

BODY AND SOUL, AND THAT'S ALL?

TEST ÉS LÉLEK KULTURÁLIS JELENTÉSEIRŐL

Absztrakt

Body and soul, and that's all? Test és lélek kulturális jelentéseiről

Valóban testből és lélekből áll az ember? Egyáltalán mit jelentenek „test” és „lélek”, illetve a hozzájuk hasonló kifejezések különböző kulturális kontextusokban? Valóban univerzális evidenciának tekinthetjük testünk és lelkünk létezését, vagy lehetnek antropológiai „összetevőinkre” egészen más jellegű magyarázatok? A kulturális és pszichológiai antropológia megközelítéséhez kapcsolódva úgy vélem, hogy az egyén létezése és létezésének megtapasztalása elválaszthatatlan annak társadalmi és kulturális kontextusától. Kultúránkba való belenevelődésünk során tanuljuk meg azokat a válaszokat, amelyeket létezésünkkel, életünk értelmével kapcsolatosan kérdezzük meg magunktól és környezetünkötől. Gyakran már akkor is megkapjuk ezeket a válaszokat, mielőtt feltettük, feltehetjük volna ezeket a kérdéseket. Testünk törekénysége vagy éppen csodája csakúgy, mint a bennünk lakozó „valaminek” megtapasztalása kultúránk világnézetén keresztül válik olyan evidenciává, amelyre éppen ezért a legtöbbször nem is gondolunk. Ezért is olyan nehéz más antropológiai koncepciókat el- és befogadnunk, hiszen kognitív komfortzónánkat bizonytalaníthatják el más, ugyanúgy evidensnek tartott és megélt világnézetek. Más „testek és lelkek” megismerése ugyanakkor egymás legdöntőbb kérdéseinek, dilemmáinak vagy éppen megingathatatlanak vélt válaszainak értő megismeréséhez vezethet. A tanulmány ennek tükrében több kulturális és világnézeti példán keresztül próbál a fent említett kérdéscsoportokra reflektálni.

Abstract

Body and soul, and that's all? Cultural meanings of body and soul

Can we be sure that we have „body” and „soul”? The body is a roughly known phenomenon for us. We experience how it changes, hurts or needs and enjoys. However, what about the soul? And their

connection? Whether when the body sleeps our soul is travelling as the animists believe? When we die our soul moves from us or still exists in our body? Our soul are ours or a part of a universal existence as the Vedas teach? We have one body and one soul or our personality has more components? And what about the sexuality? What does happen with the body and soul during our making love? Generally we don't ask these questions because our cultures have already answered for them with the teachings of our mythologies about our state in the universe and personality. However, cultures and spiritual teachings have different answers of these questions. Today, in the diverse, globalized world we can find numerous answers for our questions simultaneously. Therefore, we could feel sometimes confused. In the study I try to interpret some answers of cultures and spiritual ways from a cultural anthropological perspective.

Bevezetés

Test és lélek „kibékíthetetlen kettősségéről” így ír Milan Kundera *A lét elviselhetetlen könnyűsége* című regényében: „Valamikor régen az ember csodálkozva figyelte a mellkasában hangzó szabályos ütéseket, és sejtelve nem volt, mi dobog benne. Nem tudta azonosítani magát a testével, ezzel az olyannyira idegen és ismeretlen valamivel. A test ketrec volt, és e ketrecben létezett valami, ami nézett, hallgatózott, félt, gondolkodott és csodálkozott; ez a valami, ez a reszti, ami a test kivonása után maradt, ez volt a lélek. A test ma már nem ismeretlen: tudjuk, hogy ami a mellkasunkban dobol, az a szívünk, és hogy az orrunk tulajdonképpen egy csőnek a torkolata, mely kinyúlik a testünkéből, hogy oxigént vezessen a tüdőnkbe. Arcunk nem más, mint valamiféle műszerfal, melybe a test összes mechanizmusa, emésztés, látás, hallás, légzés, gondolkodás torkollik. Amióta mindent meg tud nevezni rajta, a test kevésbé nyugtalanítja az embert. Tudjuk már azt is, hogy a lélek nem más, mint a szürke agysejtek tevékenysége. A test és a lélek kettősségét elborították a tudományos kifejezések, s mint ósdi előítéletet, bátran kinevethet-

jük. Csakhogy elég, ha az ember eszementen szerelmes, s közben beleinek hangos korgását kénytelen hallgatni. A test és a lélek egysége, tudományos korunk e szép illúziója egy csapásra szertefoszlik” (Kundera 1994:54).

Kundera gondolatainak tükrében felmerül a kérdés: valóban ismeretlen volt „régen” a testben lakozó „azonosíthatatlan valami”? Létezett-e, létezik-e olyan „kettőssége” az ember önmagára reflektáló tapasztalatának, amely minden kultúra univerzális jellemzőjének tekinthető? Kunderának abban teljes mértékben igaza lehet ugyanakkor, hogy sokszor zavarban vagyunk, amikor meg szeretnénk ragadni, pontos, akár tudományos paraméterekkel körülírni a mindnyájunkat kísérő kérdést: Kicsoda az ember? Kik vagyunk?

