



femme  
harmone

# A női dimenzió

## Femme Harmone

A Kortárs Női Reflexiók Fórumának folyóirata  
Különszám  
2022

A L'Éternel Féminin –  
Nőiség és fenntartható társadalmi egyensúly  
konferencia bővített anyaga



## **IMPRESSZUM**

*A női dimenzió – Femme Harmonie különszáma*

*A L'Éternel Féminin – Nőiség és fenntartható társadalmi egyensúly konferencia bővített anyaga*

**ISSN 2786-3905**

**Főszerkesztő és felelős kiadó:**

*Dr. Major Gyöngyi*

**Szerkesztette:**

*Dr. Cselényi István Gábor †*

*Dr. Józsa György Zoltán*

*Dr. Major Gyöngyi*

*Dr. J. Újváry Zsuzsanna*

**Korrektor:** *Varga Virág*

**Kreatív menedzser:** *Antal Csilla*

**Web design:** *Juhász Márton*

**Webszerkesztő:** *Ale Gábor*

**Szerkesztőség:**

1114 Budapest, Bosnyák utca 1.

info@femmeharmonie.com

**Kiadó:**

Kortárs Női Reflexiók Fóruma

1138 Budapest, Váci út 165/56.

# Tartalom

|   |     |
|---|-----|
| <b>Köszöntő</b> .....   | 4   |
| <b>Táncművészet</b>   |     |
| <i>Sziráky Gábor: Voyage</i> .....  | 5   |
| <b>Az Örök Női</b>  |     |
| <i>Szabó Ferenc f: Teilhard De Chardin: „Az Örök Női”</i> .....   | 7   |
| <i>Rácz Ildikó Mária: Az „örök női” vallásfilozófiai és irodalmi toposzainak bunyini változata</i> .....                            | 15  |
| <i>Barna Gábor: A népi Mária-tisztelet</i> .....  | 24  |
| <b>Nőfelfogás és -ábrázolás</b>   |     |
| <i>Prokopp Mária: Az Istenanya ábrázolása a 2022-ben Világörökséggé nyilvánított gömöri templomok középkori falképein</i> .....     | 29  |
| <i>Hajnady Zoltán: Anna három arcképe. Festés szavakkal. A képleírás szerepe Tolsztoj poétikájában</i> .....                        | 46  |
| <i>Bugovits Valéria: Anna Karenina alakja és a Biblia nőeszménye az istenkereső Tolsztoj munkásságában</i> .....                    | 68  |
| <i>Habány Marianna – Szabó Miklós: Barát vagy ellenség? Értelmezések keresztüzében a Lukács-evangélium női szemlélete</i> .....     | 80  |
| <b>Nőportrék</b>  |     |
| <i>Ivancsó István: Egy félbetört pedagógusi pálya: Ivancsó Tiborné Hódi Mária Magdolna hivatásbeli kálváriája</i> .....             | 96  |
| <i>J. Újváry Zsuzsanna: Gróf Batthyány Lajosné Zichy Antónia</i> .....  | 105 |
| <b>Nő-férfi szimbiózis</b>  |     |
| <i>Bodó Márta: Férfi kánon és női misztika</i> .....  | 123 |
| <i>Cselényi István Gábor f: „Férfinak és nőnek teremtette őket.” (Ter. 1,27)</i> .....  | 138 |
| <i>Karakter – Ardey Edina és Gyémánt László festményei</i> .....  | 152 |
| <b>Női kiteljesedés</b>   |     |
| <i>Cs. Varga István: „Termő, ékes ág...” Égi és földi anyakép az európai és a magyar költészetben ...</i>                           | 153 |
| <i>Dukkon Ágnes: A nő- és gyermekábrázolások pedagógiai háttere Dosztojevszkij regényeiben és Az Író Naplójában</i> .....           | 170 |
| <i>Varga Gyöngyi: „Az anyaméh gyümölcse jutalom?” – gyermektelenség a Biblia világában</i> .....                                    | 184 |
| <i>Antalfai Márta: A női kiteljesedéshez vezető út meghatározó állomásai</i> .....  | 198 |
| <i>Frissesség – Gesztelyi Nagy Zsuzsa, Osgány Sára és Öry Annamária festészete</i> .....  | 217 |
| <b>Nőiség és társadalom</b>   |     |
| <i>Józsa György Zoltán: Nőiség és megismerés. Vlagyimir Szolovjov szophiológiája az orosz ifjúszimbolisták értelmezésében</i> ..... | 218 |
| <i>Tóth I. János: A termékenységtudatos társadalom</i> .....  | 234 |
| <i>Apa és lánya – Mészáros Bori és Mészáros Géza festményei</i> .....   | 247 |
| <i>Balogh Dóra: A tudatos tervezés dimenziói a divatban</i> .....   | 248 |
| <b>Konferencia</b>  |     |
| <i>L'Éternel Féminin – Nőiség és fenntartható társadalmi egyensúly interdiszciplináris konferencia összefoglalója</i> .....         | 264 |

## Köszöntő

A kedves Olvasó a Kortárs Női Reflexiók Fóruma által 2019. november 28-án, a Magyar Tudományos Akadémián, L'Éternel Féminin – Nőiség és fenntartható társadalmi egyensúly címmel megrendezett interdiszciplináris tudományos konferenciájának bővített anyagát tartja kezében. Több éves előkészület után ez volt az első olyan rendezvényünk, ahol az összegyűlt tapasztalatok alapján határozottan körvonalazódó tematikai irány kibontása valósult meg.

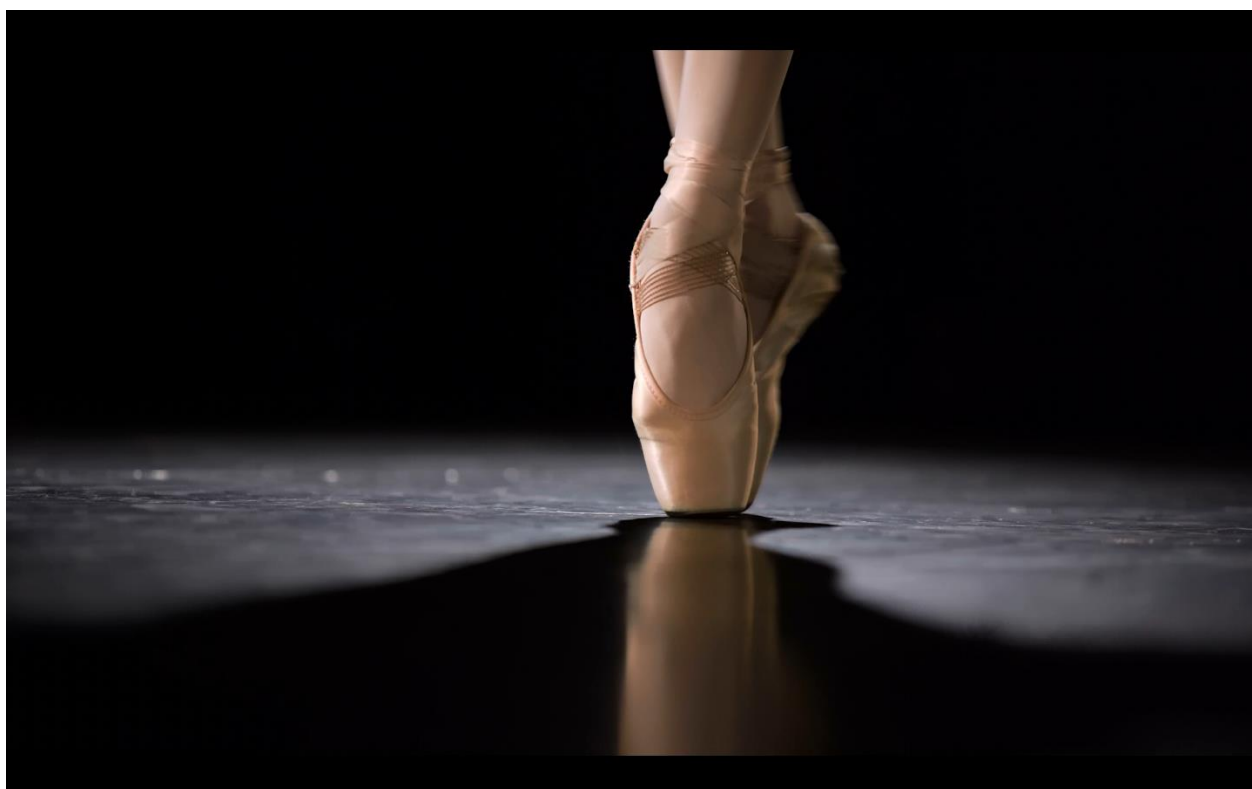
Ez a tematikai irány természetesen illeszkedik a KNRF szélesebb kutatási programjába, és a nőkérdés néhány más kulturális reprezentációjától eltekintve ezúttal főként a vallásfilozófiára koncentrálnak. Jólehet nem merül fel vallásfilozófiai szakosodásunk, e tárgyat több szempontból is megkerülhetetlennek tartjuk. Elsődlegesen azért, mert az általunk egyáltalán belátható történelmi távlatokon belül a nőről elgondolható képzetek valláson belül, illetve vallási meghatározottságban jöttek létre. Másodsorban pedig azért, mert a középkortól kezdődően egészen a közelmúltig Európában minden kulturális reprezentáció lényegében a kereszténységen mint kulturális intézményen belül realizálódott.

Amennyiben tehát a nőről alkotott és ma is használatban lévő fogalmak rendszerét vizsgálni kívánjuk, ez a tárgykör jelenti azt a gyökérzetet, ahonnan kiindulhatunk. Mindazonáltal, befogadjuk az így felrajzolódó tárgykörben a legkülönbözőbb kötődésű tanulmányokat, a tárgy fontossága azonban részünkről megköveteli, hogy mindezeket a tudományos, szellemtörténeti módszertani elvek szigorú keretrendszerében, ideológiai befolyások kizárásával adjuk közre. Mi nem gondoljuk, hogy a nőnek bármiféle értelemben más tudati és társadalmi pozícióba kellene kerülnie, mint ami valós tudati és társadalmi funkciója. S ha ennek korabeli eredetét még egyéges, vallási meghatározottságban lehetséges kutatni, mai leképződései széttagolt tudatformákban érhetők el, kényszerűen szélesre tárva a vizsgálódási spektrumot a kultúra legkülönbözőbb szegmenseire – legimpulzívabban tetten érve a jövőre irányuló akaratban, vagyis a tervezésben, amit általánosságban design alatt értünk.

*Major Gyöngyi*

## *Táncművészet*

### **Sziráky Gábor: Voyager**



**Zene: Rachmaninov – Vocalise**  
**Előadó: Magyar Vonóstrió**  
**Hangszerelte: Rudolf András**  
**Koreográfus és rendező: Sziráky Gábor**  
**Szólista: Bíró Emese**  
**Videó: András Gábor, Péter László**

[Link a videóhoz \(Youtube\)](#)

Sziráky Gábor filmetűdje a mai kulturális közegben egy egészen kivételes alkotás. És ez a kivételesség természetesen nem a technikai értelemben vett megvalósítás okán vetődik fel. Mert a kamera vezetése, az éjszakai város fényjátékának maximális kihasználása, a mondanivaló alá besimuló vágástechnika, a zene finom illesztése... mind-mind említhető, s ezek éppen azért nem feltűnők, mert dacára, hogy nem fővilágosítók, hangmérnökök, asszisztensek hada vonul fel a forgatásnál, hanem egy néhány fős stáb – rutinnal és összeszokottsággal, egy nagyon pontosan megtervezett folyamatban végezve a dolgát –, pillanatra sem veszi el a néző figyelmét a fókuszról, hanem a levegővétel természetességével végzi a háttérben a művészi artikuláció szolgálatát.

– Hanem...! – Hát az üzenet! A film üzenete. Az bizony egy rendkívül erős gesztus ebben a végképp eltömegesedő kulturális közegben, hogy **még mindig vagyunk!**

– Kik is tulajdonképpen?

Valljuk be – a XIX. század végére csúcsra járatott művészi kifejezési formák között is különleges szubkultúrát jelentett a klasszikus balett, két jelentős központtal (Moszkva és Párizs) főúri kegyből fönntartva, s rendelkezésére bocsátva annak a lélekszámában szűk, értő közönségnek, amelyik ízlésének reflexiói örködték az öncélú elfajulás lehetőségeivel szemben a művészi kifejezés tisztaságán. És lényegtelenek ma már a háttérben folyó intrikák, vagy a szexuális ragadozók vadászterületeként jelentőssé vált funkciók, viszont lényeges az érvényes, saját belső törvényeit kitermelő kifejezési forma, ami létrejött, azóta is van, és birtokba vehető. Mindez pedig csupa szép, csupa jó, csupa... – brávo...! – brávo! – lehetne a nézőtérrel az interneten át egészen a fülhallgatók magányáig hallatszva, ha közben nem fordult volna nagyot a világ, és a klasszikus balett a szubkultúra státuszából nem szegmentálódott volna még tovább, s sodródott volna sok egyéb sorstársával együtt a kultúra egészén belül az „emlék” kategória peremére.

– És akkor jön Sziráky Gábor, és azt mondja – nem kiabálja, de nagyon határozottan állítja –, hogy **még vagyunk**. S a luxus, ami körülveszi ezt a nagyon is valóságos, hús-vér balerinát, talán csak látványtechnika, de a spiccet, a piruettet – azt kérem, ott és akkor meg kell csinálni, és ennek a rendkívüli munkának az árát valakik megfizették egy kultúra átadásával, tanításával, tanulásával, felvállalásával, áldozatával, és íme: a megjelenítésével. Innen pedig az üzenet hiteles: **tényleg vannak**.

Az üzenet egyetlen egy nőre bízva. Szépségében törékeny, fizikai valójában erős és egészséges nőre. Látványában némi hanyag nemtörődömséggel szembeállítva az uralkodó tömegízléssel az arisztokratizmus nagyon is korszerű jegyeit, s Rahmanyinovval összefogva, aki a klasszikus zene konzonáns világát már finoman és tudatosan érintkezteti a pokol mélyén készülődő disszonanciával, a női törékenységben átutaztatja nekünk ide, a XXI. századba a szépséget, a kecsességet, a kellemet és a bájat. A modern kori könyvégetések világában csak reménykedhetünk, hogy ezért nem érdemel ki nyilvános lincselést, s vakmerő gondolatként felmerül bennünk egy ábránd arról, ha ebben a beteg kultúrában az egészség így felmutatott látványa válna fertőzővé...

Szerk.

SZABÓ Ferenc †

## Teilhard De Chardin: „Az Örök Női”

### Absztrakt

A jezsuita tudós evolucionista világképébe, az Egyetemes Krisztus által vonzott „teremtő egyesülés” víziójába illeszti a testi szerelem „ kozmikus energiáját”, és innen kiindulva magyarázza a férfi és a nő „spirituális” szerelmét. Az egyre nagyobb szellemiség felé tartó világfejlődésben az Érosz Agapévá alakulhat a Szeretet-Isten vonzására, és ebben a személyesedő mindenségben döntő szerepe van az eszményi Örök Női, BEATRIX magasba emelő vonzásának. Teilhard szerint az „Anyag lelki hatalmának” csúcspontján ragyog fel a testi szerelem és a „Női” lelki hatalma. A jezsuita Teilhard e vízió távlatában értelmezi a szerzetesi tisztaság-fogadalom evangéliumi eszményét. Az Örök Női tökéletes eszménye Jézus Szűz-Anyja, az ISTENSZÜLŐ.

*Kulcsszavak:* szexualitás/szerelem, Anyag lelki hatalma, szublimálás, szerzetesi tisztaság, Beatrix, Örök Női, Szűz Szülője Istennek.

### Teilhard de Chardin, *The Eternal Feminine*

### Abstract

The Jesuit scholar inserts the “cosmic energy” of bodily love into the evolutionist worldview of the “creative union” attracted by the Universal Christ, and from there explains the “spiritual” love of man and woman. In the evolution of the world toward increasing spirituality, Eros can be transformed into an Agape to attract God of Love, and in this personalizing universe, the elevating attraction of the ideal “Eternal Feminine”, BEATRICE, plays a crucial role. According to Teilhard, at the climax of the “spiritual power of matter” shines the bodily love and the spiritual power of the “Female”. In the perspective of this vision, the Jesuit Teilhard interprets the gospel ideal of the monastic vow of Chastity. The perfect ideal of the “Eternal Feminine” is Virgin Mother of Jesus, GOD-BEARER.

*Keywords:* sexuality/love, spiritual power of matter, subliming, vow of Chastity, Beatrice, Eternal Feminine, Virgin Mother of Jesus, God-bearer.

## 1. BEVEZETÉS

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) jezsuita tudós Krisztus-központú világszemlélete az első világháború alatt bontakozott ki.<sup>1</sup> Ebben az átfogó vízióban kell elhelyeznünk a szexualitás/szerelem kozmikus szerepéről vallott felfogását és az „Örök női”-ről írt poémáját, amely Beatricétől a Szűz-Anyáig szárnyal. Tanulmányomban jórészt Henri de Lubac jezsuita teológus, Teilhard de Chardin rendtársa és barátja elemzéseit követem, aki aprólékosan leírta *Az Örök női* születésének körülményeit.<sup>2</sup> Ez az esszé is a „háború alatti írások” gyűjteményébe tartozik: a fiatal jezsuita első intuícióinak költői megfogalmazásához, amelyeket később – főleg természettudományos és filozófiai szempontokból – szakszerűbben kidolgoz.

## 2. A SZERELEM A LEGEGYETEMESEBB KOZMIKUS ENERGIA

A jezsuita tudós (paleontológus) világmindenség kozmikus fejlődésében alapvető szerepet tulajdonított a *szexualitásnak/szerelemnek*. Az 1931-es *A Föld szelleme* című esszéjében ezt írta:

„A szerelem (*amour*) a legegységesebb, legfélelmetesebb, legtitokzatosabb kozmikus energia. Sok évszázados tapogatódzás során külsőleg gátak közé fogták, és mederbe szorították a társadalmi intézmények. Felhasználva ezt a helyzetet, a moralisták igyekeztek megszabályozni. (...) A szerelem óriási, mindenütt jelen van és sosem törte meg semmi. Úgy látszik, hogy az emberek fölthagytak azzal az igyekezetükkel, hogy megértsek, és a kezükbe vegyék ennek a vad erőnek irányítását. (...) A lelki Evolúció szempontjából, amelyet vezérlő elvként fogadtunk el, talán megnevezhetjük a Szerelem ilyen különös energiáját, s meg is határozhatjuk értékét. Hátha a *Szerelem-energia* igazában egészen egyszerűen az a vonzás, amelyet a Világegység alakuló Központja gyakorol minden egyes tudatos elemre? Annak a nagy Egységnek hívó szava ez, amelynek megvalósulása az egyetlen most folyó feladat a Természetben?”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Teilhard de Chardinról lásd (Szabó, 2004, 495–521.; Szabó, 2014, V. fejezet; de Lubac, 1968; de Chardin, 1961 [1914–1919 közötti levelek unokanővéréhez, Marguerite-hez] és de Chardin, 1965 [1916–1919 közötti esszék] – *A kozmikus élet* 1916; – *A misztikus milió*, 1917; – *A teremtő egyesülés*, 1917, – *A pap*, 1918).

<sup>2</sup> De Lubac 1968. A poéma fordítását kis módosításokkal, Rezek Romántól veszem (Golen Károly válogatása, szerkesztése: *Út az Ómega felé*. Szent István Társulat, Budapest, 1980. [Chardin 1980]. A *kiemelések* – kevés kivétellel – tőlem vannak. A szövegben kerek zárójelben adom meg az oldalszámokat.

<sup>3</sup> (Chardin, 1980: 260). Tehát, mint jeleztem, a következőkben Teilhard szövegeit idézem Rezek Román fordításaiból. Megtartom Teilhard szokását: a magyar helyesírástól eltérően nagy kezdőbetűvel ír bizonyos kulcsfogalmakat.



### 3. A TISZTASÁG FEJLŐDÉSE

Teilhard pár évvel később, 1934-ben Pekingben, *A tisztaság fejlődése* című hosszú esszéjében (559–571) bírálja a korábbi szigorú (janzenista) keresztény erkölcsi felfogást a szexualitásról: ez a szemlélet az anyag/test helytelen felfogásából következett: „ami szexuális, az bűnös.” Valójában az igazi kereszténység sohasem ítélte el az Anyagot. Teilhard itt megvilágítja az „*Anyag lelki hatalmát*”, és ennek távlatában értelmezi a tisztaságot, amely „a szív kérdése”. „*Az Anyag lelki hatalmának csúcspontján felragyogott a testnek és a nőnek lelki hatalma.*” (560–564) Ezután a Megtestesülés<sup>4</sup> és az Eucharisztia misztériumáról elmélkedve kijelenti: e hitünkkel tökéletes összhangban van „*a túlszárnyalással megvalósuló elszakadás*”.

A fiatal jezsuita gondolkodó – bár tudatában van a szerelmi szenvedély romboló erejének – a nő tárgyá fokozásának, vagy ellenkezőleg, bálványozásának (566), miután kifejtette a szerelem perszonalista szemléletét, leszögezi:

Amikor egy férfi a szívét egy nőre központosítja, akkor ez a tény még nem *szükségképpen* jelenti azt, hogy érzelmileg „semlegessé” válik Isten iránt. A női csillagon át az isteni Nap (éppen mert *mélysegebb*) még látható, ragyoghat, sőt még élénkebb fényel, ugyanazon a síkon és ezen a síkon túl is. (567)

Ezután a *szüzesség értékéről*, a szublimáláshoz szükséges önmegtagadásról, illetve a káros elfojtásról, a házasságban a gyermeknemzés és a „spirituális szerelem” viszonyáról eszmélődik, kifejtve a veszélyeket, morális ellenvetéseket. (568–569)

Az egyetemes összpontosuló fejlődésbe ágyazott új *hipotézisét* így fogalmazza meg:

„Azon a ponton, ahová jelenlegi Világunkban elérkezett az Élet, az emberi monádok lelki alakító egységesítését két, ugyanegy természetű, de különböző értékekkel rendelkező vonzás uralja: *a Férfi és a Nő kölcsönös szerelme és az Istenszeretet*. Mindkét elemet egyszerre, *egymással társulva* serkentik a szenvedélyes erők és a misztikus erők, hogy mindegyik elemi szeretet az egységben érje el teljességét. A férfinak egyszerre kell elérnie emberi egységét a Nőiben – és kozmikus egységét az Isteniben. Mindez lényegében ugyanaz az összpontosító energia, ugyanaz a szerelem. De a két erő azonnal mégsem esik egybe (mégsem működik összhangban). Hogyan kell őket kombinálnunk, hogy olyan eredőt kapjunk, amely a maximális fokra emeli a spirituális ‘teljesítményt’? – Igazában ez a tisztaság által felvetett kérdés.” (569)

---

<sup>4</sup> Tertullianus egyházatya híres mondása: „*Caro: cardo salutis*” = *A test az üdvösség sarkpontja*.

TEILHARD a következőképpen gondolja el a *Tisztaság fejlődését*:

„Elvileg lehetséges a szerelemnek ilyen átalakítása. Megvalósításához az szükséges, hogy a személyes isteni Központ hívását elég erősen megérezzük, hogy uralkodni tudjunk a felett a természetes vonzás felett, amely azt akarná, hogy idő előtt egymásra boruljanak az emberi monádokból átalakuló párok. Nem is rejtem el, hogy gyakorlati téren oly nagyra mutatkozik az ilyen próbálkozás veszélye, hogy tíz ember közül kilenc naivságnak vagy örülségnek tartja. Mert hát egyetemes és döntő tapasztalat nemde azt mondja, hogy mindig sárban végződnek a lelki szerelmek? *Az Ember arra van teremtve, hogy a földön járjon. Ugyan ki gondolt volna arra is, hogy repülni fog...*” (570–571)

#### 4. „AZ ÖRÖK NŐI”

Az *Örök Női* című írás is a *Háború alatti írások* gyűjteményébe tartozik. A fiatal jezsuita 1918 tavaszán írta meg *Az Örök női*<sup>5</sup> című költeményét, mintegy összefoglalva és kiegészítve korábbi eszmélődéseit. *Beatrixnek* = *Beatricének* (az „Örök női” szimbólumának) és a *Szűz-Anyának*, az öröktől fogva elrendelt (Péld 8,22) Istenanyának, a Termékeny Szüzesség Eszményképeinek ajánlja esszejét.

A jezsuita tudós evolucionista világképébe, a „*teremtő egyesülés*” víziójába illeszti a testi szerelem „*kozmosz energiáját*”, és innen kiindulva magyarázza a férfi és a nő „*spirituális*” szerelmét, illetve a papi/szerzetesi életre hivatottak esetében *e szerelem szublimálását*.

Teilhard maga is megtapasztalta a szerelmet. Íme erre egy költői utalás:

„Egy tiszta hang hatolt át a csenden; áttetsző szín ragyogott a kristályban; ragyogás szállt felém annak szeméből, akit szeretek... Három kicsi és rövid dolog: egy ének, egy sugár, egy tekintet. Azt hittem először, hogy ezeket megtarthatom magamban, hogy ott maradnak. De e helyett ezek magukkal ragadtak és elvittek engem...”

<sup>5</sup> *L'Éternel féminin* in *Oeuvres 12* (du Chardin, 1980: 113kk.).

H. de Lubac diszkréten megjegyzi rendtársáról és barátjáról, hogy itt *konkrét személyekre történik utalás*.<sup>6</sup>

*A megszemélyesített „Örök Nő” szól:*

„A valódi termékenység a Szellem születésére társít létezőket. Hogy Nő maradjak abban az új szférában, amelybe a Teremtés emelt, új formákat kellett öltennem, de itt sem változott meg természetem. Mert amíg csalóka arcom most is az Anyag felé kábít kéjenceket, Valódi Lényem égig emelve vonz: a Keresztény és az Isten között lebeg. Most is csábítok – de a fény felé. Vonzok mindig, de már a szabadságba. Én ezentúl a Szüzesség vagyok.

*A Szűz még asszony és anya is: íme az új idők jele.* A pogányok az Akropoliszon ezt kiáltják az Evangéliumra: torzzá tetted a világot! – és siratják a Szépség halálát. – Ez Isten-gyalázás. Mert Krisztus szava nem szakításra és elválásra hív: mintha Isten választottjai sutba dobhatnák a Test örvényét és összetörhetnék a kötelékeket, melyek fajuk sorához kötik őket, s kiszöknének a kozmikus árból, amelybe születtek. Aki jól érti Jézus hívó szavát, annak nem kell kidobnia szívéből a szerelmet. Sőt – éppen ellenkezőleg – teljes emberré kell lennie.

Jövendő korok hervadhatatlan Szépsége vagyok én – a Női eszmény. S így minél inkább Nő leszek, annál anyagtalanabb és égibb lesz az arcom. A Lélek bennem akarja szublimálni Testét – a lelket meg a Kegyelem igyekszik isteníteni. ⟨...⟩ Végül pedig bennem történt meg a találkozás, amelyben Krisztus születése és teljessége érik hosszú századok során. Én vagyok az Egyház, Jézus Arája. Szűz Mária vagyok én, minden embernek Anyja.”

Teilhard szerint a szerelem fejlődése addig tart, ameddig a Világ; ez az evolúció főleg keresztény hatásra valósul meg, amely még nem hozta meg gyümölcsét. Az eszmei célpont: a szerelem teljes lelkivé alakulása, s tárgyának teljes egységesítése. Az *eszményi szerelem* a Szűzé – s az Egyházé is, amelynek Szűz Mária a mintaképe a keresztény hagyományban: ilyen szerelem hozta Istent erre a Földre; a Mária Fiatja a Megtestesüléskor.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Vö. (Boudignon, 2008: 71–75.) – 1950-ben Teilhard *Az Anyag Szíve* című önéletrajzi írása záradékában lerója háláját a „női” iránt, ama nők iránt, „akiknek melegsége és bája cseppenként átszivárgott legkedvesebb eszméi vérkeringésébe”. Az *Út az Ómega felé* című budapesti antológiában, Rezek fordításában: (du Chardin, 1980: 647–648).

<sup>7</sup> Máriának és az Egyháznak ezt a misztikus kapcsolatát többször megénekelte Paul Claudel, akinek meglátását Lubac párhuzamba állítja Teilhard-éval.

A *Tisztaság fejlődéséről*, illetve a testi szerelemről és annak spirituálissá (lelkivé) szublimálásáról eszmélődve Teilhard eljut az *Örök női*hez. Ennek Dante Beatricéje a szimbóluma; de hivatkozik Goethe *Faustjára* is: „Mindaz, mi elmúlik, / csak földi jelkép; / a fogyatékos itt / tökéletes szép; / a mondhatatlan is / alakra lel; / az *Örök Női visz / magasba fel.*”<sup>8</sup>

Végül a keresztény hitben a legfőbb eszményt, a *Szűz-Anyát* magasztalja.

Teilhard *Az Örök Női* című költeményét, a szerelem szublimálására vonatkozó meglátásait egyesek túl konkrétnek, mások viszont, többen túlságosan idealizálónak tarthatják, főleg ami a jövő korok látomását illeti. H. de Lubac megjegyzi: Az esszé *mariológiája* nem kötelező a katolikus hívőnek, de nincs ellentétben a katolikus teológiával.<sup>9</sup>

## 5. „NŐI SZEMEK SUGÁRZATÁBAN”

Teilhard de Chardin élete vége felé, 1950-ben írt, lelki fejlődését összefoglaló esszéje (*Az Anyag Szíve*) Záradékában ezt a kijelentést tette:

„Amikor elhagytam a régi családi és vallási formulákat, és kezdtem megtalálni s kialakítani magamat, *minden csak női szem sugárzatában és befolyására bontakozott ki bennem.* Persze, ne várjanak itt tőlem mást, mint csak a férfi általános vallomását: lelkem mélyéről majdnem imáandó érzelem száll azok felé a nők felé, akiknek meleg szíve és bája cseppenként ivódott legkedvesebb gondolataim velejébe. <...> A tényekkel érintkezve fokozatosan született meg bennem *két meggyőződés.* Róluk szeretnék tanúskodni, koromhoz illő józan nyugalommal és elfogulatlanul.

*Először* is jómagam vitathatatlanul hiszem azt (elvileg és gyakorlatilag is), hogy a férfi – még ha igen-igen átadja is magát egy eszme vagy az Isten szolgálatának – csak akkor juthat lelki érettségre és teljességre, ha valami ‘szentimentális’ hatás éri. Ez a ‘szentimentális’ hatás szenzibilizálja (érzékennyé teszi), érzelmileg járja át értelmét és legalább kezdetben felszítja szerető-képessége erőit. *Mint ahogy lehetetlen élni fény, oxigén vagy vitamin nélkül, ugyanúgy a férfi – egyetlen férfi sem mellőzheti a Nőit. Ez napról napra nyilvánvalóbb tény.* (Kiemelés tőlem – Sz. F.)

<sup>8</sup> Vö. (Hajnády 2002: 252.) Hajnády szerint Goethe és Szolovjov – „kabalisztikus és gnosztikus tradíciókat követve – Sophiát az örök nőiség és az egyetemes szeretet attribútumaival is felruházták”.

<sup>9</sup> Henri de Lubac az *örök női* genezisést és jelentését elemezve (de Lubac, 1968: 57–60.) megmutatja, hogy bizonyos kapcsolat van Teilhard és Szolovjov eszmevilága között. Szolovjov (miként Florenszkij, Bulgakov) kozmikus *Sophia*-tanával emlékeztet Teilhard-ra. Vö. még Hajnády idézett művét.

A második meggyőződés pedig ez: bár a nemek beteljesítő találkozása az emberi pszichében alapvetően fontos és szervező erejű, jelenleg mégsem bizonyítja semmi (sőt éppen ellenkezőleg!), hogy világos képünk volna arról, miként működik ez a mindent megalapozó kiegészülés, és melyek legfőbb formái. – A szociális szempontból állandóan a gyermeknemzésre szánt házasság és a teológiai elszakadásként felfogott vallási tökéletesség között még hiányzik számunkra egy *harmadik út*. Nem azt mondom, hogy ez a harmadik megoldás a kettő között *középső* (közbeeső), hanem *felsőbbrendű*.<sup>10</sup> (Kiemelés tőlem – Sz. F.) Ez hiányzik nekünk: ezt követeli az a forradalmi változás, amelyet legutóbb robbantott ki gondolkodásunkban éppen a »szellem« fogalmának átalakulása. A »Szellem« nem »anyagtalanságot«, anyagtól elszakítotttságot jelent, hanem szintézist. *Materia matrix*: az anyag a szellem anyaméhe. A nemek kölcsönös vonzódásában még alva rejlő és kifürkészhetetlen erőktől nem durva szakítással kell elfutnunk, hanem *magasabb fokra emelve* (szublimálva) kell őket meghódítanunk. Egyre határozottabban meg vagyok győződve, hogy itt rejlik a Tisztaság titkos lényege és a jövőben rá váró nagyszerű szerepe...”<sup>11</sup>

Teilhard itt a házassági szerelem korabeli felfogására utal: Az ágostoni felfogást rögzítő katolikus erkölcsi tanításra, amely szerint a házassági szerződés elsődleges célja a gyermeknemzés, másodlagos a szerelem. (Lásd XI. *Pius Casti connubii* k. körlevelét.) Azóta az új perszonalista morálteológia és a zsinati tanítás (*Gaudium et spes*, 48–50) újraértékelte a *házassági szerelem*et, amelynek természetes gyümölcse a gyermekáldás.<sup>12</sup> De Teilhard túlhalad ezen az első fokon, amikor magára és a hasonló szerzetesi életre (szüzességi fogadalommal elkötelezett) személyekre gondol. A felsőfokú eszményt megcélzóknak az önerőből lehetetlen feladatot jelöli meg: *a repülést, hogy a Központ (a feltámadt Krisztus) vonzása (kegyelme) segítségével szárnyaljanak a végső cél felé.*

A fiatal jezsuita szerzetesnek nehéz lelki küzdelemben sikerült helyesen *szublimálnia a kozmikus energiát, a szerelmi szenvedélyt*. Később az Úrnak megköszönte, hogy az önző és valójában szétválasztó egyesülés helyett a másoknak megnyíló szeretethez jutott el. Mert az anyag, a kizárólag testi (szexuális) kapcsolat igazában nem egyesít, a gyönyör rabja csak birtokolja a másikat; az igazi egyesülést csak a spirituális szerelem/szeretet valósítja meg, amely *úgy egyesít, hogy differenciálja a személyeket*. De – hangsúlyozza Teilhard – ez sohasem szakad el az anyagtól, a testi kontaktustól. Itt óvatosságra van szükség, és ez csak úgy hatékony, ha az érzékiségnél erősebb tűz éget.

<sup>10</sup> Fontos ez a megkülönböztetés, mert a hatvanas évek vége felé, az ún. szexuális forradalom idején, még nyugat-európai fiatal papok és szerzetesek is félremagyarázták a „harmadik utat”.

<sup>11</sup> (Chardin 1980: 647–648.)

<sup>12</sup> Vö. (Szabó, 2015: I. rész.)

Teilhard-tól megtanulhatjuk:

„Nem elfojtani – szítani kell a szerelmet!”

Ha a szeretet tüze élénkebben lobog  
megemésztí a szennyet és a salakot  
és szíved egyre tisztább lánggal ég  
bár mindig az érosz táplálja tüzét!

Ez a tűz tisztít de sebesre éget  
a fájdalomból születik új éned  
a kéjt és kint egyszerre megéled  
Elveszítéd s megtalálod magad:  
a tiszta szeretetből új élet fakad  
a földtől az égig szökell lángod  
s a boldogságot végre megtalálod!

Fehér izzású földi-égi szerelmem  
Alakíts át – teremts újjá engem!

### FELHASZNÁLT IRODALOM

du Chardin, Teilhard (1980): *Út az Ómega felé.* (Ford. P. Rezek Román.) Szent István Társulat, Budapest.

du Chardin, Teilhard (1961): *Genèse d'une pensée.* Grasset\_ Paris.

du Chardin, Teilhard (1965): *Écrits du temps de la guerre.* Grasset, Paris.

Hajnády Zoltán (2002): *Sophia és Logosz.* Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen.

de Lubac, Henri (1968): *L'Éternel Féminin. Étude sur un texte de père Teilhard du Cardin.* Aubier, Paris.

Szabó Ferenc SJ (2004): *Keresztény gondolkodók a XX. században.* Agapé, Szeged–Budapest.

Szabó Ferenc SJ (2014): „Krisztus fénye”. *Bevezetés Henri de Lubac SJ életművébe.* JTMR, Budapest.

Szabó Ferenc SJ (2015): *Házasság és család Krisztus fényében.* Jezsuita Kiadó, Budapest.

Boudignon, Patrice (2008): *Pierre Teilhard de Chardin. Sa vie, son œuvre, sa réflexion.* Cerf, Paris.

RÁCZ Ildikó Mária

## Az „örök női” vallásfilozófiai és irodalmi toposzainak bunyini változata

### Absztrakt

A Nobel-díjas orosz emigráns, Ivan Bunyin szerelem-filozófiájában az író létszemléletére alapvetően jellemző dualisztikus látásmód jelentkezik. Nőalakjainak „angyali” és „démoni” ellentétpárjában „égi” és „földi” szerelem dichotómiája tükröződik vissza. Még előbbi az Örök Asszonyi elérhetetlen ideájának megtestesítője, utóbbi, a *Femme Fatale*, a testi örömök, a szexualitás földi ígéretének hordozója. Bunyin női hősei között ugyancsak megtalálható a *Bölcs Asszony Avatárja* (valamely ősi, archaikus bölcsesség megtestesülése) vagy *Ízisz emanációja* (mint élet és halál földi törvényei felett álló kozmikus energia testet öltése). És ahogyan *jin* és *jang* szimbólumai a kínai filozófiában, Bunyin nőalakjai is mélyen magukban rejtenek valamit saját ellentétpárjukból.

*Kulcsszavak:* Ivan Bunyin, Sophiológia, Örök Asszonyi, Femme Fatale, Avatar, Ízisz.

### Bunin's Version of 'The Eternal Feminine' Religious, Philosophical and Literary Topoi

### Abstract

The first Russian Nobel Prize Laureate in Literature, the emigrant Ivan Bunin employs a dualistic vision that is inherent in the writer's philosophy of love. The 'angelic' and 'demonic' opposites of his female figures reflect the dichotomy of 'heavenly' and 'earthly' love. The former is the epitome of the *Eternal Feminine* unattainable idea, the latter, the *Femme Fatale*, the object of bodily pleasures, the earthly promise of sexuality. Bunin's female heroes also include the *Avatar of the Wise Woman* (the embodiment of some ancient, archaic wisdom) or the *Emanation of Isis* (incarnation of the cosmic energy above the earthly laws of life and death). And just as the symbols of *yin* and *yang* in Chinese philosophy, Bunin's female characters have something deeply hidden of their own opposites.

*Keywords:* Ivan Bunin, Sophiology, Eternal Feminine, Femme Fatale, Avatar, Isis.

## 1. BEVEZETÉS. AZ OROSZ „EZÜSTKOR” MISZTIKUS NŐKULTUSZA

Az a többrétű, misztikus nőkultusz, amely a századfordulón az orosz bölcelet új irányát kijelölő vallásfilozófus, Vlagyimir Szolovjov szerelem-filozófiájából és az ettől elválaszthatatlan sophiológiájából táplálkozik, zöldellő hajtásait hozza létre az orosz irodalom első Nobel-díjasa, az emigráns Ivan Bunyin költészetében és prózájában.<sup>1</sup> Az orosz „Ezüstkor” szinkretizmus az orosz Erósz egyik specifikumaként jelentkezik, bölceleti foglalata Szolovjov *A szerelem értelme* című értekezése, mely 1892–1893 között látott napvilágot. Szophia kettős, egyfelől az Abszolútumra, másfelől a Teremtésre mutató irányultsága Szolovjov eszmerendszerében lehetőséget teremt arra, hogy a szerelem empirikus természeté mögött feltárulhasson az „Örök” princípium, a „Mindenegység” szellemi aspektusa. E sophikus utópiaként felfogható, számtalan forrásból táplálkozó (egyebek mellett Dante, Petrarca) szerelemfilozófia visszavezethető a platóni szerelemtan, az androgün-elmélet,<sup>2</sup> továbbá a német romantika korának filozófus-teológusa, Franz von Baader erotikus filozófiájának sajátos megközelítési módjára. Baader elmélete szerint a szerelem célja az isteni eszmének az emberben történő megvalósítása, hogy ezáltal az emberi személyiség teljessége helyreállíttassék. A férfi és a nő a szerelmi egyesülés során visszanyerik ősi egységüket, ezt az állapotot Baader (Platón nyomán) androgüneiának nevezi el.

A 20. század elejének orosz gondolkodói a szerelem természetének feltérképezéséhez humanisztikus kiindulópontot vettek alapul, a szexualitás számukra nem a fajfenntartásban merült ki, hanem az emberiség szellemi-lelki kultúrájának lényegével fonódott egybe: a vallással, a művészi alkotással, az új erkölcsi értékek<sup>3</sup> keresésével.<sup>4</sup> B. Viseszlavcev, az orosz vallásbölceleti reneszánsz kiemelkedő képviselője elismeri ugyan, hogy Freud elvitathatatlan érdemet szerzett a tudatalatti elme erotikus természetének a felfedezésében, mindazonáltal úgy véli, Freud tézisei pontosításra szorulnak Platón Erósz-tanának tételei alapján. Erósz ugyanis sokkal több annál, minthogy pusztán *libido sexualis*ra, nemi vágyra lehessen redukálni. Viseszlavcev a hangsúlyt áthelyezi: ennek megfelelően Erósz voltaképp afelé irányul, ami Platón számára a „legmagasztosabb” (*sublime*), a legfőbb érték. A platóni szublimáció a profanizáció ellentéte, amelynek hibájába Viseszlavcev értelmezésében Freud gyakorta beleesett. Platón Erósza a végtelenre irányul, a létezés minőségének teljesebbé, értékesebbé tételére. Erósz nála maga az életszeretet, a teljesség, a teljesértékűség utáni vágy, születés a

<sup>1</sup> A téma bővebb kifejtését lásd: (Rácz, 2020).

<sup>2</sup> Platón *Lakoma* című, az orosz századforduló környékén különös népszerűségnek örvendő dialógusában a szerelmi vágyat az istenek ellen lázadó ősi androgün képre, a két nemet egyesítő lényre vezeti vissza. Mivel az emberek az istenekkel is ujjat húztak, Zeusz kettévágta őket, hogy gyengébbek legyenek. A félbevágott ember két felét egymáshoz vonzotta a vágy: egymást átkarolva belepusztultak a semmittevésbe. Zeusz megkönyörült rajtuk és nemi szervüket előre helyezte, hogy képesek legyenek egymással egyesülni. Így jött létre a szerelmi vágy, amely ősi természetüket újraegyesíti és meggyógyítja. Az egykori androgünről lehasított férfiak a nőket szeretik, a teljes nőkről, illetve a teljes férfiakról lehasított egyedek saját nemükhöz vonzódnak.

<sup>3</sup> Az „értékek átértékelése” ment végbe, egyebek között Nietzsche nyomán.

<sup>4</sup> Ugyanakkor a szimbolisták és a hozzájuk közelálló értelmiségiek körében számos „életmódkísérlet” zajlott, a szerelem és a szexualitás új felfogását véve alapul. A szubkulturális és az erotikus irodalom alkotásai ugyancsak képviselték magukat, és megszületett az első orosz homoerotikus regény, a *Szárnyak* (*Крылья*), amelyet Mihail Kuzmin 1905-ben olvasott fel először (Szőke, 2015: 5).



szépségben, vágyakozás a halhatatlanság után. Erósz a megtestesülés, átváltozás, feltámadás szomjúsága, annak a hite Dosztojevszkij nyomán, hogy a „szépség megmenti a világot”.<sup>5</sup>

A szerelem, a férfierőnek a világot átélkesítő Örök Női princípiummal való egyesülése Szolovjov értelmezésében földi életünkben azért nem valósul meg, mert annak végtelenségét képtelenek vagyunk megragadni, az időtlenség átélését, mely a szerelem adománya, nem tudjuk befogni az időbe.<sup>6</sup> Ivan Bunyin kisépikáját is a megvalósulatlan vagy fennmaradni nem tudó szerelmek töltik meg. Szolovjovval ellentétben, akinél a nemi szerelem minden egyéb szeretet prototípusa és eszményképe, amely képes diadalt aratni a halál felett és visszaállítani az emberi személyiség teljességét, Bunyin műveiben ennek lehetőségét csupán annak „égi” lényege, az Örök Asszonyi hordozza magában.

## 2. AZ „ÖRÖK ASSZONYI” IDEÁJA

Az anyagi teremtés felett álló nő-princípium ábrázolása és mitológemája visszanyúlik az 1. évszázad körül a *gnosztikus* vallási tudatban<sup>7</sup> megjelent gondolathoz, amely Szophiát az isteni bölcsesség női képviselőjeként tisztelte (*Pistis-Sophia evangéliuma*). Szophia hányattott útja létrejött tökéletes állapotától a bűnbeesésén át megtéréséig, és a teljesség világába való visszaemeltetéséig ível. A főként Szolovjov tanításai nyomán felvirágzó századfordulós orosz vallásbölcseletben a férfi princípium, a Logosz összekapcsolódik a női princípiummal, Sophiával, amely a szépségben ölt testet. „A szerelem égi tárgya csupán egy, mindörökké és mindenki számára egy és ugyanaz – az Istenség, az Örök Asszonyi” – írja Szolovjov *A szerelem értelme* című értekezésében.

A szépség istennőjének két aspektusa – az elvont, anyagtalan, tökéletes idea, Uránia és a földi emberbe beleszerelmesedő Pandémosz – Bunyinnál az aranyszőke hajú, fekete szemű Natalie-ban, illetőleg a barna hajú, kék szemű, érzéki Szonyában ölt testet a *Natalie* (1941) című elbeszélésben. Bunyin a részletek halmozásával, a befogadást kívánó érzékletek bőségével, az érzékelés orgiájával<sup>8</sup> teszi hitelessé, hogy hőse testében-lelkében egyszerre két szerelem is növekedni kezd: Natalie kínzó szépségének szinte vallásos imádata és Szonya érzéki testiségének erotikus mámorja. A szüzsé szándékoltan igen triviális: a fiatal, várakozással teli, boldogságra szomjazó főhős vakációra utazva „romantika nélküli szerelmet keres”. Aho- gyan Gogol hőse, Csicsikov holt lelkeket, úgy a *Natalie* főszereplője szerelmi kalandokat kíván

<sup>5</sup> (Вышеславцев, 1994: 32.)

<sup>6</sup> Platónnál a szerelem az ember halhatatlanság iránti vágyával kapcsolódik össze.

<sup>7</sup> A *gnoszticizmus* vallási-filozófiai irányzatok összefoglaló neve, nem intézményesült tanítások tágabb rendszerét jelöli. A szó töve, a *gnózis* tudást jelent. Mint szellemi irányzat a 2–3. században virágzott. Létszemlélete *dualisztikus*, anyag és szellem, fény és sötétség, jó és rossz antagonizmusát hirdeti (pl. iráni zoroasztrizmus). Legjelentősebb képviselői Valentinus, Markión, Baszileidész voltak, akik az ókori görög, egyiptomi, babiloni, zsidó és keresztény tanítások alapján dolgozták ki szinkretista rendszerüket. A kereszténység első évszázadaiban a gnosztikus eszmeiség meghatározó volt, és részben ennek az eszmeáramlatnak a terjedése miatt kezdték később kanonizálni a keresztény tantételeket.

<sup>8</sup> Hajnád Zoltán is felfigyel Bunyin költői nyelvezetében a „színek mágiája, hangok liturgiája, illatok orgiája” központi szerepére (Hajnád, 2007).

gyűjteni.<sup>9</sup> Szándékára azonban a sors rácsáfol. Az *Isteni színjáték* Vergilius vezette hőséhez, Dantéhoz hasonlóan Bunyin főhőse is alászáll a szenvedélyek poklába, s megjárja annak sötét bugyrait. Az Örök Nőiség vonzásának hatalmába kerül, a kozmikus teljességet azonban Natalie korai halála, a földi létezés eredendő végessége nem engedi számára megtapasztalni.

Az Örök Asszonyi ideájává nemesült bunyini nőalakokat az *emlékezet* teszi vágyott és elérhetetlen eszményképpé. Ez a szabályszerűség megfigyelhető, ahogyan környezete emlékein keresztül kel újra életre a csodálatos Luska, a néhai Hvoscsinszkij földbirtokos szobalánya és örök társa *A szerelem nyelvtana* (1915) című elbeszélésében. *A sötét fasorban* (1938) az emlékezetnek tart tükröt a valóság, amikor a főhős, Nyikolaj Andrejevics emlékezetében megőrzött és az Örök Asszonyiról mintázott szerelemkép a harminc évvel későbbi találkozás fényében szertefoszlik. Nem így Maruszja emléke Bunyin *Ruszja* (1940) című elbeszélésében. Az egykori kedves neve révén egyszerre testesíti meg az Örök Nőiséget és az elvesztett szülőföldet, Oroszországot (oroszul „Rusz”), amelyet az elbeszélő az emigrációban eltöltött hús esztendő múltán sem tud elfeledni, s melynek emléke az író számára időben örökre változatlan marad. Ugyanígy az emlékezet teremti meg Kátya idealizált képmását *A szerelem szentsége* (1924) című kisregényben, ahol a főhős tudatában a leány eszményképe és saját csecsemőkori emléke a dajkával, a kertben átélt Örök Asszonyiság megnyilatkozásáról – identifikálódik. A teljesség átélése felé törekvő belső vágy és a fizikai megtapasztalás azonban elválik egymástól, így a főhős számára a szerelem szentsége örökre elvész. Annak a felismerésnek a folytán, hogy a szolovjovi misztikus „égi” szépség és a hús-vér „földi” halandó nem azonos egymással, a szerelem által felszabadított, akkumulálódott intenzív érzelmi energia csupán a főhős öngyilkossága által vezethető le.

### 3. FEMME FATALE ALAKOK

„Égi” és „földi” szerelem dichotómiája tükröződik vissza Bunyin nőalakjainak „angyali” és „démoni” ellentétpárjában. Még előbbi az Örök Asszonyi elérhetetlen ideájának megtestesítője, utóbbi a testi örömök, a szexualitás földi ígéretének hordozója. A *Femme Fatale* mint archetípus már az ókortól jelen van az irodalomban, a művészetben, valamint a szubkultúrában. A szépsége, szexuális vonzereje hatalmával a férfit akarva-akaratlan is vesztébe sodró nő alakja a mitologikus és folklorisztikus hagyomány szerves része a bibliai Éva alakja óta. Emlékezhetünk a Bibliából Sámson Delilájára vagy Heródiás leányára, Saloméra, a zsidó mitológiából Lilitre, az Odüsszeiából a férfiakat disznóvá változtató Kirkére vagy Kalüpszóra, a szépséges nimfára. Az ókor híres végzet asszonyai, akár a trójai Heléna vagy az egyiptomi Kleopátra az újkorban Carmenekké vagy Mata Harikká lesznek.

Ezt az archetípusot testesíti meg Olja Mescserszkaja, Bunyin *Könnyed lélegzet* (1916) című elbeszélésének hősnője: mágnesként vonzza a férfiakat, úgy játszik velük, akár a hajdani mitológiai istennők az emberi halandókkal. Kirobbanó életenergiájával önmagát is elemészt, halálának a kozáktiszt nem oka, pusztán eszköze lesz. Hasonló nőalak a kapitány felesége a

<sup>9</sup> Elbeszélése keletkezéstörténetéről Bunyin így ír: „Valahogy az jutott az eszembe: ha Gogol kitalálta Csicsikovot, aki azért utazgat, hogy felvásárolja a »holt lelkeket«, akkor miért is ne találhatnék ki én is egy olyan fiatalembert, aki azért utazgat, hogy szerelmi kalandokat gyűjtsön? És először azt gondoltam, hogy egy sor mulatságos történet születik majd ebből az ötletből. De egészen, teljesen más lett belőle” (Бунин, 1966: 373.).

*Csang álmai* (1916) című elbeszélésben. Érzéken szép és hűtlen teremtés, aki ellen az alkohol rabságában vergődő férje gyilkosságot is megkísérel. Ezeknek a nőalakoknak közös jellemzőjét a filozofálásra hajló hős mondja ki: „Vannak olyan női lelkek, pajtás – meséli Csangnak a kapitány –, amelyek örökké valamilyen bús szerelemvágtyól epednek, s akik éppen emiatt soha senkit nem szeretnek.”<sup>10</sup> E korszak elbeszéléseinek hősnői azért képtelenek igazi szerelemre, mert magába a létbe szerelmesednek bele. Olja Mescserszkaja csupán kacérkodik a férfiakkal, Alekszandra Vasziljevna (*Az élet kelyhe*, 1913) életének nagy szerelme nem Kir atya volt, csupán a „maga leánykori copfját, a mordvin ruháját”,<sup>11</sup> saját fiatalágát szerette, a kapitány feleségét „örökké valamilyen bús szerelemvágty” epesztette, valójában azonban soha senkit sem szeretett.

Egy évtizeddel később ilyen jellegzetes Végzet Asszonya lesz Marija Szosznovszkaja a *Jelagin zászlós ügye* (1925) című novella páratlan szépségű színésznője, aki valódi szecessziós jelenség. Léha, érzéki örömökre törő életet él, a művészetnek hódol, s nemcsak a színpadon játszik, hanem a férfiak érzéseivel is, hovatovább magával a sorssal, a halállal is komédiázik. A novellában az életstílusát festő textusok egymásnak ellentmondók: Szosznovszkaja életmódja egyszerre erkölcstelen, megbotránkoztató és ugyanakkor romantikus ábrándképekkel teli, komédiázik a halállal, miközben „kéjesen szereti” az életet:

„Mindene megvolt, szépség, fiatalág, hírnév, pénz, hódolók serege, és élt is mindezzel, szenvedélyesen, mámorosan. Élete viszont merő gyötrődés, szüntelen menekülésvágy volt: el a gyűlöletes földi világból, ahol minden rossz, mindig rossz.”<sup>12</sup>

Szosznovszkaja viselkedését lélektani szempontból vizsgálva a bipoláris zavar<sup>13</sup> patológiás jegeit nem nehéz felismerni. A hősnőre, aki „sok férfinak felajánlotta, hogy vele tölt egy éjszakát, ha utána megöli magát”, „néha búskomorság, kétségbeesés rohama tört rá”, az egyik pillanatban „vidáman, kacéran viselkedett”, majd pedig minden ok nélkül egyszer csak „vizes és pálinkáspoharakat hajigált, vagdosott a padlóhoz”.<sup>14</sup> Kezdődő tüdőbaját kezelő orvosa véleménye szerint „erős idegösszeomlásban szenvedett, emlékezetét kihagyott, hallucinációk kínozták”.<sup>15</sup> Fiatalkori szerelme rászoktatta a „hasisra, a szeszre” (alkohol és droghasználat),<sup>16</sup> később egy hárembe hurcolta Konstantinápolyba (trauma). Láthatjuk ugyan, hogy a novella igen pontos lélektani ábrázolását nyújtja a bipoláris zavar pszichiátriai kórképének, Bunyin alkotói létszemléletét figyelembe véve mégis kizárható, hogy pusztán pszichológiai síkon lenne keresendő a hősök, köztük a főhősnő cselekedeteinek motivációja. Bunyin műveiben a

<sup>10</sup> (Bunyin, 2003: 183.)

<sup>11</sup> (Bunyin, 2003: 72.)

<sup>12</sup> (Bunyin, 2003: 288.)

<sup>13</sup> A bipoláris zavar kétpólusú, hangulati betegséget, „érzelmi hullámvasutat” jelent. Az egyén életében *lehangolt* (*depressziós*) és *felhangolt* (*hipomán*) epizódok váltakoznak. A betegség többnyire depressziós tünetekkel veszi kezdetét, amikor is a legjellemzőbb tünet a lehangoltság, az érdeklődés elvesztése, az örömeire való képesség csökkenése vagy teljes hiánya. Igen gyakori az alvászavar, a szorongás, a borúlátás és az öngyilkossági gondolatok társulása. Mánias szakaszban a beteg úgy érzi, bármire képes. Rendkívül aktív, ám csapongó, élénk, minden érdekli, mindennek örül, „jókedve” azonban bizarr. Súlyos esetekhez pszichotikus tünetek is társulhatnak, ilyenkor különféle téveszmék, hallucinációk észlelhetők (Füredi–Németh, 2015.).

<sup>14</sup> (Bunyin, 2003: 281.)

<sup>15</sup> (Bunyin, 2003: 280–281.)

<sup>16</sup> Klinikai kutatások bizonyítják, hogy a bipoláris zavar kifejlődésében az öröklött hajlam mellett jelentős tényezőket képviselnek a negatív életesemények (traumák), az alkohol vagy a droghasználat.

pszichológia alá van rendelve az ontológiának, abban pedig a lét örök törvényszerűségei nyilatkoznak meg, amelyek jelentősen eltérnek a társadalmilag elfogadott, hétköznapi normáktól. Minél intenzívebben érzékelik ugyanis Bunyin hősei az életet, annál közelebb érzik magukhoz a halált is, az író létfilozófiájában ugyanis az élet iránti túlzott szenvedély egyenesen arányos a halál utáni vágygal.<sup>17</sup> A „meg nem születni, ez az első boldogság, a második pedig: mielőbb visszatérni a nemléthez”<sup>18</sup> szentenciát Szosznovszkaja naplójegyzeteibe építi be az író. A hősnő a Keletkezési Láncolatból<sup>19</sup> való kilépés után sóvárog, de egyben retteg is a haláltól az élethez való túlzott ragaszkodása miatt.

A *Csang álmai* című elbeszélésben hangoztatott „két igazságot”<sup>20</sup> Bunyin nőalakjai is tükrözik, egyaránt megtestesítve a Végzet Asszonyát és az Örök Asszonyit. És ahogyan *jin* és *jang* szimbólumai a kínai filozófiában, amelyek az ősidők óta egymással szemben álló, ám mégis egymást kiegészítő kozmikus erőket jelenítik meg, Bunyin nőalakjai is mélyen magukban rejtenek valamit saját ellentétpárjukból.

#### 4. A BÖLCS ASSZONY AVATÁRJA

A *Nagybőjt kezdete* (1944) című elbeszélés misztikus, névtelen hősnője külsejére, jellemére és környezetére nézvést Oroszország kettős kulturális és mentális örökségéből a „keletit” viszi tovább. Igazi indiai,<sup>21</sup> perzsa szépség, hallgatag és „szemlélődő”. Ruházata is keleties: perzsa bundát, perzsaprém sapkát és cobolyprém szegélyezte selyemköntöst visel, utóbbi asztraháni<sup>22</sup> nagyanyja ajándéka. „Moszkva, Asztrahán, Perzsia, India!” érződik hajának enyhén fűszeres illatában. Az elbeszélésben megjelenített híres orosz színész Samahan<sup>23</sup> hercegnőjének szólítja. A lány szobájának berendezésére mint ezeknek a kulturális kapcsolódásoknak emblematisztikus rekvizitumaira L. Dolgopolov is rávilágított: a széles török dívány mellett értékes zongora áll, amelyen a lány Beethoven *Holdfény szonátáját* játssza, a falon pedig a mezítlábás Tolsztoj képe<sup>24</sup> függ, a hősnő figuráját a nagy író lelkiségéhez kötve.<sup>25</sup> A hősnő élénk

<sup>17</sup> „Az élet érzékelésének intenzitása egyenesen arányos a halál érzékelésének intenzitásával” – írja Bunyin a Tolsztoj-könyvben (Бунин, 1966: 157.).

<sup>18</sup> (Bunyin, 2003: 276.)

<sup>19</sup> Az *éjszaka* (1925) című lírai-filozofikus esszéjében Bunyin kétféle embertípust különböztet meg: a *többség* épít, munkálkodik, a buddhista *Keletkezési Láncolat* felismerhető láncszeme, miközben a *kisebbség* számtalan ősenek köszönhetően az élet érzékelésének igen gazdag adományával van megáldva. Innen ered utóbbiak (művészek, írók és költők) belső meghasonlottsága is: egyfelől félelem tölti el őket arra a gondolatra, hogy egyszer ki kell lépniük a Keletkezési Láncolatból, ugyanakkor rendkívül el is vannak ragadtatva tőle.

