztja meghívni egyik rokonát újszülött gyermekük keresztelőjére. Ez akkora sértés a mellőzött hercegnő szemében, hogy bosszút forral, s mivel boszorkányról van szó, képes varázslatot bocsátani a kislányra. A megátkozott apróság elveszíti súlyát s vele a természetes emberi lét lehetőségét is. Ahogyan azt a filmajánlóknál manapság jelezni szokás: az itt következő bekezdésben spoiler következik.

A tömegvonzás személyre szabott megszüntetésének következményei kezdetben még nem tűnnek veszélyesnek, az udvartartás előbb-utóbb megtanul bánni a leánykával. A nehézkedés hatásának hiánya azonban később megmutatkozik a királykisasszony gondolkodá-

sában. Hiányzik belőle az együttérzés képessége, a mások gondjának komolyan vétele. Ahogyan édesanyja is megjósolja a bajok kezdetén: könnyelmű és hirtelen haragú ifjú hölgygé cseperedik az évek során. Az egyetlen hely, ahol másokhoz hasonlóan érezheti magát, a várral szomszédos tó. A gonosz nagynéni azonban megneszeli, hogy a hercegnő mennyire örömet leli az úszásban, s azonnal gondoskodik róla, hogy a királyság összes forrása kiapadjon a tóval együtt. Ahogyan az a mesékben lenni szokott, a megoldást egy ifjú herceg érkezése hozza el. Az ifjú kezdetben csak kellemes társaságnak bizonyul, de amikor kiderül, hogy az átok csak egy emberi élet árán menthető meg, önként vállalja az áldozatot.

A fordulat itt következik be a különös leány életében. A halállal való szembesülés, a szeme láttára elmerülő fiú képe ébreszti föl benne azokat az érzéseket, amelyek egészen addig hiányoztak a lelkéből. Életében először sír, s a tóval együtt visszanyeri egykor elrabolt súlyát, no meg a királyfit is. Abban sincs semmi meglepő, hogy a fiatalok a történet végén egybekelnek, s boldogan élnek tovább, ahogyan az a mesebeli párokhoz illik.

A mese rövid ugyan, de hosszas töprengésre alkalmas gondolatokat ébreszthet, s leginkább tíz év feletteknek ajánlott. A gyermekeinek mesekönyvet vásárló szülő jól teszi, ha előre felkészül néhány fogós kérdésre a

történet kapcsán. Megeshet, hogy pár fogalmat még önmaga számára is tisztázni kell, úgymint áldozatvállalás, feltámadás, felelősség, a súlytalanság többféle felfogása.

A mesék többnyire mindenki által ismert szimbólumokat használnak, itt is megtaláljuk a kígyót, a vizet, az aszályt és más elemeket. Erőltetett belemagyarázás nélkül is világos üzenetet közvetítenek a gonoszság természetéről, a létezés alapvető feltételeiről, az emberi esendőségről.

A kötet kapcsán mindenképpen szót kell ejteni Simonidesz Hajnalka illusztrációiról is. Rajzai az elmúlt években egyre több verseskötetben, mesekönyvben jelentek meg, és minden alkalommal sikerült felerősítenie a szövegek láttató erejét. Képeinek finom humora jól illeszkedik a mesében rejlő apró tréfákhoz. A kiadó már a 2014-ben kiadott, *Aki királynak született* című kötet fordításával is Pásztor Pétert bízta meg. Az együttműködés sikerének bizonyítéka, hogy a mesekönyv szövegének magyarra ültetését is ő végezte.

Az igényes kiadvány olvasásra hívogat, és bár a szépséges kötet ára nem épp csekély, érdemes felnőtteket, nagyobb gyermekeket megajándékozni ezzel az elgondolkodtató és helyenként kacagtató mesével. A mese súlya nem mérhető az SI-rendszer mértékegységeivel, de a lélek érzékelni fogja, mit is nyer a súlytalan királynő történetével.

Marjai Éva

„Mélyen tisztelt Igazgató Úr!”

Iskola a korszakhatáron – A Fasor és az első világháború. Időszaki kiállítás az Evangélikus Országos Múzeumban, 2018. június 23. – november 5.

1914 augusztusában, a hadüzenet hírére – bár ezt nem szeretjük hallani – az egész ország lelkesedett; veszteségeken és könnyeken át jutottak el – aránylag hamar – a béke óhaj-tásáig. Ez így volt a fasori evangélikus gimnáziumban is.

Egyszerre jellemző és egyedi, amit a következő ötvenkét háborús hónap alatt átélt a Fasor. A mozgósítás hírére nemcsak parancsra, hanem sokan önként is be-

vonultak, és a laktanyák országszerte képtelenek voltak befogadni ekkora tömeget. Ki kellett jelölni olyan közösségi tereket, ahol el tudták helyezni a katonákat. Ez a sors várt a fasori gimnáziumra is. Augusztus 24. és szeptember 10. között a m. kir. budapesti 1. népfelkelő parancsnokság I. hadtápszázalójának 800 embere lakta az épületet, gyakorlatozott az udvaron. S noha a tisztikar rendet tartott, a helyiségeket renoválni kellett utánuk. Közben a frontokról megérkeztek az első sebesültszállítmányok, kevésnek bizonyult az egészségügyi intézmények kapacitása, országszerte szükségkórházak létesültek. Alig

ment el a hadtápszázalój, és rendezték vissza tanításhoz a termeket, az első tanítási napon a fővárosi katonai beszállásoló bizottság újabb térfoglalását csak úgy lehetett kivédeni, hogy a Fasor délutáni tanításra befogadta a VII.



kerületi István úti m. kir. állami főgimnáziumot, mert utóbbiban alakították ki a szükségkórházat. A kényszerű összezártság 1918 januárjáig tartott: még a rajztermeget, a hittantermet, a természetrajzi szertárt és az alagsor két helyiségét is osztályteremmé alakították át, az épület padjait naponta 600 helyett 1200-1600 diák koptatta. 45 perces órák 10 perces szünetekkel tették lehetővé a déli takarítást, szellőztetést. Újabb nehézséget jelentett, hogy 1917-ben a karácsonyi vakációt a tüzelőhiány miatt először január 17-ig, majd később február 4-ig meg kellett hosszabbítani. 1918. október elejétől január 7-ig a tanítás az influenzajárvány miatt szünetelt, ezt tetézte a Monarchia összeomlása 1918 novemberében. A romló közbiztonság miatt a szomszédos háztulajdonosokkal közösen éjjelre fegyveres házőrséget szervezett az iskola. 1919. április 27-én megjelentek a vöröskatonák, akik az iskolát kaszárnyának foglalták le, még azon a napon felhurcolva a padlásra a bútorzatot. A felszerelést a tanárok mentették a szertárakba. Így a sors fintoraként május 6-tól augusztus

6-ig délutánonként a Fasor vendégeskedett az István úti főgimnáziumban, hogy folytatni tudják a tanítást.