Zavarunk többek között abból is fakadhat, hogy nem ismerjük, nem értjük azokat a válaszokat vagy akár kérdéseket, amelyeket a miénktől eltérő világnézetek és kultúrák fogalmaznak meg az emberről. Ki tudja, talán közelebb kerülhetünk kérdéseink nyitottabbá, elmélyültebbé válásához, ha megpróbálunk túllátni azon a feltételezett „kettősségen”, amelyet testünkről és lelkünkről gondolunk nem teljesen átgondolt kulturális tudásunkat követve.

Valóban testből és lélekből áll az ember? Egyáltalán mit jelentenek „test” és „lélek” illetve a hozzájuk hasonló kifejezések különböző kulturális kontextusokban? Valóban univerzális evidenciának tekinthetjük testünk és lelkünk létezését vagy lehetnek antropológiai „összetevőinkre” egészen más jellegű magyarázatok?

A kulturális és pszichológiai antropológia megközelítéséhez kapcsolódva úgy vélem, hogy az egyén létezése és létezésének megtapasztalása elválaszthatatlan annak társadalmi és kulturális kontextusától (vö. Lindholm 2007:10). Kultúránkba való belenevelődésünk során tanuljuk meg azokat a válaszokat, amelyeket létezésünkkel, életünk értelmével kapcsolatosan kérdezzük meg magunktól és környezetünktől. Gyakran már akkor is megkapjuk ezeket a válaszokat, mielőtt feltettük, feltehattük volna ezeket a kérdéseket. Testünk törekenysége vagy éppen csodája csakúgy, mint a bennünk lakozó „valaminek” megtapasztalása kultúránk világnézetén keresztül válik olyan evidenciává, amelyre éppen ezért a legtöbbször nem is gondolunk. Ezért is olyan nehéz más antropológiai koncepciókat el- és befogadnunk, hiszen kognitív komfortzónánkat bizonytalaníthatják el más, ugyanúgy evidensnek tartott és megélt világnézetek.

Más „testek és lelkek” megismerése ugyanakkor egymás legdöntőbb kérdéseinek, dilemmáinak vagy éppen megingathatatlanak vélt válaszainak értő megismeréséhez vezethet. Jelen írás ezért néhány kulturális és világnézeti példán keresztül próbál a fent említett kérdésfeltevésekre reflektálni.

Test és lélek? Az ausztrál őslakosok „holisztikus kozmológiája”

Veronica Strang *Uncommon Ground Cultural Landscapes and Environmental Value*, az ausztrál őslakosok kultúrájáról és világnézetéről írt izgalmas könyvében mutat rá arra, hogy az ausztrál kozmológia egy olyan „holisztikus kozmoszt” fogalmaz meg, amelyben az általunk „természetnek” és „természetfelettinek” nevezett világok, valamint azok minden egyes része egyenlőnek minősül (Strang 1997). Ebben a kozmoszban nincs hierarchia, a kozmosz minden összetevője részese, kiegészítője a másoknak. Az ember ezáltal ugyanúgy része a kozmosznak, mint a növények, az állatok, a sziklák, a szelek vagy a csillagok. Ebben az összefüggésben fel sem merül az egymástól elkülönülő „test és lélek” gondolata.

Az univerzumot az ausztrál őslakosok mitológiája úgy írja le, mint a „dreamtime-ban”, a mitikus időkben megvalósuló teremtés következményét. Az „álomidőben”, a mitikus ősök cselekedetei nyomán és nekik köszönhetően alakult ki az a világ, amelyben azóta is élnek az ausztrál őslakosok. A világ létrejötte azonban nem csupán egy ősi múltban történt keletkezést jelent, hiszen az ősök, miután a világ elnyelte mai formáját, beletranszformálódtak a sziklákba, a madarakba, az állatokba, a tavakba; a föld és az ég minden alkotóelemébe. Az ember is ennek a transzformációnak része. Az individuum ennek megfelelően nem csupán egy család, klán vagy etnikai csoport tagja. Minden ember kötődik azokhoz az állatokhoz, növényekhez, természeti formákhoz és jelenségekhez, amelyek csoportjuk mitikus őséhez kapcsolódnak. Az emberek végső soron minden természeti és természetfeletti aspektussal kapcsolatban állnak, hiszen a különböző mitikus ősök az egész létező univerzum minden részletébe transzformálódtak. „Test és lélek” koncepciója fel sem merül ebben a valóságban. Az ember teste (és az ettől elválaszthatatlan „spirituális” összetevő) része a teljes univerzumnak, ahogy az univerzum és annak tapasztalható világa, a természeti környezet is az ember testéhez tartozik. Az ember és a természet

tehát egy „testet” alkot. Ennek tükrében válhatnak értelmezhetővé azok a konfliktusok és tragédiák is, amelyek az ausztráliai többség irányából a mai napig is fenyegetik az őslakos ausztrálok tradicionális kultúráját.