<sup>20</sup> Bunyin *Csang álmai* című elbeszélése két egymás mellett létező paradigma, „két igazság” mentális projekciója között oszcillál, amelyek a fabula kibontakoztatása során szüntelenül váltogatják egymást: „az első az, hogy az élet mondhatatlanul szép, a másik pedig, hogy az élet csak örültek számára elképzelhető” (Bunyin, 2003: 174.).

<sup>21</sup> „India az emberiség bölcsője, az emberi beszéd szülőhelye, a történelem anyja, a legendák nagyanyja és a tradíciók dédanyja. Az emberiség történetének legértékesebb és a legtöbb megoldást nyújtó kincsét őrzi India!” (Mark Twain)

<sup>22</sup> Asztrahán Oroszország keleti kapuja, Európa és Ázsia határán terül el.

<sup>23</sup> Kánság a Kaukázusban.

<sup>24</sup> A Tolsztoj-kép Oroszország metaforikus megjelenítője, és egyben allúzió is Tolsztoj „szökésére”, aki halála előtt nem sokkal elhatározta, hogy „csupán lelke üdvösségének fog élni”.

<sup>25</sup> (Долгополов, 1977: 333–345.)

érdeklődéssel adózik a történelemnek, a Nagy Péter cár előtti Oroszországnak, az ősi szülőföldnek, amelynek hagyományai már csupán néhány északi kolostorban maradtak fenn, vagy a lány képzeletét feltüzelő, vágyait tápláló orosz krónikákban. „Megfejtethetlen titkot” rejtő alakját a novella elemzői a hajdani észak-keleti fejedelemségi székhely, Moszkva építészeti, történelmi és kulturális örökségét hordozó, ősi városával azonosítják.<sup>26</sup>

A véges emberi létezés kétféle úton is megtapasztalhatja a végtelent. Egyrészt a földi szerelem révén, amely az ember számára csupán *időleges* boldogságot hoz, épp ezért „elhamvasztja” a bunyini hősök lelkét. Másfelől az égi szépség iránti epekedés beteljesülésében, azaz a végtelen Univerzum teremtő lényegével bekövetkező egyesülésben, amely az embert is *halhatatlanná* teszi. Bunyin művében a hősnő ez utóbbi mellett tör pálcát, s a földi hívságok és az evilági szerelem helyett az intuitív tudás és tapasztalat átadását, a szellemi-spirituális értékek megőrzését választja. Alakja az elbeszélésben a Kelet bölcsességének metaforája-ként, az emberiség kulturális örökségének átmentőjeként ölt testet.

## 5. ÍZISZ EMANÁCIÓJA

A *Szerelem szentsége* című kisregényben két hősnőt is találunk: a valós alak mellett felbukkan egy Doppelgänger, a főhős tudatában élő hasonmás. Kátya színinövendék, a bohém művészvilág tagja (akárcsak Marija Szosznovszkaja), akihez ebben a minőségében a női függetlenség, az emancipáció fogalmai tapadnak. A szerelmes főhős, Mitya már Moszkvában megsejti, hogy a lány „valaki másnak adja önmagát és szerelmét”.<sup>27</sup> Immanens vágyai megalkotják hát Kátya idealizált képmását, mely önálló életre kel, s látomások formájában vetül ki. A természet magában hordozza Kátya lényét, s Kátya emanációja átlényegíti az egész természetet:

„[Mitya] kísétált a mezőre: a mező még kopár, szürke volt, még sörteként meredezett a tarló, még göröngyösek, lilás színűek voltak a felszikkadt mezei utak... És mindez a fiatalságnak, a várakozások idejének mezítelensége volt – s mindez Kátya volt.”<sup>28</sup>

Kátya idealizált alakja a fiú számára azt a mindent magába foglaló és mindennek életet adó őserőt testesíti meg, amely nélkül elképzelhetetlen maga az élet, s melynek hiánya következményként halált von maga után.

Bunyin egy másik, immáron említett *Szerelem nyelvtana* című elbeszélésében egy múlt századi szerelmi kódexből idézett tétel, miszerint „a nőt azért imádjuk, mert uralkodik eszményi ábrándunkon”<sup>29</sup> – szolgál magyarázatul arra, hogy a hajdani szobalány, Luska a néhai földbirtokos számára a női princípium szakralizált eszményévé válik, akit a férfi nemcsak feleségként, hanem istennőként is tisztel, halála után szobájából pedig valóságos szentélyt csinál.

<sup>26</sup> (Борисов, 2002; Лекманов, 2016.)

<sup>27</sup> (Bunyin, 2003: 233.)

<sup>28</sup> (Bunyin, 2003: 223.)

<sup>29</sup> (Bunyin, 2003: 153.)

„Az egész elülső sarkot teljesen betöltötte a szentképekkel telerakott, teleaggatott, üveg nélküli ikonpolc; nagyságával és régiségével kivált egy ezüstlemezekkel ékesített ikon, amelyen halványzöld szalaggal átkötözött esküvői gyertyák égtek, viaszuk úgy sárgállott, akár a holttest.”<sup>30</sup>

Az elbeszélésben megjelenítést nyer Luska rejtélyes s titokzatos ereje és vonzereje, amelynek okát hiába keresnénk a külső megjelenése által keltett hatásban, s mely túlnő földi létének korlátain. Környezete tanúsága szerint Luska olyan kozmikus energiává lényegült át, amely képes befolyásolni az emberi sorsokat.

A *Napszúrás* (1925) című elbeszélésben a „szép ismeretlen” hősnő egész lényéből kozmikus erő, a Nap energiája árad, így az együtt töltött éjszakán szinte elszívja a szerelmes főhadnagy életerejét. A *Könnyed lélegzet* című elbeszélés már emlegetett hősnője, Olja Mescherszkaja serdülőkorára tökéletesen egygá válik az *eleven élettel*.<sup>31</sup> Sorstragédiája saját személyiségében eleve adott, hiszen túlcserélő életvággyal átmegy azon a „Nagy határvonalon”, ahonnan az út a kozmikus egyensúly (vö. taoizmus) helyreállítása végett önnön megsemmisítése felé fordulhat csak. Olja már nincs többé fizikai valójában, tovább él viszont az emlékezetben és a folyton újjászülető természetben, amellyel immáron fizikailag is egyesült. Hajdani gimnáziumi osztályfőnöknője emlékezetében megőrzött „könnyed” női sóhaja a felidézés pillanatában metonimikusan újra és újra „szertefoszlik a világban”, minden ünnepnapon, ciklikusan. Az emlékezés és felidézés ciklikussága belesimul az élet örök körforgásának<sup>32</sup> menetébe, az évszakok szüntelen váltakozásába, a természet folytonos újjászületésének láncolatába, Bunyin elbeszélését a teremtésmítoszok szemantikai kontextusába emelve.

## 6. ÖSSZEZGÉS

Az életművet egységes gondolati rendszerként értelmezve elmondhatjuk, hogy Bunyin szerelem-filozófiájában is megjelenik az író létszemléletére alapvetően jellemző dualisztikus látásmód. Egy igen korai, 1888-ban publikált cikkében Bunyin a szerelmet olyan örök, fiatal és eleven érzésként írja le, amely a költészet számára kimeríthetetlen forrásként szolgál. A szerelem fényt hoz a mindennapok sűrű prózaiságába, lelkünk nemes érzelmeit hívja elő, s nem hagy elveszni bennünket az anyagiasság és az önzés csapdájában.<sup>33</sup> Későbbi nőalakjai

<sup>30</sup> (Bunyin, 2003: 151.)

<sup>31</sup> (Мальцев, 1994: 205.)

<sup>32</sup> „Hogy a dolgok megmaradjanak, ismételni kell őket, folyton-folyvást visszatérésre kell őket készíteni (<...> a mindenség egésze, valamint keletkező és múló világunk ideje körben forogva határozatlan számú ciklusok egymásutánjában telik. Ennek során egyazon valóság jön létre, múlik el és keletkezik újra a megváltoztathatatlan törvénynek és a meghatározott váltakozásoknak megfelelően. A lét egyazon summája megmarad; semmi sincs teremtve és semmi sincs elveszve. Ráadásul a hanyatló antikvitás némely gondolkodója – a püthagoreusok, a sztoikusok és a platonisták – feltételezéseikben odáig mentek, hogy e ciklusokban, *aiónok*ban vagy *aevunok*ban ugyanazok a helyzetek állnak elő, mint a korábbiakban álltak vagy a későbbiekben fognak állni – *ad infinitum*. Egyedülálló esemény nincs; semmi nem történik csak egyszer (pl. Szókratész elítélése sem). Az éppen történő esemény már egyszer megtörtént, és meg is fog történni újra, mindörökké. A kör megfordultával ugyanaz az ember tér vissza, aki már egyszer volt, és lesz újra. A mindenség ideje ismétlés és *anaküklószisz*, örök visszatérés” (Eliade, 1998: 133–134.).

<sup>33</sup> (Бунин, 1966: 490.)

mégsem a teljesség és a boldogság ígérését hordozzák. Bunyin művészi világában élet és halál problematikája ugyanis igen mély és szoros kapcsolatban áll Erósz és Thanatosz kérdéskörével.

Kései, *Sötét fasor* (1937–1945) című novellafüzérének hősei igen hasonlóan az *Isteni színjátékban* a Vergilius vezette Dantéhoz, alámerülnek a szenvedélyek poklába, s megjárják annak sötét bugyrait. Az „Örök Asszonyi” vonzásában vannak, a Női Princípium keríti hatalmába őket, melynek kozmikus teljességét földi létük határai nem engedik megtapasztalni. A megadatott, csupán pillanatnyi átlényegülésben tárul előttük fel a lét a maga teljességében, szépségében, s Bunyin hősei ezt a pillanatot örökre lelkük mélyén őrzik, életük végéig emlékezvén ama percre, mikor visszahozhatatlanul eltékozolták a „szívüknek legdrágábbat és legkedvesebbet”.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bunyin, I. (2003): *Az emésztő tűz. Elbeszélések szerelemről és halálról.* (Vál., gond., jegyzetek Szőke Katalin.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Eliade, M. (1998): *Az örök visszatérés mítosza.* Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Füredi J.–Németh A. (szerk.) (2015): *A pszichiátria magyar kézikönyve.* Medicina Könyvkiadó, Budapest.
- Hajnády Z. (2007): Színek mágiája, hangok liturgiája, illatok orgiája. Bunyin Arszenyev élete.
- Jankovits L.–Pap B. –V. Gilbert E. (szerk.): *Tanulmányok Hetesi István tiszteletére.* PTE BTK, Pécs, 49–59.
- Rácz I. M. (2020): *A lét és a szerelem szentsége. Ivan Bunyin művészi világképe.* L' Harmattan Kiadó, Budapest.
- Szőke K. (2015): Mihail Kuzmin. Szárnyak. Nevelődési regény vagy beavatási regény? Polémia az orosz irodalmi tradícióval. *Tanulmányok*, 2015/2. Bölcsészettudományi Kar, Újvidék.
- Борисов, Ю. Н. (2002): Грибоедов и Чехов в повествовательном пространстве бунинского текста (рассказ «Чистый понедельник»). *Русская повесть как форма времени* (отв. ред. А. С. Янушкевич). Изд-во Томск. ун-та, Томск.
- Бунин, И. А. (1966): *Собр. соч.: В 9 т.* (Под общ. ред. А. С. Мясникова, Б. С. Рюрикова, А. Т. Твардовского) Т. 9., Изд-во «Художественная Литература», Москва.
- Вышеславцев, Б. П. (1994): *Этика преображенного эроса.* Изд-во «Республика», Москва.
- Долгополов, Л. (1977): Литературное движение века и Иван Бунин. Долгополов, Л. *На рубеже веков. О русской литературе конца XIX–начала XX века.* Изд-во «Советский писатель», Ленинград.
- Лекманов, О. А (2016): *Иван Бунин "Чистый понедельник" (Опыт пристального чтения): Пояснения для читателя.* Б.С.Г.-Пресс, Москва.
- Мальцев, Ю. (1994): *Иван Бунин (1870–1953).* Франкфурт-на-Майне, Посев.

*BARNA Gábor*

## A népi Mária-tisztelet

### *Absztrakt*

A népi Mária-tisztelet legjellemzőbb vonása a nagy érzelmi telítettség, amely a barokkban alakult ki. A Mária-tisztelet magatartás volt: a Máriával való találkozás keresése, életével való együttélés. A magyar népi áhítat a Szűzanyát a maga paraszti környezetébe állította. A Mária-ünnepek a Mária-élmény közvetlenségét, bizalmasságát nyújtották, összekötötték az emberit és az emberfelettit, a földit és a menyeit, lehetőséget és keretet teremtettek az átélésre, az utánzásra. Mária földi édesanyaként valóságosan is átélte Fia életének, működésének, megpróbáltatásainak, kereszthalálának eseményeit, ezért könnyebben és jobban megértheti az emberi szenvedést, fájdalmat, de az örömeiket is. Saját örömeiket, gondjaikat, fájdalmaikat össze tudták tehát kapcsolni Mária örömével, gondjaival, fájdalmával.

*Kulcsszavak:* Mária, parasztság, érzelmi telítettség, együttérzés.

### **The Cult of the Virgin Mary in Folk Tradition**

### *Abstract*

The most characteristic feature of the popular veneration of Virgin Mary is the great emotional saturation which was formed in the Baroque Age. Veneration of the Virgin was an attitude: search for meeting with Mary, coexistence with her life. The popular veneration set the Virgin into peasant environment. Marian feasts offered the immediacy and familiarity of the Marian experience, linked the human and superhuman, the immanent and transcendence, created possibility and frame for empathy and imitation. Virgin Mary as earthly mother experienced events of life, operation, trial, crucifixion of her Son, that is why she can understand easier and better human misery, pain, grief, but gladness as well. So people could link their joy, troubles, pains with those of Virgin Mary.

*Keywords:* Mary, peasantry, great emotional saturation, empathy.



A magyar katolikus népi Mária-tisztelet sajátosságait számos szerző jellemezte.<sup>1</sup> Rövid előadásom előttük tiszteleg, de különösen Hetény János *A magyarok Máriája. Mária-tiszteletünk teológiája és néprajza* című néprajzi-teológiai összefoglalójára hívja fel a figyelmet, amit témánk szempontjából summa Mariana-ként tekinthetünk. Ennél többet, alaposabban máig sem tud senki mondani, felmutatni.

Mint minden kultuszformának, úgy a Mária-tiszteletnek is megvannak a korhoz, időhöz és társadalomhoz kötött elemei. A közelmúlt Mária-tiszteletének formái még egy természetközeli életet élő társadalomban, jórészt a parasztságnál alakultak ki és ott is őrződtek meg. A kor és a társadalom változásával azonban ezek is változtak, változhatnak. Ám a hagyomány ereje sok vonatkozást tovább éltheti. A népi Mária-tiszteletnek egészen ősi elemei is kimutathatók. Legjellemzőbb vonása, a nagy érzelmi telítettség a barokkban alakult ki.

Népünk körében a Mária-tisztelet nem egyszerűen gondolati tevékenység, szeretetindulat, hanem különösképpen magatartás volt. A Máriával való találkozás keresése, életével való bizalmas együttélés. Meleg, valóságként felfogott kapcsolat. A magyar népi áhítat a Szűzanyát a maga paraszti környezetébe szerette állítani. Így Mária emberileg megérthető, megközelíthető az együttérzés révén.<sup>2</sup> A Mária-ünnepek a Mária-élmény közvetlenségét, bizalmosságát nyújthatták, összekötve az emberit és az emberfelettit, a földit és a mennyeit, lehetőséget és keretet teremtve az átélésre, a compassiora, az utánzásra. Hiszen Mária azért, mert földi édesanyaként valóságosan is átélte Fia életének, nyilvános működésének, megpróbáltatásainak, majd kereszthalálának eseményeit, könnyebben és jobban megértheti az emberi szenvedést, fájdalmat, de akár az örömeiket is. Saját gondjait és fájdalmaikat össze tudják tehát kapcsolni Mária gondjaival és fájdalmával.

A paraszti világkép és életmód tükröződik abban, hogy a Szűzanyát gyümölcsoltónak, sarlózónak látták. Saját hegyeiken várták az utazó Szüzet, aki áthaladván a határokon, megáldja annak termését. A szálláskereséskor valóban szállást készítenek neki, részt vesznek a gyermekét vesztett Fájdalmas Anya keservében, a halott Máriát megsiratják, koporsóját elkísérik, mint egy rendes falusi temetésen.<sup>3</sup> Az édesanyák közös fájdalmai azok, amelyek megtalálják a maguk kimerítő kifejezését és felmagasztosult értelmét a Boldogságos Szűz szenvedésteli sorsában. A kapcsolat nemcsak egyirányú, hanem vissza is hat: Mária megmarad magyar parasztasszonynak, népdalbeli anyának a Golgota árnyékában is.<sup>4</sup>

A gyümölcsoltói gyümölcsfaoltás, a sarlós boldogasszonyi szimbolikus sarlózás, az egyházkező szokása, a nagyheti Mária-síralmak és a többi, Máriát utánzó szokás nemcsak a fejlett drámai megjelenítő készségről, az utánzásról és a bekapcsolódásról tesz tanúságot, hanem a „történelmi idő” megisméltéséről is.<sup>5</sup>

Ez a mindennapi élettel való kapcsolat, gyakorlatiasság látszik máriás ünnepeinknél is. Azaz a vallás igazságát a való élettel szoros kapcsolatban szemlélik. Legnagyobb Mária-ünnepeink éppen legnagyobb mezőgazdasági munkák idejére esnek: őszi szántás – Kisasszony

<sup>1</sup> Elég csak Bálint Sándor munkásságára (Bálint 1944; 1973; 1977), Erdélyi Zsuzsannának (Erdélyi, 1999) az archaikus imádságok elemzésére utalnunk. Lásd még: (Erdélyi, 1991; Barna, 2001).

<sup>2</sup> (Hetény, 2011: 547.)

<sup>3</sup> (Hetény, 2011: 548.)

<sup>4</sup> Vö. (Bálint, 1941: 209.).

<sup>5</sup> (Hetény, 2011: 552.)

napja, kerti gazdasági munkák – Gyümölcsoltó Boldogasszony, aratás – Sarlós Boldogasszony, betakarítás – Nagyboldogasszony. (A hagyomány ereje megmutatkozik, hogy bár a világegyházban Sarlósboldogasszony = Visitatio Mariae = Mária látogatása Erzsébetnél ünnepet újabban május 30-ra tették, a magyar katolikus egyház továbbra is július 2-án tarthatja, mert furcsa lenne májusban az aratásról beszélni!) De még a téli sötétségben is van Mária-ünnepünk: Gyertyaszentelő Boldogasszony. E gazdasági évhez kötöttség azonban nem jelenti azt, hogy az ünnep elveszíti máriás jellegét. Ellenkezőleg: a gazdasági esemény nyer máriás vonatkozást, megjelenítőjeként egy-egy hitvallási titoknak:

ősz szántás – Kisasszony – Preparatio salutis,  
kerti munkák – Gyümölcsoltó Boldogasszony – Incarnatio Verbi,  
aratás – Sarlós Boldogasszony – Mediatrix gratiarum,  
betakarítás – Nagyboldogasszony – Assumptio in coelum.<sup>6</sup>

S ahogy látjuk, nem tűnik el egyik Mária-ünnep krisztológiai tartalma sem! Mária-ünnepeink nemcsak Mária életének, hanem az emberi életnek is egyfajta keretet adnak: Szeplőtelen fogantatás, Mária születése, Mária nevenapja, Mária bemutatása a templomban, Mária eljegyzése és menyegzője, Gyümölcsoltó Boldogasszony (megtestesülés), Sarlós Boldogasszony (látogató Boldogasszony), Gyertyaszentelő Boldogasszony (a gyermek bemutatása, tisztulás = egyházkelő), Fájdalmas Anya, Nagyboldogasszony (halál, mennybevitel). Ezt a sort egészíti ki a szombati Mária-tisztelet, Mária-tisztelet a búcsújárásban, Mária hét fájdalmának és örömeinek, a Fájdalmas Anyának tisztelete, a változatos rózsafüzér-imádság, a Mária-síralmak, Mária-énekek, az archaikus imádságok. S bár alig több mint száz éves, de a közösen átélt történelmi múlt miatt mindenki átérzi „hazánk reményének”, a Magyarok Nagyasszonyának különleges magyar tiszteletét. A Mária-tisztelet egykor átszötte az asszonyi életet is. Palócföldön, a Dél-Alföldön az édesanya Boldogasszony ágyát fekszi, majd Máriát utánozva megy az egyházkelőre, és utána áldomásul a Boldogasszony poharát issza.

Nálunk még megőrződtek – nem mindenütt! – az ádventhajnali máriás rorate-misék. Ezek szimbolikája szerint Mária a hajnal, aki jelzi, hogy jön már Krisztus, a világ világossága, az igazi Nap! Karácsonykor pedig nemcsak a gyermek születésének, hanem Mária anyaságának is örvendhetünk.

Búcsújáró helyeink között legnagyobb számban máriás kegyhelyek vannak.<sup>7</sup> Azt mutatják, hogy népünk vallási életében a Boldogasszonynak ez a közvetítő szerepe kimagaslóan fontos. E kegyhelyeken jelenések, csodák vagy ábrázolások (szobrok, képek) révén van jelen Mária. A kegyhelyek már megnevezésükben is jól visszatükrözik ezt a felfogást: Szögedi Segítő, Csíksomlyói Segítő, Búnösök menedéke. Idevonhatók a Mariahilf-típusú kegyképek az ország számos pontjáról, azaz a Segítő Boldogasszony-képek. A Pieták a képek nyelvén fejezik ki az Istenszülő fájdalmát, aki ennek révén jobban átérzi a hozzá forduló özvegyek, árvák, a gyermekét elvesztő édesanyák emberi fájdalmát, s akinek fájdalmában fel tudom oldani a szinte elviselhetetlen magamét is. Csodálatosan gazdag ezért a régi Mária-énekek és archaikus imádságok képi világa e Fájdalmas Anyjának megjelenítésében!

<sup>6</sup> (Hetény, 2011: 553.)

<sup>7</sup> (Kovács, 2016: 201–202.)

Mária a betegek gyógyítója kegyhelyeinek szentkútjaiban, forrásaiban: a Bajkutakban, Szemkutakban, Rongyos kutakban<sup>8</sup> sokan nyerték vissza egészségüket. Közbenjáró segítségért pedig fogadalmi ajándékokat ajánlhatunk fel neki. Ilyenek Máriaradnán a képek százai<sup>9</sup> és az ezüst fogadalmi jegyek, Csíksomlyón (és másutt) az ezüst identifikációs tárgyak, amelyek sok helyen, így Máriapócson is viaszból (is) árultak, s összegyűjtve, gyertyává öntve elégnak a liturgikus események alatt. Közvetve is segíthet a kegyhelyekről hazavitt szent vizek, a nyírfagally (Csíksomlyó), Mária-könnye (Máriaradna) gyógyító erejében.<sup>10</sup> Már maga az egyszerű jelenlét is gyógyító erejű lehet: Mária lábánál éjszakázni, megérinteni kegyszobrát testi lelki gyógyulást hozhat. A természeti világ itt találkozik a természetfeletti valósággal.

De a kegyhelyek világában ott lehet az öröm is, amikor kegyképeken vagy a kegyszobrokban a Gyermekeit szoptató Máriát látjuk, vagy a méltóság, amikor az Angyalok Királynéját, a mennyek Királynéját, a Titkos Értelmű Rózsát tisztelhetjük Szűzanya alakjában.

A kegyhelyek Mária-ünnepei a találkozás alkalmát is jelentik Máriával, akivel tehát megoszthatjuk gondjainkat, fájdalmainkat, örömeinket, de hálát adhatunk közbenjáró segítségért.<sup>11</sup> A vezeklés és elégtétel, a bűnbánat és az Eucharisztia szentségében részesülés mellett sokaknak, főleg asszonyoknak, ez jelenti máig a búcsújárásban a részvétel nagyon erős motivációját.

A népi Mária-tisztelet kevés érzékkel rendelkezik tehát az elvontságok iránt. Hetény János ezt a fajta magatartást szemlélődő realizmusnak nevezi. Erős, józan, de mégis gazdag, fogékony és friss!<sup>12</sup> A természetfölötti szeretete miatt keresi minden evilágiban a természetfölötti megcsillanását.

Ez a vallásosság közösségi jellegű. Keresi és kialakítja közösségi formáit a szentolvasó, a rózsafüzér elimádkozásának,<sup>13</sup> de imaházaknál tartja az újabb keletkezésű, lourdes-i Mária-ájtatosságokat is. Mária eljegyzésének dramatikus előadását januárban, gyakran a kánai menyegző eseményére is emlékeztetve, el sem lehet képzelni egyéni áhítatgyakorlatként! Mária halálát és mennybevételét egész napos imádsággal, virrasztással, körmenettel üli meg Karancsalja népe mind a mai napig.<sup>14</sup>

A magyar nép Máriája az evangéliumok és a dogmák Máriája. Nemcsak elfogadja mindazt, amit Máriáról az Egyház tanít, hanem teljes mértékben át is éli. Egyúttal megmutatja, hogyan gondolkodtak eleink a nő szerepéről a társadalomban, a világban. Ez a néhány elemében érintett népi Mária-tisztelet napjainkban kopik. Gyakran nemcsak a változó idők és az átalakuló társadalom miatt, hanem az Egyház és papjai közömbösségéből is. Nem látjuk a

<sup>8</sup> (Barna, 2010.)

<sup>9</sup> (Barna, 2002.)

<sup>10</sup> (Barna, 1987.)

<sup>11</sup> Erre szolgáltatnak jó keretet az éjszakai virrasztások áhítatai, énekei és imádságai a kegytemplomokban. Hogy e találkozás, s a találkozásban az önátadás és egyesülés mennyire fontos, jól mutatja egy példa: 1984-ben részt vettem a Nagyboldogasszony-napi máriagyűdi búcsún. A debreceni Svetits leánygimnáziumból két osztály is részt vett ezen, az egyik apáca prédikált, majd a diákokkal szervezett program folyt egész éjjel, szentségimádás, litániák. Ez önmagában ritka szép esemény volt az 1980-as évek létező szocializmusában. Ám hajnal felé az egyik férfi búcsúvezető megjegyezte: „Eljöttünk, hogy megköszönjük a Szűzanyának, amit értünk tett, s kérjük segítségét bajainkban, de a sok program miatt nem tudjuk megtenni.” A Szeged-Alsóvárosi Havibúcsú is az 1990-es években amiatt vesztett sokat népszerűségéből, mert egész éjszaka szervezett kulturális (!) program van, ami nem teszi lehetővé a népi áhítatok gyakorlását. Lásd még alsóvárosi búcsú.

<sup>12</sup> (Hetény, 2011: 554, 557.)

<sup>13</sup> (Kovács, 2016: 202.)

<sup>14</sup> (Hetény, 2006.)

jelét és hatását annak, amit népi vallásosságról a népi jámborság és liturgia direktóriumja megállapít:

„A Szűz Mária tiszteletéhez kapcsolódó *népi jámborság*, amely különböző módokon nyilvánul meg, *mélyen megalapozott, kiemelkedő jelentőségű és egyetemes egyházi jelenség*. Abból a hitből és szeretetből fakad, amellyel Isten népe Krisztus, az emberi nem Megváltója felé fordul, valamint annak az üdvtörténeti küldetésnek a megértéséből ered, amelyet Isten a názáreti Máriára bízott, és amelynek következtében a Szűz nemcsak az Úr, a Megváltó édesanyja, de a kegyelem szintjén minden ember édesanyja.” (Kiemelés tőlem – B. G.)<sup>15</sup>

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- A népi jámborság és liturgia direktóriumja.* (2005) Szent István Társulat, Budapest.
- Bálint Sándor (1941): *Egy magyar szeptember. Orosz István önéletrajza.* Franklin Társulat, Budapest.
- Bálint Sándor (1944): *Boldogasszony vendégségében.* Veritas, Kassa.
- Bálint Sándor (1973): *Karácsony, húsvét, pünkösd.* Szent István Társulat, Budapest.
- Bálint Sándor (1977): *Ünnepi kalendárium I–II.* Szent István Társulat, Budapest.
- Barna Gábor (1987): Fogadalmi tárgyak (offerek) magyar búcsújáróhelyeken. *Agria*, (III.), 367–380.
- Barna Gábor (2002): „Mária megsegített.” A mindennapok szükséghelyzeteinek tanúi: festett fogadalmi képek. Barna Gábor (szerk.) *„Mária megsegített.” Fogadalmi tárgyak Máriaradnán. „Maria hat geholfen” Votivgegenstände in Maria-Radna I.* SZTE Néprajzi Tanszék, Szeged, 69–89.
- Barna Gábor (2010): Szent kutak, szent források a búcsújáró helyeken. Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika (szerk.) *A víz kultúrája.* Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen, 184–189.
- Barna Gábor (szerk.) (2001): *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában.* Néprajzi Tanszék, Szeged.
- Erdélyi Zsuzsanna (1999): *Hegyet hágék, lőtöt lépék. Archaikus népi imádságok.* Harmadik, bővített kiadás. Kalligram, Pozsony.
- Erdélyi Zsuzsanna (szerk.) (1991): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szent István Társulat, Budapest.
- Hetény János (2006): *„Gyönyörű nagy vonzalom...” A Karancs-hegyi kistáj Mária-kultuszt ihlető szerepe.* (Szegedi vallási néprajzi könyvtár 13.) Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged.
- Hetény János (2011): *A magyarok Máriája. Mária-tiszteletünk teológiája és néprajza.* Szent István Társulat – Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Budapest – Szeged.
- Kovács Zoltán (2016): *„Íme, az Úr szolgáló leánya”. Teológiatörténeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához.* Szent István Társulat, Budapest.

<sup>15</sup> (A *népei jámborság és liturgia direktóriumja*: 119) – ezt hangsúlyozza Kovács Zoltán is: (Kovács, 2016: 201.).

# Nőfelfogás és -ábrázolás

DOI: [10.55344/andfhksz.2201029](https://doi.org/10.55344/andfhksz.2201029)

PROKOPP Mária

## Az Istenanya ábrázolása a 2022-ben Világörökséggé nyilvánított gömöri templomok középkori falképein

### Absztrakt

A tanulmány a bevezetőben a Mohács előtti Magyar Királyság európai jelentőségéről szól, és azon belül Gömör vármegye területének szerepéről. Ez a terület őrizte meg napjainkig a középkori magyar vidéki városok és községek általános kulturális színvonalát, mivel az újkori fejlődés elkerülte ezt a vidéket. Majd a tanulmány a vármegye **hét** templomának 13–15. századi falképciklusaiból és az 1508. évben készült hizsnyói szárnyas-oltár képeiből emelte ki a Mária-ábrázolásokat, és mutatott rá az Istenanya ábrázolásainak két évszázados alakulásáról a teológiai meghatározások alapján.

*Kulcsszavak:* Istenanya, Efezusi zsinat (431-ben), bűn nélküli ember, Patrona Regni.

### Representation of the Mother of God on the Murals of the Churches in Gemer in the Middle-Ages

### Abstract

The introduction tells about the European significance of the Kingdom of Hungary before Mohács, and within that the role of the territory of Gömör. This area has preserved the general cultural standards of medieval Hungarian rural towns and villages to this day, as modern development has avoided this area. The paper highlighted the depictions of Mary from the 13th to 15th century murals of the seven churches of this region and from the winged altar of Hizsnyó made in 1508, and pointed to the two-century evolution of the depictions of the Mother of God on the basis of theological definitions.

*Keywords:* Mother of God, Council of Ephesus (431), innocent man, Patrona Regni.

Szent István államalapító első királyunk Európában egyedülállóan egységes országot szervezett a Duna-menti Esztergom központtal, a római Pannónia provincia északi határának Solva nevű jeles erőssége helyén. A Duna, Európa egyik legnagyobb folyama, István király országa számára biztosította a közvetlen összeköttetést Nyugat- és Kelet-Európával. A 300 m széles Duna Esztergom hatalmas sziklájánál kanyarra kényszerül, amely nagy védelmet jelentett az ország központjának. Esztergomot már Taksony fejedelem (955–972), Géza apja választotta a fejedelemség központjává.

István király országa magába foglalta a Kárpát-medence egész területét (1. kép, 1.a kép).



1. kép: A Magyar Királyság térképe a 13. század végén – 14. század elején



1.a kép: A Magyar Királyság helye Európán a 14. században

1000-ben elnyerte a kortárs európai államok, mindenekelőtt III. Ottó német-római császár és a pápa, II. Szilveszter legnagyobb elismerését, amely lehetővé tette, hogy Esztergomban 1000 karácsonyán Domonkos esztergomi érsek – a császárkoronázás szertartásával – III. Ottó császár jelenlétében István fejedelmet KIRÁLYÁ koronázza. A központi hatalom megerősítésében nagy segítséget jelentett a királynak a katolikus egyház, amelynek szervezeti kiépítését Géza fejedelem kezdte meg a Pannonhalmi bencés apátság alapításával és a Veszprémi püspökség felállításával. Ennek területe a Dunántúl egészére kiterjedt. Így, István király az esztergomi egyházmegye területét a Duna bal partján alakította ki Pozsonytól Abaúj vármegyéig. **Gömör és a Szepesség tehát az esztergomi egyházmegye része lett.** Csak a 18. században, 1776-ban vált ki belőle a roznnyói és a szepesi püspökség, de *az esztergomi érsek mint Magyarország prímása, az egész ország egyházi vezetője volt 1949-ig.* S azután is meghatározta e vidékek egyházi életét, és benne a templom építészetét és díszítését. Az esztergomi egyházmegye központja 1000-tól Esztergom volt, élén az esztergomi érsek állt, akinek jogköre kiterjedt a fokozatosan kiépülő magyar egyházszervezet valamennyi püspökségére. A legfőbb kiváltsága a királykoronázás joga volt. Egyházfői szerepe mellett, mint a király után az ország első embere, közjogi méltóság is volt. Az esztergomi érsek az ország politikai vezetésében betöltött szerepét természetesen akkor is megtartotta, amikor a királyi udvar 1256-ban Budára költözött.

Kezdetben a Kárpát-medence egész területe a királyé volt, egyes vitézek, akik a király szolgálatában kimagasló érdemet szereztek, csak – főképpen – az 1241. évi tatárjárás után kaptak jutalmul birtokokat, alapvetően az ország védelmét fokozó várépítési kötelezettséggel. Ezek a birtokok a családban öröklődtek, osztódtak. Elidegenítését tiltotta az **ösiség** törvénye (1351). Ha kihalt a család, a birtok visszaszállt a királyra. Ez a törvény is biztosította a Magyar Királyság erős központi hatalmát, amely Európában egyedülálló volt. A birtokos családok a mindenkori király hű emberei voltak, akik a királyi udvarban – a mai szóhasználattal a kormányban – fontos tisztségeket viseltek. Ezt a rangjukat kifejezésre juttatták a birtokukon is, mindenekelőtt a templom kialakításában, amelyek – főképpen a török uralom alá nem került felvidéki területen – részben mindmáig fennmaradtak, és mindenki számára nyitva álltak. A birtokos kúriája, palotája, avagy a vára a történelmünk vérzivataraiiban a századok során többnyire elpusztultak. A templomokat a lakosság – a birtokos távollétében is – mindenkor megújította, mivel életének központja volt az Oltáriszentségben jelenlévő Teremtő Istennek és az emberré lett Fiával, Jézus Krisztussal való személyes kapcsolat. S mivel Gömör vidéke az ország újkori életében a fő útvonalaktól távolabbra esett, a fejlődés lassabb volt, nem volt anyagi lehetőség az új korszerűbb templom építésére, megtartották a középkori templomokat, többnyire a mai napig.

A középkori templomainkban a középkori falképeket a reformáció térhódításával – amennyiben protestáns használatba kerültek – bemeszelték, s ha katolikus maradt a templom, akkor a reneszánsz-, illetve a barokk- vagy még újabb kori átépítésnek, illetve kifestésnek estek, részben áldozatul. A falképek feltárása a 19. század második felétől folyamatosan tart mindmáig, napjainkban is, a pénzhiány ellenére is, csodálatos lendülettel és világra szóló eredményekkel tárulnak fel a középkori templomaink falfestészeti díszítései. Bizonyítják a Magyar Királyságnak a *Kárpát-medence egészére kiterjedő kultúrájának egységesen magas színvonalát.* Így évről évre új falképek kerülnek napfényre a gömöri és a szepességi templomok

ban is. Az alábbiakban Gömör-vidék, az egykori Gömör vármegye nagyszámú középkori fal-  
képegyütteseiből mutatunk be néhányat. Hasonló színvonalú alkotásokkal találkozunk Er-  
délyben és a töröktől erőteljesen elpusztított délvidéki országrészünkön is.

Az egyik legkorábbi gömöri freskóegyüttesünk **Süvetén** (Šivetice) látható, a Murány patak  
mentén, a község kimagasló dombján messze földről látható rotunda. A félgömb kupolával  
fedett körtemplom átmérője 10 m. A 13. században, 1240 körül, a jeles *Zách család* birtok-  
központjában, feltehetően a jól ismert pécsi püspök, Zách Jób építtette a középkori építész-  
tünknek ezt a kimagasló remekét. Az oklevelek bizonyossága szerint az ő birtoka volt Süvete.  
*Antiochiai Szent Margit* tiszteletére szentelték, akinek fejereklyéjét II. András királyunk hozta  
el 1217-ben, a keresztes hadjárata során Antiochiából, és tette a hitéért kegyetlen kínzásokat  
és halált szenvedett 4. századi ókeresztény lányt *Patrona Regnivé*, a magyar nemzet védő-  
szentjévé. Ettől kezdve az ország egész területén elterjedt a tisztelete. II. András király fia,  
IV. Béla király is Antiochiai Szent Margit tiszteletére nevezte el a tatárjárás alatt született lá-  
nyát Margitnak. A Zách család ezt követően építtette ezt a ma is impozáns rotundát, és fest-  
tette ki a szentélyt 1260 körül. Az egységes, nagy belső teret a szentély két sávbán megjelenő  
művészi képsora uralta. A felső sor képei Antiochiai Szent Margit életét, főképpen a pogány  
római császári helytartó, Olybrius szerelmét visszautasító és a keresztény hitét bátran meg-  
valló magatartásáért hősiiesen vállalt kínzásokat és a kivégzését ábrázolja, míg az alsó sor  
Jézus szenvedéstörténetét mutatja be (2. kép), amely példát és erőforrást jelentett Margit  
számára. A magas művészi színvonalon megjelenített képek a mindenkori szemlélő lelkében  
is lángra gyújtják, megerősítik az Isten szeretetét.



2. kép: Süvete (Šivetice), szentély, Antiochiai Szent Margit vértanúsága, 13. század  
(Fotó: Méry Gábor)



1330-ban a községet is birtokló Zách Felicián követte el a merényletet Anjou I. Károly királyunk ellen Visegrádon, a királyi palotában, Klára lányát ért sérelem megbosszulásáért. Ezután őt kivégezték, és birtokait elkobozták. Sűvete új birtokosa a királyhoz hű Rátold nemzetségbeli *Jolsvai család* lett, Lóránt nádor fiai. Ők a 14. század közepén a nagy fesztávolságú templom boltozatát csúcsíves diadalívvel megerősítették, és teljesen újrafestették a templomot az új, az Anjou I. Károly király által is támogatott itáliai trecento stílus szellemében. Ebből a freskóegyüttesből mutatjuk be az egyik fennmaradt Mária-ábrázolást (3. kép).



3. kép: Sűvete, Pietà, részlet, Istenanya, 1350 körül (Fotó: Méry Gábor)

Ez a mély *emberi* érzelmet, szeretetet sugárzó arc megjelenítése magas művészi színvonalon jelzi, hogy az 1330–40-es években, amikor ez a festmény készült, a művészettörténetben „itáliai trecento stílusnak, proto-reneszánsznak” nevezett 14. századi új előadásmód nemcsak az esztergomi királyi-érseki központban volt otthonos, hanem éppen a királyi tisztségviselők megbízásai révén, az egész országban. S többek között ezért is joggal állíthatjuk, hogy ez az olaszos kora reneszánsz művészeti stílus NEM okvetlenül csak az itáliai művészek útján terjedt el hazánkban – hanem a hazai antik emlékek ösztönzésére, valamint a keresztény Magyar Királyság művelődésének magas színvonala révén –, *az itáliai emlékekkel párhuzamosan és azokkal kapcsolatosan* jelent meg.

Hasonló jelenség volt a 13. század elején Szent Erzsébet karitatív lelkiisége, amely Szent Ferenctől függetlenül bontakozott ki a magyar királyi udvarban a Szentírásból megis-

mert jézusi tanítást követve. S még Szent Ferenc és Árpád-házi Szent Erzsébet életében egymást erősítve összekapcsolódott a magyar és az itáliai radikális keresztény életvitel, jóllehet, személyesen sosem találkoztak.

Amint a keresztény Krisztus-követés alapvetően az Istennel való személyes kapcsolatra, közös gyökerre épül, úgy lehetséges az itáliai és a magyar trecento proto-reneszánsz művészi stílusának azonos gyökerekből – antik és krisztusi tanításból – való, párhuzamos keletkezése a 14. század elején. *Ez a művészi jelenség Európában egyedülálló*, amint erre már *Panofsky Erwin* is rámutatott, amikor azt írja, hogy az itáliai jellegű, kora reneszánsz stílus egész Európában megjelent a 14. század folyamán, de sehol sem olyan tisztán és korán, mint Magyarországon.<sup>1</sup>

A süvetei rotunda jelenleg sajnos, használaton kívül van. Sem az egyházi tulajdonos, sem a község 20–21. századi vezetői nem találtak még anyagi forrást a templom megújítására és fenntartására. Egyre romlik az állapota, a falai megrepedtek, a nagy értékű falképek pusztulnak, ahelyett, hogy – mint a Világörökség részei – fogadnák a turisták és a szakemberek százait, ezreit, és a község lakóinak megélhetést, fellendülést biztosítana a vendégfogadás. Jóllehet a kassai Műemléki Felügyelőség igazgatója, Alexander Balega az 1990-es években a Magyar Műemléki Hivatallal közös kiállításon mutatta be az Európa Parlament strasbourgi székházában a szlovák és magyar szakemberek együttműködését – e sorok írójának részvételével – az európai kincset képező középkori falképek megmentésében. A kiállításon Süvete is szerepelt számos gömöri és szepességi freskóval együtt. Ez a kiállítás bejárta az EU országait, amelyet nagy érdeklődés kísért.

A közeli **Hizsnyó** község (Chyzné) – a Murányi vár közelében – ugyancsak *Jolsvai György tárnokmester*, a királyi kúria tagjának művészeti pártolását élvezte a 14. századtól egészen a Mohácsi vészig. Hizsnyó középkori, 13. századi egyenes záródású szentélye a 1400-as évek elején kaphatta a ma is látható, a szentély teljes falfelületét beborító, magas teológiai műveltséget tanúsító, egységes program szerinti kifestését. S mivel a kezdetektől mindmáig a templom a római katolikus egyházé, így sosem lett bemeszelve. A 16. század elején állították a középkori oltárasztalra a ma is látható szárnyas-oltárt, amely a szepességi jeles szobrász, *Lőcsei Pál* mester műhelyében 1508-ban készült (4. kép).



4. kép: Hizsnyó (Chyzné), szárnyas-oltár, Lőcsei Pál, 1508 (Fotó: Méry Gábor)

<sup>1</sup> PANOFSKY, Erwin: *Renaissance and Renascences in Western Art*. (Stockholm: 1960), 157.

A hisznyói templom Istenanya-ábrázolásaira figyelve jól látjuk a nagy különbséget az 1400 körüli kora gótikus falkép és az 1508. évi késő gótikus-reneszánsz táblakép ábrázolása között. A falképdíszítés programjában a 12 apostol testülete áll, akik Jézus tanítását leírták, az embereknek továbbadták, amelyet az Egyház a Bibliában őriz. Felettük jelennek meg az emberiség megváltásának, vagyis Jézus, az Isten Fiának megtestesülését bemutató képek: a főhelyen, a keleti falon az *Angyali üdvözlet*, az északi falon *Jézus születése* és a déli falon a *Három királyok imádása* ábrázolást látjuk. Mindhárom freskóképen az Istenanya-ábrázolás a teljes elfogadást, az Istenre hagyatkozást jeleníti meg igen elvontan, a kora gótika szellemiségében (5. kép).



5. kép: Híznagy, falkép a szentély északi falán, 1360-as évek (Fotó: Méry Gábor)

A Lócsi Pál mester köréhez tartozó, a főoltárt festő 16. század eleji mester – aki a magyar reneszánsz festészet jeles mestere – egy valóságos földi, örvendező Édesanyát jelenít meg Jézus betlehemi születésének ábrázolásán éppen úgy, mint a Kereszt tövében álló Fájdalmas Anyában (6–7. kép). Az elsőt a kor divatos, négyzetes nyakkivágású, piros mintás világos aranszínű hosszú ruhában, vállra omló szőke hullámos hajjal térdel a szép fiatal boldog Istenanya a csodálatosan született, Isten-gyermeke előtt, és imádja benne a Teremtőjét. A Golgotán, a keresztre feszített Isten-Fiúra feltekintve, megrendülten áll a piros ruhája felett fehér fátyolba burkolt Istenanya. Mély hittel imára kulcsolja kezét, miközben a Fia legkedvesebb

tanítványa, János apostol nagy részvétellel átöleli, és baljával lendületesen felfelé mutat, Jézusra. János zöld ruhája erőteljesen jelzi, hogy hiszi, amit Jézus a földi életében nekik többször is megmondott, hogy a halálból fel fog támadni!



6. kép: Hizsnyó, a főoltár szárnyának belső képe, Jézus születése (részlet a 4. képből)  
(Fotó: Méry Gábor)



7. kép: Hizsnyó, a főoltár szárnyának külső képe: a Fájdalmas Anya (részlet a 4. képből)  
(Fotó: Méry Gábor)

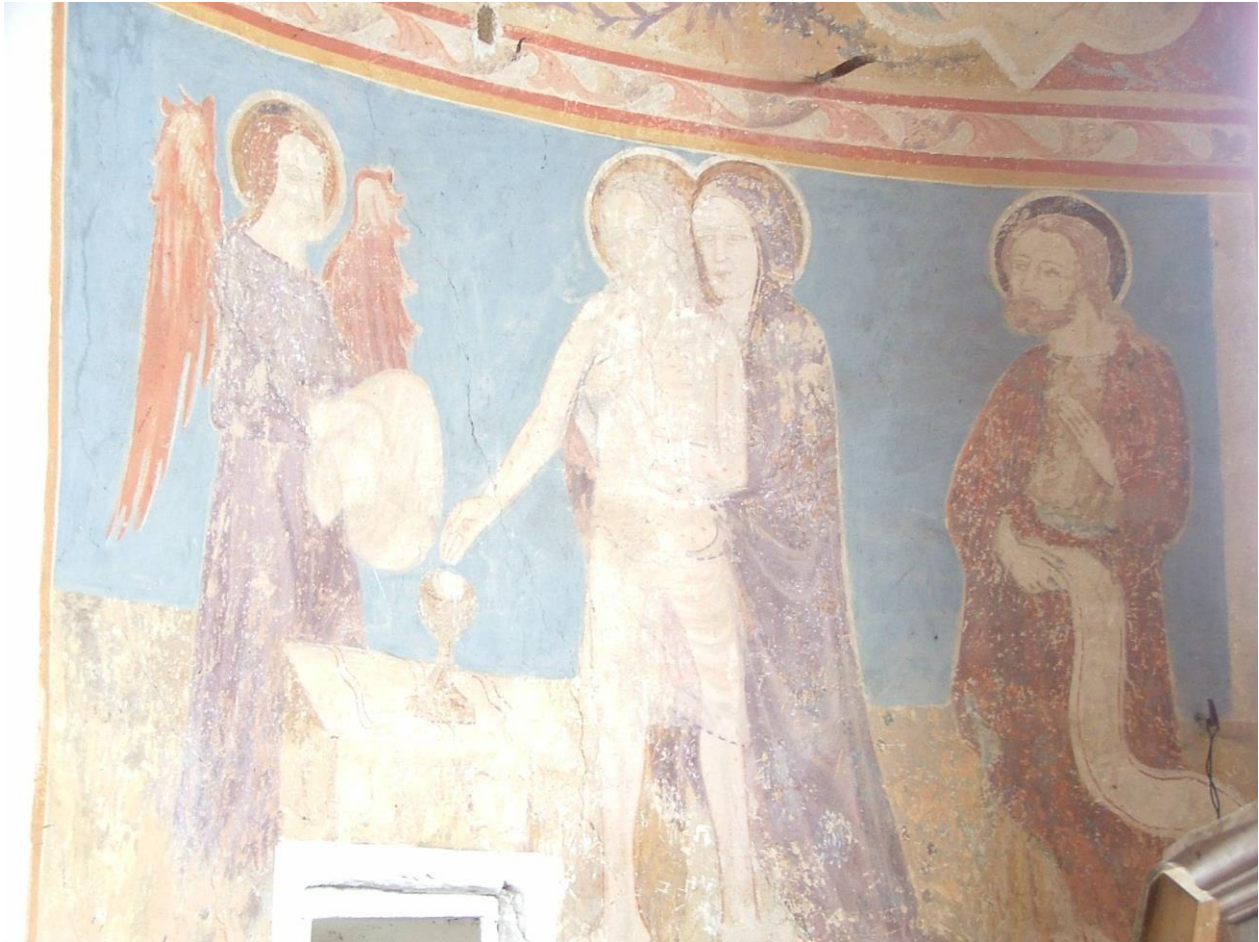
**Rákos** község (Gömörrákos, Rákoš) Hiznyótól kissé délre, a Rákos-patak partján, Kövi vára közelében, a 13. századtól az Ákos nemzetségbeli **Bebek** család birtoka volt. A tatárok ellen 1241-ben tanúsított hősiességükért kapták IV. Béla királytól a Sajó felső folyásánál a hatalmas gömői birtokukat. A központjuk Pelsőc volt. Nagy Lajos király korában már országos méltóságokat viselt a család. Imre országbíró volt 1360–1369-ben. A fia, Imre horvát-dalmát bán, majd országbíró és erdélyi vajda volt. Bebek III. Detre Zsigmond király nádora volt 1397–1401 között. A fél kupolával fedett szentély egységes kifestése a fenséges Krisztus mennyei dicsőségének víziójával, a tudós teológiai program szerint az 1360-as években készülhetett (8. kép).



8. kép: Rákos, a szentély freskódíszje, 1360-as évek (Fotó: Méry Gábor)

A festő a hazai italianizáló trecento stílus jeles képviselője. Az Istenanya-ábrázolás az íves szentélyfal északi, bal oldalán, az Eucharisztia megjelenítésénél tűnik elénk: az oltárasztalon látjuk az Eucharisziát – vagyis a Jézus vérért tartalmazó kelyhet és a szentostyát, amelyben rejtve jelen van Jézus –, s mellette látható alakban a feltámadt Krisztus áll, rámutatva az Eucharisziára. Az Istenanya átöleli az emberi alakban megjelenő Fiát, teljesen hozzásimul, jelezve, hogy a szentmiseáldozatban és különösen a szentáldozásban eggyé válik a hívő Krisztussal. Őáltala, Ővele és Őbenne él a keresztény ember már a földi életében (9. kép). Az oltárasztal bal oldalán Angyal képviseli az Istennek tiszteletet adó mennyei karokat, és a Látomás

jobb oldalán Szent János apostol tartja a mondatszalogot, amelyen eredetileg bizonyosan Jézus szavai voltak olvashatók, amelyekkel az Utolsó vacsorán megalapította az Eucharisziát, és elrendelte: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.”



9. kép: Rákos, a szentély freskódíszje: az Eucharisztia ábrázolása a Fájdalmak Férfiát átölelő Fájdalmas Anyával (a 8. kép részlete) (Fotó: Méry Gábor)

A rákosi falképen az Istenanya ábrázolása egyúttal Vir dolorum, vagyis az Izaiási jövendölés Fájdalmak férfiaképe, amely az Eucharisztia ábrázolásán az álló alakjával nyomatékosan hangsúlyozza, hogy Jézus a halálból valóban feltámadt. Ugyanis a halott nem áll a lábán!

A rákosi templom diadalívének baloldalán, a hajó keleti falánál a *Köpenyes Mária* ábrázolásban látjuk az Istenanyát, az egykori Móriának szentelt mellékoltár freskóképén (8. kép). Az Istenanya szélesre tárja palástját, amely alatt a hívő ember védelmet talál a sátán kísértései ellen a földi életében, és a halála után a mennyország boldogságát élvezheti Mária palástja alatt.

A rákosi templom hajójában, az északi fal hatalmas felületén az Utolsó ítélet víziója jelenik meg az internacionalista stílus előadásában, feltehetően Bebek III. Detre, Zsigmond király nádora megbízásából az 1400 körüli években (10. kép). Az Ítéltő Krisztus jobbján kiemelt szerepet kap az emberiség üdvözüléséért közbenjáró Istenanya. A bizánci művészetben kedvelt *Deésis* kompozíció a nyugat-európai gótikában is tovább él. Hangsúlyozza az Istenanya közbenjáró szerepét, amely a 14–15. századi lelki megújulást segítő vallási irányzat, a *Devotio moderna* fontos tanítása.



10. kép: Rákos, a hajó északi falán az Utolsó ítélet, 1400 körül (Fotó: Méry Gábor)

A Bebek családból a 14. század elején kivált a Csetneki család, amelynek központja **Csetnek** városa (Štítňik) lett, a Csetnek patak mentén. 1328-ban már korponai városjogot kapott. A gömöri vaskohászat gyors fellendülése biztosította fejlődését. 1417-ben Zsigmond királytól már évi három országos vásár tartására kapott engedélyt. Temploma a 13. század végi kezdetektől a 15. század közepéig egyre nagyobb szabású kialakítást kapott. A 35 méter hosszú, nyugati toronnyal kiemelt háromhajós bazilikális elrendezésű, háló- és csillagboltozattal fedett, 1460-ra elkészült templom a Gömör-vidék legjelentősebb középkori emléke. A 14–15. századi, több korszakból származó freskódísz maradványait 1908-tól tárta fel a műemléki kutatás. Az Istenanya egyik legszebb ábrázolását a templomhajó déli hajójában, az ablak felett látjuk, az *Angyali üdvözet* 15. század eleji falképén (11. kép). A mérműves gótikus ablak béléteiben a középkori tudományok legmagasabb együttesét, a Hét szabad művészet allegóriáját jelenítette meg a festő, minden bizonnyal Csetneki László megrendelésére, aki esztergomi kanonok, majd prépost, és az esztergomi érsekség kormányzója volt az 1420–1430-as években. Az ekkor már hazánkban is egyre kibontakozó humanista műveltség racionalizmusát magának valló, arra büszke, magas rangú egyházi személyiség is mély hittel vallja a keresztény tanítás egyik legfontosabb tételét, Isten egyszülött fiának emberi megtestesülését, a Szentlélek Istentől való fogantatását és a Szűztől való születését. A képen ennek vizuális meg-

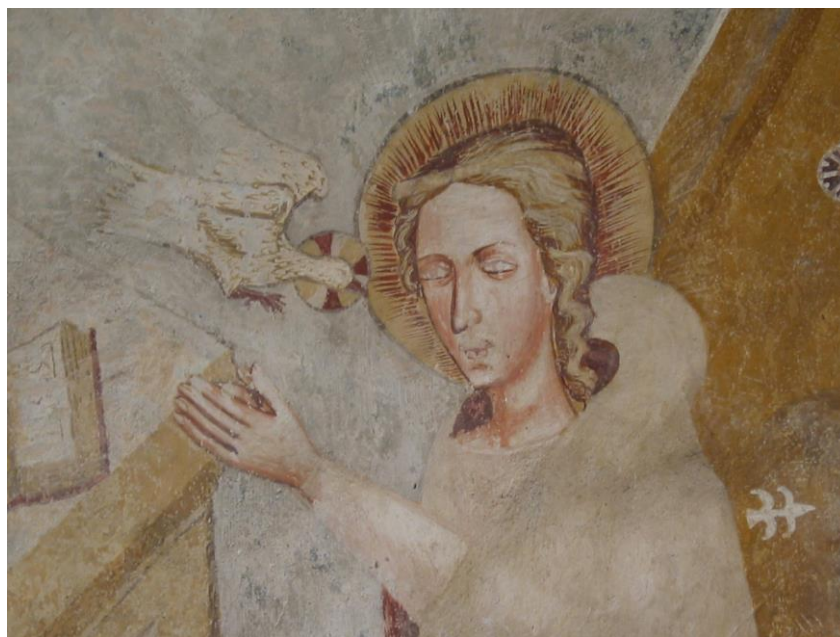
jelenítését látjuk: a fodros felhőkkel övezett Atya Istentől sugárzóan repes a Szentlélek Galamb alakban az alázatosan térdelő Mária felé, aki éppen kimondta az angyal kérdésére az Igent.



11. kép: Csetnek (Štítňik), a déli fal első szakaszán: Angyali üdvözet és a Hét szabad művészet, 15. század eleje (Fotó: Méry Gábor)

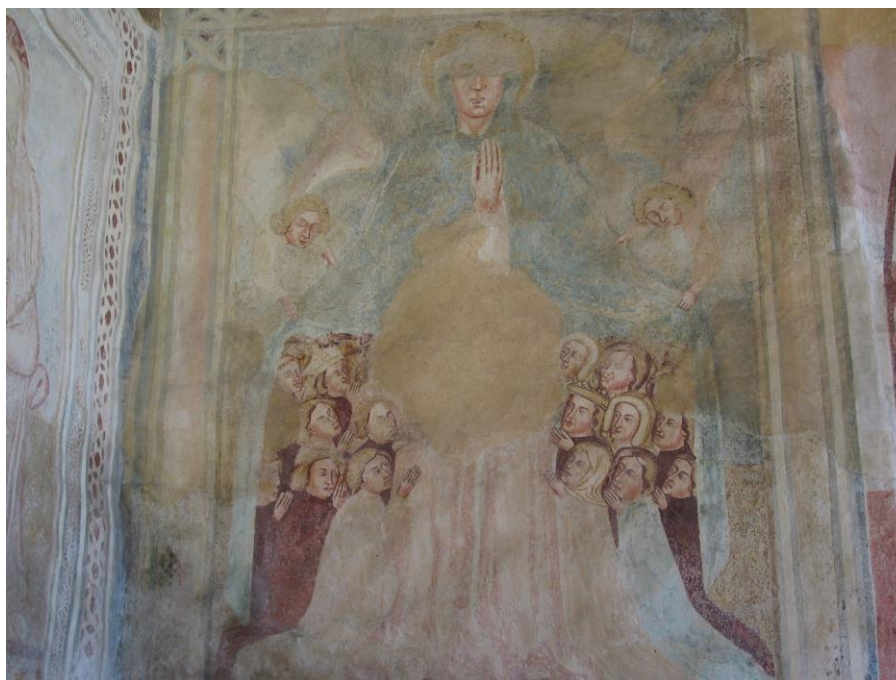
Ugyanez a jelenet lényegesen jobb állapotban maradt fenn **Karaszko** (Kraskovo) templomában a Rima folyó mentén, Gömör nyugati részén. Az aranyércben gazdag Rima-völgye 1332 óta Szécsényi Tamás országbíró, erdélyi vajda és tárnokmester tulajdona volt. A karaszközi templom diadalíve felett, a templomhajó keleti főfalán az *Angyali üdvözet* monumentális ábrázolása az 1380–1390-es években, Szécsényi Frank, Zsigmond király kedvelt főura, ugyancsak erdélyi vajda, majd országbíró megrendelésére készülhetett (12. kép). Megrendítően mély átéléssel jeleníti meg a jeles festőművész Mária titokzatos és teljes önátadását Istennek, amely során a Szentlélek Isten galamb képében – akinek a fejét az Istenséget jelző, piros keresztrel ékes dicsfény övezi – megérinti Máriát, és Ő Istenanyává magasztosul. A Mária előtt, a könyvtartón lévő nyitott könyv, a Biblia, amely felé Mária imára kulcsolt kézzel fordul. Ennél átszellemültebben, ennél igazabban és egyszerűbben nemigen ábrázolta festőművész Istennek ezt a csodáját. Mária, az Úr alázatos szolgálóleánya a keresztény Krisztus-követés példaképe!