A Fasorhoz kötődő személyek – egyenként és összességükben is – megszenvedték a világháborút. A cserkészcsapat, a tanári kar részt vállalt a jótékonyági akciókban: pénzt gyűjtött a Vöröskereszt, illetve a Vörös Félhold számára, a hadifoglyok részére, bizottsági munkákban vettek részt, meleg téli ruhát juttattak el a Kárpátokban az oroszokkal küzdő katonák számára. Segélyezték az itthon szűkölködőket, komoly összegben jegyezték hadikölcsönt, és csupán az első háborús tanévben 716,5 kg fémot gyűjtöttek a hadseregnek. A dal- és zeneegyesület a Vöröskereszt, majd a megvakult katonák javára matinékat és hangversenyeket rendezett; jótékony célú színelőadásokat tartottak.

Az evangélikus egyháznak mindig is voltak erős felső-magyarországi kötődései – tehát 1914 őszén-telén, amikor az orosz betörés révén a hátszázgból egyszerre harctérre alakult Sáros, Zemplén, Ung, Bereg, Ugocsa, Máramaros megye vidéke, a fasori evangélikus közösség is aggódva olvasta a híreket, mert többé-kevésbé rokoni szálak fűzték szinte mindőjüket az ott élőkhez. Így aztán, midőn adakozni kellett a kárpáti falvak újjáépítésére, Diákfalva javára rendeztek itthon perselyes és matinével egybekötött gyűjtést – tudnivaló, hogy a kárpáti falvak pusztulása után az adakozók új nevekkel próbálták felruházni az újjászülető településeket –, e törekvésnek a belügyminiszter vetett véget, kijelentvén, hogy a felégetett falvak eredeti nevüket tartják meg.

A Fasort érintette a második nagy menekülési hullám is, amely 1916-ban az erdélyi román betörést követte. Az evangélikus szász gimnáziumok tanulóit beíratási és tandíj nélkül vették fel a Fasorba; más kérdés, hogy a tanulók nagy része még a félév befejezése előtt visszatért szülőföldjére.

A fasori tanárok, öregdiákok tehát – Hittrich Ödön iskolaigazgató kezdetben büszkén, később fásultán jegyezte le, hogy közülük számosan kaptak kitüntetést – fegyverrel szolgálták a hazát, sőt a sorozott évfolyamba beleeső diákok is. 1916-tól rendszeressé vált, hogy a VII–VIII. osztály tanulóiból hadiérrettségivel vonultak be e félig-gyerekek a harctérre. Az ő túlélésüket segítette kifejezetten katonai előképzésként a Fasorban megalakított lövészkör.

A magyar tanítók, tanárok nemcsak életvitelükkel, szóban lelkesítve a katedráról, de a harcmezőn is helyt álltak, ahogyan ezt megkívánták, elvárták tanítványaiktól is.

Már az 1914/15-ös tanév megkezdése előtt, az elsők közt bevonultatták Opper Imre rajztanár-festőművészt, aki mint honvéd tartalékos tüzér hadnagy a 7. honvéd táborigyás ezrednél az északi harctéren decemberben már legfelsőbb dicsérő elismerésben részesült, 1915 márciusában főhadnaggyá léptették elő. Ő volt az, aki az orosz fronton osztága számára olvasnivalót kért – erről a *Budapesti Hírlap*ból tudunk, mivel száz példányt rendelt tőlük 1915 áprilisában –, és Gyóni Géza-verseskötettel jutalmazta katonáit; erre a mennyiségre még a sajtó is felfigyelt. Opper 1916-ban átkerült az olasz frontra, végül egy hadosztály lőszeroszlop-parancsnokságához beosztott tartalékos főhadnagyként szerelt le.

Dr. Koch István faszori történelem- és földrajztanárt szintén a mozgósításkor hívták be. 1914. november 1-jén vartüzér főhadnaggyá nevezték ki, s először a hercegovinai Stolacban erődítményparancsnokként, majd az albániai San Giovanni di Meduában, illetve Alessióban a kikötőnél szolgált. 1918 júniusában – akkor már tartalékos tüzérszázadosként – feleségül vette Ulbrich Sándor tanártársa lányát.

Dr. Kliment Jenő, a latin és görög nyelv tanára 1914. augusztus 2-án vonult be az 1. népfelkelő gyalogezred 1. századához, azonban betegség miatt szabadságolták, és szeptember 2-án a budapesti Vöröskereszt Hadifoglyokat Gyámolító és Tudósító Irodájába osztották be szolgálatáért. 1915 júliusában visszavezényelték alakulatához, s az olasz harctérre került. A 4. honvéd népfelkelő ezred egészségügyi osztágának parancsnokaként megjárta a poklok poklát a doberdói frontszakasz legsúlyosabb veszteségekkel járó területén, a Monte San Michelén folyó harcokban, majd ott december 7-én könnyebb sebesüléssel olasz hadifogságba került. Aki oda felment, az nem biztos, hogy élve lejtött onnan, s akiről azt tudták meg itthon, hogy „csak” hadifogságba esett, azért hálát adtak az Istennek. Rabként, Civita Castellában léptették elő zászlóssá, majd 1917-ben Fossanóban őrizték. 1918 áprilisában hadnaggyá nevezték ki, végül mint csererokkant tért haza 1919. február 10-én.