Ezt húzzák alá Strang őslakosokkal készített interjúi is, amelyekben arról olvashatunk, hogy a szülőföldjüket, természeti környezetüket elhagyó fiatalok számának növekedésével az antropológus idősebb beszélgetőtársai úgy érzik, hogy maga a föld fog meghalni. Ebből a nézőpontból az is teljesen érthetővé válik, hogy milyen pusztítást okozott és okoz, ha egy ausztrál farmer birkanyája, egy útépitő cég bulldózerei, vagy akár egy nemzeti park terepjárója halad át az őslakosok földjén. A természetbe való illetéktelen behatolás a hozzátartozó ember testébe való erőszakos penetrációval érhet fel ezekben az esetekben.

Transzformáció és holisztikus gyógyítás. A piaroa indiánok példája

Boglár Lajos dél-amerikai indián kultúrákkal kapcsolatos kutatásaiból megtudhatjuk, hogy a transzformáció kulturális jelentései az általa kutatott antropológiai koncepciókat is alapvetően meghatározzák (Boglár 2001). A piaroa indiánok például egy folyamatos transzformációs áramlásban helyezik el az ember „testét és lelkét”. Ebben a világnézeti koncepcióban is egymástól elválaszthatatlan kapcsolatban áll egymással a természet, a természetfeletti, az emberi közösség és az egyén. Boglár Lajos megfogalmazásában: az „embert a környező világgal társadalmi csoportkapcsolódás és ökológiai hálózat köti össze” (Boglár 2001:26).

Az ember ebben a hálózatban transzformációk sorozatával humanizálja folyamatosan a naturát. Ennek a transzformációs folyamatnak a mediátora a piaroa sámán, akinek neve – *menyeruwa* – egyaránt jelenti az „orvosságok” és az „ének” emberét. A sámán folyamatosan transzformálja a természetet az emberi kultúrába: ehetővé teszi a növényeket és az állatokat, valamint gyógyítja és megelőzi a betegségeket. Ebben a folyamatban pedig tevékenysége nem csupán a test fizikai megóvására és gyógyítására irányul, hiszen az elválaszthatatlan attól a belső esszenciától, amely a testtel együtt az ember elidegeníthetetlen része. Az állatok és a növények ehetővé tétele csakúgy, mint a gyógyítás ennek megfelelően énekléssel történik. A mágikus ének során a mítoszok történeteit éneklő sámán összekapcsolja az

univerzum összetartozó elemeit: a mitikus ősoket, a természetet és az embert. A piaroa kozmológiában sem választható el tehát az ember „teste és lelke”, sem egymástól, sem attól az univerzális egységtől, amely körülveszi.

Mindennek fényében a piaroa sámán, mielőtt elkezdené mágikus énekét, először önmagát transzformálja a szellemek világába a jópó nevű narkotikum felszippantásának segítségével. Ezt követi a mitikus énekek hajnalig tartó éneklése. A mitikus énekek éneklése alatt a közösség többi tagja nyugodtan alszik, hiszen „testük és lelkük” biztonságban van; a sámán kapcsolatot tart a természetfeletti erőkkel és ezáltal fenntartja a harmóniát a természet és a kultúra között is, valamint életben tartja a lehetséges betegségekkel kapcsolatos problémák orvoslásának lehetőségét is. „Test és lélek” egységének, harmóniájának fenntartását mélyíti el a mágikus éneklést követő hajnali rítus is, amikor a sámán odamegy minden egyes család fekhelyéhez és egy nádcsővön át belefúj a fekhelynél tárolt ivóvízbe. A piaroák által „fújta víznek” nevezett reggeli ital mágikus-gyógyító erejét egyrészt a hajnalig tartó mítoszok énekléséből származó erő adja, másrészt a mágikus erő fújásával együtt járó preventív gyógyászati cselekedet: a sámán mézet csöpögtet az ivóvízbe. A piaroák a mézet használják orvosságként a légúti betegségek, mellbántalmak és gyomorpanaszok esetén. A „test” valamint a „lélek” gyógyítása elválaszthatatlan egymástól, ahogyan az ember is elválaszthatatlan része a természetet és a természetfelettit egyaránt magában foglaló egységes univerzumnak.