12. kép: Karaszko (Krasovo), Angyali üdvözlés, részlet, 1380-as évek (Fotó: Méry Gábor)

Az Istenben elmerült Istenanya a legfőbb feladatának tartja, hogy közbenjárjon Fiánál az emberiség üdvössége, örök boldogsága érdekében. Erről szól a *Köpenyes Mária* ábrázolása Karaszkon is, a rákosi templomhoz hasonlóan, a diadalív bal, északi oldalán, a hajó mellékoltárának oltárképén (13. kép). A szemből ábrázolt Köpenyes Mária monumentális alakján a kék köpeny két szárát két angyal tárja még szélesebbre, hogy minél többen menedéket kaphassanak az Istenanyánál. Az Istenanya jobb oldalán a férfiak, világiak és egyháziak, míg Mária balján asszonyok térdelve kérnek menedéket a Szent Szűztől az Egyház legrégebbi Mária-imájával: „*Oltalmad alá futunk Istennek szent anyja, könyörgésünket meg ne vesd szükségünk idején...*”



13. kép: Karaszko, Köpenyes Mária a diadalív északi falán, 1380-as évek (Fotó: Méry Gábor)

Karaszkon a templomhajó északi falán a Szent László legenda alatti sávban a *Királyok imádása* jelenetben figyelhetünk fel az Istenanya fenséges *Matrónaként* való ábrázolására (14. kép). A Napkeletről érkező, hosszú utat megtett előkelő uralkodók Istennek szóló ajándékokat adnak át a Szent Szűznek, aki az ölében tartja Isteni gyermekét. A művész itt nagy tehetséggel jeleníti meg az Istennek anyját, aki hivatásának teljes tudatában, alázatosan tartja a királyok elé az Istennek Fiát. Ez az ő feladata, felmutatni az Istent, az emberré lett Isten Fiát az embereknek. Ő a Bölcsesség széke, aki segíti az emberiséget az Isten, a legfőbb Jó, Igaz és Szép, vagyis az igazi Bölcsesség megismerésére.



14. kép: Karaszko, az északi hajófalán fent: Szent László és a kun vezér seregének összecsapása, lent: Királyok imádása, részlet 1380-as évek (Fotó: Méry Gábor)

**Kiéte** (Kyjatice) község középkori temploma az egyenes szentélyzáródással még a 13. században épülhetett. Festészeti díszítését a szentélyben a 14. században, míg a hajó északi falán az *Utolsó Ítélet* dantei vízióját – a kép felirata szerint – 1426-ban festtette a birtokos, feltehetően Szécsényi Frank egyik fia, László vagy Simon, királyi ajtónálló. A körkompozíció tengelyében az ítélő Krisztus, fénylő mandorlával övezve, szivárványtrónuson ülve ítélkezik a sírokból feltámadó emberek felett. A lelkekért a Fiánál közbenjáró Istenanya ezen a festményen is térdelve kérleli Fiát irgalomért az emberek iránt. Ő az Isten jobbán, alázatosan könyörög összetett kézzel az ítélő Krisztus lábánál, az angyalokkal kísért mandorla mellett (15. kép).



15. kép: Kiete (Kyjatice), a hajó északi falán: Utolsó ítélet, 1426 (Fotó: Méry Gábor)



16. kép: Kiete, Pieta, 1460-as évek (Fotó: Méry Gábor)

A kiétei templom északi falán a 15. század második felében, Mátyás király korában készülhetett a *Pieta* külön keretbe foglalt, nagyméretű ájtatossági képe (16. kép). Az Istenanya erős lélekkel, nagy hittel a szívébe zárja mély, anyai fájdalomát, mialatt az ölében tartja a keresztről levett, halott fiát tele vérző sebekkel. Bordó színű ruhája felett fehér köpenyt visel, amelynek színe eredetileg kék lehetett! Jobbjával a térdére támaszkodva tartja meg a Fia felső testét. Baljával Jézus bal karját tartja nagy részvéttel. Az Istenanyán kívül ott vannak körülötte a sirató szent asszonyok. Magdolna a kép jobb oldalán, az előtérben, kiemelten, térdelve siránkozik. Ő a bűnös ember őszinte megtérésének és az együttérzésnek példaképe.

A művész nagy rajzi felkészültséggel és anatómiai ismeretek birtokában jelenítette meg a halott Krisztus együttérzésre készítő siratását. Minden valószínűség szerint a budai királyi udvarból érkezhetett a festő. A kompozíció rokon a fiatal Michelangelo korai, vatikáni Pietájával. Jóllehet, itt az Istenanya alakja erőteljesebb. Az anya szélesre tárt ölébe süppedve, derékban meghajolva elhelyezett halott férfitest, a 15. század reneszánsz festészetében új kompozíciós megoldás a *Pieta*-ábrázolásokon. Korábban a halott test merevségét jelezve, vízszintesen ábrázolták a halott Krisztust Mária ölén.



17. kép: Rimabrézó (Rimavské Brezovo), a szentély keleti falán a Napkeleti bölcsek hódolata, 14. század vége (Fotó: Méry Gábor)

**Rimabrézó** középkori templomát a 19. század végén megnagyobbították, a középkori szentély az új épület kápolnájává vált. Itt a 1880-as években tárták fel a 14. század végi, 1380 körül készült pompás falképeket, de napjainkban is folyik a további képek feltárása. Az egykori szentélyben a Majestas Domini evangélista-egyházatyá páros ábrázolásokkal kísért mennyei víziója alatt az Istenanya életének főbb jelenetei kaptak helyet. Ezek közül a keleti falon lévő *Királyok imádása* jelenetet mutatjuk be (17. kép), amelyet ha összevetjük a fenti Karaszközi templom azonos tárgyú ábrázolásával, akkor győződhetünk meg nagy bizonyossággal a 14. századi Magyar Királyság művészetének formai és tartalmi gazdagságáról. Míg Karaszkón az ábrázolás az Isten-gyermek és anyja méltóságát, fenségét hangsúlyozza, addig itt az Isten-gyermek közvetlen emberi kapcsolatot teremtő szeretetét jeleníti meg a nagy hittel, térdelve imádkozó, idős király, vagyis a hívő ember felé.

Itt is, mint a fenti gömöri falképegyütteseknél, mindenekelőtt a tudós teológiai programra figyelhetünk fel, amelyek részletei és ikonográfiai rendszere a hazai papság magas teológiai műveltségét igazolja. S mindez itt, mint a legtöbb gömöri templomban, magas művészi színvonalon jelenik meg. Ez adja a Magyar Királyság falfestészetének nagy jelentőségét, amely messze kiemelkedik Európa országainak kortárs, vidéki, falusi emlékei közül. Igazolja, hogy a Magyar Királyság a középkori Európában nemcsak a nemesfémekben a leggazdagabb és a mezőgazdaságában is kiemelkedő, hanem a centralizált királyi hatalmat is sikeresen megvalósított állam, amely biztosította a kultúra és a művészet magas színvonalát is.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Prokopp, Mária: Gömöri Falképek a XIV. században. *Művészettörténeti Értesítő*, 1969, 128 –147
- Prokopp, Mária: *Italian Trecento Influence on Murals in East central Europe, particularly Hungary*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983.
- Prokopp, Mária: *Affreschi Medievali nella Regione di Gömör del Regno d'Ungheria*, Méry Ratio, 2005.

HAJNÁDY Zoltán

## Anna három arcképe. Festés szavakkal. A képleírás szerepe Tolsztoj poétikájában

### Absztrakt

A tanulmány Anna Karenina három portréja kapcsán arra a kérdésre keresi a választ, mi a képleírás (*ekfrázis*) szerepe Tolsztoj poétikájában? Feloldható-e a wittgensteini antinómia: „amit mutatni *lehet*, azt nem *lehet* mondani.” Képes-e egy verbális szöveg vizuális illúziót kelteni, az olvasót nézővé változtatni? Megvilágítható-e az egyik műfaji tartományba tartozó alkotás egy másik műfaj segítségével? Vannak-e a képleíráshoz megfelelő poétikai eszközök? Tolsztoj az alakokat és a tárgyakat oly élethűen festi meg és állítja az olvasó szeme elé, hogy bizonyos értelemben a leírásból gondolati képet, virtuális festményt formál. A térbeliség időbeliségbe fordításával áttöri az ábrázolható és a leírható közti határvonalat: a nyelvi világból átlép a képi világba, az olvasót nézővé változtatja.

*Kulcsszavak:* ekfrázis, vizuális reprezentáció verbális reprezentációba fordítása és *vice versa*, Anna három portréja, az arc epifániája.

### Three Portraits of Anna. Painting with Words. The Role of Description in Tolstoy's Poetics

### Abstract

In connection with the three portraits of Anna Karenina, the present study seeks to answer the question, what is the role of ekphrasis in Tolstoy's poetics? Can Wittgenstein's antinomy be resolved: "what can be shown cannot be said". Can a verbal text create a visual illusion and turn the reader into a spectator? Can one genre shed light on a work of art belonging to the realm of another genre? Moreover, are there any poetic devices suitable for the description of paintings? Tolstoy draws characters and objects so vividly and offers them to the readers' sight in such a manner as to turn descriptions into mental images or virtual paintings. By turning spatiality into temporality, he breaks the boundaries between depiction and description: he passes from the realm of language into the world of pictures, turning his readers into spectators.

*Keywords:* ekphrasis, verbal representation of visual representation and *vice versa*, three portraits of Anna, „the epiphany of the face is entirely language”.

*L'épiphanie du visage est toute entière langage.*  
*Az arc epifániája teljes egészében nyelv.*  
Emmanuel Lévinas

A költészetet a festészetből levezetni nem új ága az irodalomtudománynak. Már Keószí Szi-mónidész ógörög költő is hangoztatta: „a költészet – beszélő festészet, a festészet néma költészet.” A képleírás (ekfrázis)<sup>1</sup> a poétika eszközeivel írja le azt, amit a festő ecsettel, a szobrász vésővel. Az *ut pictura poesis* horatiusi elv a vizuális és narratív műfajok kölcsönös átfordíthatóságát tételezi fel. Az ábrázoló és nem-ábrázoló művészeti ágak átfordíthatósága azonban a megjelenítés *differentia specificá*ja miatt vitatott, mivel mást ábrázolnak, más eszközökkel, máshogyan. A különböző művészeti ágak összehasonlításából fakadó ellentmondást befogadói nézőpontból lehet feloldani: „az ekfrázis két másság, két (látszólag) átfordíthatatlan és felcserélhetetlen forma között helyezkedik el, melyek a következők: (1) a vizuális reprezentációnak verbális reprezentációvá fordítása leírás vagy néma beszéd által; (2) a verbális reprezentációnak vizuális reprezentációvá való visszafordítása az olvasó által.”<sup>2</sup> Értelmezésem szerint ez azt jelenti, hogy az egyik szemiotikai rendszerből a másikba való átmenet során a szövegben szemantikai fordítás történik, amely föltárja az ábrázolt dolog rejtett ontológiai/metafizikai tartalmát.

Ez a *tertium comparationis* alapja.

\*

Filozófusok régóta vitatkoznak azon, hogy az érzékek rangsorában melyiket illeti meg az elsőbbség: a látást vagy a hallást.<sup>3</sup> A szemünknek higgyünk inkább vagy a fülünknek? Egyetlen érzék sem rendelkezik a világtapasztalat egyetemességével, mindegyik csak a maga részterületét tárja fel, és járul hozzá az egész megértéshez. A hallásnak a látással szembeni elsőbbségét a logosz univerzalitása biztosítja. „A látásnak és a hallásnak ez a különbsége azért fontos számunkra, mert a hermeneutikai jelenség a hallás elsőbbségén alapul, ahogy ezt már Arisztotelész is felismerte. Nincs semmi, ami a nyelv révén ne lenne hozzáférhető a hallás számára. Egyetlen más érzék sem részesedik közvetlenül a nyelvi világtapasztalat egyetemes-

<sup>1</sup> Az ekphrasis (görög *megmutat, kifejez*) egy képzőművészeti alkotásnak a leírása irodalmi szövegben. Jellegzetes példája Akhilleusz pajzsának leírása az *Iliász*ban, amelyen a kutatók szerint legalább tíz, azóta elveszettnek hitt „festmény” látható: szántás, aratás, szüretelés, vadászat stb. Az összehasonlítás Lessingnek szolgáltatott alkalmat a költészet és a képzőművészet határaitól szóló eszmefuttatáshoz. (Lessing, G. E. Laokoón vagy a festészet és a költészet határaitól. [Lásd: (Lessing, 1982: 193–319)].

<sup>2</sup> (Mitchell, 2008: 205)

<sup>3</sup> Platón *Phaidrosz* című dialógusában a képnek az írott szöveggel szembeni elsőbbségét hangsúlyozza: a betűírás a piktogramok ősi képi kifejező erejéhez képest nemcsak nyereség, hanem veszteség is. Olvasáskor ugyanis az értelem szótagokra bontja a szavakat, majd újra összerakja, ezzel szemben a hieroglifikus képírás az egységes és oszthatatlan *eidosz* közvetlen felismerésén és azonnali megragadásán alapul, tehát érzéki megjelenítés dolgában felülmúlja a racionális szférához tartozó betűírást. Az írás feltalálása két szakaszra osztja a történelmet: vizuális képcivilizációra és textuális betűcivilizációra, amely az emlékezet (az információ) őrzésének új típusát képviseli.

ségében, hanem mindegyik csak a maga specifikus mezőjét tárja fel, viszont a hallás az egészhez vezető út, mert a logoszt tudja hallgatni.”<sup>4</sup> Logosz segítségével minden felfogható, ami nem mond ellent a látás részleges prioritásának a többi érzékkal szemben, mert a logosz vezérli a tekintetet.

\*

Az antik kor a szobrászatban, a reneszánsz az olajfestészetben találta meg az eszme legpregnansabb érzéki megjelenítését. A térbeli és időbeli művészetek versengéséről szólva Leonardo da Vinci – a reneszánsz esztétikájának megfelelően – a festészet primátusát hangsúlyozta. A festészet és az irodalom azonban nem riválisa egymásnak, hanem egymást kölcsönösen megvilágító erejű, két szuverén médium.<sup>5</sup> Florenszkij szerint a reneszánsz festőknek, minden erőfeszítésük ellenére, nem sikerült összeegyeztetni a transzcendens keresztényi tudatot az antik naturalizmus immanens tudatával. A jeles ikonológus az ortodox ikonban művészileg-eszmeileg felülmúlhatatlan mintát lát. Igaza van, az viszont vitatható, hogy az ikonkészítő és a portréfestő között nem folytonosságot, hanem kibékíthetetlen ellentétet tételez fel, ami miatt negatív megvilágításba kerül nemcsak a reneszánsz és reformáció művészete, de az egész 19–20. századi festészet, beleértve az avantgárdot is. Az ikon és a portré között Oroszországban volt egy átmeneti forma, a *parszuna* (a latin *persona*, személy szóból), amely a portréfestészetnek a szakrális alapokról való leválását tükrözi, jóllehet a *parszunát* is fatáblára festették tojásfestékekkel, mint az ikont. A portréfestészet Nagy Péter korában terjedt el, amikor a kor prominens képviselői vászonra, olajjal festették meg arcképeiket.

\*

A neoklasszicista költők gyakran nyúltak képzőművészeti témákhoz: verseiknek egy szobor, festmény, szökőkút vagy vízesés volt az ihlető forrása. Szívesen használtak építészettel kapcsolatos szavakat: piramis, obelisz, diadalív, emlékmű. A költészet a festészet modelljéhez igazodott: kép- és színhatásra törekedett. A költők úgy keresték a jelzőket, mint a festők a színeket. Tisztában voltak a színeknek, formáknak, mint információs jeleknek a szemiotikai értékével. Verseik „hexameterekben festett képek” voltak. A költészetnek volt egy másik áramlata is, amely mélyrehatóan idézte fel az ábrázolt valóság érzéki jelenségeit. Ez az irányvonal a fogalmi gondolkodásba zárt életet meg akarta nyitni. Képviselői abból indultak ki, hogy a racionális gondolkodás útján szerzett ismeret közvetett tudás, érzelmeink viszont közvetlenül a zsigereinkből jönnek, ezért megbízhatóbbak. Vizsgálódásaikban előtérbe állították a testi-érzéki tapasztalatot. Joggal, mert a művészet az érzelmek kifejezése: „gondolkodás képekben”. A *látvány*, a *hang*, a *szag*, az *íz* és a *tapintás* poétikai szerepének a megnövekedése a

<sup>4</sup> (Gadamer, 1984: 321)

<sup>5</sup> (Walzel, 1968: 404–418)



lét iránt való érzékenység jele az újszenzualista irodalomban. Válasz volt Descartes követőinek a racionális gondolkodásba vetett feltétlen bizalmára. „Hát csak az értelmet keresztelték meg, s a szenvedélyek pogányok maradtak?”<sup>6</sup> Jane Austen *Értelem és érzelem* (*Sense and Sensibility*) című regényének éppúgy ez az alapkérdése, mint Karamzin *Érzékeny és hideg* (*Két jellem*) című elbeszélésének. Elnyerheti-e a boldogságot az, aki csak a szív szavára hallgat, vagy az, aki csupán az észére? Örök dilemma: össze lehet-e egyeztetni az „ész okosságát” a „szív okosságával”?<sup>7</sup> A szentimentalizmus az emocionális, a klasszicizmus a racionális jelenségekre fordított nagyobb figyelmet. Tolsztoj realista kulcsban igyekezett föloldani az ellentétet a racionális és az emocionális szféra között, ezáltal megszüntetni a korábbi irányzatok pszichológiai/episztemológiai egyoldalúságát. Úgy gondolta, hogy van egy észet meghaladó mélyebb tudás, amelyet közvetlen belátással, a spirituális tudás aspektusából foghatunk fel és igazolhatunk. „Az igazi tudás csak a szív, a szeretet által lehetséges, mivel csak azt ismerjük, amit szeretünk” (Tolsztoj levele Ny. Sztrahovnak 1876. november 12–13.)<sup>8</sup>. Naiv gyermeki látással a lényegét szemlélte a világban, ami arra ösztönözte, hogy a szent balgatagot, a tisztaszívű muzsikot, az ártatlan gyermeket, a nőt tegye meg a bölcsesség hordozójának, akik azelőtt ismerték az isteni logoszt, mielőtt átszűrték az emberi logosz szűrőjén.<sup>9</sup> „Mert némelyik a Lélek által a bölcsesség igéjét kapta, a másik az ismeret igéjét, ugyanazon Lélek által” (1 Kor 12,8).

\*

Az *Anna Karenina* cselekménye ott indul, ahol az *Anyeginé* befejeződik. Tatyjana beletörődik kényszerű sorsába: „De máshoz adtak, s tudja meg: / Hozzá örökké hű leszek” (Galgóczy Árpád fordítása). Belinszkij méltatlankodott: „éppen ez az, hogy adták, és nem önként adta oda magát!” («именно отдана, а не отдалась!») Tolsztojnal a passzív igealak cselekvővé válik. Anna kényszersors helyett szabadon választ magának sorsot. Ki akar törni a családi bezártság szűk keretéből. A regény első lapján: „Az Oblonszkij-házban minden összekavarodott” – kulcsmondat, amely a családi kapcsolatok megbomló harmóniájára, a jobbágyreform utáni orosz társadalom összezavarodottságára utal. A „ház” mint zárt tér, a szerelem korlátozottságának

<sup>6</sup> „Are passions, then, the Pagans of the soul? / Reason alone baptized?” (Edward Young *Night Thoughts*) Lásd (Young). (A 18. század racionalizmusa elzárta az emberi elmét attól a bonyolult világtól, ami fölötte van. A metafizika és költészet fölpattintotta ezt az ajtót, a pszichoanalízis pedig megnyitotta az utat a tudatalatti föltárása felé, amelyben a tudatos megismerésének kulcsát vélte felfedezni.)

<sup>7</sup> Tolsztoj Anna férjének a nevében is tükröztette, hogy Karenin az ész, az értelem embere, *karénon* ugyanis görögül főt, fejet jelent. Tolsztoj tudott görögül s ezt a nevet szívesen kölcsönözte olyan szereplőnek, akiben a ráció elnyomja a szenvedélyt. Az *Élő holttest* című drámában a hideg szeretőt hívják Kareninnek, Ivan Iljics pedig oroszul kapja meg a Golovin=fej nevet. A név – embléma, útmutatás az értelmezés számára. Florenszkij a nevekhez ontológiai státusokat rendel. Megadja a férfinevek női megfelelőit. Onomatológiája szerint az Alekszejhez az Anna név tartozik. Anna férjét és Vronszkijt is Alekszejnek hívják. Anna szülés közbeni lázalmában figyel fel erre a különös egybeesésre: „milyen furcsa a sors, hogy mindkettő Alekszej, igaz?” (1, 495) [(Tolsztoj, 1964) A továbbiakban erre a kiadásra hivatkozom a szövegben, a kötet és az oldalszám megjelölésével.] A cikkem megírása óta a regény az Európa Kiadónál 2021-ben, Gy. Horváth László fordításában, *Anna Karenina* címmel jelent meg.] Alekszej ógörögül „védelmezőt” jelent. Ez esetben a név nem teljesíti be jósjel szerepét.

<sup>8</sup> (Толстой 1873–1879)

<sup>9</sup> „Az írásban is szent balgatagnak kell lenni” – jegyezte fel Tolsztoj a naplójában 1889 augusztus 29-én. (Толстой 1978–1985: XXI, 399).

és a függetlenség elvesztésének, a nyitott tér a szabadságvágyaknak a kifejezője. Anna úgy érzi, joga van élete kiteljesítéséhez, bármi legyen is az ára: „nem bánhatom meg, amiért lélegzek, szeretek” (1, 353). Az erotika fegyverével lázad idős férje és a társadalmi konvenciók ellen. Erósz a szerelem révén fejt ki felszabadító hatását. Anna a szív szavára hallgatva érzelmi, Levin az ész parancsát követve, etikai életet él. A szív kész föláldozni másokat a saját boldogságáért, az értelem az egyéni érdeket a közjaváért. A szenvedélyes boldogságkeresés (igazságkeresés) azonban összeütközésbe kerül a kötelesség kategorikus imperatívusz parancsával.

\*

A regény első mondata, mint a zenében a felütés (*Auftakt*), szemantikailag kiemelt pozícióban lévő mondat: „A boldog családok mind hasonlóak egymáshoz, minden boldogtalan család a maga módján az.” Arra utal, hogy a boldog szerelemnek nincs története – Tolsztojnak a *Háború és békéről* tett kijelentésére rímel: *les peuples heureux n'ont pas d'histoire* (a boldog népeknek nincs történelmük),<sup>10</sup> ezt egyetlen író sem festette le. A *Háború és béke* a történelmet magánsorsokon keresztül mutatja be. Összekapcsolja a nemzet történetét a családok történetével. Az egyéni és az egyetemes sors az *Anna Kareninában* is összefonódik, de másként. A családi boldogság/boldogtalanság kérdésköre egyszerre jelenik meg individuális síkon (erre utal a mű tulajdonnév címe) és egyetemes vetületben, amelyre a regényintonáló mondat figyelmeztet. Tolsztoj úgy általánosítja a témát, hogy közben nem veszíti el partikularitását. Anna sorsában nők egész nemzedékének problémája ölt művészi kifejezési formát, akik hátat fordítottak egy képmutató házasságnak. Az életműben folytonosság és egymásra épülés van, az egyes művek létünknek ugyan azokra az alapkérdéseire válaszolnak: az embernek a családban, a társadalomban/történelemben elfoglalt helyéről és szerepéről szólnak. Arról, hogy az egyéni sors nem független az általános sorstól. Csak az ontológiai hangsúlyok máshova helyeződnek.

\*

Tolsztoj visszatért az ősi vizuális-empirikus hagyományhoz: a látvány, a hangok, a szagok, ízek, a tapintásélmény leírásához. Úgy beszélt a világról, mintha előtte soha senki nem látta volna még. Valóságos vizuális fordulatot hajtott végre. „Egész életében mindig megvolt az a képessége, hogy a jelenségeket egyetlen kiragadott pillanat állandóságában, plasztikus körvonalaiiban lássa, ahogyan csak ritka esetben, gyerekkorunkban látunk.”<sup>11</sup> Merezkovszkij figyelte fel elsőként arra, hogy Tolsztoj, „a test látnoka”, gazdag vizuális, Dosztojevszkij, a „lélek

<sup>10</sup> (Толстой, 1911: 229)

<sup>11</sup> (Пастернак, 1990: 217)

látónoka”,<sup>12</sup> kifinomult auditív képzelőerővel rendelkezik, ami abban nyilvánul meg, hogy a dosztojevszkiji hősöket halljuk, ellentétben a tolsztojiakkal, akiket szinte látunk a lelki szemünk előtt.<sup>13</sup> A valóság érzékszervek útján történő felfogása között azonban nincs áthághatatlan határ, kiegészítik és helyesbítik egymást. A testnek a szellemhez való viszonyában egyik sem elsődleges, sem nem másodlagos. A művész a világot nemcsak testi szemeivel ragadja meg, hanem lelki-szellemi látással is. Látószervünk nem szenttelen tükör: az ember látva értelmez, értelmezve lát. A látás és a tapintás a plasztikus apollói művészet attribútumai, a hallás, a szaglás, az ízlelés a dionüszoszié, amelyeket teljes mértékben csak az átélés során tapasztalunk meg. Viszonyukat egyfajta oszcilláció jellemezi: folytonos közöttük az áttűnés és az áthallás. Minden érzékelés/észlelés az öt érzékszerv keveréke, melyben a jeltípusok aránya különbözik.

\*

Összes érzékeink közül a látás a legfejlettebb. A szem a lélek tükre, a belső lelkiállapot kifejezője, a fényel, a személyiség kisugárzásával, a tisztánlátással áll kapcsolatban. A *látni* ige több nyelvben a megértést jelöli. A szem orosz megfelelője *глаза*, eredeti jelentése: fényes, világos.<sup>14</sup> A szem közvetít a külső és a belső világ között, jóllehet nem lép közvetlenül fizikai kapcsolatba azzal, amit néz. Egyik érzékszervünk sincs ennyire mélyen kódolva a nyelvben, mint a látásunk. Szimbolikus előérzeteink, élményeink nagy részét vizuális fogalmak segítségével fejezzük ki. Tolsztoj mint művész a szem érzékszervén keresztül birtokolta a világot. Sz. V. Jankelevics orosz pszichológus<sup>15</sup> a tekintet kifejezésére 85 árnyalatot talált a *Háború és béke*-ben: hűvös, bágyadt, szomorú, tűnődő, könnyörgő, örvendező, ravasz, sugaras stb. A vizsgálatom tárgyát képező *Anna Karenin*-ban a szereplők szemei metonimikusan hordozzák viselőjük tulajdonságait, melyet néhány meggyőző példával szemléltetek. Dollynak nagy, ijedt szeme van (большие испуганные), Vronszkij tekintete kemény, szilárd (твердые), Leviné jószágos (добрые), Sztjiva Oblonszkijé nedves, csillogó (влажные и блестящие), Kareniné nagy fáradt, áthatolhatatlan (большие усталые, непроницаемые), Betsy Tverszkaja szemében tüzek villódnak (бегают огоньки). Tolsztojnál a szem nemcsak befogadó szerv, hanem a kisugárzás, a spiritualitás jelképe is: lásd Bolkonszkaja sugárzó (лучистые), Kitty igazságos, előrelátó (правдивые, дальнорозоркие), Anna sötétben fénylő szemeit.

A tünékeny mosolynak Tolsztoj közel száz árnyalatát különböztette meg (bátortalan, gyöngéd, gőgös, vidám, kesernyés stb.). Kereste bizonyos érzelmi állapotok egyenértékű nyelvi megfelelőjét, mert rájött arra, hogy sokkal több arckifejezésünk van, mint amennyi szavunk, amelyekhez a nyelv nem tud hozzáférni. A szem és az arc gyakran egymással ellentétes

<sup>12</sup> Az eredetiben «ясновидец плоти» szerepel. Az orosz nyelvnek a test kifejezésére két szava van: «тело» és «плоть». Az előbbi a test és a lélek egységére utal, utóbbi a hús-vér testet jelöli. A «ясновидец духа» kifejezésben a «дух» szellem (pneuma) nem jelentésazonos a psziché («душа») lélek szóval, amellyel magyarra fordítják.

<sup>13</sup> Vannak vizuális költők (például az imaginisták), akik kép- és színhatásra törekedtek; és vannak olyanok, akiknél az akusztikus elem a döntő. Tolsztoj az előbbiekhöz tartozik. Az arckifejezések iránti érdeklődése kapcsolatba hozható rajzolás iránti vonzalmával. Kéziratain több mint ötven saját kezűleg készített rajzot fedezhetünk fel: férfi és női portrékat, kaukázusi karaktertípusokat, állatfigurákat.

<sup>14</sup> (Фасмер, 1986: 1, 409)

<sup>15</sup> (Jakobszon, 1964: 152)

érzelmeiket fejez ki, olyanokat, amelyeket az ember szeretne eltitkolni. Fontos a szemöldök helyzete, a szemek tágra nyitottságának a foka, csillogásuk vagy fátyolosságuk, a pillantás iránya (oldalra, felfelé, egyenesen, lopva, sandítva stb.). A szavak becsaphatnak, de a tudat ellenőrzése alól kicsúszott arckifejezés (mimika) és a test kifejező mozdulatai, a gesztikuláció, a taglejtés (pantomimika) kevésbé hamisak, mert azokat látjuk. Amit elrejtene a szavak, elárulja a test. Tolsztojnál tehát kettős párbeszédet látunk: az ajkakét, amelyek színlelnek és mosolyognak, valamint a szemekét, amelyek mindent elárulnak és meghazudtolják a száját. E jelenségnek nemcsak a fiziognómiai oldala érdekelte, hanem az is, ami mögötte van. Észrevette, hogy amikor az ember mosolyog, az nemcsak az arcán látható, de a beszélő hangját is átszínezi: „mosolygós hang”. A hang gazdag árnyaltságába belehalljuk a beszélő személy érzelmeit. A haragos arckifejezés és a haragos szó kimondása között ontologikus kapcsolat van. Különleges tehetsége volt a pszichofizikai változások ábrázolásához, ahol a külső szomatikus jelek lélektani jelenségekre utalnak. Nemcsak a rejtjelezett néma tekinteteket és mosolyokat akarta megfejtetni, hanem föltárta a még nem tudatosult sötét és homályos lelki előérzetek kiváltó okait is. Nyelvezete gazdag olyan szavakban, melyek képi kifejező ereje jól szemlélteti az érzékszervi benyomásokat: szinte látjuk, amit mond. Vegyük például azt a jelenetet, amely Csehov elragadtatását is kiváltotta: a szenvedély lángja mint szikrából támadt tűzvész, úgy lobbant lánggra Annában Vronszkij iránt, Kitty bálján. Később, amikor nyugovóra tért otthonában, nem tudott elaludni, férje sípoló lélegzetét hallgatta. „– Késő, késő, már késő – suttogta Anna mosolyogva. Sokáig feküdt ott mozdulatlan, nyitott szemekkel; a fényüket, úgy rémlett, maga is látja a sötétben.” (1, 180). A szenvedély tüze belső ragyogást kölcsönöz arckifejezésének, de előrevetíti a pusztító szerelem végzetes következményeit is.

\*

A művészetben sokáig uralkodott a felfogás, hogy a valóság esztétikai elsajátítása kizárólag látás és hallás útján lehetséges, a többi érzékelési mód ontológiailag alacsonyabb rendű. A látás és a hallás mellett fő eszközünk a környezetünkről szóló ismeretek megszerzésében a szaglás, a tapintás, az ízlelés. Az orr a tárgyak szagát, a testek illatát is beszívja, a száj és a nyelv, mint a legérzékenyebb szerv pedig meg is ízleli. A szem és a fül tőlünk távoli dolgokról is képes benyomásokkal szolgálni, utóbbiak csak testközelségből. Tolsztoj a vizuális-auditív szférán túli szaglást, ízlelést, tapintást is igyekezett bevonni az esztétikum szférájába, mert szerinte a szomatikus emlékek, amelyeket a szájunkban, orrunkban, ujjainkban őrzünk, azzal kompenzálják a látás élességét, hogy tartósabban őrzik meg az érzéki benyomásokat. „Az emlékezet testi lényegű.”<sup>16</sup> Ha a látást felcseréljük más érzékszervi benyomásokra, azt jelenti, hogy az optikai ingereket más ingerekre cseréljük, mert ugyanaz a dolog más, ha látjuk és más, ha megérintjük, megszagoljuk, megízleljük. Látással nem lehet megkülönböztetni azt, ami közvetlenül csak a szaglás és az ízlelés számára hozzáférhető. Tolsztoj finom iróniája mutatkozik meg abban, hogy Oblonszkij és Levin a szerelemről, Platón *Lakomája* kapcsán, egy pompás vendéglői ebéd közben vitatkoznak, amely a léthez való viszonyoknak egyfajta emblémája a re-

<sup>16</sup> (Valéry, 2009: 145)

gényben. A hedonista Oblonszkij a feleséget „mindennapi kenyérhez”, a szeretőt pedig „kálácshoz” hasonlítja, s ebben a testiség-fogyasztás motívuma mint legjellemzőbb tulajdonsága válik hangsúlyossá. Számára Erósz az erotikát, a törvényenkívüliség szféráját jelenti. Ezzel szemben a maximalista/moralista Levin és Anna számára „a teljesség vágyát és keresését”, minthogy a szerelem daimónja nemcsak a testet, hanem a lét lényegét ragadja meg.

\*

Az európai regényírók többsége a 19. században kerülte a testi megnyilvánulásokat. Érzéseik lemeztelenítését éppúgy illetlennek tartották, mint a testükét. Jane Austen regényhősei uralkodnak az érzéseiken – írja Márai –, nem érintik meg egymást, még a szerelmesek sem, legfeljebb egy kézfogás erejéig, bizalmasabb mozdulat eszükbe sem jut. Henry James szerint egy századvégi angol író nem merné leírni a szagokat, a regényben a szag *shocking*. A puritán angol olvasókat meglepte, hogy az oroszok sokkal készebbek a természetes emberi kapcsolatok kifejezésére, mint a nyugati civilizáció képviselői. „Titokzatosan érzékletes ebben a regényben az »orosz«: az ösztönös, csaknem állatias képesség, ahogy ezek a regényhősök – a banális cselekmény, fecsegő szóváltások közben – szagolják, érzékelik egymáson, egymásban a kimondhatatlant, a Mese és Cselekmény mögött az igazi titkot – azt, mit gondol egyik vagy másik, mit érez, miközben a regény oldalain »történik valami«. Nyugati ember már képtelen erre a vizslakutya-szimatra, radarnál is érzékenyebb denevér-érzékelésre, ahogy az orosz regényben a szereplők egymást szagolják, tapogatják.”<sup>17</sup>

Tolsztoj szerint a testbeszéd a jellem megközelítésének a kulcsa. Az emberi test a legjobb kép a lélekről. A szobrászat/festészet tárgya éppen ezért a test, amely látható tulajdonságokkal rendelkezik. A test szomatizációja Tolsztojnál együtt jár az alak szemiotizációjával. Vronszkij jellemét testi jeleken keresztül igyekszik megragadni: „erőtéljes, sűrű fogai”, „szép piros nyaka”, „remegő pofacsontok”, „feszés combok”, „bajszának brillantinszaga”, kezdődő kopaszodása, fogfájása. Tolsztoj a hőseit „a lelküknél mélyebben, biológiai magvukban fogja meg” (Németh László). „A művészek közül senki sem fejt ki, mezteleníti le úgy az elementáris állati, 'lelki' emberi magot a kulturális-történelmi hatások burkából, mint ő. Számára mindaz, amit az ember a természet fölé épített, minden kulturális tényező csak kitalált, csak mesterseges, következésképp hazug, érdektelen, jelentéktelen.”<sup>18</sup>

A szagoknak-illatoknak nemcsak a növény- és állatvilágban, de a humán kultúrában is meghatározó szerepe van. Aligha érthetünk egyet Jerzy Faryno megállapításával: „A külvilág számos más jelenségével ellentétben, kultúránkban a szagoknak szinte egyáltalán nincs önálló szemantikája (vagy szimbolikája).”<sup>19</sup> A szaglás összefügg az orral. Az orr nemcsak egy érzékszerv, hanem metafora is. A *nazális* (orrológiai) motívumok (a szag, az illat) kulcsfontosságúak a szexuális kapcsolatokban. Vegyük Levin féltestvérének, Koznisev meghíúsult lánykérési jelenetét az *Anna Kareninából*. Varenkával gombászni indulnak az erdőbe és a korosodó professzor ahelyett, hogy megkérné a lány kezét, mint eredetileg tervezte, valami hirtelen támadt ötlet folytán azt kérdezi: „– Mi a különbség a nyirokgomba és a vargánya közt?

<sup>17</sup> (Márai, 1992: 251–252)

<sup>18</sup> (Мережковский 1909: I, 172)

<sup>19</sup> (Faryno 1980: III, 231)

Varenyka ajka, ahogy felelt, megremegett az izgalomtól. – A kalapjukban alig van különbség, csak a szárukban. S alig mondták ki ezt, mindketten érezték, hogy az ő dolguknak vége, amit mondani kellett volna, nem fogják kimondani, s izgalmuk, amely az előbb tetőpontot ért, csillapodni kezdett” (2, 160). A leírásban feltárlanak az emberi cselekvés váratlan, rejtélyes vonásai. Koznisev jól tudta, „ha a puszta eszével választana, nem található jobbat”. A Varenykával kötendő házasság előnyeiről megfogalmazott racionális érvei azonban egy szempillantás alatt semmivé foszlanak, amikor szembe találják magukat az érzelmek irracionális természetével. Föltárl valódi, tudatalatti énje, amely elhatározásának megváltoztatására készíti. Látzólag a szíve választ párt, de a fajérdek csálhatatlan szemével, amelyre Tolsztoj az „illattalan virág” metaforával utal. Az illat a virág „beszéde”. Nem véletlenül illeti Varenykát ezzel az érzelmileg színezett jelzővel, amely előre sugallja kapcsolatuk zátonyra futását: „afféle fiatalság nélküli lény volt; tizenkilencre, s harmincra is lehetett becsülni. <...> Igen szép, s bár teljes szirmú, de már elvirágozott, illattalan virághoz hasonlított. Férfiak szemében már csak ezért sem lehetett vonzó, mert kevés volt benne abból, ami annyi volt Kittyben – az élet türtőztetett tüze, s a maga vonzó voltának tudata” (1, 258). A testi és lelki vonzalom összhangjának hiánya lényeges mozzanat Anna és Vronszkij tragikus kimenetelű kapcsolatában is.

\*

A kódolt virágnyelv fontos szerepet játszik abban a jelenetben is, amikor a kikoszorózott Levin másodjára kéri meg Kitty kezét. Egy kártyaasztal zöld posztójára krétával rajzolt szókezdő betűkkel vall szerelmet a lánynak, ami annak bizonyítéka, hogy a kommunikációnak nem nélkülözhetetlen feltétele a verbális beszéd. „Minden kommunikáció ősképe az erotikus kommunikáció, amelyben az ember teljes lényével, életre-halálra, testtel-lélelkel”<sup>20</sup> vesz részt. Az érzések nemcsak szavak, hanem jelbeszéd révén is hozzáférhetőek, melyek maguk is nyelvként működnek és értelmezésre szorulnak. A gesztusnyelv mint elsődleges ősnyelv a lélek mélyrétegeiben született érzéseket tolmácsolja, amelyeket a szavak nem tudnak felszínre hozni. A szerelmesek közötti intimitás a szokványos kommunikáció nyelvére lefordíthatatlan, mert túl van a kimondhatóság határán. A szekreter szójátékban nincsenek verbális vallomások, csak megfejtésre váró jelek. A résztvevők a szájukkal semmit sem mondanak, mégis megértik egymást. A bőrükkel, szemükkel, arcukkal folytatnak néma párbeszédet: a másik érzéseit az arcáról próbálják leolvasni. „– Itt van – mondta Levin, s fölírta a kezdőbetűket: a, a, v: n, l, a j: s, v, cs, a? Ezek a betűk azt jelentették: 'Amikor azt válaszolta: nem lehet, azt jelentette: soha, vagy csak akkor?' Nem volt semmi valószínűsége, hogy ezt a bonyolult mondatot meg tudja fejteni, de Levin úgy nézett rá, mintha az élete függne tőle, hogy megérti-e. <...> A boldogságtól szinte sötét lett körülötte. Sehogy sem tudta beiktatni a szavakat, amiket Kitty gondolt, de boldogságtól sugárzó, gyönyörű szeméből kiolvasta, amit tudnia kellett” (1, 479, 480). A testbeszéd lényeges alkotóeleme a képi megjelenítésen alapuló nemverbális kommunikációnak, az elsődleges jelentést árnyaló másodlagos emberi logoszsférának, amely az értelem érzékanalógiájával hat a befogadóra. Az erotikus kommunikáció a hallgatóg érintkezés mágiája,

---

<sup>20</sup> (Hamvas, 2012: 252)

megszabadulás a nyelv béklyójától. Az érzések mimikai nyelvét azonban csak az azonos érzelmi hullámhosszon lévő tudják dekódolni, miközben a titkos gesztusnyelvet a pszichológia nyelvére fordítják. A szerelmesek jelnyelvéből a kívülállók semmit sem értenek: „*Secrétaire-t játszótok? – mondta az öreg herceg odalépve*” (1, 481).

\*

Tolsztoj tudatában volt annak, hogy a tapintással kapcsolatos (*taktilis* és *haptikus*) érzékelés nyújtja a leggazdagabb, legteljesebb élvezetet. Ezért folyamodik a plasztikus szobor-nyelvhez, különösen a női szereplők bemutatásakor. A szobrászat legfőbb tárgya ugyanis az emberi test érzéki szépségének az ábrázolása. „Tolsztojtól lehet megtanulni azt, amit a művészi alkotás egyik legnagyobb érdemének tartok – az ábrázolás bámulatos plasztikusságát. Amikor olvasod (...) szinte érzékeled hőseinek fizikai létezését, oly nagyszerűen van megformázva az alak; szinte előtted áll, meg szeretnéd érinteni az ujjaddal.”<sup>21</sup> Példaként hozom fel Hélèn portróját a *Háború és békéből*, amelyben Tolsztoj a dús orosz szépséget műalkotáshoz hasonlítja. „Testének rendkívüli, antik szépsége”<sup>22</sup> (4, 21) a görög szobrok térbeliségének látszatát kelti: „ezüsttel kivarrt, fehér atlasz köntösben, hajadonfőtt (két óriási hajfonata en diadème koszorúzta gyönyörű fejét) máris belépett a szobába a grófné – nyugodtan és fenségeseen, csak domború márványhomlokán húzódott egy haragos kis redő” (4, 416). Szoborszerű alakját „mintegy lakkal vontam be a testén végigsikló ezer meg ezer tekintet” (4, 601). Hélèn bájai, fedetlen válla tapintásra csábítanak. A regény egyik illusztrátorának rajzait nézegetve, Tolsztoj az alábbi megjegyzést tette: „Hélèn – nem lehetne egy kicsit bögyösebbre rajzolni (legjellemzőbb tulajdonsága a formák plasztikus szépsége).”<sup>23</sup> Tolsztoj a tapintást mint a szobrászatban uralkodó érzékelési módot a verbális esztétikum területéhez kapcsolja. Annak ellenére, hogy a szoborral csak távolból, szemmel, vizuálisan lépünk érintkezésbe, *taktilis* érzést idéz elő a nézőben. Amikor tapintunk, az ujjunkkal látunk, mikor nézünk, a szemünkkel tapintunk. „Lát a tapintó kéz, látva tapintgat a szem!”<sup>24</sup> A tolsztoji nőalakok, *à la grecque* hajviselete, félig nyitott ajkai, fedetlen válluk, testük márványozódó bőre, ruházatuk bársonyos textúrája tapintási érzetek illúzióját keltik. Kitty a bálon „meztelen vállán és karján hideg márványozódást érzett; ezt az érzést rendkívül szerette” (1, 96). Tolsztoj a görög istennők szobrainak anyagi szubsztrátumára való utalással idézi fel az olvasóban a női szépség képzetét. Méltán, mert a márvány keménysége, tartóssága mentálisan közel van az isteni szépségtől átlelkesült kő (*lit-hosz empszükhosz*) örökkévalóságának reprezentációjához.

\*

<sup>21</sup> (Горький, 1949–1955: XXVI, 68)

<sup>22</sup> (Tolsztoj, 1964–1967: IV, 21) (A *Háború és békét* ford. Makai Imre).

<sup>23</sup> (Толстой, 1928–1959: XVIII, 647.) Csak sajnálhatjuk, hogy felesége tanácsára, Tolsztoj kihúzta a regényből Hélèn Kuragina fürdőkádas jelenetét.

<sup>24</sup> „Sehe mit fühlendem Aug’, fühle mit sehender Hand.” (Goethe J. *Römische Elegie* V.) Goethe Johann Wolfgang *Római elégiák* V. /Ford. Babits Mihály/ (Goethe 1988: 105).

Tolsztoj az akkoriban újdonságnak számító fotográfiát is a poétika szolgálatába állította. A fénykép átlép a nyelvi világból a képi világba. A fotószem gazdagabb vizuális élménnyel ajándékoz meg bennünket, mint a szó, ha a fényképész kezében az „objektív” – szubjektív. Anna, a fiával való nevezetes találkozás után visszatér a szállodába és egy albumban a gyermek fényképeit nézegeti. Nemcsak nézegeti, hanem valósággal „olvassa”, ami az arcára van írva: értelmezi, jelentéssel tölti fel, így azok a szöveg erejével hatnak. Egy arcképet értelmezni, anynyi, mint a jelek birodalmából átlépni a jelentés birodalmába. Emmanuel Lévinas az emberi arc „olvasását” a nyelvel hozza összefüggésbe: „Az arc epifániája teljes egészében nyelv.”<sup>25</sup> A fénykép felidézi a múltat, lehetővé teszi Anna számára, hogy a boldog emlékek világába merüljön. Összeköti korábbi anyai szerepére és a mostani, eltaszított asszony szomorú helyzetére utaló emlékezetét. „Össze akarta hasonlítani a képeket, s kiszedte őket az albumból. Kiszedte mind. Egy maradt benne, az utolsó, a legjobb. Egyszál fehér ingecskeben lovagol a széken, a szemét összehúzza, a szája meg mosolyog. Ez volt a legjellemzőbb, legkedvesebb arckifejezése. Ügyes kis kezével, amelyen a finom, fehér ujjak most különös izgatottan jártak, Anna megtapintotta a kép sarkát néhányszor, de a kép beszakadt, nem tudta kivenni. Papírvágó kés nem volt az asztalon: kivette a mellette levő képet (Vronszkij Rómában csináltatott képe volt, kerek kalapban, hosszú hajjal), a fiáét awal toltta ki” (2, 127). Ebben az apró külső jelben Anna számára jelképesen fogalmazódik meg a keserű igazság: szeretője elúzi a fiát. A szerelmes nő tragédiája így kapcsolódik össze és mélyül el az anya tragédiájával, akitől elragadták a fiát.

Anna azonban nemcsak mint feleség, anya és szerető jelenik meg a regényben, hanem úgy is, mint modern nő, aki számára legfőbb érték a szabadság. (Ő az első tolsztoji hősnő, aki dohányzik.) A házasságtörő szerelemmel önmagát fölszabadító Anna szabadsága azonban csalóka, amire Itáliában, a szerelmesek hazájában, Vronszkijjal tett körutazása során derül fény. Bebizonyosodik, hogy a lelki társtalanság és a társadalmi elszigeteltség csupán „párosult magányt” adhat számukra. Vronszkij hamar megérezte, hogy vágyainak a megvalósulása „egy homokszemet adott csak a boldogságnak abból a hegyéből, amelyre várt. A beteljesülés megmutatta az örök hibát, amelybe azok esnek, akik a boldogságot vágyaik teljesüléseként képzelik el. (...) Lelkében – hamar megérezte – az unalom, a vágyakozás vágya kezdett föltámadni” (2, 40). „Ha Anna Karenina férjhez ment volna Vronszkijhoz, őt is éppúgy el kellett volna hagynia” – mondta Tolsztoj W. Th. Stead angol újságírónak.<sup>26</sup> Anna maga is rájön erre a megdöbbentő igazságra, ami hozzájárul önmaga elveszejtéséhez. Öngyilkosságba menekülése a társadalmi kiközösítés és megaláztatás elől felfogató úgy is, mint önarcképének erőszakos befejezése, amellyel élete értelmetlenné vált abszurditása ellen tiltakozik.<sup>27</sup> Amint a konfliktus a megoldáshoz közeledik, Anna „bűne” – a hatodik parancsolat megszegése: „Ne törj házasságot!” – átértelmeződik, az emberi büntetés gondolata elesik. Az „enyém a boszszúállás és én megfizetek” jelmondat értelme már nemcsak és nem elsősorban Annára vonatkozik, hanem arra a hazugságra és csalásra, amelynek a hősnő áldozatul esik. Anna morális bűne mögött egy másfajta, metafizikai bűn sejlik fel, amiért a sors büntet, nem az emberek, nem a büntudatból fakadó lelkiismeret-furdalás. Tolsztoj a mottóval a büntetés kérdését a morális síkról áttolja a metafizikai síkra, kiemeli az emberi megítélés lehetőségei közül, kizárólag Istenre bízva.

<sup>25</sup> (Lévinas, 1997: 37)

<sup>26</sup> (Стэд– Лонг, 1965: 105)

<sup>27</sup> (Mandelker, 1993: 95)



\*

Vizsgálatomat nem szűkítem le a hagyományos értelemben vett szobor, portré, fénykép leírásának kérdéskörére. A szükséges változtatással a képzeletbeli képeket, a tükröt, az ekfrasztikus álmok leírásait is a képleírás körébe sorolom. A tolsztoji hősök, különösen a nők, gyakran pillantanak tükörbe, amely számukra a hiúság, az önvizsgálat és az önmegismerés eszköze. Van valami, amit csak tükörben láthatunk meg, nevezetesen, önmagunkat. Arcunkhoz hasonlóan, belső lelki életünket is csak tükröződésben ismerhetjük meg, amely a szenzuális benyomásokat reflektálttá teszi. Az önmagunkra vagy a másokra irányuló reflexió célja az (ön)arckép feltörése, amikor valaki saját magát vagy a másikat értelmezi és igyekszik megérteni. Utolsó találkozásukkor Anna és Vronszkij tekintete a tükörben keresztezi egymást. „Kimenőben a tükörben meglátta Anna sápadt arcát, reszkető ajkait. Meg is akart állni, egy vigasztaló szót mondani, de lábai, mielőtt elgondolta volna, mit mond, kivitték a szobából” (2, 350). Néhány perccel a tragédia bekövetkezése előtt Anna még egyszer, utoljára a tükörbe pillant, önmaga arcképét „olvassa”. Megretten attól, hogy ez az idegen ő maga: „»Ki ez?« – gondolta, ahogy a kigyúlt arcra s az ijedten rámeredő, csillogó szemekre nézett a tükörben. »Igen, ez én vagyok« – értette meg egyszerre” (2, 389).<sup>28</sup> A tükörbe nézés – reflexió: önmaga felé visszahajlás. „A reflexió a lényeg látszása önmagában.”<sup>29</sup> Az arcképfestő feladata azt ábrázolni „ami bennünk önmagát nézi”. Tükörképének szemlélésekor Anna egy pillanatra megáll, elgondolkodik, igyekszik számvetést készíteni helyzetéről. „Nos, hadd eszelem hát ki, mit is akarok, mikor lennék boldog? Nos? Megkapom a válást. Alekszej Alekszandrovics ideadja Szerjocsát, s hozzámegyek Vronszkijhoz. (...) Nos, megkapom a válást, a Vronszkij felesége leszek; Kitty vajon nem néz rám úgy többet, ahogyan ma nézett? De. És Szerjocsa nem kérdezősködik vagy gondolkodik többet az én két uramról? S köztem és Vronszkij közt miféle új érzést gondolok ki? Lehetséges valami, ami ha nem is nem boldogság, de nem kín legalább? Nem és nem! – felelte legkisebb ingadozás nélkül. – Lehetetlen! Az életünk távolodóban van;

<sup>28</sup> Lásd Oreszt Verejszkij illusztrációját: *Anna a tükör előtt*. (HUNGART © 2022)



<sup>29</sup> (Hegel, 1979: 270)

én őt teszem boldogtalanná, ő engem, s mássá tenni sem őt, sem engem nem lehet. Minden kísérlet megtörtént, a csavar megszaladt” (2, 396–397). Az önámítás többé lehetetlen. Ettől kezdve az események uralhatatlanul és irányíthatatlanul száguldanak a végzete felé. Bármit tesz, nem nyerhet, akármit lép, mindenképpen veszít. Az élet összes kapuja bezárult előtte: „legyen, ami lesz <...> Minden jobb a hazugságnál és csalásnál” (1, 353).<sup>30</sup> A regény másik két női szereplője, Dolly és Kitty kisebb-nagyobb megalkuvások árán megbékélnek helyzetükkel. Anna viszont a „mindent vagy semmit” maximalista elvet vallja, mivel a tökéletes boldogság vágyát hordozza magában. Miért lesz Anna öngyilkos? Szabadulás képtelensége a családi és társadalmi csapdahelyzetből komoly súllyal esik latba. Ezen kívül számos oka van, egyik sem kizárólagos. Anna tragédiájáért csupán az elhidegült szeretőt vagy az érzéketlen férjet okolni, reduktív olvasatot jelent. A végső értelemmel bíró válaszadás elmaradása annak bizonyítéka, hogy ezek valós ontológiai kérdések. Az létközösségek felbomlása, a szenvedés, a halál, amelyek a hősnő létét gyökerében fenyegetik, „ráébresztő” hatásúak. A „ráébredés” a nem autentikus emberi lét megváltoztatásának az akarását jelenti.

\*

Essék szó a tükör egy különleges esetéről, amelyet Lucien Dällenbach „kicsinyítő tükörként”<sup>31</sup> határozott meg, Lotman pedig „szöveg a szövegben” vagy „kép a képben” terminussal jelölt. A kicsinyítő tükröt eredetileg a festészetben alkalmazták, később terjedt el az irodalomban. Fordítsuk figyelmünket arra a jelenetre, amikor Anna Moszkvából hazafelé tartva Pétervárra, a vonaton egy angol könyvet olvas, amely tükörként tárja föl célját, vágyait, álmát.<sup>32</sup> Saját életét másokénak tükrében nézi. „Anna Arkagyevna olvasott, s értette is, amit olvas, de kellemtelen volt olvasnia, azaz más emberi életek ábrázolását követnie. Magának lett volna túl nagy kedve élni. Ha azt olvasta, hogy a regény hősnője beteget ápol, neki lett volna kedve nesztelen léptekkel járni a beteg szobájában; ha arról olvasott, hogy a parlament tagja beszédet tartott, ő szerette volna a beszédet tartani; ha arról olvasott, hogy lady Mary hogy lovagolt a falka után, hogy ingerelte a sógornőjét s ejtett bámulatba a merészségével mindenkit – maga szerette volna ugyanezt tenni. De nem csinálhatott semmit sem, csak a sima kést forgatta apró kezeiben, s az olvasást erőltette. A regény hőse kezdte már elérni az ő angol boldogságát, a báróságot és a vagyont” (1, 122). Az olvasó nőt látjuk, miközben az olvasó nő

<sup>30</sup> Pavel Baszinszkij *Szökés a paradicsomból* című könyvének megjelenése alkalmából készült interjúban állítja: A megalkuvást nem ismerő „Anna az, aki végül arra kényszeríti Tolsztojt, hogy elvágja sorsának gordiuszi csomóját, és elhagyja Jasznaja Poljanát.” Lásd: <https://culture.wikireading.ru/92453> (Megtekintés: 2022. 06. 22). *Mágikus Tolsztoznak 3 nappal a halála előtt írt naplóbejegyzése: fais que doît, advienne que pourra (tedd, amit kell, lesz, ami lesz), amely szinte szó szerint megegyezik Anna szavaival.*

<sup>31</sup> (Dällenbach, 1989)

<sup>32</sup> A kutatókat régóta foglalkoztatja, melyik angol regényt olvasta Anna a vonaton? Minden bizonnyal George Eliot *Middlemarch* című művét, amely az „Отечественные записки” folyóirat irodalmi mellékleteként jelent meg folytatásban 1872 januárjától 1873 augusztusáig. A Jasznaja Poljana-i könyvtárban megtalálható a regény Tolsztoj széljegyzeteivel. Lásd Сарана Н. «Английский роман» Анны Карениной. К исследованию англomани в романе Л. Н. Толстого «Анна Каренина». (Сарана, 2014)

olvasatát/értelmezését is megkapjuk, aki maga szeretne regényhőssé válni, teljes intenzitással élni az életet. „Mert hősnek lenni annyit jelent, mint önmagunknak lenni.”<sup>33</sup> Tolsztoj egy másik irodalmi alak nézőpontjához utalja az olvasót és ennek segítségével világít rá Anna pillanatnyi lelkiállapotára, aki tevékeny, lázas életről álmodozik. Az intertextuális párhuzam nemcsak a két regényhősnő alakját idézi fel az olvasó képzeletében, hanem a sajátját is. Beavatott olvasóvá ugyanis csak abban az esetben válhat, ha a szöveg értelmezéséről képes áttérni saját léttapasztalatának értelmezésére, és abból megérteni az általános emberi lét hieroglifáit, amit Jaspers „Appell an die eigene mögliche Existenz”-nek nevezett. A szövegértés „hermeneutikai íve” a válaszoló olvasóban zárul, aki képes újratereketeni a mű szemantikai potenciálját.

\*

Descartes szerint „az álombeli képzelgések olyanok, mint bizonyos festett képek.”<sup>34</sup> Tolsztoj hősei gyakran látnak megfejtésre váró, különös álmot. I. V. Sztrahov, összesen 43 álom leírást számolt meg a műveiben, amelyek sajátos álom-atmoszférát teremtenek.<sup>35</sup> Tolsztoj szívesen fordul az álmokhoz, lázálmokhoz „ébreden álmodáshoz”, mert ezek mélyén elfeledett archetipikus emlékképek rejtőznek. Az író ott is rejtjeleket lát, ahol mások csak jelenségeket, melyek nagyobb erővel hatnak, mint az elkoptatott emblémák és allegóriák. Az álom révén az ember a metafizikai világgal érintkezik. „Az álomlátás – királyi út a tudattalanba” (Freud), „önmagunk önmagunkon kívüli megtalálása” (Bahtyin), szemiotikus ablak (Lotman), de olykor, mint a lelki élet éjszakai oldalának a projekciója, rossz előjelet jelent, amelyet a szereplők igyekeznek értelmezni, megfejtteni. Egy bozontos szakállú, motyogó kis paraszt előbb csak Anna, majd Vronszkij álmában jelenik meg, miközben orrhangon franciául hadar: „Il faut le battre le fer, le broyer, le pétrir”, ami azt jelenti „a vasat verni kell, zúzni, gyúrni” (1, 437).<sup>36</sup> Képtelen véletlennek tűnhet, hogy Vronszkij ugyanazt az álmot látja, amit Anna, a szövegösszefüggésben azonban mély értelmet nyer: az olvasó figyelmét a tragédia helyszínére, a „vasútra” fordítja, amelyben Anna „rossz előjelet lát”. Az előre megsejtett vég azonban nem oltja ki a feszültséget, az olvasó figyelme arra irányul, hogy a szereplők milyen erőfeszítéseket tesznek, hogy elkerüljék a tragédiát. Az irracionális álom áttöri a megszokott, hétköznapi, logikai gondolkodást, valamely rejtett igazságra világít rá. Tolsztoj az ilyen és ehhez hasonló szem, fül, álom vezérmotívumok és mestertoposzok segítségével az eseményszegmentumokat a regény szerkezetének szövegsíkjaiban összekapcsolja, denotációs szerepüket ezáltal egy konnotációs rendszerben fejtik ki.

\*

---

<sup>33</sup> (Ortega Y Gasset, 1993: 66)

<sup>34</sup> Idézi (Danto, 1996: 57)

<sup>35</sup> (Страхов, 1973: 52)

<sup>36</sup> Az ilyen és ehhez hasonló visszatérő álommotívumokat Zsolkovszkij „vándorló álmoknak” nevezi. (Жолковский, 1994: 28)

Tolsztoj szkeptikusan viszonyult a különböző művészeti ágak: az irodalom, festészet, szobrászat, zene stb. műfaji határait összemossó összművészethez (*Gesamtkunstwerk*). Önéletrajzi hőse így érvel: „Wagnernek és követőinek, Levin azt bizonygatta, hibájuk, hogy a zene náluk más művészetek területére akar átmenni; a költészet is ezt a hibát követi el, mikor arcvonásokat ír le, ami a festő dolga (...). Peszcov viszont azt bizonygatta, hogy a művészet egy, s legmagasabb megnyilatkozását csak összes ágainak az egyesítése révén érheti el” (2, 30). Szépírói gyakorlatában azonban maga Tolsztoj is szívesen hatolt be médium- és szövegközi átjárásokkal más művészeti ágak területére.