K. Galli Lajos testnevelő tanárt 1916. január 20-án vonultatták be a M. Kir. Rokkantügyi Hivatal Timóteai utókezelő gyógyintézetéhez, április 14-én pedig a cs. és kir. 32. gyalogezredhez vezényelték. 1916-ban Albániában: Tiranában, majd Kavajában szolgált, mint zászlósjelölt. 1918 márciusában nevezték ki népfelkelő egészségügyi hadnaggyá, és helyezték vissza Budapestre.

Dr. Böhm Dezsőről, a Faszor magyar-, latin- és németnyelvtanáráról csak annyit tudunk, hogy Kolozsvárott volt katonai szolgálatban, 1917-ben azonban szabadságolták. 1918. június 29-én tartotta esküvőjét a Deák téri evangélikus templomban.

Bexheft Ármin iskolaorvost Erzsébetvárosba osztották be kórházi szolgálatra, később a legkülönbözőbb frontokra vezényelve végezte hivatását.

Dr. Loisch Jánost, a magyar és német nyelv és filozófia tanárát – valószínűleg Klimenthez hasonlóan nyelvtudása miatt – az 1915. év szünidejében a Hadifoglyokat Gyámolító és Tudósító Hivatal vette igénybe.

E tanárok és nagyszámú faszori öregdiák leveleiből, táborigyás lapjaiból látunk a kiállításon egy meglehetősen bő válogatást. Évekkel ezelőtt hallottam először erről az irategyüttesről, s már akkor javasoltam közzétételét, mert a faszorin kívül egyetlen iskoláról tudunk, amelyik hasonló jellegű levelezéssel rendelkezik, ez pedig az egykori III. kerületi Állami Főgimnázium (ma Árpád Gimnázium), ahol az igazgató saját bevonult fiától, annak osztálytársaitól és volt diákjaitól kapta a levelezőlapokat. Nos, az Evangélikus Országos Levéltárban őrzött levelezés is elég terjedelmes csomagot alkot, s bár nem túl látványos, kiemelkedően fontos kincse az evangélikus gyűjteményeknek, egyházunknak. Ritkaság, mert a tollal, tintaceruzával, ceruzával papírra vetett, néhol mára elmosódottá vált, olvashatatlaná fakult sorok azoknak a mindennapi katonasorsát elevenítik meg, akik a harcok szünetében az otthoniaknak írva valamilyen formában visszagondoltak az alma materre, a békeben eltöltött évekre, sőt soraikban a gimnáziumi élet mint a béke szinonimája jelenik meg. Már-már tapintható a sorokban a fájdalmas hangulatváltozás a kezdeti lelkesedéstől az unottságon keresztül a reményig és a reményvesztettségig.

Unikális kiállítással van tehát dolgunk. Unikális a levelezés miatt, de unikális tárgy az a tábori harmónium is, amelyet egy vidéki gyülekezetből szerzett meg a múzeum. Számomra legalább annyira különleges, mint a lőszerből, gránáthüvelyből készített kehely és paténa. Rengeteg olyan apróságot, nagyobb tárgyat láthatunk kiállítva, amelyek hozzátartoztak a lövészárkok-élet mindennapjaihoz: arról tanúskodva, hogy voltak ennek a gigászi küzdelemnek pangó, a szó szoros értelmében lélekölő órái is, amelyek nagyon távolivá tették az otthon és a hazatérést. Nagyon szép gesztus az is, ahogyan e kiállítás emléket állít az elesetteknek, valamint azok-

nak a tanároknak, akik a háború után elkészítették az adatgyűjtő lapokat, regisztrálva az első világháborús fasori veszteségeket, készülve az 58 fasori hősi halott emléktáblájának felállítására.

Úgy vélem, ezzel a tárlattal az Evangélikus Országos Múzeum nemcsak a saját egyháza iskolája, hanem a magyar oktatásügy előtt is tiszteleg, hiszen értő kezek által gondozva – és ami példaértékű: mai fasori diákok közreműködésével – tárta a nagyközönség elé a Fasor történetének ezt az embert próbáló, kevésbé ismert időszakát.

Szoleczky Emese

„Én nem az álmaimat, a valóságomat festem meg”

Frida Kahlo-kiállítás Budapesten

Frida Kahlo – Remekművek a mexikóvárosi Museo Dolores Olmedóból. Magyar Nemzeti Galéria. 2018. július 7. – november 4.

A *Frida Kahlo – Remekművek a mexikóvárosi Museo Dolores Olmedóból* című kiállítás – amelyet a Szépművészeti Múzeum – Magyar Nemzeti Galéria rendezett – első mondata, hogy „Frida Kahlo a 20. század meghatározó nőművészeinek egyike”. A „nő” és a nők helyének tárgyalása a művészet kapcsán az utóbbi években új szempontokkal jelent meg a tudományos életben és a közbeszédben is. A művészetnek hiába állandó szereplője a női nem az ősanjától kezdve a Madonna-ábrázolásokon át az autonóm női szerepekre reflektáló képekig, a női művészet és a nőművészek kutatása és bemutatása újnak számít. Számít-e, hogy aki a műalkotást létrehozta, az férfi vagy nő? Máshogyan – más témát választva és/vagy más elemeket hangsúlyozva – alkot-e egy nő, mint egy férfi? Van-e női művészet (és van-e férfiművészet)?