„Test és lélek” különválasztásáról a piaroa kultúrában sem beszélhetünk. A piaroák antropológiája az embert holisztikus egységként látja, amely lehetővé teszi a vadászó-gyűjtőgető életmód fenntartását csakúgy, mint a betegségek megelőzését és gyógyítását a sámánok tevékenységének köszönhetően. Nem véletlen, hogy a piaroa kultúra változásával, az asszimilációs folyamatok intenzívebbé válásával nagymértékben megnövekedett a súlyos megbetegedések, valamint az alkoholizmus aránya a piaroák körében (Boglár 1978:198-200). A piaroák példájának tükrében is láthatjuk tehát, hogy egy kultúra alapvető tanításai az ember „összszetevőiről” mennyire meghatározhatják az ezek nélkül nem megérthető aktuális társadalmi problémákat is. Ezek értő-értelmező megismerésével ugyanakkor megelőzhetővé vagy legalábbis enyhíthetőbbé válhatnak a lehetséges társadalmi konfliktusok és problémák.

Káma-Szútra. Testben élő univerzum?

Az ősi-mitikus szövegekre, a Védákra épülő sokszínű tradicionális indiai spirituális rendszer antropológiai tanítása is különbözőképp tekint az emberre, mint „test és lélek” konstrukciójára. „Az indiai gondolkodás értelmében – írja Kozma András *A hindu istenalakok szimbólumai* című könyvében – az advaita (kettősség nélküli) Brahman a világegyetem létezésének ősoka, magja, jelene és jövője egyben. A Brahmannak nincs térbeli értelemben és időben lehetséges kiterjedése, azaz téren és időn kívüli. A Brahman önmagában teljes, minden létezőben működő és egyben működtető energiaként van jelen, de nem válik személyessé, csak önmagában nyilvánul meg, azaz a hiperabszolút Istent jelenti” (Kozma 2001:20).

Az idézett „istenkoncepciótól” elválaszthatatlan a védikus gondolkodás „énről” szóló tanítása. Az „Átman”, „Én” ugyanis a Brahmannal azonos, a Brahmanból megszemélyesült szubsztancia. Ez az univerzális „Én” azt az isteni, mindent átjáró energiát jelenti, amely ugyanúgy tartja össze, alkotja és járja át az univerzumot, ahogy minden egyes ember személyiségét külön-külön. Következésképpen az ember „igazi énje” a benne levő „Átman”. Ennek megfelelően az ember akkor lehet kizárólag „önmaga”, ha felismeri a benne lévő „Átmant” és megfelelő életvezetéssel, valamint spirituális gyakorlatokkal segíti elő az „Átmannal” való azonosulást hátráltató materiális „tapadások” felszámolását. Az ember egymásra következő életek során megvalósíthatja a testhez és az elméhez is köthető materiális függőségektől való megszabadulást elérését és az univerzális energiával (valamint ezzel együtt az „igazi önmagával”) való találkozást, egybeolvadást. Ez a folyamat természetesen azokat az antropológiai „összetevőket” is érinti, amelyeket „testként és lélekként” szoktunk meghatározni. Ennek következtében az említett folyamat magában foglalja a „testiség”, a szexualitás aspektusait is.

A nyugati kultúrában is jól ismert Káma-Szútra (a testi szerelem tudományáról szóló bölcséleti munka) sem érthető meg tehát az előbb említett spirituális és antropológiai elmélet nélkül. Ahogy olvashattuk, az ember csupán életmódjának, életvezetésének spirituális fejlesztésével kerülhet közelebb (és érheti el végül) „igazi énjének” megtalálását. Ennek megfelelően az embernek az élet minden területén fejlesztenie kell személyiségét. A tradicionális indiai világnézet szerint az emberi életet négy alap-

elv szabályozza: az „artha”, a „dharma”, a „káma” és a „mókša”. Az „artha” a társadalmi viszonyok és a szociális harmóniára való törekvés útja, a „dharma” a természettel való összhang megvalósításának ösvénye, a „káma” pedig a vágyak, a szerelmi gyönyör megélésének dimenziója. A „mókša” tulajdonképpen nem is negyedik komponense a fent említett alapelveknek, inkább azt a folyamatot jelöli, ahogy az ember – az említett életterületeken alkalmazott spirituális előrehaladásnak köszönhetően – eléri a „megszabadulást”, az „Átmannal” való egyesülést (Saili 2007:26).

A „káma” megfelelő gyakorlása tehát egy olyan spirituális jelentőséggel bíró tevékenység, amely része az ember „igazi énjével” való találkozás folyamatának. A szexuális együttlét ennek fényében tehát nem csupán a test élvezetét szolgálja; a szexualitásnak spirituális jelentése és tétje van. Az indiai tradicionális világszemléletben maga a szerelmi aktus is hierogámia (szent, isteni szexuális egyesülés) újraélésének tekinthető. A szeretkező párok ugyanis az indiai mitológiában szereplő egyes isteni manifesztációk (mint például Siva és Párvati vagy Kámadéva és Rati) szerelmi együttléteit élik meg újra és újra szeretkezéseik aktusában.