Portréfestési módszerére jellemző, hogy nem magát a látványt írja le, mert szerinte szavakkal nem lehet leírni egy embert, de le lehet írni a hatást, amit a másik emberre gyakorol. Visszaemlékezéseiben lánya felidézi apja szavait, amelyekből kiderül, mennyire lelkesedett Tolsztoj Szép Heléna bemutatásáért az *Iliászban*: „»Mikor Heléna belépett, szépségét megpillantva, a vének fölálltak«. Egyszerű szavak, de mint látja, a szépség hatalmas erejétől ösztökélve, a vének fölállnak. Nem szükséges leírni a szemét, a száját, a haját stb. Mindenki a maga módján képzelheti el Helénát. Valamennyien érzik a szépség hatalmát, ami a véneket fölállásra készítette.”<sup>37</sup> A kihagyásokkal az elbeszélő azt az élvezetet nyújtja az olvasónak, hogy saját maga lelhet rá az egészségre történő kiegészítésre. „A szép sohasem csak passzív befogadást igénylő, önmagában vett tárgyilagosság. A szép még akkor is, ha csupán szemlélik, a szubjektum részéről alkotói aktivitást igényel.”<sup>38</sup> Tolsztoj a modernkori házasságtörő Szép Heléna,<sup>39</sup> – Anna Karenina szépségének bizonyos részleteit emeli ki, amelyek beindítják az olvasó képzeletét: „elefántcsont csiszolású, telt válla és melle”, „akaratos, kurta, göndör hajgyűrűk, amelyek halántékán és tarkóján minduntalan kibomlottak”, „szemének fénye”, „mozgásának kecses gyorsasága”, „hangjának telt csengése” (1, 97). A metonímia módszerével a részre fókuszál, mert meg van győződve, hogy minden részletben az egész tükröződik vissza. A szépség a részeknek egymással és az egészsel való összhangja. A teljes hermeneutikai megértést az olvasó úgy érheti el, ha a részekről az egészig és az egésztől a részek felé halad a *pars pro toto* és *totum pro parte* elvei alapján.

\*

Térjünk át Anna három festett arcképének nyelvi reprezentációjára: kép-modell-néző interakciójának a vizsgálatára, amelyben Tolsztoj, ars poétikának is beillő művészetelméleti eszmefuttatást tár elénk. Előtte azonban el kell különítenünk a valóságos ekfrázist a képzeletbelitől, ahol az előbbi – létező, az utóbbi pedig kitalált műtárgyak leírására szolgál. Anna Karenina három portréját ugyanis csak a szövegben és sehol másutt nem lehet megtalálni. Csak azon a napon kezdtek el létezni, amelyiken az író kezébe vette a tollat. Nem tudjuk, ki rejtőzik a „neves festő” titulus alatt, ha egyáltalán rejtőzik valaki, és Kramszkoj sem festette meg Anna

<sup>37</sup> (Сухотина Толстая, 1976)

<sup>38</sup> (Бердяев, 1993: 328)

<sup>39</sup> Karenin maga utal az ókori prototípusra, a szerelem istennőjének, Afroditének a földi megtestesülésére, Szép Helénára: „»Nem én vagyok az első s nem én az utolsó.« S elhagyva a történelmi példákat, Menelauson kezdve, akit Szép Heléna mindenki emlékezetében újra földidézett, az asszonyi hűtlenség eseteinek egész sora merült föl képzeletben a legmagasabb társaság életéből” (1, 312).

Karenina arcképét.<sup>40</sup> A regényben tehát nem valós, hanem mentális képek verbális reprezentációjáról van szó, amikor egy leírt dolog az olvasó képzeletében képi látszattá teljesedik ki.

Induljunk ki abból az axiómából, hogy a portré arcvonásokban írott sors. Az első arcképet, amely Karenin dolgozószobájának a falán függött, a felszarvazott férj nézőpontjából látjuk. A festmény a megcsalt férjet a lóversenyt követő kínos magyarázkodási jelenetre emlékezteti. A modell nincs jelen, a portré által előidézett benyomás azonban jelenlevő. „A karosszék fölött aranykeretben Anna ovális képe függött, egy neves festő remeke. Alekszej Alekszandrovics fölpillantott rá. Kikutathatatlan szemei gúnyosan és szemtelenül néztek rá, mint az utolsó estén, mikor felvilágosítást kért tőle. Különösen fején a kitűnően megfestett csipke, a fekete haj, gyönyörű fehér keze, a gyűrűkkel borított gyűrűsujj volt az, amit Alekszej Alekszandrovics elviselhetetlenül szemtelennek és kihívónak érzett. Vagy egy percre nézte a képet, s úgy összerázkódott, hogy ajkai összeverődtek, s egy „br” hangot adtak, azután elfordult” (1, 343). A híres szalonkép-festő portréja vizuális benyomáson alapul. A megrendelő ízlésének megfelelően nem a modell belső világára, hanem a külsőségekre helyezi a hangsúlyt: az ovális aranykeretre, a csipkére, a gyűrűre, a fekete hajra, a fehér kézre. Csak testet tud festeni, a lélek ábrázolására képtelen. A festő tekintete merev, élettelen optikai eszközként van jelen. Csupán azt veszi észre, amit az érzékek külsőleg megragadnak. Anna bonyolult lelki világa hozzáférhetetlen marad a számára. A darabokra hullott részletek ábrázolása lerombolja az oszthatatlan kép teljességének az illúzióját. Anna gúnyos visszanevezését Karenin „elviselhetetlenül szemtelennek és kihívónak érezte”, amely megtépázta férfiúi tekintélyét. Anna, amint kilépett Karenin férfifogalmi szerint értelmezett és eszerint megbecsülést érdemlő feleség és anyai szerepköréből, egycsapásra bukott nő lesz a szemében.

Itáliai utazásuk során Vronszkij, hogy unalmát elűzze, Anna portréját festegeti modoros stílusban, amely a legnagyobb művészi értéknek a bonyolult művészi kérdések hatásos formai kezelését tartotta. „Az összes festői modorok közül a kecses és hatásos francia tetszett neki a legjobban; ebben kezdte Anna arcképét is olasz viseletben megfesteni, s ezt az arcképet ő is, meg aki csak látta, mindenki nagyon sikerültnek tartotta” (2, 41). Vronszkij műkedvelő festő. Alkotóerő híján a dolgokat a maguk véletlenszerű esetlegességében észleli, átlényegítésükre képtelen. Pillantása felszínes, nem hatol a mélybe, csak a látszatra figyel. Anna azonban nem azonos látszatainak összegével.

A nézéstől a teljes értékű teremtő pillantásig egyedül a Rómában dolgozó orosz festő jut el, akitől Vronszkij Anna portréját megrendeli. (Mihajlovban Kramszkoj alakja fikcionálódik.) Mihajlov alkotómódszere nem reprodukív, hanem produktív. Anna titkát az alkotás folyamatában fejti meg, miközben újratermi a festményen. Megveti az utánczó művészetet, amely csak azt tudja megfesteni, amit lát, az ő képzelete viszont azt is, amit nem lát. Ebben van a hasonlóság szerinti és a lényeg szerinti alkotás közötti különbség, amelyet a felületes látás (percepció) és a mélyreható látás (appercepció) szavak érzékeltetnek. Szerinte az igazi művész egy mágikus mozdulattal lefejt a lepleket a modellről, megmutatja a személyiséget övező spirituális aurát: a fényt, a csillogást, a kisugárzást, míg a dilettáns festő csak másképpen redőzi a régi lepleket. Mihajlovnak (Tolsztojnak) a festészetről alkotott elképzelése mint a fátyolnak a dolog lényegéről való eltávolítása, meglepő hasonlóságot mutat Heideggernek

<sup>40</sup> A művészetpártoló-műgyűjtő P. M. Tretyjakov megrendelésére I. Ny. Kramszkoj 1873-ban (az *Anna Karenina* írása idején) két portrét is festett az íróról, melyek közül az egyik a Tretyjakov Képtárban, a másik Tolsztoj Jasznaia Poljana-i házában található.

a művészetéről vallott nézeteivel. Az igazságot lepel fedi, a művészre vár a feladat, hogy fellebentse a fátylat, átvilágítsa az elrejtettséget. Heidegger az igazság (aletheia) görög szavát találóan „a létező el-nem-rejtettségének” fordítja (die Unverborgenheit des Seienden), ami leplezetlenséget egyaránt jelent.<sup>41</sup> A kontár művész mindent síkban ábrázol, vertikális mélységdimenzió nélkül. A nagy művész technikája mögött mindig metafizika van. A szép metafizikai entitás. „A szép nem tárgyasult objektivitás, hanem mindig átlényegülés. És csak a kreatív átlényegülés nyer realitást.”<sup>42</sup> A festmény varázsa Vronszkijt elhatározásának megváltoztatására készíti: a kép festését abbahagyja; úgy dönt, hogy a Mihajlové után az most már felesleges. Az eltérő festői stílusokban – az alkotó értékrendje szerint – az életstílus és világlátás különbsége ölt érzéki megjelenési formát.

\*

A három portré – egy arc három epifániája, Anna lelki manifesztációjának testet öltése. Anna úgy jelenik meg, mint kép, a férfiak pedig, mint akik a képeket nézik. Szépsége enigmatikus rejtvény, amit meg kell fejteni. A képrejtvény célja a láthatatlan összefüggések megmutatása. Melyik az igazi arca? Végig titok marad mind környezete, mind az olvasó számára. Tolsztojnál a mellékszereplők portréi statikus állapotukban befejezettek, a főszereplők személyisége az egész regény folyamán dinamikusan változik. A kritikusok nem véletlenül élnek képzőművészeti szakkifejezésekkel, amikor síkszerű, lapos (*flat*) és kerekded (*round*) jellemeket különböztetnek meg Tolsztoj műveiben, aszerint hogy az író egyetlen tulajdonsággal bíró vagy sokoldalú, ellentmondásos és kiszámíthatatlan alakot rajzol-e meg.<sup>43</sup> Anna három portréja interreferenciális viszonyban van egymással: jelentésüket nem önmagukban hordozzák, hanem a többi kép között elfoglalt helyük határozza meg. Sorrendjük szemantikai értékkel bír. Tolsztoj a festményeket szövegközi utalásokkal kapcsolja össze. A három egymásra épülő szint keletbe foglalja környezete általi megértettségének fokát.

A regény elején a szerelmes Anna szemei örömet, csodálkozást fejeznek ki, különös csillogásuk van. Később, amikor helyzete egyre reménytelenebb lesz, ragyogó, szürke szeme „mintha a maga életére hunyorítana, hogy ne lássa egészen” (2, 235). Rádöbben, sem a férjében, sem a szeretőjében nem találta meg a teljességet. Nem sokkal öngyilkossága előtt, amint a sors Medúza képébe pillantott, „arca hirtelen szigorú kifejezést öltött, szinte megkövült. Ezzel a kifejezéssel az arcán még szebb volt, mint előbb; de ez a kifejezés új volt; hiányzott, kívül volt a boldogságot sugárzó és árasztó körén, amelyet a művész az arcképen elfogott. Levin még egyszer a képre nézett, aztán órá magára, <...> s annyi gyöngédséget és részvétet érzett iránta, hogy maga is elcsodálkozott. <...> Ő, aki azelőtt olyan szigorúan ítélte meg Annát, most valami furcsa gondolatmenet során felmentette; ugyanakkor sajnálta s félt, hogy

<sup>41</sup> (Heidegger, 1977: 21)

<sup>42</sup> (Бердяев, 1993: 328)

<sup>43</sup> (Forster, 1927: 103). A folyó, ez a nagy héraleitoszi szimbólum, Tolsztoj kedvelt metaforája, arra utal, hogy az emberi természet a folyó változékonyságához hasonlít, amely eredetétől a torkolatig ugyanazt a nevet viseli, még sincs két azonos pontja. Tolsztoj előbb figyelt fel a jellem folyékonyságára («текучесть»), mint a pszichológusok, amelyet azok később a *self fluiditás*ának neveztek.

Vronszkij nem érti teljesen meg (2, 322, 323). Levin előbb pillantja meg Mihajlov Annáról készített arcképét a nő fogadószobájának a falán, mint magát Annát, a testi valójában. A kép és a hús-vér modell összehasonlítása lehetővé teszi, hogy az *artefaktum* világából átlépjünk a való világába és fordítva. A modell és a másolat kettős, szó szerinti és metaforikus fénytörésben van jelen. „Levin az arcképre nézett, amely a ragyogó megvilágításban szinte kilépett keretéből, s nem tudott elfordulni tőle. Azt is elfelejtette, hol van, nem hallgatott oda, mit beszélnek; nem vette le a szemét a csodálatos képről. Nem kép volt, gyönyörű, élő asszony: göndörödő fekete haj, meztelen vállak és karok; finom pihével borított ajkán tűnődő félmosoly, mialatt zavarba ejtő szemével győztesen és gyöngéden pillant az emberre. Csak azért nem volt élő, mert szebb volt, mint amilyen egy élő lehet” (2, 317). Anna és Levin mindössze egyszer, a regény vége felé találkoznak. Tolsztoj, mintha kerülné a két morális nézőpont szembeállítását. De ez az egy találkozás is elegendő, hogy Levin majdnem beleszeressen Annába. Levin viszonya Anna arcához (arcképéhez), Mihajlov festőjétől eltérően, nem esztétikai, hanem etikai. Az ő tekintetét nem műértői vagy antropológiai kíváncsiság, hanem a Másikkal való dialogikus viszony létesítése vezérli.<sup>44</sup> Az arc implicit módon válaszolásra szólít fel. Az etikai viszony nem csupán megnyit a másik felé, hanem magának a létezésnek a struktúráját tárja fel. Anna és Levin, bár művészetről társalognak, nem képértelmezésről, hanem létértelmezésről van szó, mert a dialógus végső célja a Másikban való önmegértés. Az önmegértés egyúttal létmegértést jelent, a létmegértés pedig önmegértést és a másik megértését. Levin „állandóan Annára gondolt, azokra a beszélgetésekre, amiket folytattak, s közben arckifejezése minden árnyalatát földidézte, mindjobban belemélyedve helyzetébe, s mind több részvétellel iránta” (2, 323). Anna arca nem csupán megjelenik Levin előtt, hanem föltárulkozik. Az *arc föltárulkozása* (az *arckifejezés*) – témám szempontjából talán ez Lévinas legfontosabb meglátása – nem más, mint *nyelv*, képesbeszéd, amely igyekszik Levint és az olvasót meggyőzni, hogy aki kész a szerelemért mindent föláldozni, mert benne az emberi teljességre való törekvést látja, az megérdemli együttérzésünket és részvétünket.

\*

Anna három arcképének reprezentációja rávilágít Tolsztojnak a boldogságról, a „hálószoba tragédiájáról”, a női egyenjogúságról vallott nézeteire. Minden arckép bizonyos fokig önarckép, a szerző önmaga tükörképét építi be a portréba. A szerző valójában magáról beszél akkor is, ha nem magát ábrázolja, hanem más arcképét festi, tanúskodik arról a szellemről és világlátásról, amelynek talaján áll és alkot. Flaubert nyomán Tolsztoj is mondhatta volna: „Anna Karenina én vagyok”, ami nem azt jelenti, hogy *femini generis* nemet váltott, hanem azt, hogy a nő az író feminin énjének megtestesítőjeként, animájaként van jelen.<sup>45</sup> Az alkotó önmagáról, az őt fogva tartó szenvedélyről ír akkor is, ha az elbeszélés tárgya egy nő sorsának

<sup>44</sup> (Lévinas, 1999: 56)

<sup>45</sup> Vö. Flaubert George Sandnak írott levelével (1867. január 12–13): „Ugye mondtam neked, hogy elolvastam újra a *Consuelot* és a *Rudolstadt grófnét*; <...> Miért vagyok szerelmes Siverainbe? Talán azért, mert kétnemű vagyok?” (Flaubert, 1867)

Balzac a nemi szerepek felcserélésével, a családi kapcsolaton túlmutató új párkapcsolati modell felmutatásával kísérletezett *Sarrasine* (1830) című novellájában, valamint *Séraphita* (1835) című regényében. Az angyali tisztaság utáni

az ábrázolása. Felismerhető benne a két nem lelki jegyeit egységbe foglaló platóni androgünitásra való utalás: boldog csak a teljes ember lehet.<sup>46</sup> Ami első pillanatra a nemiség kérdésének tűnik, valójában az animus és az anima egyensúlyának – a férfiban a férfi-nő arány és a nőben a nő-férfi arány – megbomlásáról szól. A művészet célja az eredeti egység helyreállítása, a feminin és a maszkulin részre szakadt világ egyesítése a szerelem révén.<sup>47</sup> A férfi művészen az *anima*, a női elem, dominánsabban van jelen, mint az átlagemberben. Képes női hangon megszólalni, a női lélek és lét érzés- és gondolatvilágába behelyezkedni, legintimebb rejtelseibe behatolni; azonosulni az ábrázolt alakkal, átlényegülni azzá, akit szeret vagy gyűlöl; meglátni önmagában a másikat, a másiban önmagát.<sup>48</sup> A nőolvasók elámultak azon, Tolsztoj milyen pontosan ragadta meg az első bálozó lányok, a vajúdo asszonyok, a bűnös és tiszta nők, a nagyvilági és a hétköznapi asszonyok érzéseit.<sup>49</sup> Anna lelki világa csodálatosan érzékelhető belülről a művész feminin énje által, s megkapó eleveenségében látható kívülről, maszkulin szemmel. Tolsztoj feminizálta a társadalmi tapasztalatot, ami azt jelenti, hogy a hajdani romantikus hős a regényben karrierhajhász „miniszteriális géppé” válik, vagy az anyja kegyeitől függő aranyifjúvá változik, míg az élet mély, művészi és filozófiai kérdéseit az átlag fölé emelkedő, tragikus sorsú nőalak fogalmazza meg. Összekapcsolta az angol családregény és a házasságtörésről szóló francia regény legnemesebb hagyományait, s mindezt a női függetlenség időszerű kérdéseivel ötvözte. A szavakat úgy alkalmazta, hogy azok a képi beavatás mágikus eszközévé váljanak. A szem, a látás motívuma összekapcsolódik a látványon túli látással, a megvilágosodással. Tolsztoj verbális képleírásai előtt úgy állunk, mint a lángész fényével megvilágított második valóság előtt, érthetőbbnek tetszenek számunkra,

---

vagyódás szerinte ott lappang minden emberben. A paradigmaváltás a század második felének orosz irodalmában is megfigyelhető, amikor a romantikus hősszerelmet felváltja az új ember eszményképe, aki számára a szublimált Erősz a lelki-szellemi újjászületés és nem a nemzés eszköze. Lásd Csernisevszkij, Herzen, Dosztojevszkij, Csehov aszexuális típusú hőseit, akik arra szólítanak fel, hogy az ember egy magasabb eszme nevében mondjon le a fajfenntartás ösztönéről, szexuális energiáit fordítsa spirituális energiába. Tolsztoj maga is tervezte egy ilyen regény megírását. 1890. június 24-én naplójában ezt írta: „Tegnap a *Dogma nélkül* olvastam [H. Sienkiewicz regénye – H. Z.]. Nagyon finom benne a szerelem leírása: gyengéd, sokkal finomabb, mint a franciáknál, ahol érzéki, vagy az angoloknál, ahol kép-mutató, vagy a németeknél, ahol dagályos, s ezt gondoltam: regényt kellene írni egy szűzies, szerelmi vonzódásról, <...> olyanról, amely lehetetlen, nem csaphat át érzékiségbe, hanem éppen ellenkezőleg, a legjobb védelmező az érzékiséggel szemben. <...> Jó volna ezt megírni.” (Толстой, 1978–1985: XXI, 415).

<sup>46</sup> „Az *androgünosz* nem tévesztendő össze a hermafroditával. Az előbbi a hím és a nő egy emberben való egyensúlya, és még több, mert az *androgünosz* lényt is jelent és lényegét is (*essens* és *existens*). A hermafrodita nem egyensúly, hanem abnormitás. Az *androgünosz* a két nem egysége, a hermafrodita nemi torzszülött.” (Hamvas, 1996: 245).

<sup>47</sup> Gogol szerint „a művészt egyetlen magasztos eszme vezérli, „hogy kifejezze az istenit magában az anyagban, hogy lelke végtelen világának legalább egy részét hozzáférhetővé tegye az emberek számára, hogy *testesítse meg a nőt a férfiban*” (kiemelés tőlem – H. Z.). Гоголь Н. В. *Женщина* (Гоголь, 1937–1952: VIII, 146). Mihail Vrubel is arra törekedett, hogy Démonjának „egy szeráf és egy bukott angyal vonásait kölcsönözze, hogy ez az arc nőiességet és férfiasságot egyaránt sugározzon” (Сыздалев 1991: 371). Szolovjov szerint a szerelem és a művészet metafizikája egy töről fakad, amint Pygmalion, Perszeusz és Orpheusz hőstettei ékesen bizonyítják, akik megkísérelték kiszabadítani *animájukat* a nemlét fogságából. „Az embernek, a teremtő Istent utánozva, meg kell teremtenie a saját női felét.” (Соловьев 1991: 17). A fentiből kitűnik, hogy az *androgünosz* kérdéssel a modernkori Európában sehol sem foglalkoztak mélyebben, mint Oroszországban.

<sup>48</sup> Kitalált női szerzőre számos példát találunk a magyar irodalomban: Ignatus *Emma asszony levelei. Egy nőimitátor a nőemancipációért*, Weöres Sándor *Psziché. Egy hajdani költőnő írásai*, Esterházy Péter/Csokonai Lili *Tizenkét hatytyúk*, Parti Nagy Lajos/Sárbogárdi Jolán *A test anyyala*.

<sup>49</sup> Még Homérosz sem merte ábrázolni a szülést. Tolsztoj az *Anna Kareninában* két vajúdási jelenetet is leír: Annáét és Kittyét. „Micsoda művészi vakmerőség – a szülés leírása. A világ teremtése óta ezt senki nem tette és nem is fogja megtenni. Az ostobák majd Flaubert realizmusáról kiabálnak, holott itt minden eszményi.” (Фет 1982: II, 28).



mint maguknak a dolgoknak a látványa. Az alakokat és tárgyakat oly élethűen festi meg és állítja az olvasó szeme elé, hogy bizonyos tekintetben a leírásból gondolati képet, virtuális festményt formál. A térbeliség időbeliségbe fordításával áttöri az ábrázolható és a leírható közti határvonalat. Átlép a szintagmatikus nyelvi világból a paradigmatis képi világba. Megvalósul „az író legáhíttabb álma, hogy az olvasót nézővé tegye”.<sup>50</sup>

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Dällenbach, Lucien (1989): *The Mirror in the text*. University Press, Chicago.

Danto Arthur C. (1996): *A közhely színeváltozása*. /Ford. Sajó Sándor/ Enciklopédia Kiadó, Budapest.

Faryno, Jerzy (1980): *Введение в литературоведение*. Т. 1–3. Uniwersytet Slaski, Katowice.

Flaubert, Gustave (1867) : *Correspondance: Année 1867* (Édition Louis Conard) <https://flaubert-v1.univ-rouen.fr/correspondance/conard/outils/1867.htm> (Megtekintés: 2022. 06. 22)

Forster, E. M. (1927): *Aspects of the Novel*. Trinity College, Cambridge.

Gadamer, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. /Ford. Bonyhai Gábor/ Gondolat, Budapest.

Goethe, Johann Wolfgang von (1988): *Versek*. Kriterion, Bukarest.

Hamvas Béla (1996): *Scientia sacra III*. /Hamvas Béla művei 10. kötet./ Medio Kiadó, Szentendre.

Hamvas Béla (2012): *Arkhai és más esszék (1934–1948)*. /Hamvas Béla művei 7. kötet./ Medio Kiadó, Szentendre.

Hegel, G. W. F. (1979): *A logika tudománya*. /Ford. Szemere Samu/ Akadémiai Kiadó, Budapest.

<sup>50</sup> (Nabokov, 2007: 27)



Keira Knightley (2012) mint Anna Karenina epifániája

- Heidegger, Martin (1977): Der Ursprung des Kunstwerkes. Martin Heidegger, *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Jakobszon, Pavel (1964): *Az érzelmek pszichológiája*. /Ford. Kovács Ferenc/ Tankönyvkiadó, Budapest.
- Lessing, G. E. (1982): *Válogatott esztétikai írásai*. /Ford. Vajda György Mihály/ Gondolat, Budapest.
- Márai Sándor (1992): *Napló 1958–1967*. Akadémiai Kiadó–Helikon Kiadó, Budapest.
- Lévinas, Emmanuel (1997): *Nyelv és közelség*. /Ford. Tarnay László/ Tanulmány Kiadó – Jelenkor Kiadó, Pécs.
- Mandelker, Amy (1993): *Framing Anna Karenina. Tolstoy, the Woman Question, and the Victorian Novel*. Ohio State University Press: Columbus.
- Mitchell, W. J. (2008): A képek poétikája. *W. J. Thomas Mitchell válogatott írásai*. /Szerk. Szőnyi György Endre és Szauter Dóra/ JATEPress Kiadó, Szeged.
- Nabokov, Vladimir (2007): *Kétségbeesés*. /Ford. Papp Vera-Ágnes/ Európa, Budapest.
- Ortega Y Gasset, Jose (1993): *Don Quijote nyomában. Atlantisz*. /Ford. Antal Gábor/ Új Mandátum Kiadó, Budapest.
- Tolsztoj, Lev (1964): *Anna Karenina*. /Ford. Németh László/ Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Tolsztoj, Lev (1964–1967): *Művei 1–10*. /Szerk. Kardos László, Török Endre et al./ Helikon, Budapest.
- Valéry, Paul (2009): La memoire est d'essence corporelle. Valéry, Paul *Les Cahiers*. Gallimard, Paris.
- Walzel, O. A művészetek kölcsönös megvilágítása. *Helikon* № 3–4, 404–418.
- Young, Edward: The Complaint or Night Thoughts. <https://www.gutenberg.org/files/33156/33156-h/33156-h.htm> (Megtekintés: 2022. 06. 22.)
- Бердяев, Н. А. (1993): *О назначении человека*. Республика, Москва.
- Гоголь, Н. В. (1937–1952): *Полное собрание сочинений в 14 т.* АН. СССР, Москва.
- Горький, Максим (1949–1955): *Собрание сочинений в 30-ти томах*. Гос. Изд. Художественной литературы, Москва.
- Жолковский, А. К. (1994): *Блуждающие сны и другие работы*. Наука, Москва.
- Мережковский Д. (1909): *Л. Толстой и Достоевский. Жизнь и творчество 1–2*. (4. Изд.) Товарищество "Общественная Польза", Санкт-Петербург.
- Пастернак Б. (1990): *Об искусстве*. Искусство, Москва.
- Сарана Н. »Английский роман« Анны Карениной. К исследованию англomании в романе Л. Н. Толстого »Анна Каренина«. In: Русская филология. 25: Сборник научных работ молодых филологов. Тарту, 2014 [https://www.ruthenia.ru/rus\\_fil/xxv/Sarana.pdf](https://www.ruthenia.ru/rus_fil/xxv/Sarana.pdf) (Megtekintés: 2022. 11. 22.)
- Соловьев, В. С. (1991): *Философия искусства и литературная критика*. Искусство, Москва.
- Страхов, И. В. (1973): *Психологический анализ в литературном творчестве*. Саратов: Саратов. гос. пед. ин-т.,
- Стэд, У. Т.–Лонг, Р. Э. К. (1965): Два английских собеседника: Воспоминания Уильяма Томаса Стэда и Роберта Эдварда Крозьера Лонга /Публ. и пер. с англ. Б.А. Гиленсона/ *Литературное наследие* т. 75, кн. 2, Наука, Москва, 98–120.
- Суздаев, П. К. (1991): *Врубель и Лермонтов*. »Изобразительное искусство«. Москва.

Сухотина Толстая, Т. Л. (1976): *Воспоминания*. Москва, Художественная литература. [https://royallib.com/book/suhotinatolstaya\\_tatyana/vospominaniya.html](https://royallib.com/book/suhotinatolstaya_tatyana/vospominaniya.html) (Megtekintés: 2022. 06. 22.)

Толстой Л. Н. (1873–1879): Толстой Л. Н. *Письма 1873–1879* <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/pisma/1873-1879/index.htm> (Megtekintés: 2022. 06. 22.)

Толстой Л. Н. (1911): *Переписка Л. Т. Толстого с гр. А. А. Толстой*. Издание Общества Толстовского Музея», Санкт-Петербург.

Толстой, Л. Н. (1978–1985): *Собрание сочинений в 22 томах*. »Художественная литература«, Москва.

Толстой, Л. Н. (1928–1959): *Полное собрание сочинений в 90 томах*. Гослитиздат, Москва-Ленинград.

Фасмер Макс (1986): *Этимологический словарь русского языка*. Изд. 2-е, в 4-х тт., Прогресс, Москва.

Фет А. А. (1982): *Сочинения в двух томах*.: „Художественная литература“, Москва.

BUGOVITS Valéria

## Anna Karenina alakja és a Biblia nőszménye az istenkereső Tolsztoj munkásságában

### Absztrakt

Vizsgálati szempontom a tradicionális női sors és a tolsztoji erkölcs (találkozása) az *Anna Kareninában*. A házasság és a bűn problémája, a házastársi hűség; hűség-hűtlenség problémaköre is kifejtésre kerül. A „nőkérdés” dimenzióit Hugh Mclean értekezése (2005) alapján közelítettem meg. A női szerepek és sorsok sokszínűségének középpontba állításával, a lélektani regény ismérveinek felfedezésével igyekeztem új aspektust bevonni a tolsztoji mű értelmezésébe.

A hit és a hivatalos vallás ellentmondásai között vergődő Tolsztoj útkeresését és a bibliai tanításokhoz kapcsolódó nézeteit, valamint a regény mottóját elemezve arra a kérdésre kerestem választ, hogy a *Biblia* nőképe és Anna Karenina alakja hogyan fonódik egymásba az istenkereső Tolsztoj munkásságában. Az *Ószövetség* és az *Újszövetség* válaszainak feltárásával arra a következtetésre jutottam, hogy Tolsztoj nem ítéli el a házasságtörő Annát, csupán megítéli tettét. Az ítéletet az Úristenre bízta.

*Kulcsszavak:* tradicionális női sors, tolsztoji erkölcs, bűn, büntetés, a mottó, Biblia, házastársi hűség.

### Anna Karenina's Character and the Feminine Ideal of the Bible in God-Seeking Tolstoy's Oeuvre

### Abstract

The goal of this writing is to carry on research work in the novel titled *Anna Karenina* in connection with the canonical women's fate, its intersection with Tolstoy's morality in Anna's life. Other questions are also investigated: fault, confession of fault, remission of fault or punishment for it. The paper also focuses our attention on the *Bible* to show us the order of the Old Testament on marital fidelity, the answer of the New Testament to the same thing, and Tolstoy's solution. The meaning of the epigraph, the theme of the form of the novel, the continuation of the Russian and world literature canon is also in the centre of the analysis. The conclusion is: Tolstoy does not disapprove of Anna's fault, only judges her attitude.

*Keywords:* canonical women's fate, Tolstoy's morality, fault, punishment, the epigraph, the *Bible*, marital fidelity.

„⟨...⟩ Tolsztoj még senki által nem ismert tapasztalatokra tett szert a lelki életről.”<sup>1</sup>

Az 1878-ban napvilágot látott művet Thomas Mann a világirodalom legnagyobb társadalmi regényének nevezi, írását maga Tolsztoj „az első valódi regény”-eként definiálja. Anna karakterére ugyan mint az orosz és a világirodalmi kánon folytatására is tekintünk, most azonban látóterünkbe a regényben megjelenő bűn – büntudat – büntetés – bűnhődés kérdésköre kerül olyan szemszögből, hogy a címszereplő életében, tragikus halálában milyen szerepe van. Érdekesnek tartom továbbá a bibliai nőkép tanulmányozását olyan megfontolásból, hogy az író a szóban forgó regény megalkotásának korszakában tüzetes Biblia-tanulmányozás kötötte le, így összefüggést keresek a Bibliában kirajzolódó nőkép és nőszerep-értelmezés, a bűn, az erkölcsiség és a címadó Anna tragédiája között. Vizsgálom továbbá a mű mottóját, kiterjesztve a keresést a szerzőnek az adott évtizedben alkalmazott egyéb bibliai eredetű és ihletésű mottóira. Párhuzamosan utalok jeles irodalmárok megelőző és széles körben elfogadott mottóértelmezéseire. Az *Anna Karenináról* szóló kiemelkedő elemzéseket olyan szempontból is fontosnak tartom számba venni, hogy fölmerül-e bennük Anna sorsának összevetése a bibliai nőképpel; ha igen, milyen megközelítésben.

Műfaji kérdéseket is érintve azt keresem, hogy az *Anna Karenina* miben egyezik a korabeli nyugat-európai regénnyel és miben különbözik attól.

## 1. A BÜNTUDAT KÉRDÉSE

A büntudat és annak hiánya különböző formákban nyilvánul meg a műben. Sztjiva – Anna Karenina fivére – miután megcsalta feleségét, csupán kellemetlenséget érez, nem igazi büntudatot. Magatartása infantil. Anna hétköznapi józansággal akar békíteni a házastársai között. Könnyelmű fivérével ellentétben ő valódi büntudatot érez a Vronszkijjal a fent vázolt helyzethez képest némi időbeli aszinkronban kialakuló kapcsolatában, különösen pedig a szeretett férfival visszatérve Pétervárra. Olyan büntudatot, amely az egész regény fősodrához tartozik.

## 2. A MOTTÓ ÉS ÉRTELMEZÉSEI

Az *Anna Kareninának* – Tolsztoj sok más művétől eltérően – van mottója, ez a mottó szorosan kapcsolódik a bűn – büntudat – büntetés – bűnhődés problematikához; így szól: »Мне отпущение и аз воздам«, illetve a Németh László fordította magyar nyelvű verzióban: „*Enyém a bosszúállás, és én megfizetek.*” Csupán egy kurta mondat. Eredetije Pál apostol Rómabeliekhez írt levelében olvasható (Róm.12:19), mely visszautalás a 3 Móz. 19:18 versére: „Bosszúálló ne légy ⟨...⟩.” Borisz Ejhenbaum kutatásai alapján tudjuk, „hogy a bibliai idézet Schopenhauer *A világ mint akarat és eszme* című műve közvetítésével került Tolsztojhoz: a német filozófus –

<sup>1</sup> (Ginzburg, 1982: 313.)

mint ahogy Tolsztoj is – elveti a megtorlás, a bosszúállás gondolatát, mind egyéni, mind társadalmi vonatkozásban.”<sup>2</sup>

A mottóban megfogalmazott tartalom már a regény keletkezése utáni időkben, kritikuskorban, irodalomtörténészekben, író kortársakban (pl. Dosztojevskijben) is sok kérdést vetett föl.

Borisz Ejhenbaumnak Tolsztoj munkásságával foglalkozó művei közül az 1974-ben megjelent könyve külön fejezetet szentel e témakörnek.<sup>3</sup> A szerző itt ismerteti és értékeli a kortársak (Dosztojevskij, Aldanov, Gromeka, Ruszanov, Vereszajev, sőt, Tolsztoj veje, Szuhotyin) értelmezéseit. Elénk tárja Tolsztojnak a fölvetésekre, találgatásokra adott válaszát is, szándékát az általa választott bibliai kinyilatkoztatással kapcsolatban:

„⟨...⟩ ezt a jelmondatot/mottót egyszerűen választottam ki, ⟨...⟩ hogy kifejezzem azt a gondolatot, hogy az a rossz, amit az ember elkövet, mindazzal a keserű következménnyel jár, amely nem az emberektől, hanem Istentől ered, és amit Anna Karenina is megtapasztalt önmagán. Igen, emlékszem, hogy pontosan ez az, amit ki akartam fejezni.”<sup>4</sup>

A fentebb bemutatott kortársi megnyilatkozásokban közös, hogy szinte mindegyikben fölmerül a kérdés, vajon az egész műre vagy csak Anna sorsára vonatkoztatta-e Tolsztoj az idézett ószövegségi szakaszt. A Tolsztoj-kutató Ejhenbaum végkövetkeztetése: „⟨...⟩ a mottó Anna és Vronszkij sorsára vonatkozik.”<sup>5</sup>

A másik jeles irodalomtörténész, Tolsztoj-kutató, V. Sklovskij Moszkvában 1963-ban megjelent monográfiájában szintén egész fejezetet szentel az *Anna Kareninának*, de a mottóval csupán érintőlegesen foglalkozik alig féloldalmi terjedelemben. Anna és a bibliai nőszors összevetésének kérdése – miként Ejhenbaumnál – nála sem merül föl. Későbbi kutatók, köztük magyarok is próbálták megfejteni az Ejhenbaum által »загадочный« -nek, titokzatosnak nevezett mottót. A tanulmányozott szerzők közül többen nem mélyednek bele a mottó értelmezésének részleteibe, így sem az amerikai Barbara H. Monter, sem a szovjet Ligyija Ginzburg nem foglalkozik vele. A kortárs magyar kutatók közül Téren Gyöngyi a regény és általában a Tolsztoj-művek motívumrendszerének alapos vizsgálata során szintén nem tér ki a fent említett szempontra.

Király Gyula viszont az eddigi mottóértelmezésekhez képest új szemszögből is vizsgálja tanulmányában a kérdést:

„Tolsztoj Pál apostol leveleiből választott mottója sok tekintetben eligazító a regény művészi struktúráját és epikai koncepcióját illetően. A »mondotta az Úr...« szavak el-

<sup>2</sup> (Dukkon, 1996: 72–87.)

<sup>3</sup> (Эйхенбаум, 1974.) lásd: *Лев Толстой. Семидесятые годы* fejezetet.

<sup>4</sup> »⟨...⟩ Я выбрал этот эпиграф просто, ⟨...⟩ чтобы выразить ту мысль, что то дурное, что совершает человек, имеет своим последствием все то горькое, что идет не от людей, а от бога и что испытала на себе и Анна Каренина. Да, я помню, что именно это я хотел выразить. « (Эйхенбаум, 1974: 167.) [Az idézetet saját fordításban közlöm – B. V.]

<sup>5</sup> »⟨...⟩ эпиграф относится к судьбе Анны и Вронского. « (Эйхенбаум, 1974: 173.) [Az idézetet saját fordításban közlöm – B. V.]

hagyása sokatmondóan módosítja a bibliai jelentést. Hiszen a tekintélyelvre való hivatkozás elhagyása nem más, mint az ember ama társadalmi előjogának a megkérdőjelezése, hogy embertársát elítélje. S az idézett levél Tolsztoj számára jól példázza, hogy e probléma korántsem új keletű: a társadalom saját bűne áldozatait farizeusként még szégyenfa alá is állítaná, saját felelősségét mentendő. Így Tolsztoj mindenképpen az objektív létmozgás, a társadalmi berendezkedés terhére írja az emberi cselekvés félresiklását, az akaratok szembekerülését.”<sup>6</sup>

Mások is behatóan vizsgálták már a mottó jelentését, szándékát a fent említetteken kívül.<sup>7</sup> E következtetések részletes tárgyalásától eltekintek, kiemelem azonban Ibrányi Ferenc azon véleményét, amelyet az isteni megtorlás kérdésköréről megfogalmazott:

„Az 'Enyém a bosszúállás, én majd megfizetek', a szövegösszefüggés alapján (<...>) nem azt jelenti, hogy a megtorlás jogát Isten egyedül magának tartotta fenn, hanem hogy Isten a saját megtorlását nem bízta másra. Az ember szeretné sürgetni az Istent, bűnhődjenek már az Isten ellenségei. Ez a sürgetés gyöngeség jele. Isten nem fél attól, hogy meghal ellensége és elkerüli a bosszúállás kardját. 'Mikor ideje leszen, tántorogni kezd az ő lábuk.' Mózes IV. könyvének idézett helye már csak azért sem jelentheti, hogy a büntetés kizárólagos isteni jog, mert Mózes a bíraskodásra vonatkozó törvényekben a bűn és a büntetés szigorú egyenlőségét rendelte el (jus talionis), amelyet pregnánsan fejez ki az ószövetségi mondás: szemet szemért, fogat fogért.”<sup>8</sup>

Dukkon Ágnes olvasatában:

„A XIX–XX. század irodalmi publicisztikájában »költő és próféta« megnevezéssel<sup>9</sup> jellemzett Tolsztoj kései korszakában központi helyet foglal el az igazságkeresés. Az élet paradoxonjai iránti felfokozott érzékenysége, az értelem és az erkölcsi követelmények összhangjának megteremtése már a korai írásaiban is megjelenik, de még nem abban a kiélezett formában, amely az 1880-as évek után jellemzi.”<sup>10</sup>

Az *Anna Kareninát* megelőző tolsztoji nagyregényben, a *Háború és béke*ben a szerző még nem alkalmaz mottót műve elején. Korábban a *Családi boldogság*ban sem, amely Karancsy László szerint lélektani oldalról készíti elő a '70-es években keletkezett *Anna Kareninát*. Mégis, később, a *Kreutzer szonáta*, *Az ördög*, a *Feltámadás* című műveiben, illetve bizonyos kispikái írásaiban, találkozunk mottóként használt, időnként immár hosszú bibliai idézetekkel – főleg

<sup>6</sup> (Király, 2006: 577–578.)

<sup>7</sup> Henry Troyat szerint a mottó „azt a gondolatot hangsúlyozza, hogy Anna bukása valami felsőbb, isteni, megfellebbezhetetlen elrendelés következménye”. (Troyat, 1967: 445.) Hajnádý Zoltán is alaposan körüljárja e kérdéskört. Úgy véli, a regény mottója arra utal, hogy Tolsztoj „rejtett polémiát folytat” Dumas-val. Tolsztoj „Be akarta bizonyítani: a 'bűnös' asszonyt nem kell megölni, mert úgyis megbűnhődik vétkéért, miként Anna is a sínek között pusztul el”. (Hajnádý, 1987: 145.)

<sup>8</sup> (Ibrányi, 2011.)

<sup>9</sup> 1978-ban ezzel a címmel jelent meg a magyar jubileumi Tolsztoj-kötet Osztovits Ágnes szerkesztésében, mely a magyar sajtó Tolsztojról szóló cikkeiből ad bőséges válogatást. Lásd Bibliográfiát. Az orosz Ezüstkor írói, kritikusai közül is többen alkalmazták Tolsztojra a „próféta”, „prófétikus művész” megnevezést, egyebek közt Dmitrij Merezkovszij.

<sup>10</sup> (Dukkon, 2016.)

az 1880-as évekből. Érdeemesnek tartom szemügyre venni e mottókat, kideríteni, hogy mi indítja Tolsztojt a bibliai ráhangolásra. Mindenképpen nyomatékositást, a figyelem terelését vélheti az olvasó a megoldás láttán. Néhány példát megfigyelve bepillantunk a szerző etikai értékrendjének titkaiba.

Az *Addig oltsd a tüzet, míg nem késő*, 1885-ben készült elbeszélése mottója is bibliai részlet, a szent könyv szavai ismét a vétkezés–vétek–megbocsátás gondolatívét járják be (Mt 18:21–38). Körülbelül 16 mondat az idézet. Azért lehet bizonytalan a számolás, mert a kettőspontok utáni mellékmondatokat a magyar szöveg nagy kezdőbetűvel írja, így külön mondatnak számítva majdnem a duplája lenne a mondatok száma. Nem a pontos szám fontos azonban esetünkben, hanem csupán annak érzékeltetése, hogy viszonylag nagy terjedelmű a mottóként használt idézet–példabeszéd.

A *gyertya* című elbeszélése is ebben az évben, 1885-ben keletkezett. Mottója két mondat, a második: „⟨...⟩ ne álljatok ellene a gonosznak...” (Mt 5:38–39). Az 1885-ben íródott *Két öreg*, amely egy XII. századig visszavezethető példázaton alapul, öt többszörösen összetett mondatban idézi János evangéliumának sorait (Jn 4:19–23). A *keresztfiú* című, témájában az apokrif iratokból ismert történetet feldolgozó elbeszélését a következő évben, 1886-ban írta. Mottója két bibliai helyről vett idézet. Három mondat összesen (Mt 5:38–39); és Pál levele a Rómabeliekhez (Róm 12:19). Érdekessége, hogy e második idézet ugyanaz az egyetlen mondat, mint az *Anna Karenina* (1878 – végleges változat) mottója: „Enyém a bosszúállás, én megfizetek.” Látjuk, hogy nyolc évvel az *Anna Karenina* megjelenése után is még intenzíven foglalkoztatja a nagy író a bűn és büntetés–bűnhődés kérdése. A Máté evangélistától ugyanitt idézett két mondat is ezt az erkölcsi parancsot erősíti: „ne álljatok ellene a gonosznak.”<sup>11</sup>

A *Járvatok fényben, amíg van fény* címmel hosszas javítgatás–csiszolgatás során megírt elbeszélése valószínűleg 1887-ben lett kész. Hosszú, kilenc összetett mondatból álló mottója szintén Mátétól származik: példabeszéd a szőlőmunkásokról (Mt 21:33–41).

A fent említett elbeszélések az 1880-as években kerültek ki az író tollából. Érthető a bibliai idézetek – példázatok gyakori, intenzív alkalmazása e korszak írásaiban, hiszen ebben az évtizedben a feltételezések szerint a már korábban, 1877-ben, az *Anna Karenina* megjelenése körüli időben kezdődött lelki válságában a hit és hittudomány felé fordul, az evangéliumokat tanulmányozza.<sup>12</sup> Így tehát az általa választott evangéliumi idézetek korrelálnak az ő kételyeivel, kereséseivel, s azokra válaszul, útmutatásul szolgálnak.

„Az élet értelmének keresése, a halál problémája nem hagyta el többé. A '70-es évek vége felé egyre jobban kínozták a családon, irodalmon, mindenén túlmenő kérdések: miért élünk? hogyan kell az életet leélni? ⟨...⟩ Tanulmányozni kezdte a hit különböző formáit, a talmudot, az iszlámot, a buddhizmust, a kereszténységet. Különösen az utóbbi kettő kötötte le. Kolostori atyákat látogatott, de a legmagasabb egyházi vezetőkkel is beszélgetett, zárandoklaton vett részt, végigjárta a leghíresebb orosz búcsújáró helyeket” – ahogy Szabó Miklós monográfiájában is olvashatunk a Tolsztoj-életrajz ismert fejezetéről, a lelki-szellemi útkeresés állomásairól.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Lev Tolsztoj művei 2. (Tolsztoj, 1965, 2: 426.)

<sup>12</sup> Hajnád Zoltán bővebben foglalkozik a kérdéssel (Hajnád, 1987: 300–303).

<sup>13</sup> (Szabó 2003: 325–326.)



1882-ben fejezi be a *Gyónást; A dogmatikus hittudomány vizsgálata* című írásán dolgozik. 1881-re tehető „lelki születésének” kezdete. Ugyanebben az évben készül el *Az Evangélium rövid foglalata* című munkája, amelyet *Tolsztoj Evangéliuma* elnevezéssel is szokás emlegetni. 1883–1884-ben *Mi az én hitem?* címmel ír traktástust. *Isten országa bennünk van* elnevezéssel vallásbölcseleti értekezését 1893-ban fejezi be. Tovább foglalkozik e témakörrel, és 1894–1895-ben készíti el a *Vallás és erkölcs* címet viselő írását.<sup>14</sup>

### 3. ANNA SZINETIZÁLÓ SZEREPE, AZ IRODALMI KÁNON FOLYTATÓDÁSA

A mottót olvasva és értelmezve már a kezdet kezdetén érezzük, hogy Annának, a hősnőnek sorsa tragikus lesz, belepusztul élete küzdelmeibe. Ezt rögtön a regény elején sugallja a szerző. E hatást vélhetjük a mottó egyik fontos, a szerző által tudatosan kódolt feladatának. A hősnőnek szintetizáló szerepe is van, hiszen a címadó Anna Karenina figurájában összegződnek az orosz irodalom kanonikus nőalakjainak, különösen a puskini Tatjánának, a tolsztoji Natasa Rosztovának jellemző jegyei; az orosz irodalmi nőalak lehetséges fejlődési perspektívája Karenina karakterében kulminál.

Anna alakjában Tolsztoj több kapcsolódási pontot hoz létre a klasszikus orosz irodalommal, nagyon szorosan Puskinnal. Maga a szerző is említi a puskini ihletést a regény koncepciójával kapcsolatban. A másik kapcsolódási pont a regény témája lehet, amely az anyegini szűzsé folytatásának tekinthető, „Az *Anna Karenina* cselekménye ott indul, ahol a »Jevgenyij Anyegin«-é befejeződik”. Továbbá a mű egyéb vonatkozásokban is a puskini hagyományok folytatója: „az intim családi szféra nála is társadalmi problémává szélesül. Az ő hősnője is elvakult a szeretett férfiből vetett bizalmát illetően.”<sup>15</sup>

Kapocs még a nagy elődhöz Anna külső megjelenése, amely Puskin lányának ihletése. Tolsztoj sógornője szerint: „M. A. Hartung nem jellemével, nem életével, hanem külső megjelenésével szolgált Anna Karenina prototípusául. Tolsztoj maga is elismerte ezt.”<sup>16</sup>

Bár a regény, amelyet egyértelműen a „tolsztoji pszichologizmus csúcspontjának szokás tekinteni (...)”<sup>17</sup> címében a női főhős nevét hordozza, korántsem csupán Anna lényét, az ő családi-társadalmi kapcsolatait teszi meg vizsgálódása tárgyává. Egy másik, éppoly jelentős szála is van a műnek: a Levin-vonulat. Olyannyira fontosnak tartja e másik szálát a szerző, hogy a kezdeti verziók egyikének a „Két házaspár”, illetve a „Két házasság” címet adta. A végleges címadásban ismét asszociálhatunk Puskin művének címére, annak megválasztására, illetve szerkezetére. Az *Anyegin*ről van szó. Mindkét mű az egyik főszereplő nevét kapta címéül. Puskin a férfi főszereplő nevét választotta, *Jevgenyij Anyegin* formában, Tolsztoj művének címét a női főszereplő neve adja, szintén a keresztnév és családi név konstrukcióban. Mindkét címadásról megállapítható, hogy a címadó szereplő ellentétpárjaként van egy másik meghatározó karakter, aki méltó volt vagy lehetett volna a címadó szerepre. Anyegin esetében Tatjana, Anna Karenina vonatkozásában Levin. A szerzők maguk is érezhették ezt, így

<sup>14</sup> (Hajnády, 1987: 300–303.)

<sup>15</sup> (Hajnády, 2006: 8.)

<sup>16</sup> (Hajnády, 1987: 142.)

<sup>17</sup> (Karancsy, 1990: 32.)

mutatja a különböző stádiumban elkészült verziók vizsgálata. Az *Anna Karenina* tanulmányozásakor azonban kiderül, hogy Anna „úgy kimagaslik a többi szereplő közül, hogy az író kénytelen volt róla elnevezni a könyvet”.<sup>18</sup>

#### 4. BIBLIAI PÁRHUZAMOK

A kánon – orosz és világirodalmi – más vonatkozásban is él, folytatódik – egészen akár Ovidiustól Bürgeren, Zsukovszkijon, Puskinon át Tolsztojig, de érdekes összefüggéseket fedezhetünk fel, ha visszamegyünk a *Bibliáig*.

A házasság és a bűn problémája Tolsztoj életművében állandóan jelen van, nagy terjedelmet szentel neki írásaiban. Nem előzmények nélkül való azonban e kérdés vizsgálata a világirodalomban, már a Biblia is behatóan foglalkozik elsősorban erkölcsi vonatkozásban, tanító céllal a bűn ilyen vonatkozásával, konkrétan a házasságtöréssel. Az *Ószövetség*, sőt a *Tízparancsolat* hatodik és kilencedik parancsolata (VI. Ne paráználkodj!, vagyis „Az új élet nemzése éppúgy tiszteletet és védelmet kíván, mint az ember teste, s a szerelemben a másik felé megnyíló legbensőbb rejtett valósága.” IX. Felebarátod házastársát ne kívánd!<sup>19</sup>) is impliciten tiltja a házasságtörést. Szövegszerűen nem jelenik ugyan meg, de jelentéstartalmát tekintve az idézett két parancsolat mindkét nemre egyaránt vonatkozik. Ennek ellenére az ószövetségi olvasmányokban, szövegrészekben e bűn következményét, a büntetést csak a nőkre, asszonyokra szabja ki a korabeli társadalom ítélkezése. Ismerjük Zsuzsanna történetét a *Bibliából*. Ő az az ótestamentumi nőalak, akit hamis vád alapján házasságtöréssel gyanúsítottak meg és a mózesi törvények szerint halálra ítélték.<sup>20</sup>

Egy másik példa lehet kontrasztként az Ótestamentumból Dávid bűne. Ő királyként csalárd módon elcsábította katonájának, Uriásnak a feleségét, Betsabét. Tudta, hogy vétett Isten parancsa ellen. S hogy bűne ki ne derüljön (legalább az emberek előtt), vagy remélve, hogy a világ majd most is elsziklik a bűne (a férfi bűne!) fölött, a férjet veszélyes csatába küldve megölette. Az Isten büntetése azonban nem maradt el: a Betsabéval folytatott házasságtörő kapcsolatban fogant gyermeke meghalt (1Sám 11,12,1–25). Ellentétben azonban a Zsuzsanna fentebb említett történetében szereplő vádlókkal, Dávid király eljutott a bűnbánatig. Ez a bűnbánat szólal meg a Károli Biblia 51. zsoltárában.

Sem Zsuzsanna esetében, sem egyéb házasságtörést említő szövegekben nem olvassunk arról, hogy a vélt vagy valós társ, a csábító férfi valamely büntetésben részesült volna (nem téveszthet meg bennünket a Zsuzsannát vádló két férfi bűnhődése, őket ugyanis házugság miatt és nem a parázna szándékuk következményeként ítélik el!). A törvényen túl a társadalmi megítélés is különböző a két nem képviselőivel szemben, elítélés, megvetés és akár megkövezés is csupán a nőt sújtja. Annak ellenére, hogy az *Újtestamentumban* Jézus tényleges **új szövetséget** ajánl az embernek, ezzel együtt az őszintén megbánt bűnök bocsánatát, a társadalomra nem származik át ez a szemlélet. Még Tolsztoj korában is csupán a nő bűnének tartják a házasságtörést, a társadalom, az egyén is csak a nőt veti meg és közösíti

<sup>18</sup> (Troyat, 1967: 443.)

<sup>19</sup> Isten tízparancsolata – [www.katolikus.hu](http://www.katolikus.hu)

<sup>20</sup> A mózesi törvény (Lev 20,10) halálbüntetéssel sújtotta a házasságtörést.

ki. Az *Újszövetség*ben viszont olvassuk Bűnbánó Magdolna történetét, ahol a krisztusi megbocsátás tanúi vagyunk (Jn 8:8–11).

Egy másik bűnös nő, a külön névvel nem azonosított házasságtörő asszony történetét is elénk tárja az *Újtestamentum*.<sup>21</sup> János apostoltól tudjuk, hogy az emberek számára „ajánlott” új szövetség értelmében Jézus ebben az esetben is a megbocsátást képviseli. Döntése: „Menj, de többé ne vétkezzél!”<sup>22</sup> Témám alaposabb megvilágításához és kifejtéséhez utalok az *Újszövetségi Szentírásból (János evangéliumából)* Jézus és a samariai asszony történetére is (Jn 4:1–41). Itt ugyan nem konkrét hűtlenségről, paráznaságról szerzünk információt, és Jézust nem kéri föl senki erkölcsbírának, de a jelenetből kiviláglik, hogy Jézus kivételes = isteni adottságai, valamint hatalma révén látja az asszony korábbi életének eseményeit, bukásokat és botlásokat, tudja az asszony jelenét – tehát áttételesen itt is megbocsátást gyakorol. A mi esetünkben azonban ennél is lényegesebb: zsidóként samariaival, zsidó férfiként asszonnyal, őt egyenrangú beszédpartnernek tekintve beszélget. A felszínen köznapi társalgásnak látszó jelenetben, amikor isteni csoda felvillanásának is tanúi vagyunk (a nő életének, múltjának ismerete), az Istenfiú tanít, a tőle szokásos, párhuzamos példázattal. Víz: földi, ami után újra szomjasak leszünk, szemben az élet általa, tanításai révén felkínált égi vize, az igazság, a megváltás, ami után többé nem szomjazunk meg. A történet egyik jelentésrétege arra is rávilágít, hogy Jézus nem személyválogató. A *Bibliát* olvasó, a maga rendhagyó evangéliumát megalkotó Tolsztoj egész írói–moralista lényé sem személyválogató: „⟨...⟩ mit tesz Tolsztoj? Neki nincsenek kedvencei, ellenségei, hősei és mellékalakjai. Még a bűnös Karenina Annát sem ítéli el. A tiszta epikus, a világszemlélő áll előttünk ⟨...⟩”<sup>23</sup>

Női karaktereit (fő- és mellékalakokat is) a szerző kivezeti a labirintusból.<sup>24</sup> Anna kivétel. Szereti, neki mégis el kell buknia. Őt a vonat alá „löki”. Ugyan Tolsztoj el nem ítéli a házasságtörő Annát – előrevetíti ezt a mottóban<sup>25</sup> –, de különbséget tesz ítélet és megítélés között:

„⟨...⟩ a szerző ⟨...⟩ megkülönbözteti az ítékezés és a megítélés gesztusát: az előző általában rosszindulatú, nem ismer részvétet a bűnös, esendő ember iránt és nem számol saját gyarlóságával ⟨...⟩ a megítélés azonban felelős állásfoglalást, tudatos választást jelent ⟨...⟩. Az etikus Tolsztoj nem ítélezik Anna fölött, de megítéli és megbocsát neki ⟨...⟩.”<sup>26</sup>

Figyelemreméltó a regény etikai vonatkozásában az is, hogy a Dukkon Ágnes által teoretikusan megvilágított szemantikai különbség szövegszerűen is megjelenik a regényben, mégpedig akkor, amikor Anna Dollyhoz megy „békíteni”, s próbálja kipuhatolni, hogy sógoranjának maradt-e még szeretete a hűtlen férje iránt:

<sup>21</sup> A bibliaszakértők vizsgálják azt a kérdést, hogy a névtelen házasságtörő asszony személye azonos-e Bűnbánó Magdolnával. Megoszlanak a vélemények.

<sup>22</sup> kereszteny.hu/biblia/showchapter.php?reftrans=1&abook=Jn&numch=8 2012.

<sup>23</sup> (Kosztolányi, 2014.)

<sup>24</sup> A „labirintus” terminust Hajnád Zoltántól vettem, aki tanulmányában részletesen tárgyalja a *Háború és béke* hőseinek az élet útvesztőiben való bolyongását, létküzdelmét. (Hajnád, 2011: 172–199.)

<sup>25</sup> Dukkon Ágnes alapos ismertetését adja a mottó megválasztásának, eredetének; Hajnád Zoltán több művében szintén szerteágazóan értelmezi a mottót, kimutatja a forrását, Tolsztoj tudatosan megfogalmazott okfejtését is idézi.

<sup>26</sup> (Dukkon, 1996: 75, 81.)

„Dolly, lelkecském, én megértem teljesen a szenvedésedet; csak egyet nem tudok, nem tudom... nem tudom... van-e még a szívedben szeretet iránta. Csak te tudod, van-e annyi, hogy megbocsáthass neki. Ha van, bocsáss meg!” – kérleli.<sup>27</sup>

A megbocsátás szükségességét, erkölcsi elvárását hangsúlyozza Anna. Nem ítélkezik sem bátyja, a könnyelmű Sztiva, sem a megbocsátásig még el nem jutott sógornő, Dolly felett. Egyértelműen hibásnak, bűnösnek érzi, értékeli fivére házasságtörését, hűtlenségét, de nem elítéli, csupán megítéli a cselekedetet, a helyzetet, a magatartást és magát a férfit. Nem csupán kommunikációs megoldás ez, Anna – a síró Dolly kérésére – komolyan megpróbál belehelyezkedni a megcsalt fél szerepébe, lelkivilágába, kusza, sértett érzéseibe, s válasza ugyanitt:

„Nem tudom, nem tudok ítélni. De tudok – mondta Anna eltűnődve, s megérezvén Dolly hangulatát, rövid mérlegelés után hozzátette. – De tudok, tudok, tudok. Igen, én megbocsátanék. Nem volnék többé a régi, de megbocsátanék, s úgy bocsátanék meg, mintha semmi, egyáltalán semmi nem történt volna.”