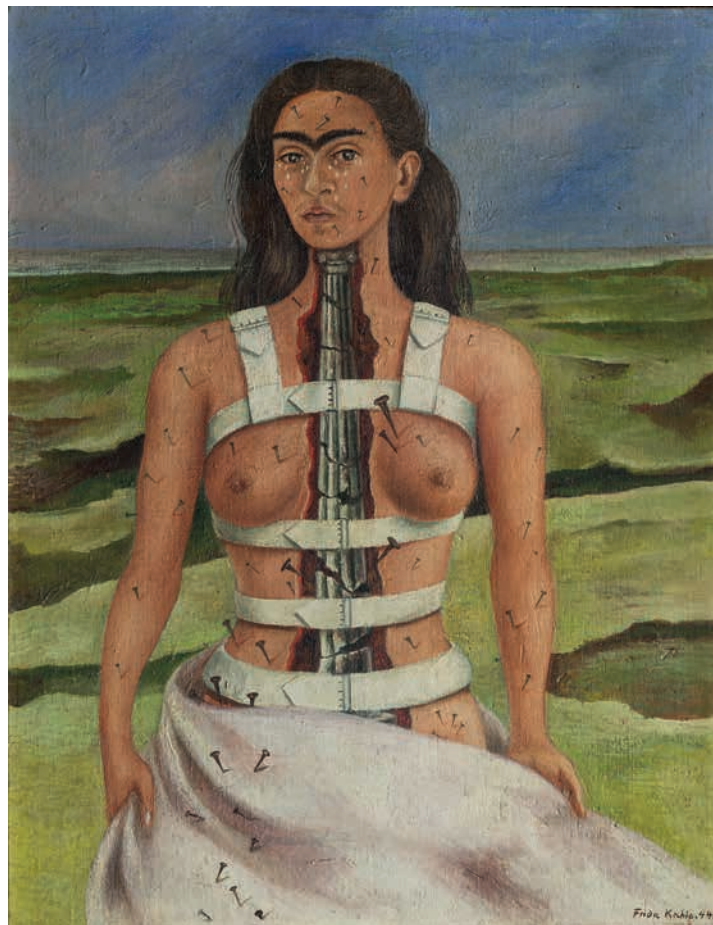
Amikor Artemisia Gentileschi (1593–1654) életművét felfedezte magának a nagyközönség, műveit –

amelyek sajátos női szerepeket jelenítenek meg, így a Sziszterát legyőző Jáélt, a Holofernészt kivégző Juditot, a megbecstelenített és ezért öngyilkossá lett Lukréciaát – kifejezetten abból a szempontból értékelték, hogy egy az apja műhelyében alkotó festő megerőszkolta, és hogy bizonyára ennek traumáját dolgozza fel a férfiakon bosszút álló nők megfestésében. Élisabeth Vigée Le Brun (1755–1842) – csak hogy felvillantsunk egy pár „nőművészt” a művészetek történetéből – a 18. század legelismertebb női festőművésze volt, aki a francia udvar arisztokratáit örököltette meg érzékeny, rokokó finomságú képein, s Mária Antónia – XVI. Lajos felesége – kedvenc festője is volt, így többször is megörököltette a királynét gyermekei körében, s elismertségét is ez a kapcsolata alapozta meg. Tamara de Łempickát (1898–1980), az art deco stílusában alkotó festőt szokás az első női sztárművészeknek tekinteni. Extravaganciáját jól kifejezi az 1929-ben festett *Autoportrait*, amelyen ő tekint ránk egy zöld Bugatti kormányza mögül: hűvös szépség, aki az autóval egyértelművé teszi a megközelíthetlenségét, gazdagságát és függetlenségét. Nő

ekkoriban még nemigen vezethetett autót – és nem akárki vezethetett ilyen autót! –, főképp anélkül, hogy ne tekintenénk különösnek, a szokásrendszert áthágónak, miközben ő igencsak kihívóan tekint vissza ránk, mintha csak feltenné a kérdést: ki mer versenyre kelni velem? Erőteljes sminkje, hanyag mozdulata a korszak femme fatale-jaként jeleníti meg. Az ő esetében egyértelmű, hogy használja nőiségét, művészetének alapeleme. A nők tudnak festeni, és festettek is mindig: ismeretlenségük sem a tehetség hiányának jele, hanem annak, hogy a festőnőket a környezetük sem vette komolyan, jellemzően nem kaptak lehetőséget a bemutatkozásra.

Frida Kahlo (1907–1954) szinte kortársa a lengyel művészeknek, mégis egészen más karakterek voltak: környezetük is más szerepbe kényszerítette őket, ahogy a kulturális hátterük is egészen eltérő. Míg Lempicka a nagyvárosi élet és az elidegenedés művésze, addig Kahlo életével és művészetével is társadalmi szerepvállalást kísérel meg, akkor is, amikor úgy tűnik, személyes élményei által magánmitológiát, saját szimbólumrendszert teremtve alkot. Képei első találkozásra szürrealista festményeknek hatnak, de ahogy megismerjük élettörténetét, rá kell jönnünk, hogy kevés realistább művész volt nála: szinte szó szerint festi meg a fájdalmat és örömet, amelynek hatására képei elvonttá válnak.

A személyes tragédiák sorára reflektáló képek – ilyen a gyermekbénulása, amely miatt jobb lába deformálódott; buszbalesete, amely súlyos gerincsérüléssel járt; vetélései; a férje és saját szerelmi viszonyai, a megcsalások; kerekesszékekbe kényszerülése; lába elvesztése, függőségei – elsősorban azzal kapnak erőteljes „nőművészeti” felhangot, hogy azok (biológiai értelemben) a nőiséggel kerülnek összefüggésbe. Olyan – elvont és konkrét – állapotokra fókuszálnak, amelyeket csak nő tapasztalhat meg. Ezek a (sok esetben ma is) tabuként kezelt vonatkozások – menstruáció, terhesség, szülés, abortusz, a méh vérzése, nőgyógyászati műtétek – jelennek meg képein akkor is, amikor például a buszbalesetéről van szó, hiszen a lelki sérülések mellett kifejezetten a nőiségben sérült: minden próbálkozása ellenére soha nem lehetett gyermeke. A baleset után kezdett el, szülei bátorítására,



Frida Kahlo: Törött oszlop

unalomúzként festeni, amihez egy speciális állványt készítettek neki, így fekvő is képes volt alkotni.¹

Művészetének sajátos vonásait erősítette megjelenésével is, amelyet extravagánsnak tart az európai közönség, miközben – vastag és összenőtt szemöldöke, bajusza, ékszerai, különleges frizurái, a tehuán viselet – kifejezetten

¹ Kahlo élete tele van sajátos tárgyakkal, mint például a lakását díszítő népművészeti tárgyak, a ruhái, a különleges festőállvány, a baldachinos ágya, a mülába stb. Ezt a tárgyi örökséget mutatja be izgalmas módon megjelenítve Frida Kahlo személyiségét a *Frida Kahlo: Making Her Self Up* című (2018. június 16. – november 18.) kiállítás a londoni Victoria and Albert Museumban.

konzervatív volt, mindezekkel a mexikói kultúrára, népművészetre, illetve az ősi indián és a prekolumbián kultúrára utalt, s a korabeli mexikói nők közt nem számított különösnek és a szokásokkal szembemenőnek. Nem a mai és európai szépségszermény felől érthető meg, hanem Mexikó történelmi, politikai kontextusa felől. Egyfajta tüntetés volt ez, amellyel a baloldali fiatalság a nemzet iránt érzett aggodalmát és szeretetét fejezte ki (születési dátumaként a forradalom évét, 1910-et jelölte meg). A kiállítás érdeme, hogy ezeket a képi forrásokat is megjeleníti, így a néprajzi tárgyak mellett egy 18. század végi fogadalmi kép is szerepel, összegezve, hogy az európai mesterek mellett milyen előzményei vannak művészetének.