Siva és Párvati egyik, ezer évig tartó szerelmeskedéséből ered többek között a Káma-Szútra is: az egyik indiai mítosz szerint Siva és Párvati szerelmeskedését egyik szolgájuk titokban megleste. A szolgáló ezután továbbadta az embereknek, amit látott. Az isteni pár által megélt gyönyör mozdulatait többen is lejegyezték és így készült jegyzeteket foglalta később össze Vátszjájana Mallanaga a Káma-Szútrában (Karsai 1986:58-61).

A Káma-Szútrában összefoglalt tudás ennek köszönhetően teszi lehetővé a szakrális minta követését és – ennek megfelelően – a tökéletesség felé való törekvés útján való haladást. A szeretkezés spirituális jelentőségét hangsúlyozza az indiai mitológia Kámadéváról szóló narratívája, amely szerint Kámadéva az elsőként született isteni manifesztáció, ugyanakkor a mindenkor legfiatalabb szakrális lény is, mivel az idők kezdete óta újra és újra megszületik az emberek szerelmi aktusa során. Mindemellet Kámadéva és női társa, Rati gondoskodik az univerzum folyamatos újjászületéséről is (Saili 2007:9-11).

A leírtakból is kitűnik, a testi szerelem nem elválasztható annak spirituális tétjétől, hiszen az ember nem csupán ismétli és újraéli az isteni szeretkezés mintáit, hanem újra is teremti azt az isteni energiát, amely az univerzum folyamatos

fenntartását biztosítja. A személyes cselekedetek spirituális jelentősége így mélyül el és tudatosodik a szerelmeskedés aktusában a gyakorló számára. A szerelmi aktusban résztvevők továbbá nemcsak a testi gyönyört tapasztalhatják meg, hanem személyiségük teljes „érzelmi skálájának” dinamizációját is.

A tradicionális indiai kultúrában „navarasának” nevezett érzelmi skála kilenc emóciót és emocionális megnyilvánulást foglal magában. Ezek a szerelem, a nevetés, a szomorúság, a harag, a büszkeség, a félelem, az undor, a csodálkozás és a béke. Ezek az érzetek külön-külön és együtt is felfedezhetők lehetnek az aktus során. Mindez rámutat a szexualitásban rejlő komplexitásra, a szerelmi együttlét mély és sokszor ellentmondásos izgalmának realitására, aminek felfedezésével és megélésével közelebb kerülhet az ember önmaga és partnere mélyebb megismeréséhez is. A Káma-Szútra ezért hangsúlyozza visszatérően, hogy a szeretkezésben megélhető és feltáruló antropológiai tapasztalatok – a tökéletes gyönyör átélése mellett – csupán akkor válósulhatnak meg, ha a szeretkező pár együttléte az egymásra figyelő kölcsönösségen alapul. (Figyeljük meg, hogy a Káma-Szútra illusztrációk többségén, ahogy a szeretkező párokat ábrázoló egyéb tradicionális indiai művészeti ábrázolásokon is, a szeretők egymás szemébe néznek, vagy egymás tekintetét keresik).

A „navarasa” továbbá a Káma-Szútra szerelmi művészetének hatvannégy formáját is meghatározza. A szerelmeskedés hatvannégy formájának száma szimbolikus jelentést foglal magában. Ezt a hatvannégy formát, megnyilvánulást az indiai tradicionális kultúrában Szaraszvati kiadásának is tekintik. Szaraszvati az indiai mitológiában az isteni energia azon női manifesztációja, aki a tudás és az összes művészet úrnője, irányítója.

A tradicionális indiai kultúra továbbá hatvannégy művészeti ágat tart nyilván. A hatvannégy művészet a kreatív energia olyan megnyilvánulásait jelenti, amelyek megtisztítják az ember életét és elősegítik a spirituális transzformációt. A hatvannégyes szám tehát nem véletlenül függ össze a szexualitás megélésének repertoárjával, hiszen a spirituális tökéletesség és teljesség elérésének szimbólumát jeleníti meg. (Az indiai mitológia és tradicionális kultúra szintén hatvannégy „maját”, csodatévő erőt; „jóginit”, varázslónőt és „mudrát”, szent kéztartást ismer). A leírtakból következik, hogy a szerelem testen keresztüli megtapasztalása, a hatvannégy művészet gyakorlásához hasonlóan, segít a spiritu-

ális tökéletességhez vezető út „megtisztításában” és ez által a spirituális transzformáció elérésében (Saili 2007:98-99).

Összefoglalva, a tradicionális indiai kultúrában sem merül fel „test és lélek” élesen szétválasztható kettőssége, az indai mitikus gondolkodás ehelyett egy olyan valóságot rajzol körül, amelyben az emberben eleve meglévő univerzális energia kapcsolódik össze a kozmoszt összetartó univerzális energiával. Ebből a szempontból az ember „igazi énje” nem más, mint a világegyetem egyetlen „Énje”. Ennek tükrében nem csupán „test és lélek” dichotómiája, de minden kettősség látszat, irracionális. A szétválaszthatatlanság realitását ugyanakkor át lehet élni, meg lehet tapasztalni még az olyan látszólag primer testi tapasztalások alkalmával is, mint a szerelmi együttlét. A szexualitás így válik a spirituális transzformáció lehetséges aktusává.