A megbocsátás erkölcsi igénye mindvégig erősen él Annában. Asszociálhatunk arra a jelenetre, amikor betegágyánál kibékíti az általa megcsalt férjét és választott szerelmét. Férjétől megbocsátást kér mindkettejük számára. Az *Újtestamentum* Jézus nyomán a megbocsátást tartja követendőnek. Tolsztoj maga is erre utal részben műve mottójával, részben a regénybeli megoldásokkal. A fentiekben említett irodalomelméleti művekben nem találkoztam a nőkérdés bibliai vonatkozásainak figyelembevételével.

## 5. A (HÁZASTÁRSI) HŰSÉG – HŰTLENSÉG, BŰNHŐDÉS KÉRDÉSE A MŰBEN

A szerelem és a házasság tolsztoji – bibliai – irodalmi problémájának tárgyalása kapcsán nem lenne helyes figyelmen kívül hagynom azt a tényt, hogy a férfi-nő kapcsolat, a házasság, hozzá kapcsolódóan a házastársi hűség problémakörének értelmezése a 19. században Európa-szerte – Oroszországban is – aktuálissá, sőt sürgetően megoldandó társadalmi problémává vált. Hugh McLean értekezése (2005) megvilágítja e társadalmi helyzetet. Ha pedig az iskolázott, szűk társadalmi rétegnek az értekezésben részletezett erkölcsi követelményét mérvadónak tekintjük, akkor Anna lépése nem értékelhető hűtlenségnek, hanem önértékelési jogos érvényesítésének.

Hűség – hűtlenség kérdésére nem csupán genderkutatók, harcos feministák próbáltak megnyugtatóan választ adni. Denis de Rougemont francia tudós 1938-ban első kiadásban megjelent, később átdolgozott kultúrtörténeti munkájában foglalkozik a szenvedély, a szerelem, a házasság, a hűség, azon belül a házastársi hűség problémakörével. Meglátása szerint

<sup>27</sup> (Tolsztoj 2012 MEK1: 50/ első rész 19. fejezet.)

„Ha a hűség fogadalmából gondot csinálunk, meghamisítjuk a házasság etikáját, (...) Nem az elkötelezettség okoz gondot, hanem a következmények, amelyekkel jár. (...) a hűségnek nincsenek okai – vagy nem hűség (...)”<sup>28</sup>

Tolsztoj a hűséget nem kéri számon bukott hősnőjétől. Nem fejtegeti a hűség kérdését, ahogyan azt Denis de Rougemont megvilágítja. Tolsztoj nem ítéli el Annát, csupán megítéli cselekedetét. Az ítéletet az Úrra bízta. Regényében azonban nem szabadulhat a konvencióktól, karaktereiben, sorsukban, bűnhődésükben és a bűnhődésük elkerülésében kora társadalmát mutatja meg, azt a közeget, amely ellentmondásosan, a férfi házasságtörése (Sztjiva), törvénytelen kapcsolata (Vronszkij viszonya a férjes asszony Annával) fölött szemet hunyva nem képes következetes állásfoglalásra. Vronszkij szabadon mozoghat a társaságban, ha enyhén össze is sűgnak a háta mögött, az ominózus opera-előadásra elmehet, ott teljes joggal része lehet a társaságnak, Anna megjelenése ugyanott azonban nemkívánatos. Ebben a relációban tehát Tolsztoj nem tudta érvényesíteni a krisztusi megbocsátás, a mindkét nem számára azonos feltételekkel, egyformán megbocsátás kívánalmát, hiszen kora orosz társadalmában még nem érett meg erre a lehetőség. A fent vázolt erkölcsi kívánalom társadalmi érvényesítésével a realista Tolsztoj utópista művet írt volna (gondolhatunk Csernisevszkij *Mit tegyünk?* című regényére, amelyben az író kísérletet tesz az érzelmi problémák, a szerelem és házasság válságainak racionális megoldására).

## 6. MŰFAJI KÉRDÉSEK – ÖSSZEGZÉS

Az *Anna Kareninájával* Tolsztoj korábbi alkotásaihoz képest számtalan új mozzanatot és szerkezeti megoldást, szemléletbeli többletet hoz, az erkölcsiség, a morális kételyek mélyrétegeit boncolgatja. Talán ezért tartja fontosnak, hogy megnyilatkozzon írása műfajiságát illetően is, ezért nevezheti a művet „az első valódi regény”-ének. Ez – az első olvasásra meghökkentő – írói nézőpont a műfaj meghatározását illetően felkeltette James M. Holquist amerikai kutató figyelmét is, aki – egyik tanulmányában – azt a kérdést teszi föl és munkája címéül is adja: *Did Tolstoj Write Novels?* (Írt-e regényt/regényeket Tolsztoj?/Regényeket írt-e Tolsztoj?) Az író ugyanis többször kifejtette, hogy írásai, így a *Háború és béke* sem követi a nyugat-európai regények hagyományos szerkezeti-műfaji sztereotip elvárásait, elfogadott jellemző jegyeit. Ám az *Anna Karenináról* nem csupán maga a szerző állítja, hogy regény, hanem számtalan Tolsztoj-szakértő, kutató látja ugyanígy, fősorakozva Thomas Mann fentebb említett véleménye mellé, igazi nyugat-európai regénynek tartják.

A szóban forgó tolsztoji mű sokrétűségének bizonyosságául láthattuk azt a tényt, hogy a világirodalmi kánon tovább él, a bibliai-világirodalmi női karakterek társadalmakon, korokon túllépve alaptulajdonságaikat sokszínű változatokban megőrizve, újszerű vonásokkal gazdagodva meghatározó alakjai a művészi érdeklődésnek; a nemek együttélésének évszázadokon át ismétlődő kérdéseire a nők ezer alakban, „sokféle tükörben” megjelenve sokféle választ adnak.

<sup>28</sup> (Rougemont, 1998: 206.)

Anna Karenina sorsának vizsgálata kapcsán a bibliai nőképet is áttekintettem abból az aspektusból, hogy a szent könyvek milyen sorsot szánnak az erkölcsi törvény ellen a tolsztoji hősnőhöz hasonlóan vétő nőnek. Látjuk, hogy az Ószövetség – megkövez, az Újszövetség – megbocsát. Regényében Tolsztoj az újszövetségi Krisztus-magatartás követője. Nem csupán ez a regény a tanúság erre, hanem az ebben az évtizedben alkotott számos kisepikai írása, azok megválasztott mottója is erről győzi meg a kutatót. Az erkölcs és annak magatartásbeli megnyilvánulásai kardinális kérdést jelentenek Tolsztojnak. Szerved a bűn és következményeinek problematikájától. Számára a tényleges kérdés a bűn megjelenítése, ehhez „keres” magának karaktereket. A szóban forgó regény a házasság és a bűn problémája – családregegynek álcázva –, benne bűn – büntudat – büntetés – bűnhődés. Meg kell jegyeznünk, hogy a tényleges büntetést illetően a szent könyvektől kezdve az európai kánonból megemléltett műveken át egyik sem foglalkozik a házasság–bűn kérdéskörében a férfi szerepével, cselekedete következményével, az ő megbüntetésével. Európai kitekintésben a majdnem kortárs irodalomban is azt látjuk, hogy csak nőkről írják ezeket a műveket. Dolgozatom keretei nem teszik lehetővé az ilyen irányú részletes bemutatást, de gondolhatunk itt Flaubert *Bovarynéjára* vagy akár a századvég többször említett *Nórájára* Ibsentől. Később a tolsztoji nagyregény, a *Feltámadás* viszont központi kérdésévé teszi a kiszolgáltatott Katyusa Maszlova életét tönkretévő férfi bűnhődését, vezeklését, erkölcsi feltámadását!

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Ancient Marriage – Background Bible Study (Bible History)* <http://www.bible-history.com/bibles-tudy/marriage.html> 2013 (Megtekintés: 2021. 12. 02.)
- Bíró, Ágota (2003): *Női sorsok az irodalomban*. Iskolakultúra, 2003. 11.
- Bíró, Ágota (1991): A nő mint narrátor. A szerzőség problémája Mészöly Miklós „Az atléta halála” című regényében. *Iskolakultúra*, 11. 2001, 1, 23–29, 894. 511.
- Dukkon, Ágnes (1996): Lev Tolsztoj: Anna Karenina. *Huszonöt fontos orosz regény. Műelemzések* (Szerk.: Hetényi Zsuzsa). Lord Könyvkiadó, Maecenas Könyvkiadó, Budapest, 72–87.
- Dukkon, Ágnes (2016): A kései Tolsztoj útkeresései és az óoroszl irodalmi hagyomány. *OMNIS AMOR INCIPIT AB ASPECTU: Köszöntő könyv Jászay László 65. születésnapjára* (Szerk. Janurik, Szabolcs; Palágyi, Angela; Pálosi, Ildikó), ELTE BTK Szláv és Balti Filológiai Intézet, Budapest, 51–59.
- Eichenbaum, B. M. (1974): *Az irodalmi elemzés*. Gondolat, Budapest.
- Ginzburg, Ligijja (1982): *A lélektani próza*. (Ford.: Sebes Katalin, Heuduska Dorottya.) Gondolat, Budapest.
- Hajnády, Zoltán (1987): *Lev Tolsztoj világa*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Hajnády, Zoltán (2006): Az érzékszervek irodalma. Az érzelm narratív kifejezési módjai: a látvány, a hang, a szag, az íz és a tapintás mint a lét iránt való érzékenység szimbólumai az orosz irodalomban. *A szavak érzéki csábítása. Narratív szövegvilágok a szenzualitástól a meta nyelvig*. Kossuth Egyetemi Kiadó–Debreceni Egyetem. Debrecen.
- Holquist, J. M. (1978): Did Tolstoj Write Novels? *American Contribution to the Eight International Congress of Slavists. Zagreb and Ljubljana. September 3–9, 1978*. Volume 2. Literature. (Ed. by Victor Terras). Slavica Publishers, Inc. Columbus, Ohio, 272–280.

- McLean, Hugh (2005): *A Woman's Place... The Young Tolstoy and the „Woman Question”*. University of California, Berkeley Word, Music, History. A Festschrift for Caryl Emerson. Part one. Stanford Slavic Studies. Volumes 29–30. Stanford, 355–369.
- Ibrányi, Ferenc (2011): *A megtorlás erénye*. www.katolikus.hu www.szepe.hu/irodalom/kedvenc/kc\_073.html
- Karancsy László (1990): *Tolsztoj lélekábrázoló módszere*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Karssen, Gien (2012): *Nők a Bibliában*. Evangéliumi Kiadó. [Budapest. 2012.]
- Király Gyula (2006): Tolsztoj művészi gondolkodása és regényeinek narratív felépítése (Tolsztoj és Dosztojevskij, Tolsztoj és Shakespeare). *Bevezetés a XIX. századi orosz irodalom történetébe. I–II.* (Szerk. Kroó Katalin) Bölcsész Konzorcium, Budapest.
- Kosztolányi Dezső (2012): [http://hu.wikisource.org/wiki/Lev\\_Tolsztoj](http://hu.wikisource.org/wiki/Lev_Tolsztoj) Kategóriák: Kosztolányi Dezső *Esszék, tanulmányok*. Bácskai Hírlap, 1908. szeptember 13.
- Kosztolányi Dezső (1975): Lev Tolsztoj. Kosztolányi Dezső: *Ércnél maradóbb*. Szépirodalmi Könyvkiadó. Budapest.
- Költő és próféta. A magyar sajtó Tolsztojról.* (1978) (Vál., szerk. Osztovits Ágnes.) Magvető Kiadó, Budapest.
- Lev Tolsztoj művei 2.* (1965) Magyar Helikon, Budapest.
- Monter, B. H. (1978): Tolstoj's Path Towards Feminism. *American Contribution to the Eight International Congress of Slavists. Zagreb and Ljubljana. September 3–9, Volume 2. Literature.* Edited by Victor Terras. Slavica Publishers, Inc. Columbus, Ohio. 527.
- Rougemont, Denis de (1998): *A szerelem és a nyugati világ.* (Ford. Szoboszlai Margit.) Helikon Kiadó, Budapest.
- Sklovszkij, Viktor (1978): *Tolsztoj*. Progressz–Gondolat, Moszkva–Budapest.
- Szabó Miklós (2003): *Az orosz nevelés története 988–1917*. Akadémiai Kiadó, Pro Print, Budapest Csíkszereda.
- Szent Biblia azaz az Istennek Ó és Új testamentomában foglaltatott egész Szent Írás. Magyar nyelvre fordította Károli Gáspár.* (1991) Magyar Biblia Tanács, Budapest.
- Téren, Gyöngyi (2006): L. N. Tolsztoj munkássága a folklór sajátos alkotásmódjának tükrében. *Bevezetés a XIX. századi orosz irodalom történetébe. I–II.* (Szerk. Kroó Katalin.) Bölcsész Konzorcium, Budapest.
- Tolsztoj, Lev (2012): *Anna Karenina* MEK (=Magyar Elektronikus Könyvtár) (Ford.: Németh László.)
- Troyat, Henry (1967): *Tolsztoj élete*. Gondolat, Budapest.
- Бугович, Валерия (2013): *Женское лицо в отражениях разных зеркал (Женские эпизодические образы и их роль в романе Л. Н. Толстого «Анна Каренина») [A nő arca sokféle tükörben (Női epizódfigurák és szerepük Lev Tolsztoj Anna Kareninájában)]*. Москва, Humanity Space. International Almanac. Volume 2, Nr 1, 86–106.
- Шкловский, Виктор (1963): *Лев Толстой*. Издательство «Молодая гвардия» Москва.
- Эйхенбаум, Б. М. (1968): *Молодой Толстой*. В. М. Эйхенбаум: *Der junge Tolstoj*. Nachdruck der Ausgabe Peterburg/Berlin 1922. Wilhelm Fink Verlag, München. Band 53.
- Эйхенбаум, Б. М. (1974): *Лев Толстой. Семидесятые годы.* «Художественная Литература». Ленинградское отделение. Ленинград.

HABÁNY Marianna – SZABÓ Miklós

## Barát vagy ellenség? Értelmezések keresztútjában a Lukács-evangélium női szemlélete

### *Absztrakt*

Tanulmányunkban annak a kérdésnek járunk utána, hogy a Lukács-evangélium milyen képet alakított ki a nőkről, ugyanis ebben az evangéliumban hangsúlyos a nők jelenléte. Érdekel bennünket, hogy ezt a tényt hogyan interpretálták a bibliatudomány szakemberei, akik ugyanazon adatok ismeretében sokszor ellentétes álláspontra jutottak a nők státuszát, a Jézus-mozgalomban és a korai egyházban betöltött szerepüket illetően. A kérdés pontos megválaszolásához kitekintünk a nők helyzetére a görög-római világban és az első századi judaizmusban. A kutatástörténet felvázolásához a hegeli dialektikát hívtuk segítségül (tézis, antitézis, szintézis).

*Kulcsszavak:* Lukács evangéliuma, görög-római világ, első századi judaizmus.

### **Friend or Enemy?**

#### **The Female Perspective of the Gospel of Luke in the Crossfire of Interpretations**

### *Abstract*

In our study, we take a look at the question of what kind of opinion was formed by the Gospel of Luke about women, as in this gospel the presence of women is emphasized. We are interested in how this fact has been interpreted by biblical scholars, who, however knowing the same data, have often formed antithetical views on women's status in the Jesus movement and in the early Church. To answer this question precisely, we take into consideration the situation of women in the Greco-Roman world and in first-century Judaism. We use the Hegelian dialectic (thesis, antithesis, synthesis) to outline the research history.

*Keywords:* Gospel of Luke, Greco-Roman world, first century Judaism.



## 1. BEVEZETŐ GONDOLATOK

Társadalmunk megújult érzékenységgel fordul a női kérdés felé. A bibliatudományban konferenciák és könyvsorozatok hívják fel az érdeklődők figyelmét a Biblia világában élő nők életére és történetére, és akit érzékenysége miatt megragad a téma, azt már nemcsak a bibliai szöveg világa és a szöveg mögötti világ érdekli, hanem reflektál saját és nőtársai életére. Foglalkoztatja a szöveggel szemközti világ:<sup>1</sup> túllép a „*Hogy volt régen?*” kérdésén, és az is érdekli, hogy „*Hogy van ez most?*” Nem titkoljuk, hogy minket elbűvölt a szöveg világa és a szöveg mögötti világ, de érdekkel a szöveggel szemközti világ is, az olvasó világa: múltra vetett pillantásunk a jelenből fakad, és szeretne előremutatni. Mindketten örömmel vesszük a katolikus egyház nyitását, Ferenc pápa megnyilvánulásait, aki többször foglalt állást a nők mellett, amikor az egyházban betöltött helyükről beszélt, és a tettek mezejére lépett, amikor például a nagycsütörtöki lábmosás szertartásában való részvételt lehetővé tette a nők számára is. Mélységesen egyetértünk vele abban, hogy a nőknek sok mondanivalójuk van számunkra a mai társadalomban.

„Olykor túlságosan macsók vagyunk, és nem hagyunk teret a nőknek. Pedig a nő más szemmel tudja nézni a dolgokat, mint a férfiak. A nők olyan kérdéseket tudnak feltenni, amelyeket mi, férfiak nem vagyunk képesek megérteni.”<sup>2</sup>

Ez az látásmód „feminista érzékenységet” takar.<sup>3</sup> Mi nem félünk a kifejezés használatától, hiszen ez tulajdonképpen csak *odaállás a nők mellé*. Mint ilyen, nem a férfiak *ellen* van, hanem a nők szükségleteiért. Az pedig nyilvánvaló, hogy a szükségletek betöltése, a teljes emberségért és méltóságért való síkraszállás nem járhat a férfiak és a nők életében bekövetkezett változások nélkül,<sup>4</sup> aminek évezredes tanúi vagyunk, és az árát azóta is fizetjük.

Tanulmányunkban annak a kérdésnek szeretnénk utánajárni, hogy a harmadik evangélium milyen képet alakított ki a nőkről. Foglalkoztat bennünket, hogy itt miért olyan hangsúlyos a nők jelenléte, és hogyan értelmezték ezt a bibliatudomány szakemberei, akik ugyanazon adatok ismeretében sokszor ellentétes álláspontra jutottak a nők státuszát, a Jézus-mozgalomban és a korai egyházban betöltött szerepüket illetően.

Kezdődjön hát az időutazás! Vessünk egy pillantást arra az összetett és ellentmondásos ókori világra, amely látta megszületni a harmadik evangéliumot, és amelyben a nők mozgásteret egyszerre volt korlátozott és egyszerre tanúskodott a nők szerepvállalásáról és hatalomgyakorlásáról úgy, hogy az meglepőnek tűnhet a mai olvasó számára!

---

<sup>1</sup> (Kille, 2001.)

<sup>2</sup> (Tózsér, 2016: 6.)

<sup>3</sup> (Vorgrimler, 2006: 181–182.; Frymer-Kensky, 2016: ix.)

<sup>4</sup> (Russel, 1993: 22.)

## 2. NŐK A GÖRÖG-RÓMAI VILÁGBAN

A férfi-női szerepek szemlélhetők a társadalom szempontjából is. A humán tudományok rámutattak, hogy az ókori Mediterráneum kultúráiban más-más normákat szabtak meg a férfiaknak és a nőknek. Ezeknek az ún. becsület-szégyen alapú kultúráknak az egyik sajátossága volt a nyilvános élet és a magánszféra, a *polisz* (város) és az *oikosz* (otthon) éles elhatárolása, ebből fakadóan pedig a férfi-női szerepek körülhatároltsága.<sup>5</sup>

A Földközi-tenger medencéjében élő ókori nők hétköznapi életéről nehéz körképet adni. Fontos szempont, hogy az egyes ókori szerzőktől főleg a képzett réteg (számban egyébként kisebbségi) véleményéről értesülünk. Az epigráfiai anyag azonban már nagyobb mértékről árulkodik. Így a rendelkezésre álló források összességében androcentrikus irányultságot tükröznek, azonban az is egyértelmű, hogy „a férfi-dominancia, ahogy megyünk Athénból Spártába, Makedóniába, Kis-Ázsiába, Egyiptomba, egyre inkább csökken”.<sup>6</sup> Az első században a nők státusza és hatalma felemelkedőben volt.

Az első századi Rómában nagyon sok változás történt. Az egyik legfontosabb, hogy az egyenlőség gondolata felmerül. Titus Livius az *Ab Urbe condita* 5,34,2 című munkájában, amelyben Róma városának alapítása óta elbeszéli a történelmet, a következőket írja a nőkről:

„Mi azonban – ha az istenek engedik – eltűrjük, hogy már az államügyekbe is beavatkozzanak, s a fórumon is a nép- és választógyűlés tagjai közé vegyüljenek. (...) Engedjétek csak szabadjára erőszakos természetüket, megfélemezhetetlen lényüket, s csak azután reméljétek, hogy majd saját maguk szabnak határt féltelenségüknek. (...) Nos, de ha eltűritek, hogy egyik köteléküket a másik után tépjék szét, újabb engedményeket csikarjanak ki, s végül egyenlővé váljanak, azt gondoljátok, hogy akkor képesek lesztek elviselni őket? Abban a percben, mihelyt veletek egyenlővé váltak, már föltek is kerekedtek!”<sup>7</sup>

A keletről érkezett Ízisz-kultusz és az eleusziszi misztériumkultusz megjelenése egybeesett a női felszabadulás növekedésével. Legjobban az Ízisz-kultusztól tartottak a római férfiak. Joggal, hiszen nagy hatást és vonzerőt gyakorolt a nőkre, ráadásul itt nem istenítették az államot. Rugalmas, mindenki felé nyitott kultusz volt, amely nem törődött a társadalmi osztálykülönbségekkel: volt temploma a prostituáltaknak, a szüzeknek. A kultusznak legalább hat papnője volt, volt köztük szenátor és egy felszabadított rabszolga is. A feliratos anyagok szerint a hívek egyharmada nő volt. A kultuszt többször próbálták eltörölni, sikertelenül. Itt például a nők papi szerephez jutottak:<sup>8</sup> gondozták és fenntartották a szentélyt, valamint az istenség szobrai, különböző szertartásokat végeztek, őrizték a szentély kincseit és fogadalmi ajándékait.<sup>9</sup> A Római Birodalomban nem tartották a nők képzését különleges dolognak. Bár megvolt hozzá a neveltetésük, mégsem szavazhattak, nem vállalhattak közösségért végzett hivatali munkát. Kivételek, főleg az arisztokraták közül, mindig akadtak. Philé például a nők hivatali

<sup>5</sup> (Czire, 2006; Zamfir 2010.)

<sup>6</sup> (Witherington, 1988: 15.)

<sup>7</sup> (Livius, 1973, 195.)

<sup>8</sup> (Witherington, 1988: 21–22.)

<sup>9</sup> (Mathew, 2013: 53.)

rátermettségéről tanúskodik. Az első század közepén Priéné városában magisztrátusi tisztséget töltött be. Saját pénzén építette a város víztározóját és vízvezetékét. Különösen is figyelemre méltó az umbriai Maesia Sentinas nevű nő, aki kiállt magáért az igazságszolgáltatás képviselői előtt.

„A Sentinumból származó Maesia alperesként saját ügyét a L. Titius praetor által vezetett bíróság előtt, a nagy tömegben összegyűlt nép jelenlétében képviselte, és miután a saját védelmében szóló érveket pontról pontra nemcsak gondosan, hanem egyben nagy határozottsággal is adta elő, a bíróság őt majdnem egyhangú szavazással már az ügy első tárgyalásán felmentette. Emiatt, mivel női külseje alatt férfilelket hordozott, *Androgynan*ak nevezték.”<sup>10</sup>

Susan Mathew további példákat hoz és rámutat, hogy „egyes nők jogot tanultak és tevékenyen közreműködtek a büntetőeljáráásban és a védelemben. (...) A nők részvételét ezeken a területeken nem lehet teljesen kizárni.”<sup>11</sup> A nőknek családjukkal szemben tanúsított hűsége gyakran megkövetelte, hogy „férfiasnak” tartott területeken is tevékenyek legyenek. Így foglalkoztak kereskedelemmel és politikával, tisztos vagyonra és megbecsülésre tettek szert, nemcsak otthon ültek, mint „tűzhely mellé rendelt menyecskek”,<sup>12</sup> ahogy azt sokan gondolják. „A legtöbb ókori forrás azonban nem utal arra, hogy ezek a tevékenységek szokatlanok vagy helytelenek lettek volna.”<sup>13</sup>

### 3. NŐK AZ ELSŐ SZÁZADI JUDAIZMUSBAN

Az első századi judaizmusban a nők hasonló körülmények között éltek, mint kortárs, patriarchális, mediterrán társadalmakban élő társaik, de aktívabb, nyitottabb szerepük volt, mint azt sokan gondolják.<sup>14</sup>

A hellenista gondolkodás mélyen áthatotta a zsidók életét is. Olyannyira sokat formált rajta, hogy röviddel a Kr. e. 3. sz. közepétől mindenféle zsidó irányzatot valóban lehet és kell *hellenisztikus* jelzővel illetni. A *hellénizmosz* szó annyit jelent, mint „görögösítés”, és a makabeusi harcok óta az idegen szokások átvételét jelöli. Azt mondhatjuk, hogy hozott magával jót és rosszat is: sokszínűséget, társadalmi szempontból nyitottabb szellemiséget és kultúrát, de a dualisztikus gondolkodásmód megjelenését is. Carol Meyers szerint a dualisztikus szópárok (test-lélek, rossz-jó, irracionális-rationális, halál-élet, nő-férfi) előmozdították, hogy a testiséget és az erkölcsi rosszat a nőhöz társítsák.<sup>15</sup>

A hellenisztikus zsidó irodalom újabb kutatásai árnyalják azokat a korábbi véleményeket, melyek túlságosan sötét képet festettek az első századi zsidó nők helyzetéről. Tekintettel a diaszpórában élő nők tapasztalatainak sokszínűségére, feltehetően a Palesztina római tartományában élő nők hasonlóan színes életet éltek.

<sup>10</sup> (Péter, 2008: 87–88.)

<sup>11</sup> (Mathew, 2013: 48.)

<sup>12</sup> (Maier, 2017: 98.)

<sup>13</sup> (Hysten, 2014: 6.)

<sup>14</sup> (Shafrai, 2002.)

<sup>15</sup> Például Platón: *Timaios* 21c; (Meyers, 2013: 210.).

„Nem mondhatjuk többé, hogy a zsidó nőt jobban elnyomták, mint a görög-római civilizáció családjainak nőalakjait. (...) Tudjuk, hogy néhány nő zsinagógavezető és patróna volt. Néhányan filozófiai képzésben is részesültek. Egyes lányokat Tórára és más bibliai szövegekre oktattak, idézni is tudták az Írásokat. Sőt, Palesztinában egyesek még görögül is tudtak. (...) Az sem igaz, hogy teljesen elkülönítették őket a vallási élet-től és vallásgyakorlattól.”<sup>16</sup>

Az idézet legizgalmasabb kérdése, hogy a nők tényleg lehettek-e zsinagógai előljárók. Bár az adatok későbbiek, a diaszpóra feliratos anyagai rendkívül érdekes képet mutatnak (Kr. u. 2–4. sz.).

A feliratokon olyan kifejezésekkel találkozunk, amelyeket korábban vagy Izrael földjén kizárólag a férfiakra értettek: zsinagógai előljáró (*archiszünagogissza*), presbiter (*preszbütera*), a zsinagóga anyja (*métér szünagógész*), papnő (*hierisza*). Úgy tűnik, egyes zsidó nők tevékeny gazdasági, társadalmi, vallási és politikai szerephez jutottak a zsidó közösségek nyilvános életében.

Az evangéliumból is ismerős (vö. Mk 5,22) „zsinagógai előljáró” címet például három nő is viseli: Rufina, az íóniai Szmirnából, Szofia Kréta szigetéről és Theopempte, a káriai Myndusból. Utóbbiról tudjuk, hogy a „zsinagógafő” címet *csak ő* viselte, a fia nem. Ha az apjái lett volna a cím, akkor megörökölte volna, de a feliratok szerint a fiú nem volt zsinagógai előljáró. A cím sok kérdést felvet, többek között, hogy mennyire tiszteletbeli címről van szó, vagy ténylegesen a férfi tisztségviselő címével egyenértékű megjelölésről? Annyi bizonyos, hogy a kérdéses címet az illető nő nem a férjétől örökölte.

A „presbiter” cím közösségi tanácsadót jelöl, és elképzelhető, hogy a gyülekezetben teljes jogú tagként ültek a nők és nyilatkoztak, szavaztak például gazdasági ügyekben.

A „zsinagóga anyja” cím alatt sokan olyan nőt értenek, aki igazi anyaként gondoskodott a gyülekezet betegeiről, haldoklóiról, és törődött a szegényekkel. Mások adminisztratív szerepnek gondolják, vagy patróna (támogató) szinonimájának. A felirattal kizárólag Itáliában találkozunk (Róma, Velence, Venosa).

A „papnő” megjelöléssel háromszor is találkozunk különböző feliratokon (az alsó-egyiptomi Tell el-Yahudiyyeh, a galileai Bét Seárim és Róma). A címet értelmezhetjük papfelségként vagy papi családhoz való tartozásként („paplány”). Ebben az időben templom híján nem is volt papi szolgálat, a papsághoz való tartozást azonban számon tartották. A legfeltűnőbb jelenség, hogy ezekre a nők *önmagukban* hivatkoztak, nem az apjukhoz, családjukhoz vagy férjükhöz való tartozás ürügyén.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> (Corley, 2002: 20–21.)

<sup>17</sup> (Mathew, 2013: 54–63.)

#### 4. NŐK JÉZUS KÖRÜL: AZ EVANGÉLIUMOK LEGŐSIBB RÉTEGÉNEK TANÚSÁGA

Az evangéliumok egyik sajátossága, hogy két szinten kell olvasni azokat: egyrészt felidéznek a názáreti Jézus életét; másrészt olyan ablakként tárulnak fel előttünk, melyen keresztül az apostolok és az egyház húsvét utáni életét szemlélhetjük.<sup>18</sup> Az evangéliumot használhatjuk „ablakként”, hogy a názáreti Jézus tanítására és tevékenységére rápillantsunk, de arra is, hogy meglássuk, mi a helyzet az evangélium mögött álló egyházakban. Ezen túl az egyes női szereplők nem csupán adott történelmi személyek, hanem olyan „kortárs” nőket is jelölhetnek, akiket a szerző meg akar szólítani és hasonló tanítványi, támogatói, tanúságtevői és hithirdetői szerepre, a vándormissziós munkában való részvételre akar megnyerni.

Vitán felüli, hogy a názáreti Jézusnak voltak női követői.<sup>19</sup> Nemcsak olyanok, akik időről időre vendégül látták (Lk 10,38), hanem olyanok is, akik Galileából vele tartottak a Jeruzsálembe vezető úton (Lk 8,1–3). Ezek a nők ott álltak Jézus keresztyénjénél, jelen voltak temetésénél, találkoztak vele feltámadása után. Ők képviselik a folyamatosságot a tanítványságban és a követésben. Végül tagjai a házi közösségként összejövő jeruzsálemi ősgyülekezetnek is.<sup>20</sup> Izraelben a Jézust követő férfiak és nők szolidáris közössége egy új társadalom irányába mutatott.<sup>21</sup>

*Ha a nők jelenléte az előbb említett lukácsi szakaszoknál egyértelmű, akkor mennyire hangsúlyos a Beszédgyűjteményben és legfőképpen a többi evangélium forrásául szolgáló legelső evangéliumban, Márk írásában?*

A Beszédgyűjtemény, vagyis a Mt és Lk által megőrzött közös anyag hagyománya a Jézusra vonatkozó legősibb, független eredetű szöveges tanúbizonyság. A Beszédgyűjtemény és a nők kapcsolatát illetően a kutatók rámutattak, hogy a feltételezett gyűjtemény mögött álló közösség befogadó környezetet biztosított a nők számára, de nem volt patriarchális-ellenes. A jézusi példabeszédek között megtalálhatók a Lukács evangéliumára jellemző férfi-női párosok, és kirajzolódik, hogy minden nehézség nélkül ábrázolják Istent női példákkal.<sup>22</sup> Ez azért fontos megállapítás, mert vannak olyan kutatók, akik szerint Lukács nem is részesíti szembevető előnyben a nőket a többi evangélistához képest, és a női történetek kapcsán alapvetően a forrásaiból dolgozott. Stevan Davies például ezeknél az elbeszéléseknél más lukácsi motívumokra hívja fel a figyelmet. Rámutat például, hogy Lukács saját anyagaiban nem az a különlegesség, hogy Jézus meggyógyít egy meggörnyedt asszonyt, hanem hogy ezt éppen *szombat*on tette. Az özvegyasszony fiának feltámasztásában sem ott a hangsúly, hogy egy anyával irgalmasságot gyakorol, hanem az, hogy Jézust szándékosan egy „új Illés” prófétaként mutatja be.<sup>23</sup>

Az első evangélium kapcsán jogos kérdés, hogy *Márk miért hallgat a női követőkről, akiket csak a szenvedéstörténet végén ábrázol Jézus keresztyénjénél, illetve temetésénél (Mk 15,40–*

<sup>18</sup> (Simon, 2012: 77.)

<sup>19</sup> (Gnilka, 2001: 219–221; Lészai, 2008: 137–140.)

<sup>20</sup> (Stulmacher, 2017: 199.)

<sup>21</sup> (Lohfink, 2017, 113.)

<sup>22</sup> (Batten, 1994; Ilan, 2015.)

<sup>23</sup> (Davies, 1991: 188–190.)

41.47)? Sok kutató elgondolkodott a nőket övező hallgatásról. Egyesek patriarchális érdeklenségre, irodalmi normára, bevett társadalmi szokásokra gondolnak, mások a női tanítványi szerepek elnyomását látják mögötte. Victoria Phillips szerint Márk a tisztelete jeléül nem beszél a nőkről.<sup>24</sup> Sebezhetőségük és veszélyeztetettségük miatt nem kívánja őket kitenni a férfiak könnyelmű beszélgetésének. Egy ókori történetet is felhoz nézete alátámasztására,<sup>25</sup> amelyben Lucreciát éppen az sodorta veszélybe, hogy férje, Collantinus a legerényesebb asszonynak nevezte őt. Miután a társaság férfi tagjai végigjárták az egyes házakat, meggyőződtek az állítás igazáról, Sextus Tarquiniusban felébredt a vágy, aminek aztán Lucretia meggyalázása és halála lett a következménye. Márk nem akar könnyelműen beszélni a nőkről. A maga módján így gondoskodik a keresztény „házanépéhez” tartozó nők biztonságáról és jó hírnevéről.

### *Nők Jézus körül Lukács evangéliumában*

Lukács kétkötetes művében valóban sok női szereplő van.<sup>26</sup> Csak az ő evangéliumában szerepel Erzsébet, Mária, Anna és a naimi özvegy története. Ő számol be a bűnös nő lábmosásáról, Mária Magdolna, Johanna, Zsuzsanna és más galileai nők szolgálatáról. Tőle tudunk Márta felszolgálásáról és Mária hallgatásáról, a meggörnyedt asszony meggyógyításáról és a keresztúton kesergő asszonyokról. Példázataiból értesülünk az elveszett drachmát kereső nőről és az igazságát követelő özvegyről. Szerepelnek evangéliumában a szinoptikusok közös anyagainak női szereplői is: Péter anyósa, Jairus leánya, a vérfolyásos asszony, a két fillért perselybe dobó özvegy, a Jézus kereszthalálánál, temetésénél és üres sírjánál kitartó galileai asszonyok. Hasonlóképpen az Apostolok cselekedeteiben: Jézus női tanítványai ott vannak pünkösdkor az emeleti teremben; illetve találkozunk még Szafira, a Filippiben jószellemtől megszállt lány, Tabita (Dorkász), Lídia, Damarisz, Priscilla és Fülöp négy, prófétáló lányának alakjával.

A következőkben a kutatástörténet nagy hullámainak áttekintésével közelítünk azokhoz a női ábrázolásokhoz, amelyek Lukács munkáiban előfordulnak. A tudományos kérdésfelvetéseket a hegeli dialektika fázisaival jellemezzük:

- 1) tézis: Lukács, a nők barátja;
- 2) antitézis: Lukács, a nők ellensége;
- 3) szintézis: Lukács nem is olyan egyértelmű, inkább „kettős üzenetet” bíz olvasóira.

#### *1. Tézis: Lukács a nők barátja*

A fenti felsorolás a nők megbecsültségére enged következtetni: Jézus gyógyítja, védelmébe veszi, megdicséri őket. *Jézus-ábrázolásával Lukács a nők barátjának bizonyul.*

Egyes szerzők szerint a női történetek megsokszorozásával Lukács a nők oktatásáért szállt síkra (vö. Lk 10,38–42). Ben Witherington szerint a nők nem csupán új tanítványi szerepben vannak a Mester és a hit által összekovácsolt „új család” szolgálatában, de hagyományos szerepeik is új célt kapnak.<sup>27</sup> Ismét mások úgy gondolják, hogy éppen a férfiak és a nők

<sup>24</sup> (Phillips, 2011.)

<sup>25</sup> Vö. (Livius, 1963: 80–81).

<sup>26</sup> (Reid, 1996: 2.)

<sup>27</sup> (Witherington, 2009: 118.)

közötti egyenlő tanítványság irányába tesz lépéseket. Mások szerint erről szó sincs. Az is elképzelhető, hogy az evangélista közösségében egyszerűen csak sok nő volt.<sup>28</sup> Frédéric Manns úgy gondolja, hogy Lukács történetírói vénája áll a megsokszorozott női elbeszélések mögött, amikor korábbi történetírók elejtett szálát veszi fel, és sok nőt ábrázol kétkötetes művében. A palesztinai eredetű, eredetileg héberül íródott, de latin nyelven fennmaradt *Liber Antiquitatum Biblicarum* ismeretlen szerzője ugyanis „újrairt” bibliai történetírásában csakugyan sok női szereplő van, például rögtön az első sorban értesülünk Ádám lányáról, Noabáról.<sup>29</sup> Az apokrif irat egyébként Ádámtól Saul haláláig dolgozza át a bibliai elbeszéléseket.

Ha nagyobb irodalmi kontextusba helyezzük a kérdést és megnézzük, hogy vajon nőket lealacsonyító Josephus Flavius hogyan viszonyult a nőkhöz és ez hogyan tükröződik történelmi és „történelmi jellegű” munkáiban,<sup>30</sup> akkor egyértelműen Lukács felé mozdul el a mérleg – pozitív irányban.

Visszatérve az evangéliumokhoz: Ben Witherington rámutat, hogy a názáreti beszéd (Lk 4,16–30) szerint Jézus küldetése a nőkhöz is szólt, hiszen elnyomottak voltak, ő pedig eljött, hogy felszabadítsa őket.<sup>31</sup> Szerinte az Apostolok cselekedeteinek is ez a vezérfonala.<sup>32</sup>

A tanítványok között tehát ott voltak a nők is. Érdekes azonban, hogy a tanítvány görög nyelvű női megjelölése csak Tabita kapcsán kerül elő egyszer az egész Újszövetségben (Ap-Csel 9,36: *mathétria*), míg a hímnemű alak 233-szor fordul elő egyes és többes számban. A 2. századi, Szíriában íródott apokrif Péter-evangélium a főnevet Mária Magdolnára és társaira alkalmazza (többes számban: *mathétriai*, „női tanítványok”).

A Jézus körüli nők befogadják Isten igéjét, hisznek és megkeresztelkednek, követik a Mestert, szolgálnak, ami több, mint felszolgálás, benne van az üzenetközvetítés is,<sup>33</sup> talán az utolsó vacsorán is ott találjuk őket,<sup>34</sup> az Apostolok cselekedeteiben pedig anyagi függetlenséggel rendelkező személyekként otthonukat is átadják a hívő közösség szolgálatára, viszont egyes tanítványi szerepekben mégsem találjuk őket. Ez utóbbira vonatkozóan azonban érkeztek új felvetések is.

2018. április 18-án az Egyesült Királyság 4-es tévécsatornáján a *Jesus' Female Disciples: The New Evidence* című dokumentumfilmben Helen Bond és Joan Taylor professzor asszonyok a Lk 10 missziós jelenete kapcsán (amelyben Jézus „kettesével” küldte el tanítványait) felvetették, hogy az evangélium szövege szándékosan visszhangozza a Ter 7,8–9 görög fordításának szövegét.<sup>35</sup> Ott a vízözön előtt „kettő-kettő, egy hím és egy nőtény ment Noéval a bárkába”. Lehetségesnek tartják, hogy Jézus férfi és nő párosokat küldött misszióba, ahogy később az apostolok és „az Úr testvérei” is magukkal vitték keresztény nőtestvéreiket útjaikra, „szokás szerint”.<sup>36</sup> Az emmauszi tanítványokban is lehetne férfi-női párost látni, hiszen Lukács névtelenségben hagyja az egyik tanítványt. „Sőt, azt sem teszi egyértelművé, hogy vajon Kleofás

<sup>28</sup> (Davies, 1991: 190.)

<sup>29</sup> (Manns, 2015: 111.)

<sup>30</sup> (Feldman, 1988: 188–192; Ilan, 2016: 210–221; Brenner, 2018.)

<sup>31</sup> (Witherington, 1988: 128.)

<sup>32</sup> (Witherington, 2009: 671.)

<sup>33</sup> (Karris, 2018: 116–117.)

<sup>34</sup> (Karris, 2018, 119–129.)

<sup>35</sup> (Taylor, 2014; Czire, 2016: 35–37.)

<sup>36</sup> Vö. (1Kor 9,5; Tetlow, 1980: 130).

útitársa férfi-e vagy a Jézust követő nők közül való (vö. Lk 8,1–3). A két tanítvány bemutatásakor mindössze ennyit találunk a szövegben: »ketten közülük« (24,13).<sup>37</sup> Sajnos arról nincs további értesülésünk, hogy Jézus és később, Pál korában ez a missziós igehirdetés hogyan zajlott, mi volt a tartalma, pontosan milyen szerepet kaptak a nők, hogyan reagáltak fellépésükre. Mindenesetre igaza lehet Peter Stuhlmachernek, hogy a nők aktív missziós közreműködése nélkül, „az ókori társadalmi viszonyokat figyelembe véve, csak nehezen lehetett volna nőket megnyerni a Krisztusban való hitnek”.<sup>38</sup>

Bár egyes tanítványi feladatokat mintha a nők nem teljes körben kapnának meg, számomra mégis a férfi és a női tanítványság egyenlőségére utal, hogy Lukács férfiakkal állítja párba a nőket mind az evangéliumban, mind az Apostolok cselekedeteiben. Mary Rose D’Angelo táblázataiban szépen látszik ez a kompozíciós technika,<sup>39</sup> amely hordozhatja az egyenlőség üzenetét is.

|  |  |
|--|--|
| két hírül adás: Zakariásnak és Máriának  | 1,5–23; 1,26–38                            |
| két ének: Máriáé és Zakariásé  | 1,46–56; 1,67–79                           |
| két próféta: Simeon és Anna  | 2,25–35; 2,36–38                           |
| két csoda: a pogány özvegygel és a leprással                                     | 4,25–27                                    |
| az első 2 csoda: a megszállott emberrel és Péter anyósával                       | 4,31–39 (Mk 1,21–31)                       |
| néven nevezett tanítványok két listája: férfi apostoloké és női szolgálattelvőké | 6,12–19 (Mk 3,12–19); 8,1–3                |
| két halálból való megmenekülés: a százados szolgája és az özvegyasszony fia      | 7,1–10 (Mt 8,5–13); 7,11–17                |
| két bűnbánó: a béna és a bűnbánó nő  | 5,19–26 (Mk 2,1–12); 7,35–50 (Mk 14,1–11?) |
| három csoda: a gerazai megszállott, Jairus leánya, a vér-folyásos asszony        | 8,26–56 (Mk 5,1–43)                        |
| három kérdés a tanítványságról: az írástudó, Márta, a tanítvány                  | 10,25–37 (Mk 12,28–34); 10,38–42; 11,1–13  |
| Izrael két pogány vádlója: a niniveiek és Dél királynője                         | 11,29–36 (Mt 12,38–42)                     |
| két „megszabadított”: a meggörnyedt nő és a vízkóros férfi                       | 13,10–17; 14,1–6                           |
| két példázat: mustármagot elültető férfi (?) és a kovászt tésztába gyúró nő      | 13,18–19; 13,20–21 (Mt 13,31–33)           |
| két megtalálós példázat: a juh megtalálójának és a pénzérmét megtaláló nőnek     | 15,1–7 (Mt 18,12–14); 15,8–10              |
| két elragadott: alvó férfi (?) és őrlő asszony                                   | 17,32–35 (Mt 24,40–41)                     |
| két minta az imádságra: az özvegyasszony, a farizeus és a vámos                  | 18,9–17                                    |

<sup>37</sup> (Simon, 2012: 154–155.)

<sup>38</sup> (Stuhlmacher, 2017: 212.)

<sup>39</sup> (D’Angelo, 2018: 89–91.)



|   |                          |
|---|--------------------------|
| két viszonyulás az istentisztelethez: írástudók és az özvegyasszony | 20,45–21,4 (Mk 12,37–44) |
| a követők két típusa: Simon és az asszonyok                         | 23,26–32 (Mk 15,21)      |
| a megfigyelők két csoportja: nők és Jézus ismerősei                 | 23,49 (Mk 15,40–41)      |
| a feltámadást tanúsítók két csoportja                               | 24 (Mk 16,1–8)           |

Bár a nők feltűnése az Apostolok cselekedeteiben sokkal ritkább, mint az evangéliumban, az ApCsel mégis számos utalást tartalmaz megnevezett párokra és a „férfiak és nők” *merizmosza* kerül elő.

A fentiek alapján úgy tűnik, hogy Lukács megbecsüli a nőket: elfogadja, nem kérdőjelezi meg helyüket Jézus körül, sőt, még apostoli szerephez is juttatja őket. A kutatók azonban megosztottak abban a kérdésben, hogy Jézus valóban különös figyelemben részesítette-e a nőket, ez pedig tényleges társadalmi státuszváltozást eredményezett-e, illetve az is kérdéses, hogy a nők egyes közösségi szerepét Lukács tényleg támogatta-e.

Bár nem feltétlen visz előbbre, egyesek még számolásba is bonyolódnak: a férfiak (beleértve Jézust is) több száz alkalommal, míg a nők csak tizenöt alkalommal jutnak szóhoz, Jézus pedig csak kilencszer szól hozzájuk, de nemcsak védelmébe veszi vagy megdicséri őket, hanem olykor ki is javítja.<sup>40</sup> Stevan Davies például azt mondja, hogy ha Jézus kivételes módon törődött volna a nőkkel, akkor ezt a viselkedést kivételes módon kellene ábrázolni, ami nem történik meg. Rámutat: a férfiak biztatása, hogy hagyják el feleségeiket (14,26, vö. Mk 10,29), a férjeik nélkül országjáró asszonyok életmódjának jóváhagyása (8,1–3), a válás megengedése (Lukács elhagyja a Mk 10,1–9 szakaszát), de az újraházasodás tiltása (16,18) csak növelte a társadalmi szempontból marginalizált vagy elhagyott nők számát. Ezek pedig nem a nők társadalmi státusz-felemelkedésének irányába mutatnak.<sup>41</sup> Mátéval szemben (1,5) Jézus családfáján sem említi nőket (vö. Lk 3,23–37). Egyszóval: nem látja Lukácsnál a nők helyzetének felemelkedését. Ugyanakkor rámutat, hogy Lukács önálló, magabiztos, ügyes és életképes embereknek ábrázolja a nőket.

## 2. Antitézis: Lukács a nők ellensége

Az előző alfejezet utolsó bekezdése már át is vezetett bennünket a kutatás második hullámához, amely azt állította, hogy *Lukács valójában ellenséges volt a nőkkel szemben*. A gondolat mögé felsorakozó kutatók számára nem meggyőző az a feltevés, hogy a nők minden említése megerősíti a nőket. Rámutatnak arra, hogy a keresztény közösségben a nőket kis és társadalmilag elfogadható szerepekben ábrázolják. Az *evangéliumban* Jézus mindig kijavítja őket (Lk 10,41–42; 11,27–28; 23,28). Mintha azok a nők nyernék el teljes mértékben Jézus elismerését, akik egyáltalán meg sem szólalnak (Mária, Márta nővére és a bűnbánó nő). Az ApCsel-ben egyesek szerint Lukács a nőket láthatatlanná teszi: többnyire csak tanítványok és megtérők, nem pedig a missziós mozgalom aktívan formáló vezetői, mint ahogy egyébként a páli közösségekből ismert női szerepek mutatják („diakónusok”, „patrónák”, „apostolok”, „munkatársak”, vö. Róm 16,1–7; Fil 4,2–3).

A legelső olyan szerző, aki felveti, hogy Lukács negatívan viszonyul a nők közösségi

<sup>40</sup> (Schaberg–Ringe, 2012: 499.)

<sup>41</sup> (Davies, 1991: 187.)

szerepeihez: Elisabeth Tetlow.<sup>42</sup> A szerző a *Women and Ministry in the New Testament* című munkájában megjegyzi, hogy Lukács úgy ábrázolja a nőket, hogy azok csupán az anyagi hátteret biztosítják a férfiaknak (Lk 8,3), de az igehirdetés szolgálatába nincsenek bevonva. Az evangélium kateketikai anyagát is úgy állítja össze, hogy a nőknek csak a hallgatás és a tanulás szerepet hangsúlyozza (vö. Lk 10,38–42). Az Apostolok cselekedeteiben részt vehetnek ugyan az imádságban (21,5) és az alamizsnálkodásban (6,1), de Lukács egyértelművé teszi, hogy nem szán nekik vezető szerepet a keresztény közösségben. Általánosságban úgy véli, hogy a hagyományban nőkre ruházott domináns pozíciót Lukács elnyomja, szerepüket korlátozza és alárendeli a férfitekintélynek. Jézusnak a tanítványságra és a szolgálatra való hívását egyetemesnek látja, amit nem korlátozott a házasság állapot, a társadalmi rang vagy a nemi, faji és nemzeti hovatartozás.<sup>43</sup>

Tetlow könyvének megjelenése után mások is felvették ezt a szálát. A két legjelentősebb szerző a téma ilyen megközelítésében Elisabeth Schüssler-Fiorenza és Mary Rose D'Angelo, akinek magyarul is megjelent egyik meghatározó írása.<sup>44</sup>

Schüssler-Fiorenza a „feminista hermeneutikai kritika” módszerével elemzi a keresztény kezdeteket. Hangsúlyozza, hogy Jézus örömhírének egyik központi gondolata volt a tanítványok egyenlősége, ami később háttérbe szorult, vagy amit figyelmen kívül hagytak. Márta és Mária történetét (Lk 10,38–42) például a fentebb vázolt gondolatmenet szerint értelmezi: a feddésben részesülő Márta a házi közösségek női vezetőit jelképezi, míg a dicséretben részesülő Mária az „elvárt” alávetett és csendes viselkedést szimbolizálja.

D'Angelo tanulmányával nagyobb összefüggésbe került a kérdés. Szerinte Lukács a keresztény üzenet megbízhatóságának buktatóit látja a nőkben. Az evangélista egy olyan közösséget akar bemutatni, amely harmonikusan képes együtt élni a Római Birodalommal. Ehhez igazítja a nők ábrázolását is. Az egyik fontos szempont pedig a próféta szerepe, amelyet a rómaiak a ködös, keleti misztériumvallások világába soroltak, ezért Lukács nem bízta a nőkre az ige szolgálatát. Aggódik, hogy kiterjesztett szerepük miatt a keresztényeket „nem római tevékenységek” gyakorlóiként látják. Elismeri ugyan a nők szerepét és szolgálatukat, de egyben le is határolja azokat. Nála a nők nemcsak a lelki épülés eszközei, hanem kontroll alatt álló személyek is.

D'Angelo írásától kezdve egyre jobban elmélyítik azt a gondolatot, hogy Lukács elhárítja a keresztény közösségről azt a gyanút, hogy az új vallási mozgalom aláássa a korabeli társadalmi rendet és veszélyezteti a Római Birodalom stabilitását. A nézet tükrözi Lukács érzékenységét a szélesebb társadalmi elvárásokkal szemben, és célját, hogy eloszlassa azok félelmét, akik a kereszténységet romboló szektának tartják.<sup>45</sup> A Római Birodalom valóban gyanakvó volt mindenre, ami társadalmi rendjét veszélyeztette.

### 3. Szintézis: Lukács kettős üzenete

A Lk-ApCsel női képének újragondolását Turid Karlsen Seim *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* című könyve indította el.<sup>46</sup> A kutató nő kihúzza a korábbi tézis (Lukács a

<sup>42</sup> (Tetlow, 1980.)

<sup>43</sup> (Tetlow, 1980, 131.)

<sup>44</sup> (Schüssler Fiorenza, 1983; D'Angelo, 2018.)

<sup>45</sup> (Balla, 2005: 125, 149.)

<sup>46</sup> (Seim, 1994.)

nők bajnoka!) és antitézis (Lukács egy mumus!) lába alól a talajt, és elismeri, hogy elbeszélésében az evangélista megőrizte a nőkre vonatkozó markáns jézusi hagyományokat, méltósággal tekint a nőkre, nem vitatja el tőlük apostoli vagy prófétai szerepüket, ugyanakkor a férfi tanítványok preferenciáját sem titkolja el, melynek következtében korlátozza a nők szerepét a missziós munka során – ahogy ez az Apostolok cselekedeteiben jól látszik. Seim szerint az elbeszélést nem lehet leszűkíteni néhány jelenetre, hanem egységes narratívaként kell olvasnunk, annak összes dinamikájával és ellentmondásos hangjaival együtt. Ez a kettős üzenet egyszerre jeleníti meg a nők lehetőségeit és határait: neveli és legitimálja őket. Úgy gondoljuk, hogy ez a „kettősség” egy sajátosan fanyar ízt, ironikus dimenziót kölcsönöz Lukács nézőpontjának. Éppen olyan, mint Mátyás király meséiben az okos lány, aki – amikor belépett a királyhoz – köszönt is, meg nem is, hozott is ajándékot, meg nem is. Ez pedig minket is felhatalmaz, hogy Lukácshoz ne csupán elismerőleg, hanem egyúttal kritikusan viszonyuljunk, és a „negativitásban” például felismerjük azokat a motívumokat, amelyekre Mary Rose D’Angelo is rámutatott.

Seim tanulmányát követően több kutató felülvizsgálta korábbi nézetét, a tézis és antitézis kiindulópontjait és eredményeit. Így például Barbara E. Reid, aki korábbi, antitézisbe hajló nézetét kiegészítette a gyermekségtörténet (Lk 1–2) és a szenvedéstörténet (Lk 23–24) ismételt vizsgálatával, hiszen e két nagy elbeszélés között feszül Lukács evangéliuma. Így mutat rá például, hogy a nemcsak az evangélium elején van női próféta (Anna), hanem a végén is prófétai (igehirdetői, tanúságtevő) szerepbe állnak a nők. Újabb tanulmányában revideálja 20 évvel ezelőtti nézetét, és sokkal árnyaltabban szemléli Lukács nőkről alkotott képét.<sup>47</sup>

Nem minden kutató helyezhető el a fentebb említett hegeli dialektika ihlette rendszerben. Külön figyelmet érdemelnek a zsidó kutatók, akik néha csupán árnyalni szeretnék azoknak a keresztény kutatóknak a túlzó és sok esetben antijudaista nézeteit, amelyek nyilvánosságot kaptak. Amy-Jill Levine például jogosan kritizálja azokat a kutatókat, akik az 1. századi judaizmust túlzottan befeketítik, „démonizálják”, csakhogy Jézus alakja máshogy tűnjék ki. Például felmerül számára a kérdés, hogy ezek a Jézus körüli nők milyen üzenetet hallottak meg, mi volt számukra a „jó hír” Jézus tanításában: a Törvénytől való szabadság, amit sok keresztény kutató az elnyomó legalizmussal, a rituálékban való részvétel korlátozásával, sőt a papi alapú gazdasági kizsákmányolással azonosít?<sup>48</sup> Levine tárgyalja a „női kérdést” Lukácsnál, és az evangélium szerepeltette személyeket egyben szimbolikus alakoknak is tekinti. A gyermekségtörténetben szereplő prófétanőről, Annáról, valamint a teljes megélhetését perselybe dobó özvegyasszonyról jegyzi meg, hogy a nyilvánvalóan gyermektelen figurák a zsidó vallási intézmény sorsát jelképezik: „nem lesz következő nemzedék, aki folytatná templomi vallásosságot.”<sup>49</sup> A nőkre úgy tekint, mint akik *egyedül* tórákövetők Jézus társaságában: Jézus temetésekor még időben elkészítik az illatszereket és a drága keneteket, de „szombaton pihentek a parancsolat szerint” (Lk 23,56).

Idézzünk csak fel egy jelenetet az evangéliumból! Lukács *nem hozza* a legősibb hagyományt a feltámadott megjelenéseire vonatkozóan. „E történéseket a legrégebbi hagyomány kizárólag az asszonyokhoz, főként magdalai Máriához társítja (Mk 16,1–8).”<sup>50</sup> Lukács Pétert tekinti első tanúnak, mint ahogy Pál apostol is, aki a feltámadásra hivatkozva (1Kor 15,5–8)

<sup>47</sup> (Reid, 1996; 2016.)

<sup>48</sup> (Levine, 1994: 12.)

<sup>49</sup> (Levine, 2014: 393.)

<sup>50</sup> (Lohfink, 2017: 342.)

csak férfineveket említ. Lukács szerint a galileai nőknek csak meghirdetik a feltámadást (Lk 24,5–6a), de magával a Feltámadottal nem találkoznak. Úgy tűnik, Lukács nem vállalja az első női tanúk „szégyenét”, amit a többiek bátran felvállalnak.

A hegeli dialektikával felosztott kutatástörténet *tézis*ének képviselője egy szót se szólna, csalódottan, elképedve állna a felismerés láttán, hogy Lukács mégsem a nők a bajnoka. Az *antitézis* képviselője azt érezné, hogy igaza volt, Lukács megfosztja a nőket igazuktól. A *szintézis* képviselője pedig azt mondaná: a Feltámadottal való találkozások fókusza már nem a nők tanítványságával foglalkozik, de ez nem vesz el meghívottságuk értékéből. Mindazonáltal nem értünk egyet azzal, hogy Péter vezető szerepét hangsúlyozó teológiai igazság kedvéért fel kellene áldozni a történeti igazságot, hiszen a magdalai Mária a koronatanú. De az is elképzelhető, hogy Lukács azért nem állította rivaldafénybe a nőket tanúként, hogy óvja az útjára indult keresztény mozgalmat és követőit, mint ahogy Márk is tette. Ha Lukács mégsem jó szándékú azzal, hogy Pétert részesíti előnyben, akkor itt az ideje odafigyelni a legújabb – sokszor zsidó oldalról érkező – kutatásokra, amelyek segítenek lerombolni azt a mítoszt, hogy a Jézus korabeli társadalomban a nők nem tanúskodhattak.<sup>51</sup> Kétségtelen, hogy ezek a nők tanúk és próféták. A férfi tanítványok lerázó szava (Lk 24,11: „üres fecsegésnek tartották a beszédet”) igazából egy „prófétai” hang elutasítása, amit ismerünk az Ószövetségből. Ezek a nők a legfontosabb kapcsolópontok Jézus galileai és jeruzsálemi tevékenysége, valamint a keresztre feszítés, a temetés és a feltámadás között. Ők azok, akik hallják Jézus feltámadásának előrejelzéseit a jeruzsálemi úton (Lk 9,43 és 18,33). Őket szólítják fel a sírnál a fehér ruhás férfiak, hogy emlékezzenek vissza Jézus szavára. Így a példázat szerint ők a jó földbe hullott mag. A Lk 24,10 görög igealakja pedig ismétlődést fejez ki: a tanúságtételt „elmondták”, „újra és újra elmondták”,<sup>52</sup> talán addig, amíg a konok férfi tanítványok is elhitték (vö. Mk 16,14) és a Feltámadott megjelenése után igazat adtak nekik.