A budapesti életműkiállítás – amelyet a szakmai és a laikus közönség is régóta várt – a művész politikai szerepvállalását nem tárgyalja, pedig anélkül kevésbé érthetjük meg műveit. Sokkal inkább koncentrálna a tárlat Kahlo traumáira, köztük a szerelmi életére, amelynek állandó szereplője volt Diego Rivera, a nála húsz évvel idősebb festő, akihez kétszer is feleségül ment. Rivera többször megjelenik Kahlo festményein, így munkái jelzik kapcsolatuk dinamikáját is: a nő rajongott a férfiéért, eszményítette, azonban a kései műveken már gyermekeként öleli a korábban a képeken is domináns szerepben megjelenő férfit. Kapcsolatuk korántsem nevezhető ideálisnak vagy harmonikusnak. Bár a férfi támogatta Kahlót festészetében, sokáig önmagára is csak a nagy művész festegető feleségeként gondolt, s egyikük sem volt hűséges a fogadalmához, mindketten számos szeretőt tartottak: míg Rivera Frida Kahlo hűgát is elcsábította, Kahlo többek között Trockijjal folytatott viszonyt.

A kiállításon látható kisméretű táblaképek főként álomszerű és mégis valós önarcképek, portrék, szexuális utalásokkal teli csendéletek, furcsa és brutális zsánereképek. Saját testélményének egyedi képi nyelven való közlése (akadémiai képzésben nem részesült, autodidakta festő volt) a mai napig óriási – többek között popkulturális – hatással bír.

A tárlat szövegekkel, ismétlődő információkkal és olykor logikátlanul elhelyezett adatokkal terhelt. Nem olvasható ki világos tematika, nem egyértelmű a rendezés

vezérfonala. Jó példa erre az első terem, ahol az archív videofelvétel mellett egy részletes idővonal olvasható végig az életrajzi adatokkal, illetve egy bevezető szöveg és a művész óriásira kinagyított fényképe látható még a falon. A terem végében bújjik meg, egyedülként, alig észrevehetően *A törött oszlop* (1944) című festmény, amely a fájdalom egyik legdrámaibb megjelenítése: a hasító érzést a szögek teszik számunkra is érzékelhetővé – a legnagyobbak a szívéből állnak ki: amit érez, nemcsak testi, de lelki fájdalom is –, és meztelensége is az őszinte vallomás eszköze, felnyitja magát számunkra, hogy gerincfájdalmait és az ebből következő traumáit jelenítse meg. A tárlat nem a festmények segítségével mutatja be a művész életművét, átengedi ezt az archív felvételeknek, korabeli dokumentumoknak, amelyeket sajnálatos módon elfelejt interpretálni: magára hagyja a nézőt, miközben a témérdek falszöveg az ellenkezőjét hiteti el velünk.

A kiállított művek kérlelhetetlen őszinteséggel foglalkoznak a testi és lelki szenvedéssel, akkor is, amikor Kahlo rezzentelennek láttatja arcát, miközben ömlenek a könnyei, és akkor is, amikor fekete humora jelenik meg, ami még kíméletlenebbé teszi (ilyen a *Csak néhány szúrás volt!* című festmény). Az életmű darabjait róla készült fotók és felvételek egészítik ki – látványos installálással –, amelyek sok esetben uralják a kiállítást, és nem adnak elég teret a festményeknek, azonban hatásos eszközei a Frida-kultusz fenntartásának. A kiállítás sajnos nem mer jó és bátor kérdéseket feltenni az életmű kapcsán, nem reflektál kommunizmusára (ami a hazai közönség számára sajátos felvetés lehetett volna, izgalmas eredményekkel és kibeszéletlen történelmi traumákkal), nem mer szerelmi életének mélyére nézni (hogyan értékeltük csalódását férjében, ha ő maga is számos viszonyt folytatott férfiakkal és nőkkel egyaránt?), csupán feltételezett magyarságát veti fel: Kahlo büszke volt egzotikus származására, aminek, úgy tűnik, nincs valóságalapja.

Frida Kahlo hatását is csak felvillantani tudta a tárlat záró terem, főként az internetről gyűjtött printek segítségével tematizálva azt, pedig több magyar kortárs művész – például Boros Viola és Fajgerné Dudás Andrea – is reflektál munkáival Kahlo festészetére.

Frida Kahlo mára az egyik legismertebb képzőművész, hírnevéhez nemcsak képeinek befogadhatósága, de élettörténetének és személyiségének ismertsége is hozzátartozik. Ismerjük és szeretjük, ahogy mosolyog, mert a fájdalmat feltételezzük mögötte, amitől titokzatossá és

mindenki számára ismerőssé válik: a saját csalódásaink, vágyaink, a saját örömeink, szerelmeink (a maguk sutaságával és mégis tökéletességükkel) köszönnek vissza képein, egyediségében képes az általánosról beszélni.

Mezei Emese

Kortörténet romantika nélkül

Anyának lenni – Kor- és kortörténetek. Magyar Természettudományi Múzeum. 2018. szeptember 21. – november 18.

Sosem tudtam romantikával szemlélni a letűnt századok világát. Ez a kiállítás sem változtatta meg ez irányú szemléletemet.

A gyerekszülés kockázatait mutatja be a kiállítás egykor élt nők tablókön, forgatókönyvszerűen ismertett életútján keresztül, csontvázaikkal, múmiáikkal szemléltetve. A 19. században nem véletlenül volt a férfiakénál magasabb a 15-35 éves nők halandósága.