Test és lelkek? A „kóser szex” példája

Van-e kóser Káma-Szútra? – teszi fel a kérdést Shmuley Boteach *Kóser szex* című könyvében (Boteach 1999, 2011).

Természetesen a judaizmus kultúrájában nem találkozunk szútra irodalommal még a szexualitásra vonatkozóan sem. Ugyanakkor felfedezhetünk analógiákat a szexualitás indiai és zsidó olvasatai között. A zsidóság spirituális tanításai ugyanis az előző fejezetben látott indiai példákhoz hasonlóan a szexualitást nem csupán testek között létrejövő aktusként definiálják.

Boteach rabbi fent említett könyve is hangsúlyozza, hogy a „kóser” szerelmeskedés mindkét fél teljes személyiségének egyesülését jelenti. Felmerülhet azonban a kérdés: ki az a két „teljes személyiség” aki egyesül a szeretkezés alkalmával?

A judaizmus kultúráját meghatározó szent iratban, a Biblia első öt könyvét magában foglaló Tórában a férfi megnevezése „is”, a nőnek pedig „issa”. A két szó hangzásának és jelentésének közelsége a férfi és a nő egyenlőségét, esszenciális egyenlőségét és összetartozását egyaránt kifejezi. Sőt, a Tóra azt is kijelenti, hogy egy férfi és egy nő egymással egyesülve alkotja, jeleníti meg az ember Istenhez való hasonlatosságát. Ennek megfelelően a „férfi és a nő csak együtt jelentik a teljes embert” (Wolff 2001:212).

Mindezt a Tóra már a Teremtés Könyve elején nyomatékosítja: „És teremtette Isten az embert az ő képására, Isten képására teremtette őt; férfi-

nak és nőnek teremtette őket” (1Móz 2,24). Nem sokkal később azt is olvashatjuk, hogy a férfi és a nő teremtésének célja magában foglalja, hogy a férfi és a nő „legyenek egy testté” (1 Mózes 2,24). Mindennek tükrében elmondható, hogy az ember Istenhez való hasonlatosságának megvalósulása a férfi és a nő egységén keresztül jöhet létre a Tóra tanítása szerint.

Mit jelent azonban férfi és nő egyesülése? Milyen komponensekből áll a férfi és a nő, azaz az ember személyisége? Mit jelent az „egy testté” válás?

Boteach rabbi a Zóhárra, a kabbalisztikus irodalom meghatározó könyvére hivatkozva mutat rá, hogy a héber szeretkezni szó („yediah”) jelentései: „megismerni valakit”, „egy lenni valakivel”. Ebből következően az összes vallási előírások által megengedett (és igen változatos) szexuális pozíciók közül a „misszionárius pozitúrát” preferálja a *Kóser szex* írója. Ennek oka, hogy a szexuális együttlétben az ember személyiségének három alapvető összetevője egyesül egymással.

Az első összetevő maga a test, az ember „bőre”, a személyiség „héja”. A „misszionárius pozíció” során a szeretkező pár teste teljesen megvalósuló egységként tud egyesülni, beleértve a szemek találkozásait és a karok ölelő egymásba fonódását. A test mellett ugyanakkor a pár „lelke” („soul”) is egyesül, amely az „életerőt”, az „élő lelket” jelenti. Az egyesülésnek ez a dimenziója valósul meg a szeretkezés során, miközben a szerelmesek egymáshoz beszélnek, egymás fülébe sugdosnak szeretkezés közben. Mindennek legoptimálisabb megvalósulását szintén a „misszionárius pozitúra” segíti elő.

Az eddig írtakból látható, hogy „test és lélek” hogyan egyesül a szerelmeskedésben. Korábban azt olvashattuk azonban, hogy a személyiség „három összetevője” egyesül az aktus során. Felmerül tehát a kérdés: mi lehet a „harmadik antropológiai összetevő” a judaizmus olvasatában?

A „harmadik komponenst” „lélekként” és „szellemként” is le lehetne fordítani („spirit”). Boteach rabbi könyvében ezt az „összetevőt” egy olyan „személytelen léleknek/szellemnek” nevezi meg, amely az Örökkévalótól jön (God’s spark – Isten „szikrája”) és amely minden személyt egyenként köt össze az Örökkévalóval. A szerelmeskedés során a csókok cseréje jeleníti meg az Örökkévalótól kapott „élet lehetetének” megosztását az egyesülő szerelmesek között.