A mi részünkről csatlakozunk a szintézis képviselte állásponhoz és szeretnénk rámutatni arra, hogy a kutatók még ma is fontolgatják Lukács „kettős üzenetét” bizonyos szerepek szempontjából, hogy vajon a nők barátja volt-e az evangélista, vagy sem.

A „beszabályozás” kétségkívül megfigyelhető, de a Galilea és Júda poros útjait járó, hús-vér és szenvedélyes nőknek a názáreti Jézushoz való kapcsolata egyedülálló: ők is „együtt vannak” a Mesterrel, ami a tanítványság és az apostolság legfőbb ismérve (vö. Mk 3,14). Erről nem lehet úgy beszélni, hogy „csak” tanítványok. Jézus küldetésének célpontjai voltak: a számukra is felkínált tanítványi és apostoli szerep, ami valódi „kimozgás” volt a kor judaizmusában, hiszen ez a terület eddig csak férfiaknak volt fenntartva; bár sajnálatos módon ez az apostoli vonás (mint igehirdetői szerep) korán háttérbe szorult.<sup>53</sup> Arra a kérdésre, hogy mennyiben van szó egyenlőségről a férfi és a női tanítványok között, vagy lehet-e erről egyáltalán beszélni, az a válaszunk, hogy lehet, mert ez nemcsak mai, hanem *akkori* kérdés is volt, elég az első századi Rómára gondolni és felidézni a már idézett Titus Livius *Ab Urbe condita* 5,34,2 szakaszát.

<sup>51</sup> (Karris, 2018: 127–129.)

<sup>52</sup> (Reid, 2016: 21–22.)

<sup>53</sup> (Peroni, 2015).

## 5. ZÁRÓ GONDOLATOK

A női kérdés nagy port kavart már az ókorban is. Lukács evangéliumának értelmezési hullámai hasonlítanak arra, hogy milyen érzéseket kelt a nők méltóságának kérdése vagy a női egyenjogúság témája a mai egyházban. Vannak barátai, vannak ellenségei, és vannak, akik Barbara E. Reidhez hasonlóan revideálják 20 évvel ezelőtti nézeteiket és szintézisre törekszenek. Mi is így teszünk.

### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Balla, P. (2005): *Az újszövetségi iratok és kanonikus gyűjteményük kialakulásának története. Bevezetéstani alternatívák*. KGRE HTK, Budapest.
- Batten, A. (1994): More Queries for Q: Women and Christian Origins. *Biblical Theology Bulletin*, 24, 2, pp. 44–51.
- Brenner, A. (2018): Viccesnek tartod? Kisebbség-nagyobb különbségek a Biblia női alakjainak ábrázolásánál Josephus Flavius *A zsidók története* 1–8-ban. *Studia Biblica Athanasiana*, 19, 69–84.
- Corley, K. E. (2002): *Women and the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*. Polebridge Press, Santa Rosa.
- Czire Sz. (2006): Jézus világának mikroszociológiai/antropológiai dimenziói, *Keresztény magvető*, 112, 3, 256–271.
- Czire Sz. (2016): A történeti Jézus radikális viszonyulása a nőkhöz. *Keresztény Magvető*, 122, 1, 19–38.
- D'Angelo, M. R. (2018): Nők Lukács evangéliumában és az Apostolok cselekedeteiben. Egy szerkesztési szempont. *Studia Biblica Athanasiana*, 19, 85–108.
- Davies, S. (1991): Women in the Third Gospel and the New Testament Apocrypha. Amy-Jill Levine (szerk.): „*Women Like This*”. *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*. Scholars Press, Atlanta, 185–197.
- Feldman, L. H. (1988): *Josephus's Interpretation of the Bible*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London.
- Frymer-Kensky, T. (2002): *Reading the Women of the Bible*. Schocken Books, New York.
- Gnilka, J. (2001): *A Názáreti Jézus. Üzenet és történelem*. Szent István Társulat, Budapest.
- Hyllen, S. E. (2014): Modest, Industrious, and Loyal: Reinterpreting Conflicting Evidence for Women's Roles. *Biblical Theology Bulletin*, 44, 1, 3–12.
- Ilan, T. (2015): The Women of the Q Community within Early Judaism. Markus Tiwald (szerk.): *Q in Context II. Social Setting and Archeological Background of the Sayings Source*. V&R unipress – Bonn University Press, Göttingen – Bonn, 195–209.
- Ilan, T. (2016): Josephus on Women. In: Honora Howell Chapman – Zuleika Rodgers (eds.): *A Companion to Josephus*, Wiley – Blackwell, Hoboken, 2016.
- Karris, R. J. OFM (2018): A nők és a tanítványság Lukácsnál. In: *Studia Biblica Athanasiana*, 19, 109–129.
- Kille, D. A. (2011): Bibliaolvasás három dimenzióban. A pszichológiai bibliaértelmezés. *Sapientiana*, 4, 1, 44–59.

- Lészai, L. (2008): *A tanítványok elhívása és küldetése a szinoptikus evangéliumokban*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár.
- Levine, A.-J. (1994): Second Temple Judaism, Jesus, and Woman. *Biblical Interpretation*, 2, 1, 8–33.
- Levine, A.-J. (2014): Luke and the Jewish Religion. *Interpretation*, 68, 4, 389–402.
- Livius, T. (1963): *A római nép története a város alapításától*. Európa, Budapest.
- Livius, T. (1973): *A római nép története a város alapításától*. Európa, Budapest.
- Lohfink, G. (2017): *A Názáreti Jézus – mit akart és ki volt ő?* Pannonhalmi Főapátság – Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- Maier, C. M. (2017): Frauen im Alten Testament. Status, Lebenswelt und Geschichte. In: Hans-Joachim Sinn (szerk.): *Aspekte der Bibel. Themen, Figuren, Motive*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 93–103.
- Manns, F. (2015): *L'altra metà del cielo. La „questione femminile” nelle tradizioni giudaica e cristiana*. Chirico, Napoli.
- Mathew, S. (2013): *Women in the Greetings of Romans 16.1–16: A Study of Mutuality and Women's Ministry in the Letter to the Romans*. Bloomsbury T&T Clark, London.
- Meyers, C. (2013): *Rediscovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press, Oxford.
- Peroni, M. (2015): Disciples, Not Apostles: Luke's Double Message. Mercedes Navarro Puerto – Marinella Peroni (szerk.): *Gospels. Narrative and History*. SBL Press, Atlanta, 173–213.
- Péter, O. (2008): „Feminae improbissimae”. A nők közszereplésének és nyilvánosság előtti fellépésének megítélése a klasszikus római jog és irodalom forrásaiban. *Miskolci Jogi Szemle*, 3, 2, 77–94.
- Phillips, V. (2011): The Other Instance of Women's Silence in the Gospel of Mark. *Conversations with the Biblical World*, 31, 129–142.
- Reid, B. E. (1996): *Choosing The Better Part? Women in the Gospel of Luke*. Michael Glazier, Collegeville.
- Reid, B. E. (2016): The Gospel of Luke: Friend or Foe of Women Proclaimers of the Word? *Catholic Biblical Quarterly*, (78), 1, 1–23.
- Russel, L. M. (1993): *Church in the Round. Feminist Interpretation of the Church*. Westminster John Knox, Louisville.
- Safrai, S. (2002): The Place of Women in First-century Synagogues. They were much more active in religious life than they are today. *Priscilla Papers*, (16), 1, 9–12.
- Schaberg, J. D. – Ringe, S. H. (2012): The Gospel of Luke. In: Carol A. Newsom – Sharon H. Ringe – Jacqueline E. Lapsley (szerk.): *Women's Bible Commentary*. Westminster John Knox Press, Louisville, 493–511.
- Schüssler Fiorenza, E. (1983): *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad, New York.
- Seim, T. K. (1994): *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*. Abingdon Press, Nashville.
- Simon, T. L. (2012): *A kezdetek varázsa és lendülete. Közelítések a Lukács-evangéliumhoz és az Apostolok cselekedeteihez*. Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest.
- Stuhlmacher, P. (2017): *Az Újszövetség bibliai teológiája. Alapvetés – Jézustól Pálig*. Kálvin, Budapest.

Taylor, J. E. (2014): „Two by Two”. The Ark-etypal Language of Mark’s Apostolic Pairings. In: Joan E. Taylor (szerk.): *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts*. T&T Clark Bloomsbury, London, pp. 58–82.

Tetlow, E. (1980): *Women and Ministry in the New Testament*. Paulist Press, New York.

Tózsér, E. (2016): „Olykor túlságosan macsók vagyunk, és nem hagyunk teret a nőknek!” *A Szív*, 102, 5, 5–8.

Vorgrimler, H. (2006): *Új teológiai szótár*. Göncöl, Budapest.

Witherington III, B. (1984): *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus’ Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life*. Cambridge University Press, Cambridge.

Witherington III, B. (1988): *Women in the Earliest Churches*. Cambridge University Press, Cambridge.

Witherington III, B. (2009): *The Indelible Image. The Theological and Ethical Thought World of the New Testament*. Vol. 1, IVP Academic, Downers Grove.

Zamfir, K. (2010): Becsület-szégyen mentalitás a pasztorális levelekben. Nóda Mózes et al. (szerk.): *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése*. Szent István Társulat – Verbum, Budapest – Kolozsvár, 64–76.

Ivancsó István

## Egy félbetört pedagógusi pálya: Ivancsó Tiborné Hódi Mária Magdolna hivatásbeli kálváriája

### *Absztrakt*

A dolgozat személyes, fiúi visszaemlékezésként Ivancsó Tiborné életpályáját kíséri nyomon mint a párt által irányított államban az egyházi értelmiségire váró sorsot. Egyes epizódjai felvillantják az igazságtalanságok valós mozzanatait, a szocialista rendszer szociális létbizonytalanságát. A Miasszonyunkról Nevezett Szegény Iskolanővérek Rendjénél tanult fiatal nő zenei képességek tekintetében is kiemelkedő teljesítményt nyújtott. Tanítóképzői oklevelét 1947-ben vette át, ennek dacára nem helyezkedhetett el tanítónőként, minthogy ő is, görögkatolikus pap férje is hívő családból származott. Pedagógus állást először csupán 1976 decemberében, óvodában kaphatott, majd az 1979/1980-as tanévben tanítói állást. Ügye rehabilitációja részleges volt, minthogy tisztességes nyugdíjellátást nem folyósított számára a Magyar Állam. Dokumentált anyagként az írás a múltfeltárás részét képezi.

*Kulcsszavak:* egyház és állam viszonya, görög katolikus egyház története, nő és professzionális, esélyegyenlőség, vallás és oktatás.

### **A Teacher at Calvary.**

### **The Broken Professional Career of Tiborné Ivancsó Mária Magdolna Hódi**

### *Abstract*

Containing filial memoirs the paper traces back the life and career of Mrs Ivancsó, as a destiny awaiting an ecclesiastic intellectual in the state governed by the communist party. Particular episodes throw the flashlight on real moments of injustice, the social insecurity of the socialist state. Having received education from The Order of School Sisters of Notre Dame, the young woman's performance was also outstanding in respect of musical abilities. She took her elementary school teacher's degree in 1947, nevertheless she could not get employed as one, as both she and her husband, a Greek Catholic priest, had come from a pious family. For the first time in her life she was employed as a pedagogue in a kindergarten in December 1976, then as an elementary school teacher in the academic year 1979–1980.



Her rehabilitation was a partial process, as no decent pension was issued to provide her by the Hungarian State. As a documented material the paper functions as a part of revealing the past.

*Keywords:* the relationship between Church and state, the History of the Greek Catholic Church, females and professionalism, equal chances, religion and education.

## 1. BEVEZETŐ

Írásomban édesanyámnak kívánok emléket állítani. Végzett, diplomás tanítónő volt, de egész életében nem sokat taníthatott: pedagógusi pályáját – amit rajongásig szeretett – félbetörte a szocializmust építő ateista beállítottságú államrend. A vezetők nem engedték, hogy görögkatolikus pap feleségeként tanítson, nehogy a gyermekeket rossz irányba nevelje. Így ő maga is osztályidegen lett, férje után pedig a klerikális reakció tagja. Mindezt azzal tudta kompenzálni, hogy minden helyen, ahová a férjét az áthelyezések folytán követte, a „falusi tanító néni” lett: a családjában, az utcán, a boltban, a templomudvaron, egyszóval mindenütt. Mégis tudta nevelni „a szépre, az igazra, a jóra” a gyermekeket és az embereket! S tette szívvel-lélekkel.

## 2. A KEZDETEK

Hódi Mária Magdolna Kunágotán született, a hivatalos adatok szerint 1927. március 30-án Hódi Lajos és Horváth Etelka szülőktől. Születésének valódi napja április 1-je volt. Ám a községi jegyző azt javasolta az édesapának, hogy ne erre a napra írassa be az újszülöttet, mert majd gyermektársai csúfolni fogják. Így lett március 30-i születésű. Ezt írták be a keresztlevélbe, mely szerint április 2-án keresztelték meg a kunágotai római katolikus templomban, s 1939. május 4-én bérmeztelt ugyanott.<sup>1</sup> Ugyanezt írták be polgári anyakönyvi kivonatába is, mely szerint maga a bejegyzés március 4-én történt.<sup>2</sup>

Az Alföld déli részén született, de életének túlnyomó részét északkelet-magyarországi területen élte le. Kisiparos családban látta meg a napvilágot, de értelmiségi családja lett. Szülei 1919. június 2-án kötöttek házasságot.<sup>3</sup> Édesapja híres mészáros volt, édesanyja a családi vállalkozásban segített neki. Az első világháború idején édesapja – mivel mindvégig hadtápos volt, soha senkire nem fogott fegyvert – nagy hőstettet vitt végbe. Visszavonulás, illetve menekülés közben a csapat századosának mindkét lábát ellőtték, s rimánkodott, hogy „fiúk, ne hagyjatok itt”, de mindenki a saját életét mentette. Hódi Lajos viszont a hátára vette, s átúsztatta vele a Piave folyót. Hőstettéért vitézségi érmet<sup>4</sup> és kardot kapott, de mást nem. Hét unokája

<sup>1</sup> Keresztlevél, 1941. július 9-ről. (A családi levéltár okmánya – mint a többi ilyen jellegű irat is.)

<sup>2</sup> Születési anyakönyvi kivonat, 1941. július 11-ről.

<sup>3</sup> Házassági anyakönyvi kivonat, 1928. július 23-áról.

<sup>4</sup> Az érem felirata: „Sancta Maria Patrona Hungariae protect. nostra.”

– köztük a jelen sorok írója – sokszor hallgatta szájatva a történetet. Magáról a tényről pedig csupán a szülők házassági anyakönyvi kivonata tanúskodik, melyen feliratként szerepel: „Vitézi előnév elnyerése céljából bélyegmentes.”<sup>5</sup> Viszont megmaradt az érem Tibor unokájánál, illetve a díszes kardja, amit jelenleg József unokája őriz.

A családba született két leány – Emma és Mária Magdolna – kezdettől fogva magába szívta a becsületes kötelességteljesítés fontosságát. Igaz, hogy meglehetősen „nőuralom” volt otthon, mert az édesanyával, Horváth Etelkával együtt élt Matild és Margit, a két férjhez nem ment leánytestvér is. A család vallásosságát mégis elsősorban az édesapa irányította. A későbbiekben ez egyre erősödött. Ugyanis az eredetileg református vallású Hódi Lajos katolikus lett, majd – férfi létére – a rózsafüzér-társulatba is belépett, s ott aktív tevékenységet folytatott. Otthon lefekvés után az egész család elmondta a rózsafüzért, gyakran mind a hármat. Ennek unokái gyakran tanúi voltak, mikor nyári vakációjukat a nagypapáéknál töltötték Kunágotán.

### 3. AZ ISKOLÁK

Amikor iskoláztatásra került a sor, a szülők nem haboztak felsőfokú tanulmányokra adni gyermekeiket. Így a nagyobb leány, Emma postatiszt lett, Mária Magdolna pedig tanítónő.

A kisebbik gyermek, Mária Magdolna előbb a szülőfalujában tanult, az elemi iskolát Kunágotán járta ki. A tanítóképző első két évfolyamát viszont a Nagyvárad Magyar Királyi Általános Leánylíceumban végezte (1942 és 1944 között). Itt 1944-ben már április 1-jén megkapta a bizonyítványát a háborús körülmények miatt.<sup>6</sup> S így „átlépett a V. K. M. 9.150/1944-45. sz. h. alapján” a szegedi Miasszonyunkról Nevezett Szegény Iskolanővérek Róm. Kat. Leánylíceumába, ahová 1945. január 25-én vették fel.<sup>7</sup> „A rendkívüli körülményekből származó sok mulasztás miatt félévi értesítőt nem kapott”,<sup>8</sup> de az éve nem veszett el, mert év végére már kiállították a bizonyítványát. Így tehát a harmadiktól az ötödik évfolyamig a Miasszonyunkról Nev. Szegény Iskolanővérek Vezetése alatt álló R. K. Elemi Népiskolai Tanítónőképző Intézetben nevelkedett. Az intézetben az apácáktól tovább tanulta a becsületes kötelességteljesítést, valamint vallásosságában is tovább mélyült.

A Szegeden, 1947. június 16-án kelt tanítói oklevele hátoldalán külön feliratként szerepel a következő szöveg: „A jelen oklevél tulajdonosa zenei képessége, érdeklődése és ügyessége alapján az énekórák teljes óraszámában való ellátására alkalmas.”<sup>9</sup> S ha az iskolában nem is, de számtalan alkalommal lehetett megcsodálni csengő énekhangját. Szeretett énekelni, és ezt a templomban is megmutatta.

<sup>5</sup> Házassági anyakönyvi kivonat, 1928. július 23-áról.

<sup>6</sup> Tanulmányi Értesítő, 5.

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Uo., 6.

<sup>9</sup> Népiskolai tanítói oklevél.

#### 4. AZ ELSŐ MUNKAHELYEK

Hódi Mária Magdolna nagy örömmel és lelkesedéssel kezdett neki a tanításnak. Első tanítói munkahelye a dombiratosi állami általános iskola lett. Itt 1948. március 1-től szeptember 1-ig volt alkalmazásban helyettes tanítóként.<sup>10</sup> Ámde a pusztai tanításnál többet is tett: aktív részt vállalt a kunágotai egyházközségi színielőadó csoport szervezésében.<sup>11</sup> Majd következett számára a második munkahely, a Battonya-Tompapuszta-Nagymajori Állami Általános Iskola 1948-tól 1950-ig. Itt is helyettes tanítói minőségben kezdte a munkáját, a 2. fizetési fokozatnak megfelelő fizetéssel és lakáspénzzel.<sup>12</sup> Ehhez a Magyar Köztársaságra való esküt – a fogadalmi okmány alapján – szeptember 1-jén tette le Battonyán.<sup>13</sup>

Aztán előbbre lépett, mert Ortutay Gyula vallás- és közoktatási miniszter a tanév végén „az állami általános iskolai tanítók létszámába általános iskolai tanítónak” nevezte ki.<sup>14</sup> Ehhez 1949. május 16-án ismét letette a „szolgálati esküt”.<sup>15</sup> Majd 1949. december 31-én újabb esküt kellett tennie, immár a Magyar Népköztársaság alkotmányára, s az „Isten engem úgy segítse” záradék nélkül.<sup>16</sup> Természetesen ő nemcsak a különböző eskük miatt igyekezett becsületesen helytállni és igazi pedagógusként tevékenykedni, hanem hivatástudata és főleg a mély hite miatt is. A „nehéz időkben” is megtette, hogy minden nap – tehát hétköznapokon is – bejárt Tompapusztáról a battonyai templomba, hogy részt vegyen a szentmisén. Más lehetőség nem lévén, kevés pénzből kerékpárt vásárolt, s bármilyen is volt az időjárás, nem mulasztotta el, hogy naponta templomba menjen.

Fiatal tanítónőként lelkiismeretesen tanított. Pontos, gondos, precíz tanmenetet, óravázlatokat készített gyönyörű írásával. Különösen figyelt az eredményességre. Megtette azt, hogy a felsőbb osztályos nagyfiúkat hajnalban rendelte be az iskolába, kikérdezte, lefeleltette őket, feladta nekik a következő leckét. Így már reggel mehetek a földekre dolgozni a szüleikkel. Ha viszont arra kötelezte volna őket – mint mondta –, hogy „rendesen” járjanak iskolába, egyáltalán nem jöttek volna.

#### 5. HÁZASSÁGA

Mindenesetre, nem kell meglepőnek tekinteni, hogy a mélyen vallásos tanítónő házastársa Ivancsó Tibor, görögkatolikus tanulmányvégzett papnövendék<sup>17</sup> lett, akihez rövid egy éves ismeretség után, 1950. július 25-én ment férjhez.<sup>18</sup> Annál meglepőbb volt viszont a tény Kunágotai római katolikus lakosai számára, akik szinte megbotránkozva akarták lebeszélteni a Hódi

<sup>10</sup> 697-45/1957.VIII. számú irat a szolgálati idő megállapításáról, 1957. dec. 16-ról.

<sup>11</sup> (Kovács, 1994: 100.) (7. kép) – A családi fényképalbumban is megvan a kép.

<sup>12</sup> 94.000/1948.IV/2. számú kinevezési irat a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumtól, 1948. aug. 18-ról.

<sup>13</sup> 3102/1948. tf. számú Fogadalmi okmány, 1948. szept. 1-ről.

<sup>14</sup> 95.761/1949. számú Kinevezési és alkalmazási okirat, 1949. ápr. 25-ről.

<sup>15</sup> 21871/1948. tf. számú Esküokmány, 1949. május 16-ról.

<sup>16</sup> Esküokmány, 1949. dec. 31-ről.

<sup>17</sup> Mint ismeretes, a görögkatolikus papok élhetnek házasságban, de ha ezt az életformát választják, a papszentelés előtt kell nősülniük, utána már nem tehetik.

<sup>18</sup> Házassági anyakönyvi kivonat.

családot a házasságról, mert nem volt ismeretük arról, hogy a görögkatolikusok a papszentelés előtt házasodhatnak, nem kötelező náluk a papi nőtlenség.

Találkozásukban a Gondviselés működését lehet meglátni. Ugyanis meglehetősen furcsa, hogy az Alföld déli részén élő leány és a Nyírség közepén élő fiú találkozzon és összekösse az életét. Tibor már utolsó évét kezdte a budapesti egyetemen ősszel. Ezért sürgősen menyasszonyt kellett kerítenie. Az utolsó „szabad” nyáron tehát – amint a kispapok között abban az időben szokásos volt – kerékpáros körútra indult a parókiákra. Elkísérte őt Rozsán Mihály (aki ekkor már Nyíregyházán élt, mint Tibor is a szüleivel, s még nem magyarosította a nevét Zengőre). Már jó néhány helyet meglátogattak, amikor távirat érkezett Klárika nénitől, a feleségtől, aki ismerte az útvonalukat, s tudta, hová kell irányítani a táviratot, hogy „megérkezett a vendég, jöjjenek haza”. Ugyanis Mihály atya már régebből ismerte Hódi Mária Magdolnát. Makóról nem járt ki Tompapusztára hittant tanítani, hanem órá bízta a hittanórákat, mert úgyis ott tanított, és egyébként is nagyon vallásos leánynak számított. Jutalomból pedig egy kis nyári vakációra meghívta őt magukhoz. – Nos, amikor a férfiak hazaértek, szóba került, hogy menyasszonyt keresni voltak. Erre Mária Magdolna serdült-perdült egyet a (később sokáig megőrzött) fodros ruhájában, hogy „itt vagyok én”. S így is lett! Megkezdődött a tanév, a fiatalok jó sok levelet váltottak, de már csak az eljegyzéskor találkoztak. S egy életre szóló hűséges és szép házasság, nagy család lett a találkozásukból. Történetesen ez Keresztelő Szent János fejevételének ünnepére esett (augusztus 29-re), ami az akkori időkben szigorú böjti napnak számított a gör. kat. egyházban. Meg is ünnepelték ezt a napot minden esztendőben, minden alkalommal humorosan emlegetve, hogy „szigorú böjttel”. S valóban, ezen a napon mindvégig böjtösen főzött krumplileves, valamint tojás és zsír nélkül készített „köttes kalács” volt a családban az ebéd.

Még egy humoros történet a megismerkedéssel kapcsolatban. Rozsánék a forró nyárban fagyaltról is gondoskodtak a fiataloknak. Igen ám, de a jéggyár verméből kellett hozni a jégtáblát (hiszen akkor még a hűtőszekrények, pontosabban jégszekrények is így működtek). A fiatalokat küldték el a jégért. S amint kosárban hozták, Tibor szólt, hogy Mária Magdolna oldalán jobban olvad a jég, jobban csöpög. Mert hogy milyen szerelmes! Ez a szólás is aztán mindvégig fennmaradt közöttük.

## 6. TÖRÉS A PEDAGÓGUSI PÁLYÁN

A házasság nagy változásokat hozott Mária Magdolna életében. Immár Ivancsó Tibornéként – férjével együtt – az ő első szolgálati helyére, a Borsod-Abaúj-Zemplén megyei Kenézlőre költöztek. Itt azonban nem folytathatta tanítói munkáját. A fennálló rendszer nem engedte, hogy „osztályidegen” nevelje a gyermekeket, oktassa a tanulókat. Márpedig őt papnéként így tartották nyilván. Kenézlőn született első kislányuk, aki – koraszülöttként – épp csak megérte a hajnalt. Az édesapa szükségkeresztségben részesítette. Orvosi ellátás nem volt, a szülők aggódva várták a reggelt, hogy a mentőt hívhassák, vagy kórházba vihessék a koraszülöttet. Addig is forró vízzel töltött befőttes üvegekkel rakták körül a pólyás babát, hogy valamelyest pótolják, illetve helyettesítsék az inkubátort. De nem lehetett segíteni.

Egy év után továbbköltöztek Nyírturára, ahol viszont a további gyermekek következtek. Egyelőre csak négy, de szoros egymásutánban. Így a fiatal tanítónő gondolni sem tudott

arra, hogy tanítói állást vállaljon. Viszont pedagógusi vénája és lelki beállítottsága továbbra is sarkallta: papnéként talán még több gyermeket tudott nevelni, több szülővel tudott találkozni, mint ha az iskolához lett volna kötve. Mégis folyamatosan vágyott a tanításra. Meg az immár nagy család fenntartásához is hozzá kívánt járulni, ugyanis a papi „fizetésből” elég szűkösen lehetett megélni.

Egy kis fény sugar csillant fel: erőlködését siker koronázta: 1957. augusztus 15-én munkaszerződést kötött vele a megyei tanács Művelődési Osztálya, s így „általános iskolai nevelő” lehetett.<sup>19</sup> Nagy lelkesedéssel látott neki a tanításnak. Amikor igent mondott a vőlegényének, hogy egy életre szólóan közösséget vállal vele, talán nem is gondolta, milyen nagy pedagógus családba került bele. Férje felmenői 1750-ig visszamenően tanítók voltak. Így a másik oldalról is megkapta a támogatást a munkájához. Ismét nem az 1957. október 5-én letett állami eskü motiválta, hogy jó tanító legyen, hanem lelkiismeretes elkötelezettsége.<sup>20</sup> Mindig tudatában volt annak, hogy nemcsak földi szemek figyelik a munkáját, hanem odafönről is figyelemmel kíséri a mennyei Atya. Nem csupán szavaival tanította ezt, hanem elsősorban példás életével, tevékenységével. Ízig-vérig pedagógus volt. A nyírturai munkaszerződés határozatlan időre szólt. Ám ismét közbeszólt „az élet”. Csak egy fél évet taníthatott az iskolában, 1958. február 1-jén „hozzájárással kilépett”.<sup>21</sup> Férjét ugyanis 1958 februárjában a Borsod-Abaúj-Zemplén megyei Komlós-kára helyezték. Persze, ha rajta múlik, nem egyezett volna bele, hogy kilépjen, különösen nem „hozzájárással”, mert mindvégig tanítani szeretett volna.

Ebben a megyében ismét nem taníthatott. Számtalan próbálkozását nem koronázta siker. Minden esztendőben beadta a kérvényét, hogy alkalmazzák a komlós-kai általános iskolában. A nyolc osztályra két állandó tanerő jutott a faluban, a tanítói házaspár. S melléjük mindig felvettek általában egy, de olykor két másik tanítót vagy tanítónőt. Ők rendszerint képesítés nélküliek voltak, akik éppen leérettségiztek, s nem jutottak be a főiskolára. Nos, ilyen személyeket alkalmazott az iskola, pontosabban a járási és megyei vezetés. Bár Ivancsó Tiborné – tanítói képesítéssel és oklevéllel – minden esztendőben a megfelelő időben beadta az alkalmazása iránti kérelmet, addig nem kapott választ, amíg valahonnan nem sikerült „toborozni” egy képesítés nélküli tanítót. Amikor azt kinevezték, akkor küldték meg neki a választ, hogy „hely hiányában” nem tudják alkalmazni.

Ez nem törte le, csak elszomorította. Így is „a falu tanító nénije” volt, akihez minden elintéznivalóval lehetett fordulni. Számtalan kérvényt írt meg az embereknek, megszámlálhatatlan tanácsot adott. Sok-sok gyermeket tanított, ha nem is iskolai rendszerben, még csak nem is korrepetitorként, de szinte soha nem volt olyan nap, hogy a parókia ne zsidongott volna a gyermekektől. Komlós-kán még két saját gyermek is született a családba, így immár hat gyermek vette körül a tanítónő édesanyját. Az ő barátaiktól is sokszor számon kérte a leckét. A legkevesebb az volt, hogy megkérdezte, készen van-e mindenkinek a házi feladata. De gyakran leültette számolni és főleg olvasni a kis barátokat.

<sup>19</sup> 1130/1957.VIII. számú Munkaszerződés, 1957. aug. 15-ről.

<sup>20</sup> Esküokmány, 1957. okt. 5-ről.

<sup>21</sup> Munkakönyv, 10–11.

## 7. PEDAGÓGUSSÁG A CSALÁDBAN

Szinte közhelyszerű, de mégis valóságos megállapítás, hogy életünkben a család az elsődleges nevelő. Ivancsó Tiborné számára a hat saját gyermek felnevelése, életbe való elindítása már önmagában is komoly pedagógusi feladat volt. S íme, mindegyikük megállta a helyét az életben. Diplomások lettek, többen nem is csak egy diplomával rendelkeznek. Tibor állatorvos, István pap, teológiai tanár, rektor, Magdolna gyógyszerész-asszisztens, József gépészmérnök, Etelka mérnök, tanár, Sándor pap. Így a családban – valamilyen formában – legalább hárman viszik tovább a pedagógusi vonalat is.

A hat gyermek taníttatása igen nagy anyagi terhet rótt a piciny faluban, szegény emberek között élő családra. Az édesanya ezért is szeretett volna tanítani. Miután nem kapott pedagógusi kinevezést, a Pusztavár Mezőgazdasági Szakszövetkezet irodáján vállalt munkát könyvelőként 1971 januárjától 1976 decemberéig.<sup>22</sup> Eközben nem vonta ki magát a társadalmi feladatokból sem, mert amikor munkahelyén megszervezték az „üzemi önvédelmi szervezetet”, akkor a Polgári Védelemben egészségügyi rajparancsnok lett.<sup>23</sup> Közben már sokat betegeskedett, nagyon sokszor megfázott. A sors iróniája, hogy éppen a fával foglalkozó szövetkezet irodájában nem volt megfelelő fűtés. Így 1973-ban három hónapig a fűzérradványi szanatóriumba kellett kezelésre mennie.<sup>24</sup> Ez volt életében az egyetlen olyan időszak (1973. április 23. és június 31. között), amit kórházban töltött; egyébként még a gyermekeit is otthon szülte.

De az irodai munka mellett is vonzotta a tanítás, vonzották a gyermekek. Így amikor Komlóskán beindult a nemzetiségi óvoda, oda jelentkezett 1976 decemberében, s szerencsére fel is vették. Így tehát újra az eredeti hivatása szerint dolgozhatott;<sup>25</sup> ha nem is iskolások, de óvodások között felügyeletet láthatott el. Ez 1978 január végéig tartott.<sup>26</sup> Utána egy ideig ismét nem volt munkahelye. De végül megtört a jég, s az 1979/80-as tanévre mégiscsak kapott papnéként általános iskolai tanítói állást.<sup>27</sup> Az erdőhorváti Körzeti Általános Iskola nevelőtanára lett, ahová a gyermekekkel együtt utazott naponta az iskolai autóbusszal. Így már az utazás közben is tudta kamatoztatni pedagógusi, nevelői talentumait, miközben a gyermekekre felügyelt. A papnéság mellett ez volt az ő igazi eleme: a gyermekekkel foglalkozhatott.

Aztán már a nyugdíjazására gondolhatott volna, de még nem volt elegendő hivatalos munkaviszonya. Így a Komlóskára telepített izzógyár-részlegben vállalt állást, a Servitas Vegyipari Szolgáltató Szövetkezetben, tizenhárom hónapra 1980 decemberétől, betanított munkásként, teljesítménybérért.<sup>28</sup> Majd amikor ez is megszűnt, akkor pap férje mellett az egyházközségben adminisztrátori és kántori munkaköri állást töltött be egy fél évig.<sup>29</sup> Szinte nevetségesnek tűnik, hogy hivatalosan, munkakönyvvel kellett igazolnia egy fél évet arról a

<sup>22</sup> Munkakönyv, 10–11.

<sup>23</sup> Igazolás.

<sup>24</sup> Igazolvány a társadalombiztosítási szolgáltatásokról, 3.

<sup>25</sup> (Tamás, 1998: 170.)

<sup>26</sup> Munkakönyv, 18–19.

<sup>27</sup> Munkakönyv, 18–19.

<sup>28</sup> Munkakönyv, 20–21.

<sup>29</sup> Munkakönyv, 20–21.

munkáról, amit – egyházi keretek között, bár államilag el nem ismerve – egész életében végzett: mivel hosszú időn keresztül nem taníthatott a negatív diszkrimináció miatt, az igazi papnóságban élte le az életét.

## 8. NYUGDÍJBAN

Mindenesetre, szomorúsággal töltötte el, hogy amikor elérte a nyugdíjkorhatárt, „hivatalosan” nem sikerült összegyűjtenie annyi munkában töltött évet, hogy rendes nyugdíjat kaphasson. Neki, aki életét a gyermekek tanításának, nevelésének akarta szentelni eredeti hivatása szerint. Aki ezt a nagyszerű feladatot végezte volna egész aktív idejében. Aki csak a pap férje miatt került hátrányos megkülönböztetésbe. Aki papnéként generációkat nevelt a paróikia keretein belül. Aki hat gyermeket nevelt fel, indította el a becsületes életbe, s tett a társadalom hasznos tagjává. Meg is írta az oktatási miniszternek, aki személyes levélben válaszolt neki: „Értesítem, hogy a Minisztertanács által létrehozott Rehabilitációs Bizottság megtárgyalta az Önt ért sérelmeket. A méltánytalan és igazságtalan intézkedésekért megkövetjük Önt. Tájékoztatom arról is, hogy a jelenlegi jogszabályok nem teszik lehetővé, hogy a sérelem következtében kiesett, vagy nem a képzettségének megfelelő munkakörben eltöltött időt nyugdíja megállapításánál az Ön javára vegyék figyelembe.”<sup>30</sup> A miniszteri bocsánatkérés mellett csak „kivételes nyugellátás” megállapítására lett lehetőség.

Nyugdíjas éveit Szerencsen, majd Nyíregyházán töltötte férjével, aki az előbbi helyen még aktív papi szolgálatban állt. A nagymamának mindig örömet jelentett a nagy család, a gyermekek és unokák látogatása. Mindig finomságokkal várta őket, de különösen híresek voltak a finom fagyaltjai, melyeket maga készített, és amelyek soha ki nem fogytak.

A kis falvakban leélt évek viszont aláásták az egészségét. Legyengítette szervezetét a sok, lábon kihordott tüdőgyulladás. Orvos nem volt Komlósán, sok gyermekétől pedig nem mehetett kórházba. De soha nem panaszkodott. Sőt, igen nagy öröme telt hat egészséges gyermekében és huszonhét unokájában. A nyíregyházi lakásukban, ahová férje nyugdíjazása után költöztek, szintén mindig finom fagyalttal várta őket. Utolsó idejét itt már oxigéngép segítségével töltötte, de még ekkor sem mulasztotta el, hogy naponta templomba menjen. Amikor pedig már kórháza került, férje és fia áldoztatta meg naponta.

## 9. HALÁLA

Ivancsó Tiborné Nyíregyházán, 2004. február 5-én távozott az örök életbe.<sup>31</sup> Dr. Keresztes Szilárd püspök temette (február 12-én), s búcsúzó beszédében kiemelte hivatásának szépségét, többek között ezt mondva: „Szolgálatában úgy áldozta fel magát, hogy a hivatást, amit Istentől kapott, hogy édesanya és papné legyen, a hivatást úgy vállalta, hogy az elborította, felemésztette és átalakította az egész életét.” – A beszéd teljes egészében megvan.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 96222/90. számú levél a művelődési minisztertől, 1990. máj. 14-ről.

<sup>31</sup> Halotti levél és gyászjelentés.

<sup>32</sup> (Keresztes, 2017: 185–187.)

---

## 10. EPILÓGUS

Mi, a gyermekei tudjuk igazán, hogy édesanyánk milyen jó pedagógus volt. Ígéretesen indult a tanítói pályája, de aztán pap férje hivatása miatt félbetört. Bár derékba törte az ateista államrend – és ebből a szempontból kálvária volt az élete –, mindig, minden körülmények között „tanított”, amit a Gondviselésnek köszönhetően pap férje mellett tehetett. Köszönjük a példáját!

### FELHASZNÁLT IRODALOM

Keresztes Szilárd (2017): „A Mester itt van és hív téged.” Keresztes Szilárd: *Az én Bibliám. Homiliák. Testvéreim szolgálatában.* Szent István Társulat, Budapest, 185–187.

Kovács József (1994): *A kunágotai katolikus egyházközség története.* Katolikus Ifjúsági Iroda, Szeged.

Tamás Edit (1998): *Komlóska.* Örökségünk Kiadó, Nyíregyháza.



J. ÚJVÁRY Zsuzsanna

## Gróf Batthyány Lajosné Zichy Antónia

### Absztrakt

Gróf Batthyány Lajos első látásra beleszeretett a sugárzó szépségű Zichy Antóniába, majd feleségül vette. Antónia lángoló hazafiságával a reformkor ünnepezt szépsége, a reformtalálkozók és bálók háziasszonya volt, és maga is nagyban radikalizálta férje politikai nézeteit, segítette karrierjét. Batthyány Lajost, Magyarország Első Felelős Kormányának miniszterelnökét I. Ferenc József császár 1849 januárjában letartóztatta, majd kivégezték. Antónia szerelmének kiolthatatlan tüzét, hűségének és megbocsátásának elapadhatatlan kútfejét mutatják férje fogsága és elítélése kapcsán tett erőfeszítései, amelyeket utólag *Emlékirat*ba öntött gyermekei számára. Ez az asszony nőisége mellett mindvégig sziklaszilárd és hajlíthatatlan maradt, mint egy bátor katona; olyan volt, mint férje a politikában. Számára a férfi volt **a halhatatlan kedves**.

*Kulcsszavak:* reformkor, hazafiság, lángoló szeretet, mártír, „**halhatatlan kedves**”.

### Antonia Zichy, the Wife of Count Lajos Batthyány

### Abstract

At first sight, Count Lajos Batthyány fell in love with the radiant beauty Antónia Zichy, and then married her. During the Reform-era Antonia with her flaming patriotism was the beauty celebrated hostess of reform meetings and balls, and she herself greatly radicalized her husband's political views, helping her political career. Lajos Batthyány became the Prime Minister of the First Responsible Government of Hungary in 1848. He was illegally arrested by Emperor Franz Joseph I in January 1849, then executed. The unquenchable fire of Antonia's love, the inexhaustible source of her loyalty and forgiveness are shown by her efforts during her husband's captivity; which she subsequently poured into his *Memoirs* for her children. This woman, along with her femininity, remained rock solid and inflexible throughout, like a brave soldier; she was like her husband in politics. For her, the man was the "immortal dear".

*Keywords:* reform era, patriotism, flaming love, martyr, "**immortal dear**".



„Te mindig jó angyalom voltál...”

(Batthyány Lajos búcsúszavai feleségéhez az utolsó találkozásukkor)<sup>1</sup>

## 1. A CSALÁD

Egy régi francia közmondás szerint: „A férfiak olyanok, amilyenekké a nők teszik őket.”<sup>2</sup> Nyilván sok mindenkire vonatkozik ez a mondás, de Batthyány Lajos miniszterelnökre és feleségére, „az áldott grófnőre”,<sup>3</sup> Zichy Antóniára különösképpen igaz. Igaz volt ez 1833 decemberében is, amikor Batthyány Lajos egy pozsonyi estélyen megpillantotta a sugárzó szépségű, tizenhét éves Antóniát. A távoli rokon ifjú – Batthyány Lajos és Antónia harmadfokú unokatestvérek voltak<sup>4</sup> – éppen Törökországba készült utazni, de nemcsak elhalasztotta tervezett útját, hanem nyolc nap múlva meg is kérte szerelme kezét.<sup>5</sup> Egy év múlva a pozsonyi dómban

<sup>1</sup> (Batthyány, 2008: 55.)

Batthyány Lajosné visszaemlékezéseit gyermekei számára írta. „...sok könny között írtam azokat, mindjárt halála után Rohrsachban, a kék bársony könyvbe (...), némely esemény még később jutott eszembe, olvassátok együtt, gyermekeitekkel együtt, kik azóta szinte már felnőtt emberek lettek, és emlékeztetek atyátokról, de anyátokról is, ki ha ti nem lettetek volna kedves gyermekeim, egy órával sem maradtam volna tovább életbe, vagy legalább úgy bosszultam volna az ártatlan, igazságtalan és kegyetlen halálát, hogy engem is kellett volna életemtől megfosztani. – Csak miattatok maradtam életben. Szeressétek egymást és tiszteljétek atyátok emlékét. Dáka, 1882. Oct. 6-ikán. Anyátok.” (Batthyány, 2008: 6.)

Gróf Batthyány Lajosné gr. Zichy Antónia itt közölt arcképét Barabás Miklós festette 1878-ban. Magyar Nemzeti Múzeum Történelmi Képcsarnok (MNM TK), ltsz.: 2041.

<sup>2</sup> (Békés, 1999/II: 769.)

<sup>3</sup> (Z. M., 2016.)

<sup>4</sup> Batthyány Lajos gróf a Batthyányak Zsigmondi ágából származik, 1807. február 10-én, Pozsonyban született, édesapja: Batthyány József Sándor, aki már 1812-ben meghalt, de a szülők még a kisfiú megszületésekor, 1807-ben elváltak. Édesanyja: lomnicai Skerlecz Borbála. Anyai nagyszülei a Zágráb vármegyei nemesi családból való lomnicai Skerlecz Ferenc (1731–1802) helytartó tanácsos, békési főispán, udvari tanácsos, a Szent István-rend lovagja, és a nemeskéri Kiss család sarja, nemeskéri Kiss Rozália (1739–1842) voltak. Anyai dédanyja pedig a barkóci Rosty család sarja, lomnicai Skerlecz Sándorné barkóci Rosty Anna Mária (1710–1763) volt, akinek a szülei barkóci Rosty István (†1744), Vas vármegye első alispánja, országgyűlési követe, huszárkapitány és szarvaskendi és óvári Sibrik Terézia (1692–1755) voltak. (Gudenus, 1990: 130.) Antónia szülei: gróf zicsi és vázsonykői Zichy III. Károly (1785–1842) a vedrődi ágból és gróf Batthyány Antónia. (Nagy, 1865, T-Zs: 375.)

<sup>5</sup> (Hernády, 2018.)

megtartották esküvőjüket. Az ifjú pár Itáliában, Svájcban, Franciaországban és Bajorországban utazgatott, és szinte repdesett a boldogságtól... A kivégzés előtt álló miniszterelnök búcsúlevelében is szerelmük első boldog éveire emlékeztette hű nejét.

Az, hogy a családban a női vonal és az általa biztosított nevelés mennyire fontos, jól kitapintható mind Batthyány Lajosnál, mind Zichy Antóniánál. Batthyány Lajos szülei már a kisfiú születése után nem sokkal elváltak, és bár édesapja az ikervári vagyont egyetlen fiára hagyta, azt anyja nem engedte ki a kezéből egészen 1834-ben bekövetkezett haláláig, és a nagy vagyomból igencsak fényűző életet élt, míg fiát bécsi nevelőintézetbe adta. Batthyány Lajosnak egyetlen testvére volt, gróf Batthyány Amália (1805–1866), aki először gróf Karl Theodor von Westerholt (†1863), majd gróf Franz Jenison von Walworth (1787–1869) felesége lett. A gyermekekről – anyjuktól nem sok törődést kaptak – az apa próbált meg gondoskodni. Batthyány József 1811-ben írt végrendeletéből, azon túl, hogy a szép birtokát egyetlen fiára hagyta, nemes emberi jellemvonása is előbukkan; arra az esetre, ha családja teljesen kihalna, vagyont

„... oly magyar katonák, tisztek és közlegények s azok özvegyei és gyermekei gyámolítására szánta, kik a haza védelmében az ellenség előtt munkaképtelenné lettek, vagy életükkel adóztak. Kívánta, hogy ezen rokkantak részére Ikervárott megfelelő épület állíttassék, vagy alakíttassék át valamelyik alkalmas uradalmi helyiség, hogy kedves lakóhelyének forgalma, népének jólléte ez által is emeltessék.”<sup>6</sup>

Batthyány Lajos anyanyelve a horvát volt, ám a bécsi intézetben csupán német szót hallott, így amikor a zágrábi egyetemen befejezte jogi tanulmányait, alig tudott magyarul. Majd katonaként, huszárként élte életét, és mivel örökségét anyjától kellett perelnie, meglehetősen eladósodott. 1831-ben hazaköltözött ikervári birtokára, és csupán ekkor kezdett ismerkedni Magyarországgal és a magyar nyelvvel. Ez utóbbit is majd leginkább feleségétől, Antóniától sajátította el. Sokan voltak így ebben a korban; közismert Széchenyi esete is, aki 10 éves korában még magyarul írt levelet édesapjának, ám amikor 1825-ben megtette híres felajánlását a Magyar Tudományos Akadémia megalapítására, meglehetősen törte anyanyelvét. Báró Podmaniczky Frigyes, aki maga is csak német szót hallott német származású édesanyjától, *Naplójában* a következőt írta nővéreiről: „a magyar nyelvből rendszeres oktatásban részesültek, mert gyakorlatuk vajmi kevés volt, miután az akkori világban soha senki a magasabb körből magyarul nem beszélt.”<sup>7</sup>

Zichy Antónia a zicsi és vázsonykői Zichy családból származott;<sup>8</sup> édesapja gr. Zichy

<sup>6</sup> (Bajzik)

<sup>7</sup> (Podmaniczky, 2003: 14.)

<sup>8</sup> Gr. Zichy Karolina apai ágról származó ősei a IV. Istvántól származó oroszvári vonal, ezen belül is az V. Ferencről kiinduló vedrődi, majd cziferi ágából eredeztethetők. A grófnő apai nagyapja, V. Ferenc (1751. február 17.–1812. augusztus 8.) veszprémi főispán, főpohárnok, az 1790–92. évi országgyűléseken több bizottság elnöki tisztjét is ellátta. Nagyanyja pedig gr. Kolowrat-Krakowszky Mária Anna, aki 1776-tól 1805. július 9-én bekövetkezett haláláig élt házasságban V. Ferencsel. Ebből a házasságból hét gyermek született, köztük Karolina édesapja, III. Károly. Ő 1785. október 11-én született, 1842-ig Vas vármegye főispáni helyettesi tisztségét is betöltötte, valamint császári királyi kamarás is volt. (Nagy, 1865/T-Zs: 375; Kempelen, 1932/XI: 177–178.) (Nem tévesztendő össze a Magyar Udvari Kamara elnökével, Zichy II. Károllyal, aki 1779-ben született, majd az ő özvegyét, gr. Seiler Crescenciát vette feleségül gr. Széchenyi István. Ő államminiszter és hadügyminiszter is volt.)

II. Károly Vas vármegyei főispán helyettes és királyi kamarai tanácsos, édesanyja gr. Batthyány Antónia volt, akik 1807-ben kötöttek házasságot; négy leányuk és három fiúk született. Antónia negyedik gyermekként 1816. július 14-én, és húga, Karolina – akiről még lesz szó – 1818 novemberében született.<sup>9</sup> Lajos gróffal szemben Antónia meleg, szerető családban nőtt fel, és bár az igen vagyonos Zichy család alapvetően dinasztiahű hagyományokkal rendelkezett, a család modern haladó gondolkodással bírt; sokat jótékonykodtak, birtokukon magyar iskolát alapítottak, és birtokaikon bevezették a magyar ügyintézést. Gyermekük a családból örökölték tovább mély vallásosságukat, segítőkészségüket és nemzeti elkötelezettségüket.<sup>10</sup> Antónia igen szépen beszélt magyarul, németül, angolul és franciául. A felcseperedett Zichy-lányok pedig hamar a pozsonyi és a pesti társas élet központjává váltak.

Az ifjú pár Ikervárra (Vas vármegye),<sup>11</sup> Batthyány Lajosnak az apjától örökölt kastélyába költözött. Az apa 1811-ben készített végrendeletében a birtokot egyetlen fiára, Lajosra hagyta, ám azt anyja kijátszotta, és majdnem elherdálta a vagyont; az igen nagy adóssággal lett megterhelve. Batthyáynak új, korszerű gazdálkodással és igazgatással kellett az uradalmat jövedelmezővé tennie. Már Batthyány József csináltatott angolparkot, vadaskertet és üvegházat, amelyeket az ifjú pár alaposan átalakított. Az egykori barokk kastélyt az 1840-es évek közepén a házaspár fel is újjátta, megnagyobbította Pollack Ágoston és Ybl Miklós tervei alapján. Maga a kastély itáliai miliót árasztott, hiszen mindketten rajongtak Itáliáért; ifjú házasként ott töltötték mézesheteiket, és Batthyány Lajost kadétévei is oda kötötték. Antónia, a vele született szépérzékkel és kifinomultsággal, valódi tündéerkertet – „*ritka szépségű angolkert*” – varázsolt a kastély köré gyönyörű parkkal, különleges virágokkal; acantusokkal, clematisokkal.

*„Ékesíti e várost az uraság gyönyörű kastélya és ritka szépségű kertje. A Rábán túl is van egy természetes kert, szép jegyenyé- s nyárfacsoportokkal, halas tavakkal, méhes-házzal, fácskanyóssal, gyümölcsössel, 's egy roppant kiterjedésű kaszállóval.”<sup>12</sup>*

A „*nagy ananas házban*” különféle külföldi növények mellett 1000 db ananászfát említ Fényes Elek 1836-ban.<sup>13</sup> Ünnepi alkalmakkor zenei és irodalmi délutánokat, esti bálakat, nagyszabású lóversenyeket és vadászatokat, fényűző lakomákat, valamint pompás színi előadásokat rendeztek. Ikervári kastélyuk ajtaja nemcsak az arisztokraták, hanem a környékbeli középneveltség és értelmiség előtt is nyitva állt, így rengeteg vendég látogatta őket.<sup>14</sup> Híres volt a gróf értékes könyvtára – mintegy 6000 db-ot számlált<sup>15</sup> – és különleges borgyűjteménye is.<sup>16</sup>

Nyilvánvaló, hogy felesége óriási hatást gyakorolt rá, ráadásul európai utazásai során – Batthyány gróf házassága előtt is sokat utazott az 1830-as években – magukba szívták egyrészt az itáliai kultúrát, másrészt a modern, korszerű államigazgatási és gazdasági ismereteket. Mint említettem, Batthyány gróf is korszerűsítette birtokait, gyárat építtetett.

<sup>9</sup> (Nagy, 1865/T–Zs: 375.; Vö.: Bernáth, 2011: 7.)

<sup>10</sup> (Hernády, 2010: 70.)

<sup>11</sup> Ikervárat Batthyány József 1789-től bírta, és ő építtette a kastélyt, amelyben Batthyány Lajos a kisgyermekkorát töltötte.

<sup>12</sup> (Fényes, 1851, I, 131.)

<sup>13</sup> (Bajzik)

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> (Rados, 1939: 68.)

<sup>16</sup> (Hernády, 2018.)

## 2. A REFORMKORI ÉVEK

Széchenyi 1827-ben gondterhelten jegyezte fel *Naplójában*: „Nincsen jó magyar társaság: ez Magyarország hanyatlásának és gyengeségének ismertetőjele.”<sup>17</sup> Pedig az 1825. augusztus 6-án August Sedlnitzky császári belügyminiszternek küldött titkosrendőri jelentés az ekkor megjelenő díszmagyar ruhadarab születésének pontos időpontjáról és körülményeiről is tájékoztat bennünket:

„...a nemes ifjak az Árpádok és a hunok ősrégi viseletét újra behozni elhatározták (...) Minden jel arra mutat, hogy az ősrégi viselet behozatala nem a véletlen műve, hanem holmi gonosz célzattal van összekötve.”<sup>18</sup>

A 18. században elfeledett, majd a reformkorban visszahozott díszmagyardivat fontos dátuma: 1825 mellett inkább 1835. Ugyanis ekkor koronázták meg V. Ferdinándot (1835–1848). A koronázás volt az első alkalom, ahol az arisztokrácia tagjai az előkelőségüket jelképező színpompás, drága díszmagyart magukra öltötték. A nők csillogó, aranyos selymekből varratták ruháikat jellegzetes szalagbefűzéssel, buggyos ujjakkal és több méter hosszú uszályal. Pártát vagy főkötőt viseltek hozzá az elmaradhatatlan, kisméretű köténnyel és a fejdíszbe tűzött fátyollal. A férfi díszmagyarok pompájukban nem maradtak el a női mögött: a zsinórhímmzéssel díszített színes bársony dolmányra szőrmével szegett mente borult.<sup>19</sup>

Széchenyi fentebb idézett zord sorai azonban már nem illettek a magyar fővárosra; néhány év alatt megváltozott a helyzet Pest-Budán:

„Ami azt illeti, nincs még egy város, ahol annyi bált tartanának, mint Pesten, ha valakinek ilyesmihez van kedve, akár minden este táncolhat, a farsang első napjától az utolsóig (...) Ha nem hallanám, milyen nyelven beszélnek, nemigen tudnám megmondani, voltaképp melyik nagy fővárosban is bálozom éppen.”

– vetette papírra 1839-ben egy lelkes angol utazó, John Paget.<sup>20</sup> És valóban, a *Honművész* 1839-ben január 1-je és február 15-e között, a farsangi idény majd minden napján fényes és jól sikerült pesti „nyilvános” és „magány” bálról számolt be. 10–15 év alatt Pest-Buda társasági központ lett, ám ez nemcsak az egyébként finom eleganciával öltözködő Széchenyinek, hanem a Zichy-lányoknak, vagyis Zichy Antóniának és Karolinának, és természetesen férjeiknek is köszönhető. A társasági élet szervező elve ebben a korszakban egyébként is esztétizáló megközelítésű volt: a szépség. Az előkelő nők arra voltak hivatva, persze csak azok, akiknek erre volt indíttatásuk, hogy a társas élet lelke, tartalma és színe legyenek.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Idézi: (Tompos, 2005: 14.).

<sup>18</sup> (Tompos, 2005: 14.)

<sup>19</sup> (Tompos, 2005: 13–18, 57.)

<sup>20</sup> (Paget, 1987: 82.) A mű eredeti kiadása: John Paget: *Hungary and Transylvania, with remarks on their condition social, political and economical*. London, 1839.

<sup>21</sup> (László, 2007: 162.)

„A legmagasabb körök társadalmi árával való úszás már maga is egy bizonyos hazafias kötelesség teljesítésének felelt meg, amennyiben e magasabb s befolyásos társadalmi körök megalkotása és fenntartása nélkül politikai viszonyaink fokozatos s erőteljes kifejtése s tevékenysége még csak nem is képzelhető. Ez volt Széchenyi Istvánnak általánosan elfogadott s felkarolt eszméje”

– írta visszaemlékezéseiben báró Podmaniczky Frigyes, aki maga is végig harcolta a szabadságharcot, és igen fontos szereplője volt a 19. századi pesti társaságnak.

„A fiatal asszonyok társaságának tagjai a következők valának: Gróf Batthyány Lajosné, gróf Károlyi Györgyné, gróf Zichy Edmundné Gróf Zichy Manóné, gróf Szapáry Antalné, gróf Csekonics Jánosné, báró Orczy Pistáné, gróf Erdődy Jánosné, született Raczynska, s ha esetesen Pesten időzött, gróf Degenfelden-Schomburg Imréné. A férfiak közül a habituék (állandó tagok) közé tartoztak: Gróf Batthyány Lajos, gróf Batthyány Kázmér, báró Orczy Lajos, gróf Teleki László, gróf Zichy Pál, gróf Esterházy István, báró Mesnil Viktor, gróf Andrássy Gyula, gróf Bethlen József, báró Podmaniczky Frigyes, s néha felkerestek bennünket Károlyi György, gróf Erdődy János, báró Wenckheim Béla. E kis számú társaság azon összetartozandóságánál fogva, melyet annak tagjai egymás iránt éreztek, s azon erélynél fogva, melyet minden alkalommal kifejtetni tudtak és akartak, akkoriban Pesten a nagy szót vitte úgyszólván korlátlanul.”<sup>22</sup>

A *Honderú*, az *Életképek* és a *Pesti Divatlap* rendszeresen beszámoltak azokról a társasági eseményekről, amelyek középpontjában a két ünnepelt szépség állt. Szerepük különösen a Védegylet eszméinek felkarolása miatt volt fontos, hiszen amit ők viseltek, az volt Pesten a divat!<sup>23</sup> 1830-tól kezdve jelentek meg a magyar divatlapokban a piros-fehér-zöld színű modellek is.

Nem véletlen, hogy Pest elfoglalása után, 1849 telén kiplakátolták:

„...ki Februárius 3-tól kezdve veres tollat vagy szalagot, vagy veres szegélyű fekete szalagot, vagy bárminemű szabadság kori jelet és nemzetőrségi köntöst viselend, minden különbség nélkül befogatik és katonaság közé soroztatik.”<sup>24</sup>

Eltűntek a felszínről a nemzeti érzésről árulkodó jelek, de rejtett módon mindenhol hordták, hímezték, varrták. A tiltás a zsinóros magyar öltözékekre is vonatkozott, de azt is hordták; ez a passzív ellenállás jelképe lett.

Az 1839. év januárjában tartott pesti kereskedelmi bálon a rendőrségi jelentések szerint is mindenki magyar ruhát viselt és magyarul beszélt.<sup>25</sup> A *Pesti Divatlap* 1844. évi *Őszutó* számában, a *Tárcza* rovatban arról számoltak be, hogy gróf Károlyi Györgyné és gróf Batthyány Lajosné „nem rég a legegyszerűbb belföldi szövetekben tevék diszlátogatásaikat, s a nagylelkű magyar hölgyek példáját követni számosan határozzák”.<sup>26</sup> Szintén ebben a rovatban jelent meg, hogy a két nőnek gróf vajai Vay Dániel és társai éjjeli zenét adtak. A gróf

<sup>22</sup> (Podmaniczky, 1984: 197–198.)

<sup>23</sup> (Tompos, 2005: 57.)

<sup>24</sup> (Mátray, 1989: 87.) Idézi még: Tompos Lilla: *‘48 hatása a magyar viseletre.*

<sup>25</sup> (Takáts, 1929: 495.)