Semmelweis előtt komoly kockázata volt annak, hogy szülés közben kórokozó baktériumok jutnak a leendő anya szervezetébe, gyulladást okozva hasi szerveiben, és a méhlepény leválásakor keletkezett seben keresztül a véráramba is bekerülnek. Akkoriban antibiotikumok híján ez végzetes fertőzést jelentett. Aztán jött Semmelweis, és a fertőzések elkerülésére az igazgatása alatt álló kórházban kötelezővé tette a boncteremből a szülőszobára igyekvő orvosok számára a fertőtlenítő hatását, klórmeszes vízben való kézmosást. Úgy, hogy még nem is tudott a baktériumok létezéséről. Ezt azóta is alkalmazzák, csak a klórmeszt cserélték le modernebb szerekre. Módszere a 20. századra általánossá vált, s lám, eljött az az idő, amikor a fejlett világban minimálisra csökkentek az ilyen körülmények között szerzett fertőzések.

Semmelweis Ignác születésének kétszázadik évfordulójára készült ez a kiállítás. A 19. században csak a szegények születtek kórházban, akik nem tudták meg-

fizetni az otthonszülést segítő bábát, vagy nem szándékozták felnevelni a születendő babát, mert olyankor a kórházból közvetlenül átvette az állami lelenház. A kórházi szülésnek az volt az ára, hogy az ott szülő anyákon gyakoroltak az orvos- és bábánövendékek, és minden huszadik anya és gyermeke meghalt gyermekági lázban. Ez 5%-os halálozási arányt jelentett, de voltak akár 30%-os hónapok is. Ekkortájt otthonszülésnél már szinte sohasem fordult elő gyermekági láz.

De ki is az az orvos, aki a kiállítás fókuszában áll?

Semmelweis Ignácot már kisgyerekkorában érdekelte a természet, az élővilág, de jogásznak szánta az édesapja. Azonban hajlamai szerint Bécsben a jogi egyetemről átiratkozott az orvosira. Egyetemi tanárként és gyakorló szülészorvosként is nyilvánvalóvá vált számára a gyermekági láz kóroktana, szülészeti osztályán bevezetett kézfertőtlenítési eljárása következtében 0,85%-ra csökkent a betegség előfordulása. Mégsem sikerült elterjesztenie módszerét, azzal a vízióval halt meg a döblingi elmegyógyintézetben – ironikus módon vérmérgezésben –, hogy egy boldogabb jövőben az egész világon megszűnnek majd az efféle fertőzések esetek.

Embert próbáló sorsokról olvashattunk a kiállításon: egy váci tímár hét gyerekéből csak egy maradt életben. A férfi első feleségét is elveszítette a szülés körüli időszakban, akit hamarosan elsőszülöttje is követett. Második házasságából életben maradt egyetlen gyermekét tbc-je miatt életük végéig ő és felesége gondozták.

Mária Terézia igencsak aktív ember lehetett, hiszen a királynői teendőik mellett tizenhat gyermeket is szült,

akik közül tizenegy megérte a felnőttkort. Azért egy uralkodói porontynak abban az időben is jobbak voltak az esélyei a túlélésre.

Batthyány Erzsébet grófnénak négy gyereke érte



meg a felnőttkort. Egyetlen fiával megromlott a kapcsolata. Férjük halála után ez nem volt ritka a főnemesi családokban erős akarátú anyák és fiaik között, a vagyon elosztása feletti viták következtében.

A mohácsi csatában elesett II. Lajos király születése is édesanyja életébe került. Keresztelője nagy ünnepség keretében zajlott. Az édesanyján, Candale-i Annán – aki II. Ulászló király felesége volt – azonban szülése után tizennégy nappal nyilvánvalóvá váltak a gyermekágyi láz tünetei, a huszadik napon – névnapján – távozott az élők sorából.

Egy bába csontjai is megtekinthetők, akinek lábfeje és lábujjai az éveken át guggolva és térdepelve végzett munka következtében deformálódtak. És akkor még ott volt a 24 órás rendelkezésre állás, gyakori éjszakázások, utazás, gyaloglás. Lelkészeknek is ismerős lehet ez az állandó készenlét. Kudarc esetén még boszorkánysággal is megvádolhatták. Mivel a bábák akkor még kaptak szervezett képzést – 1770-ben vezette be Mária Terézia, akinek lehetett tapasztalata ennek szükségességéről –, nem volt meglepő a nagyarányú anyai halálozás a szülések

során. Ha a bába úgy látta, az újszülött élete veszélyben forog, neki kellett megkeresztelnie. Erre a papok már a 14. századtól kioktatták és feleskették a bábákat. Az okleveles bábák mellett ún. „parasztbábák” is dolgoztak, akik „csak” tapasztalattal rendelkeztek. A bábák szülés után akár naponta kétszer is látogatták a gyermekágyas anyát, szükség szerint tovább is. Tisztán tartották a köldökcsontot, tisztába tették a babát, felügyelték az anya állapotát, a szoptatást, akár egy mai védőnő. Mária Terézia rendeletére a bábáknak be kellett jelenteniük az állapotos asszonyokat a tiltott abortuszok, csecsemőgyilkosságok elkerülése érdekében.

Sokkoló volt látni annak az anyának a múmiáját, aki mellett ott van a sírban újszülöttként elhunyt gyermeke, aki rendellenes méhbeli fekvése miatt nem tudott időben megszületni. A nő medencecsontja el van törve, valószínűleg emiatt vérzett el szülés közben. A babát császármetszéssel kiemelték a méhéből, de csak egy nappal élte túl édesanyját.

Hogy már a Krisztus előtti 1. évszázadban végeztek volna császármetszést, az csak legenda. Bár nevét Julius Caesar vélt születéséről kapta, a császár nem születhetett ily módon, mert kizárt, hogy akkoriban anyja túlélte volna a beavatkozást, márpedig Aurelia még több évig élt a szülés után. A császármetszést a 16. század végén tették kötelezővé meghalt anyákon, az egyház támogatása mellett azért, hogy az anya halála után a méhében még élő gyermek lelkét megmentsék a keresztség szentsége által. Így akár az öngyilkosságot elkövetett anya magzata is üdvözülhetett. Az, hogy egy anya életben maradjon a beavatkozás után, akkor még szóba sem jöhetett. Magyarországon 1829-ben végeztek először császármetszést élő anyán, aki a beavatkozás után fél órával elvérzett. 1890-től varrták be egyáltalán a sebet, így növelve a túlélés esélyét.