A személyiség „három összetevőjének” megértéséhez a kulcs szintén a Tórában található meg: „És megalkotta az Örökkévaló Isten az embert a

föld porából és az élet lehetétét lehelte orrába; és az ember élő lényé lett” (1 Mózes 2,7). A Tóra antropológiai tanítása szerint tehát az ember egy olyan „élő lénynek” tekinthető, aki a „föld porából”, azaz – a rabbinikus magyarázatok szerint – a föld összes anyagi komponenséből alkotott testből, valamint az ennek életet adó „élet lehetetéből” épül fel. Az erre vonatkozó értelmezések nehézségét ebben az esetben az szokta okozni, hogy mind az „élet lehetétét” (héberül „nesamá”), mind az „élő lényt” („nefes”) „lélekként” is szokták fordítani (Wolff 2001:26-27, 85).

Anélkül, hogy a tórai kifejezések filológiai elemzésébe bonyolódnánk, láthatjuk, hogy az „élő lény”, azaz az emberi személyiség nem létezhet egy rajta kívül álló forrásból származó, az Örökkévalótól jövő „lehelet”, azaz az életet adó és azt biztosító „lélek” vagy „szellem” jelenléte nélkül. Ennek értelmében az ember élete, személyisége nem pusztán önmagához tartozik, nem kizárólag a sajátja, hanem az Örökkévalótól kapott „ajándék”. A Tóra és a judaizmus tanításai aláhúzzák, hogy ha az ember ezt felismeri és elfogadja, akkor hálából követi az Örökkévaló utasításait arra vonatkozóan, hogyan éljen felelősen és megfelelően ezzel a „kívülről kapott ajándékkal”. A szexualitásra vonatkozó szabályok és útmutatások is ennek tükrében érthetőek meg csakúgy, mint más, a testre vonatkozó tradicionális zsidó előírások az étkezés szabályozásától kezdve, a tisztálkodási előírásokon át az öltözködés szabályainak betartásáig.

A testhez kapcsolódó előírások egyik aktuális és izgalmas kérdésköréről szól egy nemrég megjelent kitűnő cikk Oberlander Báruch rabbi tollából az *Egység* 2017. szeptemberi számában *Sminktetoválástól a holokauszt emlékezetéig. Létezik-e kóser tetoválás?* címmel. Oberlander Báruch rabbi is természetesen a Tórara hivatkozik, amikor kijelenti, hogy a tetoválás egyértelműen tiltott a judaizmus normarendszerében: „Ne vagdaljátok be testeteket magatokon tetoválást, Én vagyok az Örökkévaló” (3Móz 19,28). Felmerül azonban kérdés, hogy mi minősül tetoválásnak a judaizmus olvasatában. Számos izgalmas példa mellett megtudjuk a cikkből, hogy például a sminktetoválás nem számít egyértelműen tetoválásnak, mivel ez nem marad örökre a bőrben. Oberlander rabbi megemlíti, hogy egy tekintélyes rabbi, Ovádjá Jozsef ezért (bár kezdetben ellenezte) engedélyezte végül a korábban általa elutasított sminktetoválást, főképp mivel ideiglenessége mellett a szépség fokozása miatt készítik azt. A

test szépségének ápolása és fokozása pedig támogatta az ortodox zsidóságban.

Drámaibb kérdéseket vet fel ugyanakkor a holokauszt-tetoválások problémája. A cikkből megismerhetünk egy 1965-ben történt esetet, amikor Németország ezer dollárt ajánlott azoknak a holokauszt túlélőknek, akik hajlandóak voltak eltávolíttatni karjukról az auschwitz haláltáborban rájuk tetovált számokat. Az egyik túlélő ennek kapcsán azzal a kérdéssel fordult egy ismert ortodox rabbihoz, hogy elfogadhatja-e ezt az ajánlatot. Az ismert rabbi úgy vélte, hogy meg kell hagyni a tetoválást, mivel ez a tragikus eseményekre, valamint az üldöztetés ellenére is vállalt zsidóság iránt érzett büszkeségre is utaló jel. Egy másik ismert rabbi azonban úgy érvelt, hogy bár valóban fontos megemlékezni a borzalmakról, mégsem lehet hagyni, hogy a szenvedőket további veszteség érje. Ezért ha szükségük van a Németország által felajánlott pénzre, nyugodt szívvel eltüntethetik a tetoválást karjukról. Emellett azok is megszabadulhatnak ettől a tetoválástól, akiknek a számok viselése lelki gyötrellemmel jár.

A már meglévő tetoválásokat egyébként nem kötelező eltávolíttatni, mivel az ortodox rabbinikus állásfoglalás szerint a tetoválásnak nem a megléte, hanem a készítése esik tilalom alá. Ezért nem elfogadható az ortodox judaizmus szempontjai szerint az az elmúlt években megfigyelhető jelenség, hogy zsidó fiatalok meggyilkolt felmenőik vagy holokauszt-túlélő nagyszülei haláltáborban karjukra tetovált számait varratják magukra. Ezekben az esetekben az ortodox rabbik inkább a megemlékezés más formáira és a vallásgyakorlás intenzívebb követésére buzdítják a fiatalokat (Oberlander 2017:15-22).