<sup>26</sup> (*Pesti Divatlap*, 1844. 19. szám – *Őszutó* 10. 91.)

beszédében „a magyar polgári küzdelmek egyik legerősebb tölgyének élő borostyánja”-ként üdvözölte a két nővért.<sup>27</sup> Az 1844. télelő 8-i számában a szerkesztő azt jelezte, hogy a Védelyleti bál elnöke gr. Batthyány Kázmér lesz, háziasszonyai pedig Batthyány Antónia és Károlyi Karolina grófnők. Azt is meghirdették, hogy a bálon a „vendégek, a'mennyire lehet, belföldi kelmékben és nemzeti szabású öltönyben kéretnek megjelenni, egyszerűség leendvén földi-sze e nemzeti vigalomnak”.<sup>28</sup> Ezzel azonban komoly gond volt, hiszen a Valero Selyemgyárban gyártott kelmék és a Koch Antal cégéből kijövő kárpitbársonyok még nem voltak alkalmasak a habkönnyű bál öltözék számára. Más magyar termék pedig még alig akadt, kivéve az olcsó, paraszti rétegek számára gyártott kékfestő kartont. Így az 1844/45-ös évi bál ruhák anyaga végül a karton lett, természetesen a Zichy nővérek példamutatása nyomán. Petőfi Sándor versben ekként magasztalta a két szép nővért:

– Láttátok-e a két tündérvirágot,  
Borús hazánknak két sarkcsillagát?  
Evezhetsz bátran, nemzetem hajója.  
Nem veszthet az célt, aki ilyet lát. <...>

Ott álltak ők, mint égi jelenések.  
Szokatlan köztünk ilyen látomány...  
Ahogy sokáig néztem volna őket,  
Szemfényemet vesztettem volna tán. <...>

Ragyogjatok ti ébredő hazámban  
Hajnalsugárral, testvér csillagok!  
Sugárotokra, Memnon szobraképen,  
A nemzetáldás zengedezni fog.

Petőfi<sup>29</sup>

A reformkori fellendülés minden tekintetben meglátszott; Pesten megfogyatkozott a német könyvek és a német újságok előfizetőinek száma, ellenben megnőtt a magyaré. A német színházlátogatók híján pedig kénytelen volt a magyarral egyesülni.<sup>30</sup> A *Pesti Divatlap* számaiban nem győzte buzdítani olvasóit a magyar szabású és hazai anyagokból készült öltönyök csináltatására, hordására, a magyar szó használatára. Az *Őszutó* 17. számában a tudósító a következőképpen lelkesedett:

„A csak most végződött pesti vásáron a kőszegiek által gyártott s ide hozott posztó-kelme, ha még annyi lett volna is, mind elkelt. Valero selyem- és Koch bársonygyára alig győzi a sok munkát. <...> a mult számunk mellett közölt divatkép szerint már is többen csináltattak hasonló magyaros szabású és kelméjű öltözetet.”<sup>31</sup>

<sup>27</sup> (*Pesti Divatlap*, 1844. 19. szám – *Őszutó* 10, 123.)

<sup>28</sup> (*Pesti Divatlap*, 1844. 23. szám – *Télelő* 8, 155.)

<sup>29</sup> (*Pesti Divatlap*, 1844. 21. szám – *Őszutó* 24. 115.)

<sup>30</sup> Vö. (Podmaniczky, 2003: 30–31; Fábri, 2009, passim.).

<sup>31</sup> (*Pesti Divatlap*. 1844. 20. szám – *Őszutó* 17. 107.)

### 3. A HAZA SZOLGÁLATÁBAN

Egy ideig úgy tűnt, hogy Batthyány Lajos, aki 1839 előtt nem is lépett fel a politika színpadára, Széchenyi István követője lesz. Annál nagyobb volt a meglepetés, amikor 1839-ben rögtön ellenzéki szellemben nyilatkozott. Míg Széchenyi bizonyos gazdasági reformok érdekében hajlandó lett volna politikai engedményeket tenni, Batthyány az alkotmányos jogok védelmében inkább lemondott a pillanatnyi gazdasági térnyerés lehetőségéről.<sup>32</sup> Az ország fejlődését nem a gazdaság terén teendő apró lépésekkel akarta elérni, mint Széchenyi, hanem az ellenzéki erők összefogásával, politikai reformok kikényszerítésével. Batthyányt már a családi hagyomány is arra predesztinálta, hogy vezérszerepet töltsön be. Ebben egyértelműen közrejátszott felesége, Antónia, aki nagymértékben radikalizálta, valamint rokonai és Vas vármegyei barátai, továbbá apósának féltestvérei: Zichy Edmund és Eugén grófok, valamint sógorai: Zichy József gróf, Károlyi György gróf és Odescalchi Ágost herceg, akik mind az ellenzék sorában tűntek fel az 1839/40-es országgyűlésen.<sup>33</sup> Titkosrendőri jelentések tucatjai tanúskodnak arról, hogy Zichy Antónia politikai szerepének jelentőségét nem az ellenzék túlozta el. Batthyány Lajos első programnyilatkozatában maga is hangsúlyozta: „A hazaszeretet felgerjesztésére minden veszélyeztetett nemzetnél hathatós eszköznek tapasztaltatott a nőnem ösztönzése; hogy ez nálunk is mennél előbb fogja fel e dicső szerepet, iparkodni fogunk.”<sup>34</sup> A grófnő valóban meghatározó egyénisége volt mind a pozsonyi országgyűlésnek, mind a pesti társasági életnek. Testvérével együtt az 1839–1840-es országgyűlésen nemcsak háziasszonyi szerepében befolyásolta a Főrendi Házat, hanem részt vett az üléseken is, amelyeken zajos tapsaival befolyásolta a hallgatóságot.<sup>35</sup> Estélyein háziasszonyi szerepében vagy a bálkon egyaránt híveket toborzott az ellenzék számára. Személyiségének páratlan varázsa elősegítette Batthyány Lajos politikai karrierjét is; annak ösztönzője és támogatója is volt egyben.<sup>36</sup>

A császári titkosrendőrség így jellemezte Batthyányt:

„figyelembe véve nevét, gazdagságát, csillogó tehetségét és olvasottságát, a mostani 1839/40-es országgyűlés legfontosabb és legbefolyásosabb ellenzékijének tarthatjuk. <...> Ő volt a főrendi ellenzék lelke, de ugyanakkor a rendi ellenzékre is jelentős befolyást gyakorolt.”<sup>37</sup>

E jelentés ugyan kissé túlzó, mert az ellenzék igazi vezére Deák Ferenc volt, de Batthyány erős kézzel és roppant céltudatosan irányította a mágnásellenzékét. Deákban nem voltak vezéri ambíciók, Széchenyi már eltávolodott a liberális vezérkartól, Kossuthnak pedig még sem rangja, sem tekintélye nem volt ekkor.<sup>38</sup> Így Batthyány Lajosnak nem volt sem kihívója, sem

<sup>32</sup> (Molnár, 2000: 11.)

<sup>33</sup> (Molnár, 2000:12. /3.jz./)

<sup>34</sup> (Takáts, 1929: 491.) Idézi még: (Hernády, 2018.).

<sup>35</sup> (Molnár, 2007. 93.)

<sup>36</sup> (Molnár, 2000: 20.)

<sup>37</sup> (Molnár, 2000: 21. /68.jz./)

<sup>38</sup> (Molnár, 2000, 22.)



megfelelő ellenlábasa. Az ő kezdeményezésére jött létre a főrendi napló, amelyhez bevezette a gyorsírást is. Az 1844-es országgyűléssel kapcsolatban Majláth György országbíró a következő kijelentést tette: „Bizony jó rendbe tartja őket. Még a tekintetével is vezényeli. (...) Ez az ember valóban egy pártot, s pedig egy hatalmast reprezentál.”<sup>39</sup>

1844-ben, az országgyűlésen Batthyány elsőként követelte, hogy a Habsburg Birodalom vezetése Magyarország kormányzásában vegye politikájának mértékéül a magyar alkotmányosságot, és ne az Örökös Tartományok esetében alkalmazott abszolutisztikus módszert érvényesítse. Batthyány elveiben odáig jutott, hogy még Kossuthnál is radikálisabb hangot megütve követelte az ország önrendelkezését.<sup>40</sup> 1846 novemberétől hivatalosan is Batthyány Lajos lett az ellenzék Központi Bizottmányának elnöke, majd ő hozta létre 1847-ben az Ellenzéki Pártot, amelynek elnökévé választották.<sup>41</sup> Podmaniczky Frigyes a szabadelvű ellenzéknek országos jellegűvé válását 1846-ra tette, amikor Pesten első ízben tartottak nagy, központi értekezletet.

„Ezen első értekezlet alkalmával a megyékből felérkezett számos párttagok tiszteletére s e nagyhorderejű intézmény alapításának megünneplése céljából több köz- s magánjellegű ebéd lett rendezve – megjegyezvén, hogy a banquettek keletkezésének korát éppen akkoron éltük. Pesten a Nemzeti Kör, különösen gróf Teleki László fázadozásai nyomán alakulván, lett az ilyen tüntetést célzó közebedek egyik fő színhelye, míg gróf Batthyány Lajos, gróf Batthyány Kázmér, s ezek felső értekezlet megtartásakor gróf Széchenyi István házaiknál is, úgynevezett diplomaticus ebédek adtak, melyek közben a komoly eszmecsere folytatást (...) nyert.”<sup>42</sup>

Kossuth, akit Batthyány nem kevés anyagi áldozat és munka során Pest megye követévé választott, az utolsó rendi országgyűlésen ekként nyilatkozott a pártvezérről:

„Barátom, ez ember előtt kalapot veszünk, a legváratlanabb körülményekben is éleslátású mint a hiúz, maga elhatározásában sebes mint a villám, s aztán szilárd és hajthatatlan, mintha minden idege vasból volna.”<sup>43</sup>

És Széchenyi István, akinek *Politikai programtöredékek* című munkája 1847 februárjában jelent meg, ekkorra már kiírta magát az ellenzék soraiból;

„...nem fér össze egy ilyen nagy férfi állásával ily túl a rendén indulatos írásmodor, s a szélsőségekbe átcsapó gögös s lenéző gondolkodásmód.”

– írta *Naplójában* Podmaniczky Frigyes.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Idézi: (Molnár 2000: 22 /73., 74.jz/).

<sup>40</sup> (Hermann, 2007: 795.)

<sup>41</sup> (Molnár, 2000: 23.)

<sup>42</sup> (Podmaniczky, 1984: 214–215.)

<sup>43</sup> Idézi: (Molnár, 2000: 24. /80.jz./).

<sup>44</sup> (Podmaniczky, 1984: 221.)

#### 4. A KÉT ASSZONY

Az 1840-es évek elején tehát Batthyány Lajos politikai pályája villámgyorsan emelkedett, ám házasságuk megromlott. Senki sem tudhatja, hogy az égető láng, amely a férfiban meggyúlt sógornője, Karolina iránt, magától lángolt-e fel, avagy a szép grófnő izzította fel tudatosan? Karolina életét és erős egyéniségét ismerve inkább az utóbbi feltevés igaz. Mindenesetre, amikor Károlyi György gróf feleségül vette Karolinát, nagyon szerelmes volt a nőbe, és élete boldogságát remélte tőle.

„Az idő meg fogja mutatni, mennyiben érem el céloimat, de szinte előre meg vagyok győződve, hogy forrón szeretett Karolinámmal meglegedett egyezségben fogom napjaimat eltölteni.”

– írta bele naplójába, 1836. május 14-én.<sup>45</sup>

Bár később igen csalódott és magára maradt férfi, férj vált belőle; felesége a szabadságharc leverése után – közös megegyezéssel – külön élt tőle, majd emigrált. Az emigrációban egy ideig Klapka Györggyel élt együtt.<sup>46</sup>

Mindenesetre Széchenyi István rendkívül szemrehányó hangvételben írt egy, a Karolina grófnőhöz címzett levelében a közte és sógora között kialakult viszonyról. Megírta az asszonynak, miszerint dühös lett Batthyányra, mert egy előnytelen tulajdonságát is megismerte, mégpedig a hálátlanságot. A férfi ugyanis szinte elhagyta feleségét és gyermekeit, pedig családjának nagyon sokat köszönhet – írta Széchenyi –, mert ők időt és pénzt nem kímélve törekedtek arra, hogy Batthyány elérje céljait. Széchenyi arra kérte a grófnőt, hogy ezt Batthyányval is közölje.<sup>47</sup>

„Az életemnek minden öröme oda van, és barátod innentúl csak sajnálatodra méltó életét fogja élni. Meg fogsz érteni, de nem is az én jövőmről van szó, nekem nincs – szegény elámított asszony jövőjéről, sorsáról, végveszélyéről.”<sup>48</sup>

– írta Batthyány. Magánéleti válságának ékes bizonyítéka ez az olaszországi útja előtt írott levél 1847-ből. Karolina ekkor Velencébe utazott, majd titokban Batthyány is követte az asszonyt, akit felszólított: „álljon az egyik oldalra vagy a másikra, nincs többé arany középút” – ezeket a szavakat Batthyány a Teleki Lászlóhoz írott levelében örökítette meg.<sup>49</sup>

Mindenesetre Karolinának gyermeke is született e kapcsolatból, akinek keresztapja Széchenyi lett. A felső körökben is szinte közbeszéd tárgyát képező viszonyról Antónia is tudott, mégis megbocsátott férjének; erre a legbeszédesebb bizonyíték a feleség minden tette, amit elkövetett férjéért annak 1849. januári letartóztatása után. Mindaz több volt, mint amit egy asszony megtehet a párjáért. Mintha a két emberben magasan lángoló tűz egymást égette volna, kapdosta, de mégsem aludt ki, sőt összeadódott, és hatalmas lángot vetett;

<sup>45</sup> (Fazekas, 1998: 365.)

<sup>46</sup> (Bernáth, 2011: 38–39.)

<sup>47</sup> Széchenyi István levele gróf Károlyi Györgynéhez, Pest, 1842. október 12, Pest. Lásd (Bártfai Szabó, 1943: 419.).

<sup>48</sup> Batthyány Lajos levele Teleki Lászlóhoz. In: (Molnár, 2007: 661.).

<sup>49</sup> (Molnár, 2007: 683.)

Batthyány zseniális miniszterelnöki intézkedéseiben biztosan benne volt Antónia szelleme, segítő ereje.

Zichy Antónia szerelmének, szeretetének kiolthatatlan tüzét, hűségének, megbocsátásának elapadhatatlan kútfejét és férje hazaszeretetét is tápláló hazafiságát mutatják Batthyány fogsága és elítélése kapcsán tett erőfeszítései, amelyeket utólag *Emlékirat*ba öntött gyermekei számára:

„Megnyugtató az az öntudat, hogy mindig és minden nehézség dacára iparkodtam őt követni, akárhol volt és őt mentől többet látni”<sup>50</sup>

– írta. Ez az asszony nőisége mellett sziklaszilárd és hajlíthatatlan maradt, mint egy bátor katoná; olyan volt, mint férje a politikában, akit valójában ő radikalizált. Antónia bámulta férje „*határozott jellemét és lelki erejét*” – ezt *Emlékirata*iban írta.<sup>51</sup> A férfiban, akit házastársául fogadott, nem pusztán férjét, gyermekei apját, hanem a hazáját felemelő politikust is szeretete. Halála után pedig piedesztálra emelte: „*egy szent Martyrt csináltak belőle; mint egy szent előtt térdelhettem volna előtte*” – írta.<sup>52</sup> Batthyány Lajos, bár a sógornőjével folytatott viszony nyomán hűségében elbukott, búcsúlevelében ekként fejezte ki érzelmeit:

„...ezekben a sorokban ismétlem meg neked mélyen átérzett kifejezését forró hálámnak és tiszta szerelmed minden kincse iránti csodálatomnak, amelyet megérdemelni sosem tudtam (...) Isten veled! Úgy halok meg, hogy csak a Te képed van a szívemben, a te neved az ajkamon! Vizontlátásra!”<sup>53</sup>

## 5. „ÉLJEN A HAZA!”

1848. március 14-én országgyűlési küldöttség vitte Bécsbe a Kossuth által fogalmazott radikális *Felirati javaslatot*, amelynek legfontosabb pontjai a következők voltak: az uralkodó nevezze ki teljhatalmú helytartóvá István nádort és miniszterelnökké gróf Batthyány Lajost, valamint, hogy tegyen ígéretet az országgyűlésen alkotandó törvénycikkek szentesítésére.

A március 17-én kiadott királyi leirat azonban csak István nádor kinevezését tartalmazta, Batthyányét nem, de Kossuth és Batthyány rávették a nádort: teljhatalmával élve nevezze ki őt miniszterelnökké. Az országgyűlési küldöttség bécsi útjának sikerét a március 15-i pesti forradalomról érkező hírek is nagyban elősegítették.<sup>54</sup> Az Első Magyar Felelős Kormány miniszterelnöke szó szerint is felelősen cselekedett; felelősen és következetesen képviselte az ország érdekeit a dinasztával szemben is, sőt arra törekedett, hogy az ország az 1848 tavaszán elért helyzetét megőrizze, és a birodalom súlypontja Magyarországra kerüljön át.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Mint fentebb jeleztem, Batthyány Lajosné emlékiratát férje fogságáról és haláláról gyermekeinek írta utólag, 1882. október 6-diki dátummal, Dákán. (Batthyány, 2008: 40.)

<sup>51</sup> (Batthyány, 2008: 55.)

<sup>52</sup> (Batthyány, 2008: 55.)

<sup>53</sup> (Batthyány, 2008: 80.)

<sup>54</sup> (Hermann, 2007: 896–897.)

<sup>55</sup> (Hermann, 2007: 896–897.)

Óriási munkát végzett a Nemzetőrség megszervezésében (1848:22. tc.). Azt is sikerült elérnie, hogy az uralkodó a magyar katonaságot a magyar kormány alá rendelje, és a magyar honvédség megszervezésében is döntő szerepet vitt. A miniszterelnök által felállított magyar honvédsereg Európa legerősebb államának hadseregét veri majd ki az országból a győzelmes tavaszi hadjárat során – ez a magyar történelem egyik legfényesebb fejezete –, és az csak az Orosz Birodalom segítségével lesz képes felülkerekedni.

Batthyány Lajos 1848. szeptember 11-én kormányával együtt ugyan lemondott, de másnap mégis visszavette a gyepelőt, mivel Jellačić bán 50 ezer fős seregével átlépte a Drávát, és a felelős miniszterelnök tudta, hogy a hazát mindenáron – még a formális törvényességi kereteket túllépve is – meg kell védeni. Így a honvédelem irányítását ügyvezető miniszterelnökként továbbra is Batthyány végezte, aki újabb honvédtoborzást rendelt el.

1848 decemberében a kormány Debrecenbe költözött, és azonnal megindult a főváros megszállása a császári katonaság és Jellačić horvátjai által. Batthyány Lajos letartóztatását már a decemberi bicskei császári főhadiszálláson szóba hozták, ám arra csupán 1849. január 8-án került sor.

„Ma híresztelik, hogy gróf Batthyány Lajos, gróf Károlyi István, Deák Ferenc (erről mások ellenkezőt mondanak) és gróf Andrássy Gyula elfogattak. Szintén mondják, hogy halottaink koporsóit (midőn a temetőbe vitetnek) a vámháznál levő császári cordonőrök felnyitattják és megvizsgálják, vajon valóságos halottak vitetnek-e ki”

– jegyezte fel napjójában Mátray Gábor.<sup>56</sup>

Antónia mindenhová követte letartóztatott férjét; először – annak kívánsága szerint – lkervárott maradt a gyermekekkel, de nem sokáig tartotta meg kérését, már január 21-én Pestre utazott, és magával vitte a gyermekeket is. Visszaemlékezéseiben a grófnő azokat a napokat ekként örökítette meg:

„Január 8-ikán ugyanabban az órában, midőn őt elfogták, íróasztalomnál ültem, Lajos képe előttem volt, azon kép, melyet mint menyasszony tőle kaptam. Egykori boldogságunk mint fiatal házasok, szomorúságunk és fájdalomunk, midőn két gyermekünket veszítettünk –, azt mind ködfátyolként előttem láttam, egyszerre olyan fájdalmat éreztem szívemben, utána vágytam, éreztem, hogy ő szenved. Ezen pillanatban sírnom kellett. Oh, ez előérzete volt (talán) mindannak, mit ő később szenvedett és engem véghetetlen szerencsétlenné tett.”<sup>57</sup>

Amikor megérkezett Pestre, rögtön látta a városon a nagy változást: előző év szeptemberében, amikor elhagyta,

„...akkor még magyar város volt, (...) most mindenütt osztrák katonaság volt, fekete sárga zászlók minden nyilvános épületen, az emberek képén látszott a szomorúság, a levertség kifejezve.”<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Mátray Gábor muzsikusként, zenetörténész, a Nemzeti Múzeum, majd 1846-tól a Széchényi Könyvtár kinevezett őreként munkálkodott. Naplóját – *Töredék jegyzmények* – Fülep Katalin adta ki. Az idézett rész: (Mátray, 1989: 63.).

<sup>57</sup> (Batthyány, 2008: 15.)

<sup>58</sup> (Batthyány, 2008: 16.)

Az asszony Windischgrätz herceghez is folyamodott, hogy megsürgesse férje perét és azt kérje, hogy becsületszóra engedjék szabadlábbon védekezni, de elutasításban részesült.<sup>59</sup> Április 23-án, a magyar seregek közeledtének hírére az osztrák kabinet a foglyokat elrendelte elvitetni Budáról. Előző nap Antónia könyörgött férjének, hogy szökjön meg, menjen vele, ő mindent előkészített, de ő elutasította: „Jó lovon, karddal a kézben szívesen, de így asszony mögé bújva, ahhoz nem tudom elhatározni.”<sup>60</sup> Zichy Antónia *Emlékiratát* ekként folytatta hazájának sorsán, szenvedésén szánakozva:

„Ha lelke [ti. Batthyány Lajosé] köztünk van, és fájdalunkat, szenvedésünket látja, akkor talán boldogabb ő ott, ahol van, mint mi itt, a szenvedés és szomorúság völgyében!”<sup>61</sup>

Az asszony ismét minden utat megjárt férje kiszabadításáért, de sehol nem talált módot arra. Batthyányné *Emlékirataiból* egyértelműen kitűnik Pest-Buda visszafoglalásának nagyszerűsége, örömteli volta, aminek Emmi kislánya is ujjongott, de ő „búsult” – ahogy írta –, hiszen férje messze hazájától, börtönben volt.<sup>62</sup> Nem is szívesen utazott el Pestről, „ott hagyni a magyar világot és az osztrák katonauralom alá jönni” – írta.<sup>63</sup> Ezután az asszony Emmikével hamarosan Pozsonyba utazott veszélyes helyeken, a Fertő-tó mocsaras területén súlyos, kolekrajárványos helyeken át érkezett meg. Fáradtságot nem ismerve azonnal hozzáfogott a láthatási engedély megszerzéséhez.

„Végre a harmadik napban bátyám kíséretében felkocsiztunk: egy szót sem szólhattam, úgy dobogott a szívem örömömből őt látni, de egyszersmind aggodalomból is; nagyon szomorú hatást tett kinézése, sovány lett ezen rövid idő alatt, melyben nem láttam, megőszült; a szoba üres volt és setét (...). Csak a tiszt jelenlétében volt szabad vele beszélni...”<sup>64</sup>

Azonban augusztus 11-én az egykori miniszterelnököt továbbvitték Olmützbe. És ezután bekövetkezett 1849. augusztus 13-a, a világsi fegyverletétel; „Magyarország fölött is a kegyetlen sors határozott. Legyőzetett, a világsi fegyverletétel történt!” – írta Zichy Antónia.<sup>65</sup> A hú asszony Bécsen keresztül azonnal Olmützbe akart utazni, de a császárvárosból nem engedték tovább. Így visszatért Pozsonyba azon értesülésre, miszerint a foglyokat innét fogják Pestre szállítani a Dunán, hajóval. Mindenáron találkozni akart férjével. Amikor meglátta,

„mit éreztem akkor, azt nem írhatom le, gyermekeimmel együtt odasiettem, nem tudom, hogyan, de keresztül az örökön, a katonákon, a kocsinál voltam, odarohantam, kezét megfogtam, megcsókoltam, sejdítettem azon perczen, mi fog később történni? Annyira kezdtem sírni, nem tudtam magamon uralkodni...”

<sup>59</sup> (Batthyány, 2008: 18–19.)

<sup>60</sup> (Batthyány, 2008: 22.)

<sup>61</sup> (Batthyány, 2008: 23.)

<sup>62</sup> (Batthyány, 2008: 28.)

<sup>63</sup> (Batthyány, 2008: 29.)

<sup>64</sup> (Batthyány, 2008: 33.)

<sup>65</sup> (Batthyány, 2008: 35.)

– írta *Visszaemlékezéseiben*.<sup>66</sup>

Batthyányt a hadbírótság augusztus 30-án kötél általi halálra és teljes vagyonekobjásra ítélte, de ugyanakkor a hadbíró egy jól megindokolt kegyelmi kérvényt is beadott, amely alapján várható volt a királyi kegyelem. De I. Ferenc József császár (1848–1916) már korábban utasította Haynau tábornagyot – akinek gúnyneve a *Bresciai Hiéna* volt –, hogy a kivégzésekről *utólag* tegyen jelentést.<sup>67</sup> Ezzel mindenféle kegyelmi procedúrának elejét vette. Ezután a foglyokat Olmützből Pestre szállították; Magyarországon Haynaunak teljhatalma volt.

A tábornagy 1849. október 3-án utasította el Batthyány Lajos kegyelmi kérvényét, és mivel a kivégzést bosszúból a bécsi forradalmárok által október 6-án meglincselt Latour osztrák hadügyminiszter halála idejére tűzte ki végrehajtani, már alig maradt idő. Antónia megpróbált Haynauhoz bejutni, de kérelmét elutasították.

Október 4-én Batthyány mérget kért feleségétől, pedig ő még nagyon reménykedett az enyhébb ítéletben.<sup>68</sup> Október 5-én Batthyányt átvitték a siralomházba, és nem engedték meg, hogy övéitől búcsút vegyen. Még olvasni is szívet tépő Zichy Antónia ezen sorait *Visszaemlékezéseiben*. Hajlandó lett volna Komáromba rohanni, hogy Haynau lábához omolják kegyelemért, de arra sem mód, sem idő nem volt már:

„Akaratot, erőt, kitartást kellett mind arra, mi még rám várt (...), amit aznap szenvedtem, elég lett volna egy egész életre! De egész életemen át éreztem ezen szenvedést, most is vérzik a seb, melyet a kegyetlenek szívembe ejtettek!”<sup>69</sup> Antónia ekkor is férje szilárd politikusi állhatatosságát emelte ki; „Mivel érdemelte ő ezen bánásmódot. – Talán azért, hogy Magyarország koronáját ezen kígyói Dynastiának meg akarta tartani. – Mert hiszen miniszteri állása alatt és később is, nem egyszer bizonyította ezt. Vagy talán azért, mert esküjét nem akarta megszegni, hazáját nem elárulni, a Dynastia kedvéért annak önállóságát nem feláldozni? Azért kellett meghalni, mert mindazok a pokoli tervek nem fértek össze becsületes lelkével.”<sup>70</sup>

Am október 5-én Batthyánynénak mégis megadott egy röpké – 5 percnyi – találkozás az Új-épületbe átvitt férjével. Ezt testvérének, Karolinának sikerült elérnie a budai katonai parancsnoknál, Haynau tudta nélkül.<sup>71</sup> Ennek során, nagy vívódás után, egy tört csempészett be neki, hogy azzal akár öngyilkosságot elkövetve megmenekülhessen a becstelen haláltól, az akasztástól.<sup>72</sup>

„Ez a kevés perc, melyeket vele tölthettem, mind a mellett, hogy életemnek legszomorúbbak és legkeserűbbek voltak, mégis oly drága emlék, hogy semmi e világon nem

<sup>66</sup> (Batthyány, 2008: 39.)

<sup>67</sup> (Hermann, 2007: 804–805.)

<sup>68</sup> (Batthyány, 2008: 41.)

<sup>69</sup> (Batthyány, 2008: 45.)

<sup>70</sup> (Batthyány, 2008: 47.)

<sup>71</sup> (Nyáry) Mások úgy tudták, hogy ezt Károlyi Lajos érte el.

<sup>72</sup> Gróf Károlyi Gábor, Károlyiné Zichy Karolina fia visszaemlékezéseiben kicsit másként írja le a történetet, amelyből a két asszony egybeforrott sorsa és mindkettő nagyfokú szerelme Batthyány Lajos iránt jól kitűnik. Szerinte a tört édesanyja csempészte be, amit még Itáliában vásárolt. (Eötvös, 1908/I: 53–57.)

pótolhatná. Csak akkor tudtam, mennyire szerettem őt. Szerettem volna ott nála maradni, és vele együtt meghalni.”<sup>73</sup>

Batthyánné számára férje volt a „**halhatatlan kedves**”.

Az október 5-ről 6-ára virradó éj a szegény asszony számára maga a pokol volt. Csak harmadnap tudta meg, hogy férje mégsem az általa bevitt törtől halt meg, miként akarta. A kis papírvágó kés nem volt elég éles ahhoz, hogy olyan súlyos sebet ejtsen, hogy elvérezzék, de azzal elérte, hogy súlyos sebei következtében nem akasztották fel. Sebeit bekötötték, és 6-án este golyó által kivégezték; hatkor Magyarország első miniszterelnöke a kivégzőosztag előtt állva féltérdre ereszkedett, és három nyelven vezényelt tüzet: „Éljen a haza! Allez, Jäger! (Rajta, vádászok!)”<sup>74</sup> Mátray Gábor feljegyzéseiben ezt az eseményt a következőképpen örökítette meg:

„October 6. Tegnap ítéltetett gróf Batthyány Lajos, néhai első minister akasztófára; ma reggel kellett volna az executiónak megtörténni, azonban reggel vérében fetrengve, de életben találtatott. (Törrel nyitá meg erét nyakán.) Délután, miután eszméletre hozatott, estve felé 6 órakor agyonlövetett. Mondják, hogy October 5-én délután 2 órakor olvastatott fel ítélete, 3 órakor kitétetett a siralomházba, hogy cselédjei és hitvese vele szólhassanak még egyszer, gróf Károlyi Lajos (ki a komáromi várból megszabadulván Pestre jött) eszközlé ki nagy nehezen. Beszélük, hogy hitvese adá neki a tört.”<sup>75</sup>

Felesége így indokolta a kivégzés végrehajtását:

„a pesti parancsnokok féltek a bécsi zsarnokok haragjától, és nem merték az ítélet halasztását kimondani; azt gondolták, csak essék ő áldozatul akár mi módon, ha egyszer Bécsben tudják, hogy vége van életének, mindegy lesz nekik...”<sup>76</sup>

Batthyánné ezután gyermekeivel együtt először férje nővéréhez, Bajorországba utazott, majd Párizsba, végül Zürich mellett telepedett le. Rendszeres kapcsolatot tartott fenn a bujdosó politikusokkal, főként gr. Teleki Lászlóval, akiket segítette is. Sosem vetette le a gyászruhát, amelyet majdnem negyven évig hordott. A családi legenda szerint a Habsburg uralkodóra a 13 aradi vértanúért 13 átkot mondott.

1856-ban hazaköltözött, mert gyermekeit itthon, magyarokkal akarta összeházasítani. Dákán vásárolt birtokot. Damjanich János özvegyével, Csernovich Emíliával együtt megalapította a *Magyar Gazdasszonyok Egyesületét*, amelyen keresztül sokat jótékonykodott.<sup>77</sup>

Az özvegy a kiegyezéssel nem értett egyet, és a koronázás estélyén Pest-Buda minden palotája ki volt világítva, az övét kivéve; ő sosem bocsátott meg a hóhérnak.

1888. szeptember 29-én véget ért földi élete; dákai ravatalánál Vég helyi Dezső alispán elnökölt. A jegyzőkönyvben, amelyben a családnak kifejezték részvételüket, a következő szöveg olvasható:

<sup>73</sup> (Batthyány, 2008: 49.)

<sup>74</sup> Idézik többen is: (Nyáry, 2015.; Hermann, 2007.).

<sup>75</sup> (Mátray, 1989: 262–263.)

<sup>76</sup> (Batthyány, 2008: 64.)

<sup>77</sup> (Hernády, 2018.)

„Megemlékezik továbbá gróf Batthyány Lajosné szül. Zichy Antónia grófnőről, Magyarország első felelős miniszterelnökének özvegyéről, ki férjének erőszakos úton bekövetkezett halála után hosszú özvegyi gyász alatt erőt meríthetett a nemzet minden hű fiainak gyászából és forró részvételéből, s ezen erőt mindenkor arra használta fel, hogy megtegye hazájának és hazájáért mindazt, amit egy fennkölt lelkű nő megtenni képes.”<sup>78</sup>

Kívánsága szerint férje búcsúlevelével a mellén temették el, amelyről korábban saját kezűleg készített másolatokat gyermekei számára.<sup>79</sup>

## 6. EPILOGUS

A svájci Sankt Gallen kantonból származó Naeff család – a kiterjedt rokonság egy része Magyarországra származott el – ősi kastélya Balgachban található, ahol a toronyszoba falán ma is ott függ Batthyány Lajos közismert lithográphiája. Az egyik családtagra, a 19. században élt és nagy műveltségű Max Custer jogászra nagy hatással volt Batthyány Lajos személyisége és erkölcsi tartása, aki életét és működését tanulmányozva nagyon nagy államférfinak tartotta.<sup>80</sup>



(balra) A balgachi kastély (Ráczné Tóth Katalin felvétele)

(jobbra) A kastély szobájának falán függő Batthyány-kép (Ráczné Tóth Katalin felvétele)

<sup>78</sup> Idézi: Tóth Dezső (Tóth, 2016.).

<sup>79</sup> Így a búcsúlevelét fennmaradt, ma a Piarista Tartományi Levéltárban őrzik. Kiadva: (Batthyány, 2008, 79–80.). Az aradi vértanúk búcsúlevelei is több kiadásban megjelentek. Vö. *Az aradi vértanúk*, 1983, passim.

<sup>80</sup> Ráczné Tóth Katalin ny. könyvtáros családjáról van szó, saját közlése.



**FELHASZNÁLT IRODALOM**

- Batthyány Lajosné (2008): *Batthyány Lajos Emlékezete. Gróf Batthyány Lajosné Zichy Antónia visszaemlékezései férje fogságáról és haláláról.* Jel Kiadó, Budapest.
- Az aradi vértanúk* (1983): I–II. (Vál., szerk., előszó Katona Tamás.) Európa Könyvkiadó, Budapest (Pro Memoria).
- Bártfai Szabó László (1943): *Adatok Széchenyi István és kora történetéhez. 1808–1860.* I. köt. Budapest.
- Bernáth Zsófia (2011): *Gróf Károlyi Györgyné gróf Zichy Karolina élete.* Szakdolgozat (Konzulens tanár: dr. J. Újváry Zsuzsanna), PPKE, BTK. Piliscsaba.
- Békés István (1999): *Napjaink szállóigéi* I–II. Gondolat, Budapest.
- Eötvös Károly (1908): *Gróf Károlyi Gábor főljegyzései* I–II. Révai Testvérek, Budapest.
- Fazekas Rózsa (1998): Károlyi György naplójából: 1835. július 20 – 1836. május 14., *Fons* (V. évf.) №3, 309–375.
- Fábri Anna (2009): *Hétköznapi élet Széchenyi István korában.* Corvina, Budapest.
- F. Dózsa Katalin – Simonovics Ildikó – Szatmári Judit – Szűcs Péter (2012): *A magyar divat 1116 éve.* Absolut Media Zrt., Budapest.
- Fényes Elek (1851): *Magyarország geographiai szótára I–II. kötet.* Kozma Vazul, Pesten (Reprint, Budapest, 1984).
- Gudenus János József (1990): *A magyarországi főnemesség XX. századi genealógiája A–J.* Natura Kiadó, Budapest.
- Hermann Róbert (2007): Batthyány Lajos (1807–1849). *Magyar Tudomány*, 2007, №6, 795–806. <http://www.matud.iif.hu/07jun/11.html>. Letöltve: 2020. június 10.
- Kempelen Béla (1932): *Magyar nemes családok*, XI. köt. Grill Károly, Budapest.
- László Ferenc (2007): A nők mint a reformkori társas élet főszereplői. In: *A nők világa – Művelődés és társadalomtörténeti tanulmányok.* (Szerk.: Fábri Anna – Várkonyi Gábor.) Argumentum, Budapest.
- Mátray Gábor (1989): *Töredék jegyzmények Magyarország történetéből 1848/49-ben.* (Kiad., bev., jegyz. ellátta: Fülep Katalin.) Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.
- Molnár András (2000): Batthyány Lajos politikai szerepe 1848 előtt. In: *Batthyány Lajos emlékezete.* Vas Megyei Levéltár, Szombathely.
- Molnár András (2007): *Viam meam persequor, Batthyány Lajos gróf útja a miniszterelnökségig. Politikai életrajz (1807–1848): Beszéddek, levelek, írások (1824–1848).* Osiris, Budapest.
- Nagy Géza – Nemes Mihály (1900): *A magyar viseletek története.* Franklin Társulat, Budapest.
- Nagy Iván (1865): *Magyarország családai czimerekkel és nemzékrendi táblákkal.* 11. köt. T–Zs. Ráth Mór, Pest.
- Paget, John (1987): *Magyarország és Erdély.* (Szerk.: Maller Sándor.) Helikon Kiadó, Budapest. *Pesti Divatlap*, 1844–1845. Szerk: Vachot Imre. [https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/RegeloPestiDivatlap\\_1844\\_3\\_PestiDivatlap/?pg=95&layout=s](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/RegeloPestiDivatlap_1844_3_PestiDivatlap/?pg=95&layout=s). Letöltve: 2020. június 14.
- Podmaniczky Frigyes (2003): *Egy régi gavallér emlékei. Válogatás a Naplótöredékekből, 1824–1844.* (Ford.: Kutas Emilné Podmaniczky Márta.) Széphalom, Budapest.
- Podmaniczky Frigyes (1984): *Egy régi gavallér emlékei. Válogatás a naplótöredékekből 1824–1887.* (Szerk.: Steinert Ágota.) Helikon Kiadó, Budapest.

Rados Jenő (1939): *Magyarország művészeti emlékei IV. kötet. Magyar kastélyok.* (Szerk.: Gerevich Tibor.) Műemlékek Országos Bizottsága, Budapest.

Takáts Sándor (1929): Asszonyaink a nemzeti eszmék szolgálatában. In: Takáts Sándor: *Emlékezzünk eleinkről.* Genius Kiadás, Budapest.

Tompos Lilla (2005): *A díszmagyar – a magyar díszviselet története.* Mercurius Kiadó, Budapest.

## INTERNETES FORRÁSOK

Bajzik Zsolt *Az ikervári kastély története I-II. rész.*

<https://epa.oszk.hu/03300/03366/00106/bajzik.htm>. Letöltve: 2019. november 23.

Hernády Zsolt (2010): „Te mindig jó angyalom voltál.” *Múlt-kor*, 1. évf. 2010. 3. (ősz). 69–73.

<https://mult-kor.hu/cikk.php?id=7143>. Letöltve: 2019. november 23.

Hernády Zsolt (2018): A legtiszteltebb honleány – Zichy Antónia grófnő, Batthyány Lajos hitvese. *Képmás magazin*, 2018. október 6. <https://kepmas.hu/a-legtiszteltebb-honleany-zichy-antoniya-grofno-batthyany-lajos-hitvese>. Letöltve: 2019. november 23.

Horváth Emese (2014): A divatban is úttörő volt Széchenyi István. (2014. november 26.) *Múlt.* <https://www.szeretlekmagyarorszag.hu/a-divatban-is-uttoro-volt-grof-szechenyi-istvan-bizony-sokan-megfordultak-utana/>. Letöltve: 2020. június 14.

Nyáry Krisztián (2015): Batthyány két asszonya. *Index*, 2015. október 6.

[https://index.hu/tudomany/tortenelem/2015/10/06/batthyany\\_ket\\_asszonya/](https://index.hu/tudomany/tortenelem/2015/10/06/batthyany_ket_asszonya/)

Letöltve: 2019. október 11.

Pesti Divatlap

[https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/RegeloPestiDivatlap\\_1844\\_3\\_PestiDivatlap/?pg=95&layout=s](https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/RegeloPestiDivatlap_1844_3_PestiDivatlap/?pg=95&layout=s). Letöltve: 2020. június 14.

Tompos Lilla: *'48 hatása a magyar viseletre.* <http://www.zetna.org/zek/folyoiratok/76/tompos.html>. Letöltve: 2020. június. 10.

Tóth Dezső (2016): Kétszáz éve született gróf Batthyány Lajosné Zichy Antónia. *Újkor.hu*. 2016. 11.10. <http://ujkor.hu/content/ketszaz-eve-szuletett-grof-batthyany-lajosne-zichy-antonia>. Letöltve: 2020. június 10.

Z. M. (2016): „Az áldott grófnő.” Nemzeti Könyvtár. [https://nemzeti-](https://nemzeti-konyvtar.blog.hu/2016/07/14/az_aldott_grofno_200_esztendovel_ezelott_szuletett_batthyany_lajosne_zichy_antonia_grofno)

[konyvtar.blog.hu/2016/07/14/az\\_aldott\\_grofno\\_200\\_esztendovel\\_ezelott\\_szuletett\\_batthyany\\_lajosne\\_zichy\\_antonia\\_grofno](https://nemzeti-konyvtar.blog.hu/2016/07/14/az_aldott_grofno_200_esztendovel_ezelott_szuletett_batthyany_lajosne_zichy_antonia_grofno). Letöltve: 2020. június 14.

BODÓ Márta

## Férfi kánon és női misztika

### Absztrakt:

A szerző elméletében felveti, miszerint a *kánon* versus *misztika* szembehelyezkedő fogalmi nemek szerint is meghatározhatók. Bevezetőjében illusztrációként megidézi Móricz Zsigmond és Ady Endre Kaffka Margit századfordulós irodalmi műveinek szóló kortársi kritikájának szövegét, melynek elemzése révén világos, hogy különös jelentőségre tesz szert a nőíró professzionális képessége és az előítélek közt feszülő dilemma. Ezután rövid áttekintés következik a női professzionalizmus megítélésének európai történetéről, kezdve a kérdés ógörög filozófusoknál megfogalmazott változatainál, egészen a 19. század végéig. A kánon (még olyan formáiban is mint a szövegekánon, egyházi kánon, végül az irodalmi kánon), a kulturális kód, a hagyomány fenntartása ezzel szemben férfias jelenséggént egyedül a misztika fogalmi gondolkodást kizáró területébe nem tud behatolni. Évszázadok során ez a női kreativitás fő megnyilvánulási tere volt. A paternalista struktúrákkal szembeni számottevő kihívást jelent a nőarcú egyház modellje is.

**Kulcsszavak:** női professzionalizmus, női kreativitás, nőirodalom, kánon, misztika.

### Male Canon and Female Mystics

### Abstract:

The author proposes a theory, according to which the opposed concepts of *canon* versus *mystics* can be alternatively defined on the basis of sex. In the introduction the text of the contemporary critique on Margit Kaffka's fin-de-siècle literary works by Endre Ady and Zsigmond Móricz are quoted, whose analysis makes it clear that the dilemma between a female writer's professional qualities and prejudice acquires unique importance. Hence follows a brief survey of the European history of the assessment of female professionalism, beginning with Ancient Greek philosophers up to the end of 19th century. On the contrary, canon (even in its forms, such as Textological Canon, Ecclesiastic Canon, and, eventually Literary Canon), cultural code, upholding tradition as masculine phenomena could not penetrate solely the realm of mystics, which excludes conceptual thinking. For centuries it has been the sphere, where feminine creativity could manifest itself. The model of a feminine-faced Church comes as a significant challenge for paternalistic structures, too.

**Keywords:** female professionalism, female creativity, female literature, canon, mystics.

## 1. BEVEZETÉS

Móricz Zsigmond a Nyugatban 1912-ben hosszú elemző írást közölt Kaffka Margitról, amelyben többek között a női írótság kérdéseit boncolgatja.

„...eddig írói útjának a csúcára ért s egyszersmind olyan magaslatra, ahova asszonyíró nálunk még soha. Kaffka Margit (...) kész, pompásan szárnyas, minden ballasztól megszabadult írói tehetséggel jelenik meg s egyszerűen felrepül íróntársai közül, akik Ujváry Krisztina óta, a Beniczkynéken át máig, kedves próbálkozásokat, ügyes szemfényvesztéseket produkáltak, vagy az igazi tehetségek kigubóztatlan vergődéseit éreztették s igazi értéket csak egyes lelki helyzetekben adtak: mikor tehetségük váratlanul ragyogott meg, a köd részén át ráhulló napfényben...”<sup>1</sup>

Móricz a férfi és női alkotásmód közti különbség kérdését is feszegeti, illetve a női szerzők munkásságának értékelését, fogadtatását villantja fel férfi szemüvegen át:

„A férfi mindig valami gyöngéd kegyetlenséggel nézi az asszonyt, ha az dolgozik. Mondják, hogy a parasztnál a nőnek munkára való emancipálása ősi hagyomány, de a parasztasszony, mikor egész napon át vergődik a dologban, felsóhajt: Egy öklömnnyi fiú többet ér, mint egy falka asszony.”<sup>2</sup>

Következnek az azóta is bevetett formulák, amelyek látszólag elismerést, értékelést tartalmaznak, ám a dicsérő szavak mögött ott a lekicsinylés is:

„Viszont vannak női munkák! Vannak olyan elvégezni valók, amelyeket férfi tízszeres munkaerővel, sőt semmi munkaerővel sem tud úgy megcsinálni, mint egy asszony. És a Kaffka Margit regénye után látom csak, hogy az írás: az életnek írásban kiélése éppen úgy lehet asszonyi lehetőség, mint férfiúi. A magyar társadalomnak azt a rétegét, amelyet Kaffka Margit írásban ad: soha senki így nem adta, nem is adhatta. Sőt az emberéletnek ennél különb, asszonyszemmel látott, asszonyélettel átélt, asszonytehetségen átfőzött extraktumát sem adhatták sokan. (...) A legfőbb érdekessége az én számomra az, hogy asszony írta. Hiszen remekműveket sokat olvastunk (...) De asszonyok még eddig nem szerepelnek a világirodalomban, legalábbis nincsenek női Homéroszok, Danték, Balzacok, Jókaiak. Sappho a gazdag és dús görög irodalomban a kivétel a szabály alól. S valahogy a többi íróntárs is így tűnik fel az átlagos megfigyelő előtt, akadhat egy-egy asszony is, aki a maga szűk határain belül képes arra, amire millió férfi: a költsére. De én most egész természetesnek látom, hogy a nők éppen úgy tudjanak írni, mint a férfiak.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> (Móricz, 1912.)

<sup>2</sup> (Móricz, 1912.)

<sup>3</sup> (Móricz, 1912.)

Móricz kritikájában megfogalmazódnak nő-férfi (létmód, érzékelés, világlátást stb.) közti különbségek:

„Most megéreztem a belső létbeli különbséget a férfi és nő író közt. Még jobban rájöttem, hogy mennyire igazság az, amit én az írás bázisának tartok s amit eddig nem mertem ki sem mondani, mert nem esztétikai, hanem pszichológiai magyarázata annak, hogy az író ír. Az én érzésem ez: aki az életét írásban tovább tudja élni, az író. Ez az egész. (...) Mert egy művésznek nem akadály az anyag, amiben ki kell fejezni magát, sem az évezredek alatt kifejlődött kifejezési formák, amelyek látszólag megkötik szabadságában. Sőt ezek olyan kényelmes segítségek, amelyek állandóan támaszul szolgálnak, olyankor is, mikor mindenestől meginogna, ha magára volna hagyatva. Ezek a formaszerúségek teszik titokzatossá és imponálóvá a hozzá nem értők előtt a művész munkáját, pedig egészen más abban a titokzatos és imponáló: ezeket meg lehet tanulni, s az igazi művész ezekre olyan mértékig, amennyi kell neki, játszva jut el; a lélek az, amely megelevenít! (...) A regényírónál van a legkevesebb technikai boszorkánykodás, azért úgy tetszik ő belé láthat legjobban belé a néző. A Kaffka Margit regénye pláne mindjárt meg is világítja nemcsak a regényíró lelki munkáját és újat élő belső csodáját, de mindjárt azt is, hogy mi különbség a férfi és a nő közt ezen a téren, ebben a munkában. (...) hogy van ez megírva, milyen asszonyian. Soha még senkinél nem éreztem, hogy a regény objektivitásának dongáit ilyen erős líra feszítse. (...) ez az írónő túlláradó őszinteséggel él át minden gyötrelmet és kint és kevés kis örömet, ami életében közvetve, vagy közvetlenül belecsapott szíve húrjaiba. És ezeken a zengő lelki húrokon soha nem érezni az életrajz fahangjait: ez mind poézis. Vérző sebajkú líra, amely az életet sírja (...) És micsoda különös asszonyi líra. Folyvást látnom kell a nőt, aki szabót, fodrászt s minden szépítő mesterembert felhasznál, hogy gyötrelmekig, halálig hajszolt, cafatokba tépett lelkét a világ előtt eltakarja. (...) Így férfi nem írt soha: ez az igazi asszonylélek speciális hangja. Nem is arról szólok, hogy e regény bámulatos igazi anyaga az asszonynak, a nő ismeretének. Inkább érdekel most az, hogy az írónő milyen asszony marad az asszony megírásában is, a férfi meglátásában is. Ami nekünk, férfiaknak fontos, azon az asszony átsiklik. Példátlan elnagyolások olyan pillanatokban, mikor a férfi minden erejét megfeszítené a kimélyítésre. Az egész regény legbriliánsabb esete, amikor a regény derekán a férj agyonlövi magát (...): ez egy olyan jelenet, amit csak asszony írhatott meg, mert csak asszonytól telik ki, hogy a legfontosabb pillanatokban igazán ne halljon egyebet a gyerek kanálzörgésénél (...) Az embernek nyitva marad a szeme és bámulva néz szét. Ekkora egyszerűsítés: ez dinamikai különbség a férfi és a nő között.”<sup>4</sup>

A kor másik magyar irodalmi nagyja, Ady Endre is írt Kaffka Margitról, ő a verseiről közölt kritikát. A nő-férfi közti különbségtételre vonatkozó okfejtést itt is megtaláljuk:

---

<sup>4</sup> (Móricz, 1912.)

„a sok jó, igaz olvasó töprengne, tanakodna: ki ez a nyugtalan, nagyon erős író? Asszonyoskodó férfiú, aki játékos komolysággal szeszélyes mintázatú, drága vásznakot sző, vagy férfias erejű asszony, de a nagy örök asszonyhibával: valamit ingathatatlanul fölépíteni nem tud? (...) végig a könyv: egy kálváriás ember-élet. Jaj, egy asszony, aki ember s mégis egy túlságos asszonyt kell vagy kellene önmagában lebírnia. Nem is volna szebb gőg, mint a Kaffka Margité, ha volna, egy asszony-emberé, kit úgy lehet, sőt muszáj mérni, mint hasonló sorsú férfiú-embert.”<sup>5</sup> Kritikája végén így összegez a Párizs-járt Ady: „ő a feminizmus már megérkezett magyar diadala, egy asszony-író, akinek nem kell udvarias, hazug bókokat mondani. Erős ember, művész, kinek jó és biztos sorsa van s minden kritikák se tarthatnák vissza az életében adva-adott, kijelölt útjában, mely minden lendületében az övé.”<sup>6</sup>

A két 20. század eleji irodalomkritikát pusztán példának, a korabeli mentalitás illusztrációjaként idéztem. Kérdés, hogy vajon kiről, miről szól valójában ez a megközelítés? Vajon kinek a problémáját szólaltatja meg, az alkotó nőét vagy az őt befogadni nem(igen) tudó férfi író-társakét? Egyének szemléletének korlátait tapasztaljuk vagy a társadalmi elfogadás, a közvélemény, a közvélekedés irányít? A kortárs férfi alkotók értékelőnek szánt sorait olvasva nem csodálkozhatunk Fábri Anna summázatán, amikor a nőírókra, írónőkre vonatkozó kérdéseket összegzi:

„Közölheti-e írásait egy nő? Mi készíti a nőket az írásra? Kiléphet-e egy nő – önmagának és a családjának okozott kár nélkül – a családi élet hagyományosan megszabott kereteiből? Milyen társadalmi szerepkörök illetik meg a nőket, s milyen viselkedési normákhoz kell igazodniuk? A nyilvánosság előtt, közérdekű kérdésekben is kifejtetik-e a véleményüket, mondhatnak-e bírálatot például a férfiak munkájáról? Meghaladhatják-e a dilettáns szerepkörét anélkül, hogy nőietlenné válnának? Lehet-e belőlük valaha is professzionista? Íme a nők irodalmi szereplésével kapcsolatos vita főbb kérdései a 19. században.”<sup>7</sup>

Írása alcíme sokat mond vizsgálandó témánkról: *A női dilettantizmus és professzionalizmus kérdése a 19. századi magyar irodalomban.*

A társadalmi előítéletek elég makacs, régi keletű valóságok.<sup>8</sup> Már az ókori görögöknél a nagy társadalom kérdései, a politika és a háború a férfiak dolga volt, az asszonyok többsége otthon ült, szőtt-font, gyereket nevelt, oktatásban nemigen részesült, bár volt polgárjoguk

<sup>5</sup> (Ady, 1918.)

<sup>6</sup> (Ady, 1918.)

<sup>7</sup> (Fábri, 2001.)

<sup>8</sup> „Az előítéletek számos változata végigkíséri az emberi reflexiót, és meghatározza az emberi társadalmat. Az előítélet gyakorlatilag egyidejű a gondolkodó emberrel. Nincs olyan közöttünk, akit valamilyen formában meg ne kísértene egy előzetes, egyoldalú és éppen apriorisztikus volta miatt téves elképzelés arról, hogy bizonyos személyek, csoportok vagy jelenségek veszélyesek, és el-, illetve megvetendők. Az előítélet az emberi gondolkodás mechanizmusaival függ össze: azzal a folyamattal, amely a világ megértése érdekében a jelenségeket osztályozza, és eközben azokat leegyszerűsíti. (...) E megközelítésmód által a világ egyszerűbben átlátható és kezelhető. (...) Az előítélet kialakulása összefügg (...) a másság által kiváltott félelemérzettel. A másik, a tőlem különböző óhatatlanul megkérdőjelezi identitásomat. (...) A világot tehát két táborra osztjuk: a saját csoport az ismerős, kiszámítható, hozzám hasonló, pozitív, a kívülállók/másak csoportja az ismeretlen, idegenszerű, alapvetően negatív” (Zamfir, 2007.).

(hiszen fontos kérdés volt, hogy egy gyerek törvényes házasságból, polgárjoggal rendelkező anyától született-e),<sup>9</sup> a gazdaságban szerepük, voltak foglalkozással rendelkező, iskolázott, képzett asszonyok is önálló jövedelemmel – a bábaasszonyok –, és voltak költőnők, filozófia iránt érdeklődő nők – no meg prostituáltak és varázslónők. Thuküdidész leírja, hogy Kr. e. 430-ban Periklész az özvegyasszonyoknak, akik a peloponnészi háború első éve után ösz-szegyültek Athénban, a csatatéren elhunyt férjük gyászszertartásán ezt mondta:

„Az szolgál majd nagy dicsőségekre, ha nem lesztek gyengébbek, mint ahogy a természet megkívánja tőletek, s ha a férfiak között erényeitekről és hibáitokról egyaránt a legkevesebb szóbeszéd esik.”<sup>10</sup>

Noha a nőket természetüknél fogva gyengének nevezte, és kínosnak tartotta, ha egy asszonynak akár csak az erényeit is dicsérgetik férfitársaságban, mert férfiak azokat az erényeket nem ismerhetik, ez csakis az asszony férjére tartozik, hiszen egy asszonynak akkor van jó híre, ha egyáltalán nincs híre.<sup>11</sup> A Periklésznel egy generációval fiatalabb Platón (Szókratész szájába adva) ezt mondja:

„nincsen olyan foglalkozás az államban, amelyre kizárólag csak nők volnának alkalmasak, (...) a természetes alkalmasság egyformán osztódott szét mindkét nemben, és a nő – természete szerint – űzheti mindama szakmát, amit a férfi, csak a nő minden téren gyöngébb.”<sup>12</sup> Azaz Platón szerint a nők nemcsak fizikailag, de szellemileg is alkalmasak minden férfiak által végzett tevékenységre, ugyanakkor azonban mindegyikben gyengébbek: fizikailag és szellemileg is. A két nem közötti különbség nem minőségi, hanem fokozati. Néhány évtizeddel később Arisztotelész a nők képességeit a rabszolgákéval és a gyerekekéval összehasonlítva arra a következtetésre jutott, hogy *a rabszolgának egyáltalán nincs megfontoló képessége, az asszonynak van, de nem teljes értékű, s a gyermeknek is van, de még nem kifejtett.*<sup>13</sup>

Ebből egyenesen következik, hogy a családokat a férfiaknak kell vezetniük, míg a nőknek és a gyerekeknek a férfiak gyámsága alatt kell állniuk. A kisfiú, ha felnőtt férfi lesz, kikerül apja gyámsága alól, míg a kislány, ha felnőtt és férjhez megy, apja gyámsága alól férje gyámsága alá kerül.

<sup>9</sup> (Németh, 2001: 7–10.)

<sup>10</sup> (Thuküdidész, 2006: II, 46.)

<sup>11</sup> A dolog érdekessége, mondhatni pikantériája, hogy „maga Periklész éppen nem tartozott az általa is hangoztatott szabály követői közé: második felesége, a milétozi Aszpaszia híres, sőt hírhedt volt az athéni férfiak körében éles esze és nyelve, valamint a nyilvánosság előtti szereplései miatt, így nem pusztán a férfitársaságokban emlegették gyakran a nevét, hanem Arisztophanész is kipellengérezte komédiáiban, sőt istentelenség vádjával még bíróság elé is citálták”. Vö. (Németh, 2001.).

<sup>12</sup> (Platón, 1988, 455d.)

<sup>13</sup> (Arisztotelész, 1994: 1260a.)

Periklész és Platón férfiak elvárását képviseli.<sup>14</sup> Arisztotelész családmellje általánosításokat tartalmaz, a családot a királysághoz hasonlítja, a családfő szerepe családjában az uralkodóénak felel meg alattvalóival szemben, a feleséget mint a férje alá rendelt személyt jeleníti meg. Bár Arisztotelész nem veti meg kifejezetten a nőt, és úgy tartja, hogy azokban a társadalmakban, amelyekben a nő állapota rossz, ott az emberi életnek majdnem a fele leromlott,<sup>15</sup> mégis tőle ered a nő „biológiailag” megalapozott alacsonyabbrendűsége, fogyatékos férfiként való meghatározása, ami évezredekre meghatározta, ma is meghatározza, de legalábbis erősen befolyásolja a nyugati gondolkodást.

„Egy bizonyos: a görög nőknek ritka kivételektől – pl. az egyiptomi Kleopátrától és Arszióétól – eltekintve politikai jogaik nem voltak, így nem lehettek sem választók, sem választhatók. Ez azonban egyáltalán nem görög sajátosság volt: Európában Finnország adta meg elsőként a nőknek a választójogot a parlamenti választásokon, de erre csak 1906-ban került sor. Vagyis a 20. századig sehol sem beszélhetünk arról, hogy nőknek (fiúsított királynőket leszámítva) ugyanolyan politikai jogaik lettek volna, mint a férfiaknak. Ami a nők korlátozott jogképességét illeti gazdasági ügyekben, mind Franciaországban, mind Svájcban csak a második világháború után tették lehetővé a feleségek számára, hogy bizonyos értékhatár fölött saját bankszámlájukról pénzt vegyenek ki férjük ellenjegyzése nélkül.”<sup>16</sup>

Magyari Vincze Enikő kolozsvári szociológus így összegzi az örökölt helyzetet:

„A nők és férfiak között termelt különbség azonos magával a hierarchiával, mely hátrányos helyzetbe sorolja a nőket: a nyilvános és magánszféra különválasztása magában hordozza a nyilvános szféra pozitív értékelését a családi élettel szemben, a fizetett munkáét a nem fizetett házimunkával szemben, a társadalmilag jelentősnek tartott problémát a személy számára értékes problémával szemben, a kulturális alkotást a biológiai szaporodással szemben, az egyhangú házimunkát a kihívásokkal teli házon kívüli világgal szemben. Végül soron ezen eszmék általános elterjedése és a megnyilvánulásuknak teret biztosító társadalmi kapcsolatok felelősek a patriarkális nemi rend alulról történő működtetéséért és újratermeléséért.”<sup>17</sup>

<sup>14</sup> „Maga Periklész éppen nem tartozott az általa is hangoztatott szabály követői közé: második felesége, a milétoszi Aszpaszia híres, sőt hírhedt volt az athéni férfiak körében éles esze és nyelve, valamint a nyilvánosság előtti szereplései miatt, így nem pusztán a férfitársaságokban emlegették gyakran a nevét, hanem Arisztophanész is kipellengérezte komédiáiban, sőt istentelenség vádjával még bíróság elé is citálták” (Németh, 2001.).