Budapesten, egy muszlim temetőben tárták fel azt a sírt, amelyben egy járványban elhunyt hét hónapos várandós nő csontvázát találták meg, medencéjében magzata csontjaival. Ez a legmegrázóbb lelet a kiállításán. Akkoriban Európában nem voltak ritkák az országos járványok. A török uralom százötven éve alatt

hat nagy pestisjárvány pusztított Magyarországon, nem beszélve az egyéb végzetes fertőző betegségekről, mint a himlő vagy a vérhas. Az 1655. évi pestisjárványban például Sopron lakosságának fele elpusztult. A korabeli higiéniai állapotok – zsúfoltság, szemét, elpusztult állatok, ürülék az utcán – is elősegítették a betegségek terjedését.

Valószínűleg gyermekági láz végzett azzal az anyával is, akinek múmiája a váci székesegyház kriptájából került elő. Mellét a szülés után megindult tejelválasztás elapasztása érdekében lekötözték, mivel gyermeke valószínűleg halva született.

Egy erdélyi határőrezred kapitányának felesége, akinek múmiája szintén a kiállítás része volt, a szülés után néhány héttel, kisbabáját egy héttel túlélve, a szülés körüli komplikációkba halt bele.

Amikor egyik gyerekünk olvasta a *Kincskereső ködönt*, panaszkodott, hogy nem szereti a könyvet, mert nem reális, hogy olyan sok gyerek meghal a történetekben. El kellett magyaráznom neki, hogy akkoriban ez reális volt. Nekünk, 21. századi nőknek anyának lenni – jó esetben – már nem jár olyan félelemmel, mint kétszáz évvel ezelőtt.

Végignéze és végiggondolva a kiállítást, óhatatlanul is eltöprengtem azon, vajon a gyermekeim és én életben lennénk-e ma a tudomány és modern technika terhesgondozásban és szülőszobán alkalmazott vívmányai nélkül. Arra jutottam, hogy néhányan biztosan hiányoznának a családunkból. Eleve azért lehetünk itt, mert elődeink megbirkóztak a fentiekben részletezett – nem kevés – nehézséggel.

Réz Zsuzsa

Hétköznapi vakvágányok

Egy nap (2018). Magyar játékfilm, dráma, 99 perc. Rendezte: Szamosi Zsófia.

Az *Egy nap* című filmet feltehetőleg sokan látták, olyanok is, akik nem szaladnak azonmód a moziba, ha filmújdonságról értesülnek. Ez bizonyára köszönhető a nemzetközi díjak által ébresztett különleges médiaérdeklődésnek – számos kritika értékelte a „hiánypótló, érzékeny” filmet –, ám talán mégsem kizárólag annak. Az elsőfilmes női rendező, Szilágyi Zsófia ugyanis olyan témához nyúlt – egy „hétköznapi” család egy igazi hétköznapijának bemutatása –, amelyről ritkán készül műalkotás. A bemutatás módja ráadásul teljesen realista, az összes filmes trükk – ha ugyan ez annak nevezhető – annyiban áll, hogy a (kicsivel több mint) egynapnyi cselekményidőt a szokványos filmhosszúságúra sűríti.

Az azonban, hogy a filmbeli család egy napját lényegében a feleség, az anya szemszögéből látjuk, nyilvánvalóan nemcsak a sűrítés szükségletéből adódik, hanem tudatos alkotói döntés. Hogy ez a döntés és látószög

hogy viszonyul a feminista címkéhez, abba itt több okból nem mennék bele, de az tény, hogy erős, autentikus és hangsúlyosan női filmet látunk – már amennyiben „női” egy film attól, hogy a főszereplő történetesen nő, és őt zömmel hagyományosan női feladatoknak tekintett tevékenységekben, helyzetekben látjuk: házi teendők, a gyerekekkel kapcsolatos feladatok. Ez még azzal együtt is igaz, ha leszögezzük, természetesen kulcsfontosságú dramaturgiai szerep jut az apának-férjnek is, hiszen a filmbeli család mindennapi rutinfeladatai és gesztusai mögött kirajzolódik a keret, a játszma tétje: a kérdés, hogy mi is történt ezzel a két emberrel, a házassággal, van-e visszaút onnan, ahol most járnak, és ha még tovább tágitjuk a gondolkodást: van-e, és ha igen, mi az értelme annak a heroikus küzdelemnek, amelyet folytatnak a mindennapos nehézségekkel, a gyereknevelés, pénzkeresés, ügyintézés taposómalmában? Hol marad az a családi boldogság, amelynek ígézetében egy fiatal értelmiségi házaspár három kisgyerek igényes felnevelésére vállalkozik? Szükségszerű-e az a vakvágány,



amelyre a filmbéli pár élete látszik csúszni? S ezen a ponton nyilván minden néző reflektál a saját élettapasztalataira, hiszen valamilyen formában a család problematikája mindenkit megszólít, akár átélte a filmbéli pár élethelyzetét, akár nem.

Mégsem gondolnám, hogy a kérdést a „hány gyereket lehet Magyarországon felnevelni anélkül, hogy belerokkanna az ember?” irányba a legszerencsésebb elvinni.