Összefoglalva a fejezetet láthatjuk, hogy a judaizmus esetében is a „test és lélek” kérdéskör komplexitásával találkozunk. Olvashattuk, hogy a sokszor „léleknek” fordított fogalmak egyaránt utalhatnak az ember összetett személyiségére és egy, az emberen kívüli, ember „feletti” spirituális forrásból, az Örökkévalótól kapott éltető energiára is. Arra is rápillanthatunk továbbá, hogy az ember személyiségének elválaszthatatlan komponense a test, amelynek segítségével megvalósítható a spirituális transzformáció megtapasztalása még az olyan „mindennaposnak” vagy „profánnak” tűnő tevékenységek során is, mint a testdíszítés vagy a szerelmeskedés.

Kicsoda az ember?

Kicsoda az ember? – tesszük fel a kérdést vissza-visszatérően. Írásomban különböző világmagyarázatok és antropológiai koncepciók tükrében láthattunk példákat arra, hogy egyes kultúrák hogyan próbálnak meg válaszlehetőségekkel szolgálni erre az univerzális kérdésre. Az elemzett példák segítségünkre lehetnek abban is, hogy az általunk evidenciaként számon tartott „testről és lélekről” alkotott elképzelésünk is önreflexív módon legyen át- és továbbgondolható.

A modernitásban velünk élő és életvezetésünket befolyásoló „test és lélek” nézetek bemutatása egy újabb tanulmányt kíván. Gondoljunk most csak arra, hogyan befolyásolta a neoplatonizmus és a reneszánsz művészete a modernitás szépségeszményét is, amelyben a testen keresztül megnyilvánuló szépség a „lélek esszenciájának” felfedezését és megtapasztalását teszi lehetővé. Ebből fakadóan a „tökéletes élet”, a „tökéletes ember” megvalósíthatósága (gondoljunk a „make yourself” vagy a „be perfect” reklámszlogenekre, mito-ideológiai üzenetekre) elválaszthatatlan a „tökéletesen szép” test mítoszától (Szász 2012:111-123).

Másfelől az ateista és/vagy evolucionista gondolkodás hatására, a „léleknek” az „elmébe” és/vagy a „tudatba” való transzformálása szintén a testre irányította a modernitás esztétikai és kulturális fókuszát. A test vált ezáltal az a „biztos” és „egyetlen” létezővé, amellyel (illetve amelyen keresztül) megtapasztalhatóak a „boldogság”, valamint egyfajta „profán” és többségében definiálatlanul hagyott, mégis „rajtunk túli”, „örökkévaló” pillanatok átélései. Az ilyen pillanatokban a személyiség teljessége, az „igazi én” tárul fel számunkra a modern mitológia olvasatában.

A tanulmányban elemzett példákból is láthatjuk, hogy „testünk” és „lelkünk” ugyanúgy nem választható el személyes rácsodálkozásainktól, mint attól a kulturális kontextustól, amelyben rácsodálkozásaink megtörténnek. Úgy vélem, rápillantva és megismerve különböző kultúrák antropológiai olvasatait, közelebb kerülhetünk mások és önmagunk „testének és lelkének” mélyebb felfedezéséig is.

Felhasznált szakirodalom

- Boglár Lajos 2001 *A kultúra arcai*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Boglár Lajos 1978 *Wahari. Az őserdei kultúra*. Gondolat, Budapest.
- Boteach, Shmuley 1999 *Kosher Sex: A Recipe for Passion and Intimacy*. Doubleday, New York.
- Boteach Shmuley 2011 *Kóser szex*. Focus Kiadó, Budapest.
- Bowie, Fiona 2006 *The Anthropology of Religion*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Karsai György 1986 Az ókori India. In Oláh Tamás szerk. *Fejezetek a szexualitás történetéből*. Gondolat Kiadó, Budapest, 57-66.
- Kundera, Milan 1992 *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. Európa Kiadó, Budapest.
- Lindholm Charles 2007 *Culture and Identity*. Oneworld Publications, Oxford.
- Oberlander, Báruch 2017 Sminktetoválástól a holokauszt emlékezetéig. Létezik-e kóser tetoválás? *Egység*, 9:15-22.
- Strang, Veronica 1997 *Uncommon Ground. Cultural Landscapes and Environmental Value*. Berg Publisher Ltd, Oxford.
- Szász Antónia 2012 A tökéletesség mítoszai. *Replika*, 3:111-123.
- Wolff, Hans Walter 2001 *Az Ószövetség antropológiája*. Harmat Kiadó, Budapest.