Izgalmasabb talán abba belegondolni, vajon túl sematikus képet ad-e a film a magyar családokat jellemző férfi-női szerepekről. S ha erre a kérdésre igennel válaszolunk, akkor viszont azt is látnunk kell, hogy ez az ábrázolás bizony meglehetősen pontosan képezi le azt a társadalmi valóságot, amelyben sokan élünk: ahol a férj pénzkeresés okán vagy olykor ürügyén a napja jó részét a család számára láthatatlanul tölti; a gyerekekkel kapcsolatos lőtás-futás, apró és kevésbé apró problémák megoldása pedig az asszonyra marad (aki pedig adott esetben a szakmájában maga is dolgozik). A film kétségtelen előnye, hogy igyekszik kerülni a végletesen fekete-fehér sarkításokat: a filmbéli apa reggel elviszi iskolába-óvodába a nagyobb gyerekeket, és amikor ott-hon van, az aktuális teendőiben is részt vesz, tehát akár

a „rendes férj” kategóriába is tehetjük. A magyar (csak a magyar?) társadalomban szocializálódott nézőt mindenestre nem éri meglepetésként, hogy az apa szerepe a napi rutin bonyolításában ennyivel ki is merült, sőt az sem, hogy a házastársi hűtlenség kísértése-kalandja is a férfit éri el, nem a gyerekek programjai közt rohangáló, hamuszürke arcú asszonyt.

Elgondolkodtató, a mi világunkról szóló film az *Egy nap*, életszerű, találó dialógusokkal, minden

hamis hangot nélkülöző, remek, természetes színészi játékkal – ezt különösen a gyerekek esetében találtam lenyűgözőnek.

Némelyek talán túl sablonosnak érezhetik a gyermekeiért magát feláldozó „mártír anyá” versus hűtlen/gyenge/önző férfi szembeállítását. Ugyanakkor – anélkül, hogy ebben a dilemmában állást foglalnék – itt egy másik, számomra még élesebb kérdés is felmerülhet: nem erősít-e rá egy ilyen – egyébként kimondottan jó – film azokra a további társadalmi sztereotípiákra, amelyek felmagasztosult madonnaként hajlamosak a többgyerekes anyát elismerni (na jó, csak a középosztálybelit...), ugyanakkor lesajnálni, ha nem épp megbélyegezni a gyermeket nem nevelő nőtársaikat? Akik bizony épp ezen okból sokszor talán a filmbéli megalázott és megszorított Anna fájdalommal vetekedő bánatot hordozhatnak (sőt...).

Egy film (novella, kép, regény stb.) persze nyilván egy szegmensét mutathatja csak fel a világnak, még egy problémakörnek is. A nézőben (olvasóban stb.) viszont jó esetben gondolatokat indít el, és ennél nagyobb hatása aligha lehet: nézzünk és lássunk, gondolkodjunk ésszel és szívvel a minket körülvevő „hétköznapi” világ dolgain.

Liska Erzsébet

TARTALOM



LECTORI SALUTEM

Zászkaliczky Zsuzsanna: *Jézus beszélget*

1

IRÁNYTŰ

Németh Zoltán: *Ki ez a nő az ágyamban?*

2

ISTEN MŰHELYE

William Dyrness: *Isten, a nyelv és az idő. A protestáns esztétika kezdetei a reformáció korában*

4

Varga Gyöngyi: *Nemek, szerepek, kihívások. Férfi és nő az ószövetségi hagyományban*

56

Bácskai Károly: *Nők Jézus körül*

64

SZÓBIRODALOM

Horváth Iván: *Balassi Bálint verseinek fragmentumi*

18

TÁRGY – KULTÚRA

Páll Csilla: *Az evangélium képekben. Rendhagyó evangélikus oltár Bécsben*

40

IDÉZŐJEL

Kiss Judit Ágnes: *Tükörmonológ*

54

Regős Mátyás: *Patyik Fedon szerelmei • Patyik Fedon felesége • Patyik Fedon minden nője*

74

Szabó T. Anna: *Az alap*

122

Turi Tímea: *Zsoltár női hangra • Pompeji*

123

TANÚK ÉS TANULSÁGOK

Révay Edit: *Bátor nők a középkorban. A középkori begina mozgalom és a kortárs női szerzetesrendek intézményesülésének különbségei*

76

Balogh Judit: *„Az asszonyi bölcsesség építi a házat.” A protestáns női éthosz megalkotásának kísérlete a 17. századi Erdélyben*

87

Viskolcz Noémi: *„...hatalmas, vigyázó és fő író vagyok én.” Révay Kata Szidónia, az evangélikus egyház patrónája a 17. században*

97

EVANGÉLIKUS MŰHELY

Balogh Éva: *Sokszínű szöttek, arany és sötét szálakkal. Lezajlott-e a paradigmaváltás a női lelkészség körül?*

105

NAGYVILÁG

Dobrovits Mihály: *A nő, ha muszlim*

113

MODUS VIVENDI

Kinyik Anita: *Küzdelem a szül(et)és méltóságáért. Genderspecifikus társadalomkritika*

124

Laborczy Dóra: *„gendervita” a hatalmi harc része lett. Interjú Pető Andreával*

133

SZEMLE

Liska Endre: *Jézus utolsó napjai*

138

Kamarás István OJD: *Dialógusban*

141

Liska Erzsébet: *Törésvonalakon innen és túl*

144

Kinyik Anita: *Földi sejtetek, égi sejtelmek*

145

Dávid Adél: *„Bekapcsolt bennem a tenni akarás”*

147

Marjai Éva: *A mese súlya*

149

Szoleczky Emese: *„Mélyen tisztelt Igazgató Úr!”*

151

Mezei Emese: *„Én nem az álmaimat, a valóságomat festem meg” Frida Kablo-kiállítás Budapesten*

154

Réz Zsuzsa: *Kortörténet romantika nélkül*

157

Liska Erzsébet: *Hétköznapi vakvágányok*

159

BÁCSKAI KÁROLY • BALOGH ÉVA • BALOGH JUDIT • DÁVID ADÉL • DOBROVITS MIHÁLY • WILLIAM DYRNESS • HORVÁTH IVÁN • KAMARÁS ISTVÁN OJD • KINYIK ANITA • KISS JUDIT ÁGNES • LABORCZI DÓRA • LISKA ENDRE • LISKA ERZSÉBET • MARJAI ÉVA • MEZEI EMESE • NÉMETH ZOLTÁN • PÁLL CSILLA • REGŐS MÁTYÁS • RÉVAY EDIT • RÉZ ZSUZSA • SZABÓ T. ANNA • SZOLECZKY EMESE • TURI TÍMEA • VARGA GYÖNGYI • VISKOLCZ NOÉMI • ZÁSZKALICZKY ZSUZSANNA