<sup>15</sup> (Arisztotelész, 1982: I, 5.)

<sup>16</sup> (Németh, 2001.)

<sup>17</sup> (Magyari-Vincze, 2004.)



## 2. KÁNON

Jan Assman szerint a kánon a kulturális emlékezet része,<sup>18</sup> a tradíciónak az a formája, amely tartalmilag a legnagyobb fokú kötelező erővel, formailag pedig a legnagyobb mérvű rögzítettséggel bír – sem hozzátenni, sem elvenni belőle, sem változtatni rajta nem szabad. Az egyház lépett fel először a mindenkire kötelező kánoni, vagyis az (egyetlen) igazságra alapozott, vitathatatlan tekintély igényével. Az egyház a Kr. u. 4. században a szentnek tartott iratok körére használatba vette a kánonfogalmat, ekkortól a „kánon” szóhoz a szent hagyománykincs gondolata társult, mégpedig kettős értelemben: egyrészt abszolút tekintéllyel és kötelező erővel bír, másrészt érinthetlenséget parancsol, azaz sem hozzátenni, sem belőle elvenni nem szabad, változtatni rajta sem.

Az újkori kánonfogalomban a „szövegkánon” teológiai elképzelése lépett az ókori építészmeister „vezérléce”, a kánon szó eredeti értelme helyébe. A kánon egy olyan hagyománykincset jelent, amelyhez ugyan nem tapad a szentség fogalma, de mintaszerűséget, normatívitást hordoz. A kánonhoz a tekintélyen alapuló, sérthetetlen hagyománykincs fogalmát tár-  
sítjuk.

A költészet, a művészet, a filozófia, a tudomány klasszikus művei vonatkozásában más a gyökere a kánon emlegetésének, mint a teológia szövegkánonjában. Az antik kánonfogalom a művészetek gyakorlásának és megítélésének kritériumaként szerepel. Minden kánon a szépnek, nagynek és jelentősnek a mércéit határozza meg, jelenti ki, és egyben a megfelelő értékeket példaszerűen megtestesítő művekre utal. A hagyomány megválogatása, a recepció aktusa egyúttal egy értékrend elfogadása és az arról való hitvallás. Befogadás, recepció és értéktételezés egymást generálja. A mai értelemben vett műveltségi kánon a mértékadó művek „tárházát” jelenti, azokét, amelyek egy adott korban meghatározzák látásmódunkat: azt, hogyan nézünk a világra, mit látunk és mit tartunk értékesnek belőle.

„A kánon mérték, szabály, előírás, törvény. Az elő-ázsiai sémi nyelvekből eredő görög szó a klasszikus kor, majd a hellenizmus filozófiai szaknyelvében a szabály, norma, a más dolgok számára mértékül szolgáló tökéletesség műszava. Az alexandriai tudósok szóhasználata szerint a mértékadó – főleg irodalmi – művek jegyzéke. A kánon szó ebben az értelemben szerepel az I–II. század zsidó és keresztény irodalmában, speciálisan a kereszténység mérvadó könyveinek jelölésére. Ebben az értelemben a kánon az egyház által mérvadónak – Istentől sugalmazottnak – tekintett könyvek, művek jegyzéke. A hitelességből kiindulva legelőbb a Biblia könyveiről készült ilyen jegyzék, de később a nagy írók műveiről is. Leghíresebbek talán a Shakespeare-kánonok, melyek végül 37 darabot fogadnak el hiteles Shakespeare műnek.

A mai tudományos szóhasználatban a kánon az egységes szempontok szerint kiválasztott művek gyűjteménye. Ez utóbbi értelemben beszélhetünk például a keleti és az európai költészet kánonjáról. Az irodalom történetéhez szorosan hozzátartozik

---

<sup>18</sup> (Assmann, 1999.)

a kánonok átrendeződésének és az őket létre hívó (életben tartó) szempontok alakulásának folyamata. Ezt a folyamatot kanonizációnak nevezzük.”<sup>19</sup>

A műveltségi kánon mellett létezik egy *tantervi kánon*, amely azokat a műveket tartalmazza, amelyeket az iskolában tanítanak. A kettő között nagy az átfedés, de nem teljesen azonosak egymással. Ugyanakkor a tantervi kánon erőteljesen formálja egy adott kor műveltségi kánonját, azaz hogy mit tart a társadalmi konszenzus mérvadónak, meghatározónak. Az, ami a kánon része, szemléletével kihat a társadalmi közvélekedésre. Abban, hogy mi kerül be a kánonba, az iskola szerepe meghatározó: ami tartósan szerepel az iskolai tananyagban, az érettségi kérdéssorában, az kanonizálódik, de a tantervkészítők és -fejlesztők a meglévő kánonhoz igazodnak, a hatás tehát oda-vissza alapon működik, a kánon (ki)alakulásában szerepe van a társadalmi nyilvánosság olyan intézményeinek mint a sajtó, az elektronikus média, a színház, a múzeumok, és nem utolsósorban az egyház (szószék).

A kánon tiszteletben tartása biztosítja a kultúra folyamatosságát, időről időre mégis újra kell gondolni és újra kell fogalmazni a (tanítási) kánonokat. Ha a valóságos szükségletek és a kánon közötti szakadék túlságosan nagy, olyan irányban kell módosítani, hogy a tananyag társadalmilag releváns témákról szóljon. A már kanonizált tananyagot akkor érzik a tanárok, tanulók társadalmi értelemben irrelevánsnak, amikor az a tudományok fejlődése szempontjából lemarad, az életben jelentkező problémák vonatkozásában semmilyen eligazítást nem ad, elszakad mindattól, ami a kortárs közvéleményt foglalkoztatja.

Boka László 2013-as (irodalmi) kánon(ok)ról szóló kötete szerint a kánon olyan szükség-szerű képződmény, amely megpróbál válaszolni arra a kérdésre, hogy milyen kulturális értékeket kell a következő generáció(k)nak továbbadni. Az Amerikai Egyesült Államokban például évente 250 ezer könyv jelenik meg, mindent lehetetlen egy személynek ismernie, elolvasnia, a kánon segít válogatni, rendet teremteni.

„A magyar irodalom egysége mindenekelőtt nyelvi egység, de szellemében, hagyományában, közös kulturális emlékezetében is kétségkívül az. Nem homogeneitást, mintsem gazdag változatosságot és értékszemléletbeli változatosságot lehet értenünk egysége alatt.”<sup>20</sup> Boka kötetének bemutatásakor Láng Gusztáv irodalomtörténész így fogalmazott: „A kánonnal azért kell foglalkozni, mert van.”<sup>21</sup>

Azaz folytatta, hogy a kánont nem az irodalomkritikusok találták ki, hanem egyfajta szükség-szerűség hozta létre, hiszen kánon nélkül nem lehetne olvasni. A kánon bizonyos mértékig manipulál, szabadságunkat korlátozza, ugyanakkor az idők során változik, holott azt szuggereálja, hogy örökkévaló. Az irodalomtörténész kifejtette azt is, hogy az uralkodó kánon mindig összekapcsolódik ideológiai, politikai kérdésekkel, és minden új korszak megkérdőjelez megelőző kánonokat. Mi dönti el, hogy mely szerzők mely műveit tekintjük megkérdőjelezhetetlen értéknek? Egyáltalán: létezik-e egyetlen nagy értékrangsor, vagy rengeteg pici értékrang-

<sup>19</sup> (Bárdos, Szabó, Vasy, 1999: 245.)

<sup>20</sup> (Boka, 2013.)

<sup>21</sup> A Godot Irodalmi Estek 76. estéje témája volt. Lásd róla Csider István Zoltán beszámolóját (Csider, 2013).

sorocskából áll össze az a nagy valami, amit előszeretettel nevezünk irodalmi kánonnak? „Beltölti-e a szerepét a kritika, és mi volna a szerepe? Hány kánon létezik Magyarországon, és van-e átjárás közöttük?”<sup>22</sup>

Szegedy-Maszák Mihály idevágó gondolatai sokban összezsengnek Láng és Boka véleményével.

„A kánonok állandósága azoktól az intézményektől függ, amelyek tekintélyt adnak nekik, másrészt viszont a kultúra intézményei – a könyvtáraktól az iskolákig – elképzelhetetlenek érvényes, elfogadott kánonok nélkül. Bármely értelmezés elterjesztését az iskolák teszik lehetővé. Mivel eszmei mozgalmak, sőt a politikai hatalom erői is kényszeríthetik a kultúra intézményeit bizonyos megközelítések elfogadására, nemcsak az el-, de a kisajátítás is elválaszthatatlan az értelmezéstől. A kánon nemcsak művelődéstörténeti fogalom, de hatalmi eszköz is. Nemcsak az iskola, de a cenzúra is a kánont érvényre juttató intézmények közé tartozik. A kánonok nélkülözhetetlenek az oktatásban, de rombolják a kultúrát, amennyiben kisajátíthatók. A múlt számos példát szolgáltatott arra, hogy a kánonnak összhangban kellett lennie olyan nemzeti, vallásos vagy politikai hagyományokkal, amelyek bizonyos közösségekben irányadónak számítottak. A hatalom határozta meg a hitelesség szempontjait. Még a szabadelvű demokráciára jellemző piacgazdálkodás is elnyomhatja a kisebbség véleményét. Az intézmények a közvélemény rémuralmát is hajlamosak előidézni.”<sup>23</sup>

A kánonok kettős természetére hívja fel a figyelmet Szegedy-Maszák Mihály *Irodalmi kánonok* című könyve. A kánonok – akárcsak a képzőművészeti alkotások aukciós értékei – viszonylag gyorsan változnak. Mégis, meglétük elengedhetetlen a műalkotások megközelítéséhez. Időről időre szükségszerű a felállított kánonok lerombolása és újak felállítása, „olvasni annyit jelent, mint megtagadni olyan kánonokat, amelyeket elődeink alakítottak ki”.<sup>24</sup> A

„kánon nem csupán szövegek, szerzők, beszédmódok, műfajok halmaza, hanem a kiválasztásukat meghatározó kommentár és az önállósuló értelmezés szerves rendszere (...) A szövegeket válogatva kialakult az a felfogás, miszerint éppen az a feladata egy ilyen gyűjteménynek, hogy a kulturális tradícióban való bennelétünket – (...) nem a kritika kizárásával – kellő argumentumokkal alátámassza. Ezen túl pedig ráirányítsa a figyelmet a rendezőfogalmak olyan rendszerére, amelyek egymás mellett élnek, ám az egymás mellett elbeszélő szakmák, a párhuzamos diskurzusok ritkán teremtik meg az összefüggést közöttük”

– írja Rohonyi Zoltán.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> (Csider, 2013.)

<sup>23</sup> (Szegedy-Maszák, 2008: 193–195, 231–232.)

<sup>24</sup> (Medve, 2006: 940.)

<sup>25</sup> (Irodalmi kánon és kanonizáció, 288.)

### 3. MISZTIKA

A görög *müsztikosz* a *misztériummal kapcsolatos* szóból ered és általánosságban jelenti a racionális tudatot és természetes megismerést felülmúló, közvetlen, transzcendens megismerést (a katolikus lelkiségben: misztérium, a lélek fölemelkedése Istenhez, misztikus megismerés), valamint tudományos téren a gyakorlati teológiának az aszketikával rokon részét a hagyományos teológiában. Tárgya a misztikus élet, elsősorban a misztikus megismerés.<sup>26</sup> Sík Sándor misztikájában írja:

„Sokféle út vezet Istenhez. Isten megismerését az emberhez valami – gondolkodás, írás, emberi szó – közvetíti. A vallástörténet és a tapasztalat bizonyosága szerint van azonban az embernek Istenhez – helyesebben Istennek az emberhez – olyan útja is, amely nem szorul közvetítő közegre, amelyen át az ember közvetlenül tapasztalja meg Istent. Ezt a tapasztalati Isten-megismerést – a *cognitio Dei experimentalist* (Szent Bonaventúra) megtapasztalói és elméletírói többféle névvel nevezik (szemlélődés, belénk öntött elmélkedés, misztikus teológia), de legáltalánosabb neve a *misztika*. A misztika szó a görög *müo* igéből származik, amely elzárást jelent. Eredeti használata arra a pithagoreus szabályra vonatkozik, hogy aki misztikus élményben akar részesülni, annak érzékeit le kell zárnia, el kell fordulnia a külső világtól. Szent Pál és a görög egyházatyák a *pneuma* (szellem) szóval jelölik, a latin atyák a *contemplatio* (szemlélődés) szóval. Az 5. század végén megjelent, Areopagita Szent Dénesnek tulajdonított irat óta alkalmazzák mai értelemben. Legtömörebb meghatározását Aquinói Szent Tamás adja: Egyszerű, közvetlen látása Istennek és az isteni dolgoknak, mely szeretetből fakad és szeretetre törekszik.”<sup>27</sup>

Egy ezoterikus honlap meghatározása szerint a misztikus élményeknek négy közös vonása van, ezek közül első a *kimondhatatlanság, megfogalmazhatatlanság*. A misztikus kijelentések (különösen a zen-buddhizmusban) paradoxak, mivel a nyelv a hétköznapi valóság visszatükröződése. A lelki, transzcendentális (érzékfeletti) háttérről, ahová a misztikus behatol, a nyelv nem képes megfelelően tudósítani. A misztikus tapasztalatok másik közös vonása, hogy *megszűnik a tér és az idő*. Az átélő úgy érzi, hogy maga mögött hagyja tér és idő köznapi világszemlélet számára alapvető korlátait. A harmadik közös vonás az *egység* élménye. Ennek magasabb formája a kozmikus egység élménye, az *unio mystica*, az ember egyesülése Istennel.

A negyedik közös tulajdonság a *szentség* élménye, ami mélyen átélt pozitív lelkiállapottal jár. Az átélők nem érzik élményeiket szubjektívnek, a misztikus élmények mélyreható változásokat hoznak a személyiségben, gyógyító hatásuk van. A misztikus élmény elősegíti a személyiség integrációját, utat nyit az alkotóerő számára, elmélyíti a megértést, türelmet, szeretetet. A misztikus élmény hatással van a világszemléletre is.<sup>28</sup>

A misztika különféle formái a nagyobb vallásokban mind megtalálhatók, ugyanakkor jelen vannak a világi, mindennapi élet tapasztalataiban is. A misztikus teológusok hangsúlyozzák, hogy semmiféle teológiai rendszerezés nem határozhatja és nem magyarázhatja meg a

<sup>26</sup> (Katolikus lexikon, 2013.)

<sup>27</sup> (Sík, 1950.)

<sup>28</sup> <http://ezotao.lapunk.hu/?modul=oldal&tartalom=1138163>

misztikus megtisztulás, megvilágosodás és egyesülés páratlan élményét. A nagy világvallások mindenikében valamilyen módon megjelenik, jelen van a misztika. Nyugaton Szent Ágoston alapozta meg a latin misztikát (a szentháromsági istenkép helyreállítása a lélekben – *deificatio*). Keleten is, Nyugaton is jelentős hatást gyakorolt Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita negatív misztikája: ez a teológus merészen mintegy tagadta Isten lényegének a megismerhetőségét, és az igazi istenkapcsolatot minden pozitív elképzelés feladása árán tartotta lehetségesnek.<sup>29</sup>

A lelki élet elméletírói szerint a misztikában három egymás után következő fokozat van: három út. Az első a *tisztulásé (via purgativa)*, amelyen a bűnből gyógyul ki az ember. A második a *megvilágosodás útja (via illuminativa)*: a megtisztult ember meglátja az utat és rálép. A harmadik az *egyesülés útja (via unitiva)* – a szó szoros értelmében vett misztikus élmény csak itt jelenik meg.<sup>30</sup>

#### 4. FÉRFI KÁNON/NŐI MISZTIKA?

A 12–13. században, a keresztény középkorban a női misztika szinte az egyetlen lehetősége és megnyilvánulási helye, területe volt a női kreativitásnak, különösen is teológiai, egyházi téren. Ez tehát lényeges különbség a 20. század eleji Amerikában és Európában jelentkező „női misztikához” képest. Bizonyos értelemben mindkettő a női lét lehetősége, csak míg első esetben az egyetlen reális esélyt hordozó életmodell (bár ha Magdeburgi Mechtild, Hildegard von Bingen vagy akár Árpád-házi Szent Erzsébet »karrierjét« tekintjük, nem volt ez a maga korában sem egyértelmű és kényelmes út, legalább annyira érzékelték ebben saját kortársaik a kánon feszegetését, mint ma), a másodikban mindez negatív oldalról szemlélteti a társadalmi elvárásrendszer lehetetlenségét. A férfi kánon Móricz és Ady Kaffka-értékelésében eléggé nyilvánvalóan kirajzolódik. A korban különben is jellemző, hogy „a patriarkális érdekeknek megfelelően természetet és kultúrát összemosva – *esszencializálja a feminitást, azaz a marginális pozíciót a biológiai jegyekből próbálja levezetni*”.<sup>31</sup>

Mannheim Károly az ideológiafogalom 19. századi elterjedését vizsgálva „új tudati helyzet”-ként írja le a korabeli helyzetet: nincs már az igazságnak egyedüli birtokosa, különböző csoportok igazságai léteznek és vonják egymást kritika alá: „itt a mennyiség tényleg minőségbe csap át. Abban a pillanatban ugyanis, amikor elvileg minden párt elemezheti ellene gondolatait az ideologikusság szempontjából, valamennyi jelentéselem minőségileg is átalakul.”<sup>32</sup> Ettől a ponttól kezdve az egyes csoportok igazságai a *doxa*, a vélemény ismeretelméleti értékével rendelkeznek, dominanciájuk pedig a nyilvános érvelés függvényévé válik. Egyes periférikus csoportok „teljes jogú polgárrá” válnak néhány új törvény révén, Magyarországon az 1890-es években szavazzák meg a zsidó recepciót, és a nőkérdés is ekkor kezd hangsúlyosabban tematizálódni.

<sup>29</sup> Lásd a misztika címszót (Britannica Hungarica Világenciklopédia, 2005.).

<sup>30</sup> (Sík, 1950.) Ugyanakkor Avilai Szent Teréz Belső várkastély című művében hét lakásról beszél.

<sup>31</sup> (Horváth, 1998: 424.)

<sup>32</sup> (Mannheim, 1996: 95.)

„Az Új Nő megjelenésével, illetve a patriarchális hatalom és imperializmus megrendülésével egy időben az irodalmi közbeszéd nemi és műnembeli változásai szembeötlőek.”<sup>33</sup>

Balázs Imre József szerint „arról van szó tehát, hogy a századvég ideális közegnek tűnik a nemi szerepek (mindkét nemi szerep) sajátosságainak leírására, éppen azért, mert problematikusnak, »anarchikusnak« tűnnek, s ezáltal beemelődnek a nyilvánosságba.”<sup>34</sup> Még Emma asszony leveleiben,<sup>35</sup> ebben a 20. századi, férfi szerző által nőszerepből megírt társadalomkritika sem fogalmaz meg nyílt elégedetlenséget, „megelégszik” az életuntságban, depresszióban megnyilvánuló kilátástalanság megszólaltatásával. Megfogalmazódik a fennálló kánont szubvertáló másféle hang, tapasztalat: a „házi misztika” vagy a hétköznapi misztikája: a cuplinger és padlósúrolás nagyon is földön járó misztikája. Balázs Imre Józsefnek az Emma-levelekről szóló tanulmánya alcíme: *A nő-szerep konstrukciója és szubverziója Ignotus Emma-leveleiben*. Ő az Emma-levelek erényét abban látja, hogy „dekanonizáló energiákat mozgósító szövegeket eredményez”: azaz egy nőszerepbe bújó férfi feszegeti a jól bevált, berögzült férfikánon határait. Érdekes és szinte egyedülálló, de mindenképpen figyelmet érdemlő kísérlet!

*Saját szoba* című esszéjében Virginia Woolf az ebéd szertartásának kulturálisan kódolt megjelenítését említi, majd így ír a maguk ebédjéről: „Nem kellett sietnünk. Nem kellett csillognunk.”<sup>36</sup> Woolf ezt a történetet nem mint kizárólagos női tapasztalatot jeleníti meg, de a perifériusnak számító látásmód és nyelv ezáltal centrumba kerül narratívájában. Az ebéd Virginia Woolfnál behozza a konyha szemszögét, periférius szemszögből, alulnézetből, mégis mint olyat, ami egy jelentős számú „kisebbség” napi témája. Kisebbség, még ha jelentős számot képvisel is, mert néma, legalábbis hangja elvész, nem kerül a többség fülébe, nem része a kánonnak. Kisebbség hangja és témája, mert az érintett réteg maga sem tartja fontosnak, említésre érdemesnek a maga központi témáját. Nem központba való, mert megszókkott, természetes, prózai foglalatosság. Azaz megtörténik a kánon kényszerítése, amely által egy réteg, a kánon alkotója, a maga szempontját, látószögét úgy és olyan kényszerítő erővel érvényesíti, hogy még aki kimarad belőle, is érvényesnek tartja magára nézve, és szinte megszegyenülten kullog el, mert elhiszi, amit elhitetnek vele: az ő témájának nincs relevanciája, nincs (művészi) jelentősége.

„...a patriarkális rendet (...) nem csak felülről termelik, a nők és a férfiak nem passzívan adják elő az előírt társadalmi szerepeket. (...) A nők elfogadják ezeket, és sokukat elégedettséggel tölti el az, ha sikeresen eleget tesznek vállalt kötelességeiknek. (...)”

<sup>33</sup> (Showalter 1989: 9.)

<sup>34</sup> (Balázs, 2000: 53.)

<sup>35</sup> (Ignotus, 1985.) 1893. november 12-én írja Ignotus első ízben egy Hét-beli cikk alá az Emma nevet. A Libri ajánlója szerint: „A magyar irodalom számolatlanul tartogat meglepetéseket. Elfelelt vagy föl sem fedezett csemegéket. A régmúltról ezt bizonytal tudjuk, a közelmúltról nem hittük. A Hét 1893-as számában bukkant föl először egy érdekes levélíró egyéniség, Emma asszony aláírással, hogy aztán többé-kevésbé rendszeresen tanúja legyen – női szemmel – egy színes, izgalmas, ellentmondásos korszaknak. Ignotust elsősorban irodalomszervezőként, kritikusként tartottuk számon, szépírói, költői próbálkozásait kevésbé becsültük. Ez a levélsorozat azonban mesteri szépírói munka. Úgy tűnik, hogy műveltsége, sziporkázó szellemessége, eleganciája ezekben a levelekben bontakozhatott ki a legteljesebben. Nemcsak azzal ragadtatja el az olvasót, hogy széles körképet fest a képzeletbeli Emma asszony koráról, hanem azzal is, hogy valóban karakterisztikus, sokoldalúan ábrázolt nőalak bontakozik ki előttünk a levelek nyomán.”

<sup>36</sup> (Woolf, 1970: 15.)

amennyiben ezen különbség alapján határozzák meg a nők szerepét, és helyezik el őket a kulturális és társadalmi rendben, akkor a nemek közti különbség nem ártatlan, hanem hierarchiákat és hatalmi viszonyokat implikál. (...) az említett hierarchiát legitímáló folyamatban pontosan azokkal az érvekkel nézünk szembe, amelyek szerint a nők örömmel fogadják el helyzetüket, boldogok, és ha nem is elégedettek, beletörődtek női sorsukba.”<sup>37</sup>

A nőinek a tere Betty Friedan megnevezése szerint a „női misztika”<sup>38</sup> – ám ő ezt legkevésbé sem a szónak az előbbieken vázolt jelentésében érti. Ellenkezőleg, a szó pejoratív értelmére céloz, kissé ironikusan, egyáltalán nem helyeslőleg. *The Feminine Mystique* című könyvében pontosan arra keresi a választ, hogy ez a mindenki által idézett, megidézett, elvárt és számon kért fogalom hol van, ha létezik egyáltalán bármi, ami ennek megfelelne, ha nem pusztán egy nőt nyomorgató fantomkép csupán. Elaine Showalter<sup>39</sup> idézve Horváth Györgyi e „női misztikát” azzal magyarázza, hogy a nőirodalom képviselőinek önmegértésében két szerep ütközik: a viktoriánus Anglia nőképe, a ház angyala, házitündér (domestic angel), és az alkotó nőé – ezt a válságot kezdetben férfi álnév használatával oldják.<sup>40</sup> Kiadója egy megjegyzésre Charlotte Brontë jelzi: alkotás közben nem tud minden percben saját női mivoltának, bájának kifejezésére, kiteljesedésére koncentrálni, valószínűleg, tesszük hozzá, mert az alkotásban nem, inkább a külső elvárásokban van ennek szerepe.

Ez nem csupán távoli, angol, amerikai, 18–19. századi jelenség: Várnagyi Márta 2011-ben írja: „különféle sajtótermékekben és irodalmi kritikai lapokban cinikus, mondhatni megkülönböztetett fogadtatása van a női irodalomnak, sőt a feminista irodalomkritika relevanciáját hol gúnyosan, hol lekezelően vitatják. A diszkurzus szükségességét tagadó írások legtöbbször manipulatív kommunikációs stratégiák segítségével teszik neveltség tárgyává a női irodalmat, feminista illetve gender érzékeny irodalomszemléletet, mintsem megalapozott érveléssel.”<sup>41</sup> „A törekvés, amely érvényesül az Emma-levelekben, végső soron ugyanaz, mint amit később Virginia Woolf próbál megvalósítani: a »másik« nézőpontjának bevitele a kulturálisan kódolt látásba.”<sup>42</sup>

Letty M. Russel *Good Housekeeping* címen ír Isten eszkatologikus „háztartásának” megvalósulásáról mint eszményről, mint a paternalista struktúrák „elleni” kihívásról. Véleménye szerint – és innen a szóválasztás, szóhasználat – az egyházi gondoskodás olykor úgy ölt testet, hogy az egyént függővé teszi, nem önállóságra tanítja – ezek a szerző szerint nem helyénvaló, nem jó megvalósulásai Isten házanépe eszményének. Ezekre reflektál kritikusan és ajánl élehető módokat. Egyik a nőarcú egyház modellje,<sup>43</sup> ez az öntudatra ébredt nők és a nőtudattal rendelkező férfiak közösségét nevezi így meg, azt, amely meghaladja a hagyományos törésvonalakat és tudatosan vállal látható szolidaritást a lenézettekkel, kirekesztettekkel... Az elképzelés lényege, központi gondolata a felszabadítás, a hagyományos hatalmi struktúrák át-

<sup>37</sup> (Magyari-Vincze, 2004.)

<sup>38</sup> (Friedan, 2010.)

<sup>39</sup> (Showalter, 1977.)

<sup>40</sup> (Horváth, 2007: 26–77, kk.)

<sup>41</sup> (Várnagyi, 2011)

<sup>42</sup> (Balázs, 2000.)

<sup>43</sup> (Schüssler-Fiorenza, 1995: 7–8.)

gondolása és átalakítása. Russel is, mint Balázs Imre József, a struktúrák szubvertálásáról beszél. Felsorolt javaslatai végén szerepel Ernesto Cardenal solentiname-i evangéliumára való hivatkozás, ahol a Jn 12,8-ból kiindulva azt állapítja meg Cardenal, hogy a távozó Jézus helyét a szegények veszik át, s a Jézus nevében itt maradónak azt kell tenniük, amit a Jézus lábát olajjal megkenő, ezért az örök emlékezet ígérését elnyerő nő tett. Russel így összegzi: „Ez a jelenlét veszélyes emlékezet a jövő számára. Mindazoknak felajánlja, akik osztozni akarnak a jó házvezetés aprómunkájában Isten háztartásában.”<sup>44</sup>

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Ady Endre (1918): Kaffka Margit versei. *Nyugat*, №9.  
<http://www.epa.oszk.hu/00000/00022/00245/07371.htm> (Megtekintés: 2021. 11. 27.)
- Arisztotelész (1982): *Rétorika*. Gondolat, Budapest.
- Arisztotelész (1994): *Politika*. (Ford.: Szabó Miklós.) Gondolat, Budapest.
- Assmann, Jan (1999): *A kulturális emlékezet*. (Ford.: Hidas Zoltán.) Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Balázs Imre József (2000): Ismeri ön a cuplingert? *Alföld*, (51), №10, 53.
- Bárdos László – Szabó B. István – Vasy Géza (1999): *Irodalmi fogalmak kisszótára*. Korona Kiadó, Budapest.
- Boka László (2013): *Egyszólamú kánon? Tanulmányok és kritikák*. Gondolat, Budapest.
- Britannica Hungarica Világenciklopédia* 2005. (2005 Encyclopaedia Britannica, Inc.)  
<http://www.magyarpaxromana.hu/tevekenysege/kongress/48/misztika.htm> (Megtekintés: 2015. 07. 27.)
- Csider István Zoltán (2013): Nincs megfellebbezhetetlen kánon. *NOL* (Népszabadság online)  
[http://nol.hu/kult/20130710-nincs\\_megfellebbezhetetlen\\_kanon](http://nol.hu/kult/20130710-nincs_megfellebbezhetetlen_kanon) (Megtekintés: 2015. 07. 27.)
- Fábrí Anna (2001): Író nők vagy írónők? A női dilettantizmus és professzionalizmus kérdése a 19. századi magyar irodalomban. *Rubicon*, (XII), №6, 25–29. [http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/iro\\_nok\\_vagy\\_ironok\\_a\\_noi\\_dilettantizmus\\_es\\_professzionalizmus\\_kerdese\\_a\\_19\\_szazadi\\_magyar\\_irodalomb/](http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/iro_nok_vagy_ironok_a_noi_dilettantizmus_es_professzionalizmus_kerdese_a_19_szazadi_magyar_irodalomb/), (Megtekintés: 2014. 02. 27.)
- Friedan, Betty (2010): *The Feminine Mystique* (with an introduction by Lionel Shriver). (Original: 1963) Penguin Books. Penguin Classics.
- Horváth Györgyi (1998): Tapasztalás, hitelesség, referencialitás. A Psychét és a Csokonai Lilit ért kritikákról. *Literatura*, №4, 417–427.
- Horváth Györgyi (2007): *Nőidő. A történeti narratíva identitásképző szerepe a feminista irodalomtudományban*. Kijárat Kiadó, Budapest.
- Ignotus (1985): *Emma asszony levelei*. Magvető, Budapest.
- Irodalmi kánon és kanonizáció*. (2001): (szerk.: Rohonyi Zoltán) Osiris, Budapest.
- Katolikus lexikon* (2013): <http://lexikon.katolikus.hu/M/misztika.html>
- Magyari-Vincze Enikő (2004): A patriarkális rend – alulról és felülről. A nőiség alanyi pozíciói és megélt tapasztalatai Romániában. *Korunk*, 2004, №3  
<http://epa.oszk.hu/00400/00458/00075/2004honap3cikk562.htm> (Megtekintés: 2021. 11. 27)

<sup>44</sup> (Russel, 1990: 238.)



- Mannheim Károly (1996): *Ideológia és utópia*. Atlantisz, Budapest.
- Medve A. Zoltán (2006): Polilógus, metodológia és kánon (recenzió). *Jelenkor* (49), №9, 940. <http://www.jelenkor.net/archivum/cikk/1075/polilogus-metodologia-es-kanon> (Megtekintés: 2021. 11. 27.)
- Móricz Zsigmond (1912): Kaffka Margit. *Nyugat*, №3. <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00097/03107.htm> (Letöltés: 2021. 11. 28.)
- Németh György (2001): A nők erényei. Női szerepek az ókori Hellaszban. *Rubicon*, (12), №6, 7–10. [http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/a\\_nok\\_erenyei\\_noi\\_szerepek\\_az\\_okori\\_hellaszban/](http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/a_nok_erenyei_noi_szerepek_az_okori_hellaszban/) (Letöltés: 2014. 02. 24.)
- Platón (1988): *Az állam*. (Ford., jegyz.: Jánossy István.) Gondolat, Budapest.
- Russel, Letty M. (1990): Good Housekeeping. Ann Loades (ed.): *Feminist Theology. A Reader*. SPCK, London.
- Showalter, Elaine (1977): *A Literature of Their Own. From Charlotte Bronte to Doris Lessing*. Virago, London.
- Showalter, Elaine (1989): The Rise of Gender. Elaine Showalter (ed.): *Speaking of Gender*. Routledge, New York–London.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth (1995): *Bread No Stone*. Beacon, Boston.
- Sík Sándor (1950): A misztika útjai Istenhez. *Vigilia*, (XV), №2, 73–85. <https://adoc.pub/sik-sandor-v-aiw-si-isrva-n-ji-l-n-yi-gyrg-y-hona-y-gyrgy-il.html>  
[https://www.szepl.hu/irodalom/vers/sik/A\\_kett%C5%91s\\_v%C3%A9gtelen/08\\_A\\_misztika\\_%C3%BAtjai\\_Istenhez.html](https://www.szepl.hu/irodalom/vers/sik/A_kett%C5%91s_v%C3%A9gtelen/08_A_misztika_%C3%BAtjai_Istenhez.html) (Megtekintés: 2021. 11. 27)
- Szegedy-Maszák Mihály (2008): *Megértés, fordítás, kánon*. Kalligram Kiadó, Pozsony.
- Thuküdidész (2006): *A peloponnészoszi háború*. (Ford.: Muraközy Gyula.) Osiris, Budapest.
- Várnagy Márta (2011): A női irodalom és a feminista irodalomkritika Magyarországon. Hangok és visszhangok. *Társadalmi Nemek Tudománya*, 1, 23–35. <https://ojs.bibl.u-szeged.hu/index.php/tntef/issue/view/1709>  
[http://tntefjournal.hu/vol1/iss1/03\\_varnagyi.pdf](http://tntefjournal.hu/vol1/iss1/03_varnagyi.pdf).
- Woolf, Virginia (1970): *A Room of One's Own*. Penguin, Harmondsworth.
- Zamfir Korinna (2007): A veszélyesen gyenge nő. A nővel szembeni előítéletek néhány szellemtörténeti vonatkozása. *Korunk*, №3, 36–51. <http://www.korunk.org/?q=node/8&ev=2007&honap=3&cikk=8489> (Megtekintés: 2019. 02. 02.)

CSELÉNYI István Gábor †

## „Férfinak és nőnek teremtette őket.” (Ter. 1,27)

### Absztrakt

A természetben és az emberben mindenütt polaritásokat találunk (lásd ellentétes töltésű részecskék, anyag és forma, test és lélek, férfi és nő). A kettősségek mindig egy „harmadikban” jutnak egységre, mint amilyen az embernél a gyermek. Ez alkotja az emberi lét „hardware-jét”, ontológiai alapját. A nagy kérdés: vajon az isteni létben is megvan-e mindennek a gyökere? A hagyományos istenkép maskulin jellegű. Pedig már az Ószövetség is sokszor női-anyai hasonlatokkal, képekkel szól Istenről. Isten Lelke (Ruah), valamint a Hokma-Szophia-Bölcsesség fogalma női természetű, és a kettő egybefonódik (ui. a Bölcsesség Lelke). Az Újszövetségben a Szentlélek viszi tovább ezt a (jelképes értelemben vett) női jelleget: Jézus szerint a Szentlélek szül újjá bennünket (vö. Jn 3,5). Az ősegyház zsidókeresztény és szír vonulata továbbvitte ezt a női-anyai jelleget. Ennek alapján elmondhatjuk: férfi és nő kettőssége és egysége nemcsak ontológiai adottság számunkra, hanem éppen abban gyökerezik, hogy Isten képme vagyunk. Erre az alapra kell építenünk emberi létünket és társadalmunkat!

*Kulcsszavak:* polaritások, férfi és nő kettőssége és egysége, az isteni lét anyai vonásai.

### “Male and female he created them.” (Genesis 1:27)

### Abstract

In nature and the man everywhere there are polarities (e.g. positive and negative particles, matter and form, body and soul, man and woman). These opposites become united in a „third” one, in the case of man: the child. This constitutes the „hardware”, the ontological foundation of the human being. The great question is whether it is rooted in the divine being. The traditional image of God is masculine, even though the Old Testament speaks about God in feminine-maternal images and similes on several occasions. The Spirit of God (Ruach) and Hokmah-Sophia are feminine concepts and the two are intertwined (i.e. the Spirit of the Sophia). In the New Testament, the Holy Spirit takes over this „feminine” character in a symbolic sense: as Jesus says the Spirit gives us new life, we are reborn through the Spirit (Johannes 3:5). The Judeo-Christian and the Syriac branches of ancient Christianity preserved the tradition of the feminine-maternal character of Holy Spirit. On this basis we can claim that the binary nature and unity of man and woman is not only an ontological foundation for us, but is rooted in the fact that we are created as the image of God. We have to build our human life and society onto this very foundation!

*Keywords:* polarities, difference and unity of man and woman, the maternal characteristics of the divine being.

## 1. BEVEZETŐ

*Férfi és nő* kettőssége és egysége szinte napjainkig az emberi kultúra alapértékei közé tartozott. Utóbbi években *Gabriele Kuby* hívta fel rá a figyelmet, *A nemek forradalma* című művével, hogy sokak számára ez az alap fogalompár nagyon is kérdéses, szinte már ósdi, idejétmúlt. Jómagam mint lelkész és mint tanár, meggyőződéssel vallom, hogy nincs létjogosultsága eféle tudatátformálásnak és forradalomnak. Épp ezért vállalkoztam arra, hogy kimutassam: a nemiség gyökerei a lét struktúrájába nyúlnak vissza, a lét minden szintjén afféle „nász-szerkezet” jelei mutatkoznak.

## 2. POLARITÁSOK A TERMÉSZETBEN ÉS AZ EMBERBEN

A reláció, a viszony kategóriája afféle mostohagyermek volt a filozófiában, pedig tudatlan-öntudatlan mindenki foglalkozott vele.<sup>1</sup> Az arisztotelészi-szenttamási metafizika fogalmilag nem foglalkozott ugyan a belső relációk vagy épp a polaritások kérdésével, valójában azonban a létezők minden szintjén fogalompárokat, egymást átható kölcsönhatásokat talált: *dünamisz és energiea*, vagyis *potentia és actus* (lehetőség és ténylegesség), valamint *essentia és existentia* (lényeg és létezés) kettősségét. Ezek a klasszikus metafizika szerint minden véges létezőre érvényesek (ti. Istenre nem), *hülé és morphé*, vagyis *materia és forma* (anyag és forma) kettőssége az anyagi létezőkre (vö. hülemorfizmus), az emberre pedig *corpus és anima* (test és lélek) kettőssége és egysége, melyeknek mindegyike potencia-aktus viszonyban áll itt.

Az arisztotelészi hülemorfizmus dualizmusát Aquinói Szent Tamás és a skolasztika is örökölte. Valójában tehát a létezők poláris szerkezete a leghagyományosabb filozófiák keretében is kikerülhetetlen alapelv.

Ha az élő szervezet soklépcsős összetettségére gondolunk, aktuálisnak tűnik a formák sokaságának (*multiplicitas formarum*) gondolata is: ami sejtszinten kialakul, újabb és újabb, nagyobb egységeken belül is megszerveződik, az alsóbb szint a felsőbbhöz képest mindig potenciális állapot, amelyet egy felsőbb forma, *entelechia*, belső célprogram határol le, majd ez az állapot ismét lehetőségi helyzetben van egy újabb formálódáshoz képest. Tudjuk, Aquinói az ember legfelső formájának a szellemi *forma substantialist*, a lelket tartotta. A kérdés ma így tér vissza: vajon az egyes élőlényeken túl nincsenek-e további szerveződések, nincsenek-e felsőbbrendű formák, lételvek, akár Világlélek is?<sup>2</sup>

A belső viszonyok, *viszonyrendszerek* igen jelentős szerepet töltenek be az anyagvilág szerkezetében. A dolgok kívülről egyek, egységeseek – s ez a szubsztancia létformája –, belülről pedig összetettek, belső viszonyok építik fel őket. Ezt a belső dialektikát szimmetriának is nevezhetjük, s ez az elnevezés igen jogos, hiszen az anyag felépítésének szinte minden szintjén jelentkezik. Gondoljunk az atomokban rejtőző pozitív és negatív töltésű részecskékre, magkötő és Coulomb-erők harcára a molekulákban, növény- és állatvilág kettősségére, páros testrészeinkre, főleg a két agyféltekére, az élővilágban mutatkozó kétneműségekre vagy az ember

<sup>1</sup> (Cselényi, 2007: 170–180.)

<sup>2</sup> Teilhard de Chardin hajlott erre a nézetre.

belső kettősségére, amit köznyelven *test és lélek* szembenállása fejez ki. Azt is észrevehetjük, hogy minél magasabbra emelkedünk a lét szintjén, ezek az ellentétek annál kevésbé mutatkoznak meg a maguk „érdes” formájában, az emberi lét szintjén pedig már egyenesen szerelemmé, szeretetté nemesülnek.<sup>3</sup>

Mindennek alapján a *dolgok belső viszonyai, polaritásai* új helyet követelnek az ontológiában. Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek hit-alapozásában is határozottan állítja,<sup>4</sup> hogy a létnek a sztatikus, magánvalószerű létforma mellett a másik alapvető megjelenési formája a viszony, a relációs lét (*esse relatum*). Ratzinger a létnek ezt a formáját hullámköteg-szerű létnek nevezi, szemben a tömegszerű, sztatikus létformával. Más szóval úgy is mondhatjuk, a dolgokban egyszerre van meg az egység és a sokaság. Így egyfajta *relációs ontológia* vagy ontológiai relacionizmus bontakozik ki, amely a lét elemzésén belül nagyobb teret enged a relációknak, a belső mozgásnak és pólusoknak, a polarításoknak, s nemcsak kívülről, „készen” vizsgálja a dolgokat. Kozmológiai, biológiai, antropológiai, szociológiai síkon egyaránt jól kamatoztathatók ennek az új ontológiai ágának a megállapításai. Jómagam számos külföldi és hazai előadásban, publikációban adtam hangot ennek az új lehetőségnek.<sup>5</sup>

Úgy tűnik tehát, a *lét alapszerkezetéhez tartozik*, hogy ami kívülről szemlélve mint egységes szubsztancia, magánvaló, önálló létező jelenik meg, az belülről szembenálló pólusokból és azok dinamikus egységéből áll. Ez fogalmazódik meg – immár a teológia síkján, de mégis ontológiai fogalmakkal – a nikaiai-konstantinápolyi hitvallásban is, Istenre vonatkoztatva, amikor a legősibb keresztény teológia kimondta: *moné ouszia, trész hüposztaszeisz* (egy lényeg = egy szubsztancia, három személy, továbbá az azok közti személyes relációk). A keleti teológia a Szentháromság-hitre építi a maga perszonalizmusát is.

Talán nem tévedünk, ha – a lélektani sajátságok alapján – azt mondjuk, hogy *a férfi és a nő kettőssége* azt a kettős törekvést, polaritást éli meg felsőfokon, amely jellemezte már az anyagot is. Az ember ezért valóban „mikrokozmosz”, kis világ, magában éli meg az egész mindenség „problémáját”, belső irányulásait.<sup>6</sup>

A férfi, a maga széttörni vágyó erőivel (vö. *extrovertáltság*) inkább a teremtett lét szétáradását jeleníti meg, a nő viszont inkább gyűjtő, egységesítő elv (vö. *introvertáltság*), összefogja a férfi alkotásait, szervezi, otthonossá teszi az életet. Ez a szerelem, a férfi-nő egység *kozmosz gyökere*.

Az egyik megfogalmazási mód: a szerelem fellelhető az anyagban. De úgy is fogalmazhatnánk, hogy a szerelem annak a kettősségből előálló egységnek – dialektikának, *poláris szerkezetnek* – magasabbrendű megjelenése, amely már benne hat az anyagban is. Így értjük meg a férfi-nő közösség, főképpen pedig a házasságban és a családban kiteljesedő közösség igazi tartalmát. A két nem viszonya emlékeztet *potencia és aktus, lényeg és létezés, anyag és forma, test és lélek, anyag és tudat* szembenállására és egybefonódására is, amely felső foka a teremtett létben található polarításoknak. E kettősségben a nő képviseli elsősorban a lelkiekre való fogékonyságot, a személyességet, a teljesség utáni vágyat, a férfi a felívelő lendüle-

<sup>3</sup> A relációs ontológiát először a Nemzetközi Szent Tamás Társaság (SITA) kongresszusán próbáltam vázolni: (Cselényi, 2000: 949–954.).

<sup>4</sup> (Ratzinger, 1993: 81.)

<sup>5</sup> (Cselényi, 2007: 170–181.)

<sup>6</sup> (Rideau, 1968: 180.)

tet. A nemiség, a szerelem, a házasság tehát túlmutat a biológián. *A lét nemcsak, hogy polaritásokból épül fel, de (analóg szóval) nász-szerkezetű, minden síkon a férfi és a nő kettősségéhez és egységéhez hasonló megoldásokat mutat fel.*

De még ezen a ponton is továbbléphetünk. Bár még korainak tűnik a következtetés, ki kell mondanunk: ha a férfi-nő kettősség, a nász-szerkezet ennyire hozzátartozik a lét struktúrájához, az egyes létezőktől föl a kozmosz egészéig, joggal merülhet fel az a gondolat is, hogy e kettősségnek-egységnek valamilyen formában (átvitt értelemben) *meg kell lennie az isteni létben* is. Annál is inkább, mert a lét struktúrájához Isten is hozzá tartozik, akit Aquinói Szent Tamás így nevez: *ipsum esse*, tehát maga a lét, a létteljesség. Más szóval, az isteni létnek nemcsak férfi, de női, anyai arca is lehet, sőt talán kell is, hogy legyen, természetesen csak a jelképes értelemben, és nem biológiailag!

NB. Mesterünk, Aquinói, aki szerint Isten nemek fölött áll, ugyanakkor – még ha egészen absztrakt síkon is – elismeri, hogy az isteni személyekről állíthatók mind a férfi-, mind a női nem sajátosságai, hiszen mindkettőnek alkotó szerzője.<sup>7</sup> Több kiadást megért könyvemben<sup>8</sup> épp ennek a gondolatnak a továbbgondolására tettem kísérletet, de egészen új úton. Ti. épp az imént vázolt polaritáselv kiterjesztésével, a keresztény bölcséletben jól ismert *causa exemplaris* latbavetésével, de az ószövetségi Ruah (Lélek) és Hokma = Szophia = Bölcsesség fogalma alapján és a hagyomány számos tanúja nyomán vetem fel a kérdést: nincs-e meg *anyai oldal* magában az isteni létben is.<sup>9</sup>

### 3. RUAH, AZ ANYAI ARC

Az egyik legfajsúlyosabb elem Isten női arcának felfedezésében az Ószövetségben *ruah* (*ruach*), *a lélek fogalma*. A *ruah* szó (éppúgy, mint a görög *pszükhé* és *pneuma*, a latin *spiritus*, a magyar szellem és lélek) a légmozgás, szél, lélegzet, lehelet képzetből származik; etimológiai ősrétege: heves szélmozgás, alapjelentése: szél, lehelet; antropológiai síkon: életerő, akarat, lelki képesség, én; teológiai jelentésben: Isten ereje, Isten lelkiereje, prófétai erő, teremtő életerő (Ter 1,2), aki cselekszik, Isten Lelke.<sup>10</sup>

A *ruah* szót ott használják szorosabban *teológiai értelemben*, ahol a szó az Istentől (Jahve, Elohim) kiinduló lelki erőt, prófétai erőt, vagy egészen közvetlenül Isten lelkét jelöli. Erre 60–70 példát találunk a Szentírás szövegében.

A Lélemben megmutatkozó teremtő erőről elsőként a *teremtéstörténet* tanúskodik.

A Biblia 2. versében szereplő sort („és az Úr Lelke lebegett a vizek fölött”) jelentésének körét nem szabad túl gyorsan arra szűkíteni, hogy „vihár volt a káosz vizei fölött”. Izraelnek Istenről és a Lélekről szerzett sajátos tapasztalata alapján, a szerkesztés teológiai kontextusának figyelembevételével és a hatástörténet fényében feltételezhetjük, hogy itt Jahvének a káosz fölötti teremtő erejéről van szó.

És itt érkezünk el a számunkra legfontosabb mozzanathoz: *a ruah mindig nőnemű*. Tudjuk, hogy a héberben, sőt a többi sémi nyelvben sem olyan egyértelmű egy-egy szó neme,

<sup>7</sup> (Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologiae* I, q. 31, 2, ad 4, q. 2, 1, c.)

<sup>8</sup> (Cselényi, 2007, 2017, 2019.)

<sup>9</sup> A lélek a semita nyelvekben nőnemű szó.

<sup>10</sup> (A *dogmatika* kézikönyve, 1966: 488.)

mint az indoeurópai nyelvekben, de szövegösszefüggésből, sőt a mellette álló igealakból mindig behatárolható. Sok esetben az ige végződése jelzi a mellette álló főnév nemét: más végződésű szót használnak, ha hímnemű cselekvőre utalnak, és más formát, ha nőneműre. Nos, ha vannak is kivételek a Ruah szóhasználatában,<sup>11</sup> de mintegy hetvenszer nőnemű az Ószövetségben.<sup>12</sup> Ezt a felismerést teológiailag jelentősnek kell tekintenünk, főképpen azért, mert a „Lelket” kísérő feladatok, képek és sajátosságok miatt Isten mint Ruah elsősorban anyai szerepben nyilvánítja ki magát: mint teremtő, megtartó, az életet védő... „A Biblia Ruah Istene olyan Isten, aki mindig kapcsolatban van az étellel, és azt *anyaként hozza létre.*”<sup>13</sup>

Így már egészen új csengése lesz a Ter 1,2-nek is. Az eredeti szó egyenesen így hangzik: *mörachefet*, vagyis: *kotlott!* A hasonlat maga az *anyamadár képét* idézi, amely tojásain ül, és azokat költi. A kép egyik megoldása, melyet főntebb láttunk, hogy anyasas lebegéséről van szó, a víz fölött lebegő Ruah rabbinikus ábrázolása viszont galambszerű lebegéshez hasonlítja a Lelket. A kép később is visszatér: így tesz Noé galambja is (vö. Ter 8,9), és tegyük hozzá: a galamb Izrael szimbóluma. Izraelt, Isten népét pedig a bölcsességi irodalom anyának értelmezi!

Ruah fogalma mellett hasonló utat járt be *Hokma-Szophia*, az isteni bölcsesség fogalma is, amely ugyanúgy feminin jellegű,<sup>14</sup> sőt e kettő egyébe ötvöződött a Bölcsesség Lelke fogalmában.

Úgy tűnik tehát, az isteni lét alapvetően *kétpólusú*, az Egy-Isten fogalma ellenére. Ez a kettősség és egység a gyökere a sokat emlegetett istenképmás megfejtésének is: Isten „saját képére” teremtett bennünket férfinak és nőnek (Ter 1,27).

#### 4. AZ ÚJSZÖVETSÉG IRÁNYVÁLTÁSA

Az Újszövetségben az Ó-törvény világában *változás* következett be. *Carl Gustav Jung* úgy ítéli meg, hogy az Ószövetség utolsó időszakában már nagyon érlelődött valamilyen változás, ami Szophia kiugró szerepéhez vezetett volna, de ezt a Jahve-hit hitvédői megakadályozták.<sup>15</sup>

A nagy, döntő fordulat az *Ige megtestesülésével*, a Krisztus-eseménnyel következett be, amely merőben új mederbe terelte a zsidó-keresztény történelem sodrát, az Ige személyesen lépett fel az emberiség történelmének színpadán: „Testté lett és köztünk lakozott” (Jn 1,12).

A megtestesüléssel egyfajta *logoszofiánus fordulat* következett be. Mit is jelent ez? A Bölcsesség és a Logosz azonosítását. Szophia számos jegye áttevődött a Logoszra, az Igére. A Bölcsesség könyve még azt mondja: „Veled van bölcsességed, ismeri műveidet, jelen volt akkor is, amikor a világot teremtetted” (Bölcs 9,9). Szophiának ezt az archicitását, arché-voltát a János-prológosban már a Logosz öröklötte: „Minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett” (Jn 1,3).

Ezzel párhuzamosan *krisztoszofiánus* fordulat is végbement: Szent Pálnál Krisztus, a Fiú viszi tovább a bölcsesség együtt-teremtő szerepét: az Atya „mindent általa és érte

<sup>11</sup> Schüngel-Straumann H. szerint csak „fél tucat” ilyen hely akad. Még ha más szerzők többet feltételeznek is.

<sup>12</sup> (A dogmatika kézikönyve, 1966: 484.)

<sup>13</sup> (Raurell, 1989: 58.)

<sup>14</sup> (Cselényi, 2019: 33–51.)

<sup>15</sup> (Jung, 2005: 401.)

teremtett. Előbb van mindennél és minden benne áll fenn” (Kol 1,17), ő a személyes bölcsesség: „Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége” (1Kor 1,24). Komoly bölcsességteológiát dolgozott ki (1Kor 1,18–25-ben), melyben szembeállítja a világ és Isten bölcsességét. Előbbi a korabeli filozófiák, korábbi vallások gondolatvilágát jelentik. Utóbbiba elvileg még „belefér” az ószövetségi Hokma-Szophia alakja is, de nemigen erre utal, hanem a kereszt „oktatlanságát” fordítja át Isten bölcsességévé.

Ezzel együtt javarészt eltűnt Szophia női-anyai jellege. A bölcsességnek megszünt addigi átmeneti állaga is, *önálló személyé vált*, aki az isteni élet belső részese: „Az Ige Istennél volt és Isten volt az Ige” (Jn 1,1).

Emellett ugyanígy célba ért a *Szentlélek alakja* is: ő lett a „harmadik isteni személy.” Megteremtődtek a *Szentháromság-hit* alapjai: Jézus az Atya, Fiú, Szentlélek nevének meghirdetésére küldi Egyházát (vö. Mt 28,19).

Mi is történt itt? Ebben a fordulatban a *hellenizálódás folyamata* folytatódott tovább, amely már elkezdődött az utolsó bölcsességi könyvekben. Szent János átvette a hellén-görög bölcseslethez és Philóntól a *Logosz* fogalmát, aki itt már nem egyszerűen csak Szó, Ige, kinyilatkoztatás, hanem világtörvény, isteni Értelem. A két racionális elem, a Logosz és Szophia egybefonódott, még inkább megerősítve a sajátos *bibliai idealizmus* súlyát, és a Bölcsesség többé már nem annyira a Lélek fogalmához társult. De ezt a fordulatot az *elférfiasodás* fordulatainak is nevezhetnénk.

Ruah alapeszménye pedig (legalábbis első látszatra) szintén elveszítette női-anyai jellegét azzal, hogy görögül a *pneuma* már nem nőnemű szó, hanem semleges nemű! Ennek ellenére az evangélium számos döntő pontján megmutatkozik, *megmarad anyai karaktere*. Ruah alakja teljesebbé válik ezekben a mozzanatokban, kifejezett női-anyai jelleggel. Erre hamarosan vissza is kell térnünk a Szentlélekről szóló *újszövetségi reflexiók* kapcsán.

## 5. AZ ÚJJÁSZÜLETÉS LELKE

### „Fogantatott a Szentlélektől”

A maszkulin fordulat ellenére sok minden megmaradt Ruah (és Szophia) anyai arcából a Szentlélekről szóló újszövetségi kinyilatkoztatásban is. Ennek igazolása sokszor nem kis fejtörést igényel.

A Lélek-Anya újszövetségi „szereplései” közül – tapasztalataim szerint – leginkább az *angyali üdvözlét*, Jézus fogantatása vált ki vitát, sőt megdöbbenést a hallgatóságban. Miről is van itt szó? Nos, Szent Máté a Józsefnek adott kinyilatkoztatásban kétszer is megismétli: Mária „méhében fogant a Szentlélektől”, a gyermek „a Szentlélektől fogantatott” (Mt 1,18,20). Ez került be az Apostoli Hitvallásba is: „fogantatott Szentlélektől.”

A legtöbb hívő keresztény ezt az állítást úgy értelmezi, hogy ez a mozzanat a Szentlélek „férfias” szerepét ragadja meg. Ugyanakkor a kereszténység egyértelműen elutasította azt, hogy a szűzi fogantatás *teogónia* lenne (mint amit a mitológiák megfogalmazzak, amikor azt feltételezik, hogy az istenek összeházasodnak az emberrel, megtermékenyítenek nőt). A hivatalos keresztény teológia sohasem állította, hogy a Szentlélek „nemzette” volna Krisztust.

A Vigília kiadásában megjelent legmodernebb dogmatika ezt írja: „A szűzi foganás *transzcendens esemény*, nem biológiai, hanem ontológiai tény. Még a látszatát is el kell kerülni annak, mintha Isten (vagy a Szentlélek) fizikailag nemzette volna Jézust.”<sup>16</sup>

A látszólagos ellentmondást az angyali üdvözet alapján oldhatjuk fel: „A Szentlélek száll rád, és a Magasságbeli ereje megárnnyékoz téged; s ezért a Szentet, aki tőled születik, Isten Fiának fogják hívni” (Lk 1,35). Itt a Szentlélek már az imént elemzett vonásokkal jelenik meg: anyamadárszerűen száll alá, akárcsak később, vízkeresztkor, és már a kezdetek kezdetén, a teremtésben (Ter 1,2). A Magasságbeli, vagyis maga az Atya az, akitől a gyermek származik, ezért is lesz *Isten Fia*.

A Szentlélek mint Társteremtő, mint Lélek-Anya vesz részt a Fiú emberré válásában, s ez megerősíti azt, hogy itt nem nemzésről, hanem *új teremtés nyitányáról* van szó. A két mozzanat: „a Magasságbeli ereje” (az Atya kezdeményező szerepe) és „a Szentlélek alászállása” nem feltétlenül azonosság, hanem két, egymást kiegészítő oldalként, mondhatni, hierogamikus egységként is értelmezhető. A teremtés új fokozata valósul meg, új teremtés zajlik. Szent Pál szerint „az első ember földből való, földi, a második ember (Krisztus) a mennyből való, mennyei” (1Kor 15,47). A keresztény hit központi igazságáról van szó: Jézus nem egyszerűen egyik ember a sokmilliárdnyi ember közül, hanem *Isten Fia*, a közénk testesült Isten! Igazában véve nem is értem, hogy akik el tudják fogadni a világ „semmitől való teremtését”, miért nem tudják elfogadni, hogy Isten megteremthette Fiának emberi testét?!

#### *Az anyagalambként alászálló Lélek*

Az angyali üdvözet Lélek-képével teljesen összhangban van a *Jézus megkereszteléséről* szóló beszámoló, mely megtalálható mind a három szinoptikusnál (Mt 3,13–17; Mk 1,9–11; Lk 3,21–22) és feltételezi a János-evangélium is (Jn 1,32–34), tehát a ritka többszörös tanúsítás iskolapéldája.

A szokásos fordítás: hogy a Lélek „galamb képében” száll alá, vagy az újabb, hogy „mint a galamb”, „galambként”, kissé félreérthető. Talán úgy kellene mondanunk: „galamszerűen lebegett”, „úgy szállt alá, ahogy az anyagalamb ereszkedik alá fészkére”, ti. a görög szó, *perisztera*, vagy a latin *columba* nőnemű szó: anyagalamb! Nem arról van tehát szó itt, hogy amint a Logosz emberré lett, a Szentlélek (bocsánat a kifejezésért!) galambbá változott volna. Nyilvánvalóan csakis jelkép van a kezünkben.

Az (anya-)galamb jelképét nagyon jól ismerték a zsidók, és mindig a jegyes, a menyasszony, a menyasszonyi szerelem kifejezésére alkalmazták (vö. Én 4,10; 5,2; 6,8, 5,2): „Kelj fel, szaporán, szerelmem, jöjj, galambom, szépségem!” (2,10). A *dogmatika kézikönyve* is elismeri: a keresztelés perikópája mögött bölcsességteológiai megközelítés állhat,<sup>17</sup> tehát már rögtön a szofiológiai dimenzió is egyértelmű.

Tárjuk kicsit szélesebbre a kifejezés távlatát. A magyar férfi is azt mondja szerelmének: Galambom! Ezt a szimbólumot megtaláljuk a *földközi-tengeri népek vallásaiban* is. A perisztera a görög kultúrkörben Istár szerelem-istennő madara! Szent János nem félt attól, hogy átvegye ezt a fogalmat (ahogy a Logosz-fogalmat is bátran átvette a görögöktől és Philóntól, bár, igaz, új tartalommal töltötte meg). Sőt úgy is mondhatnók, maga a Szentlélek vállalja fel itt ezt a kockázatot, mert talán azt akarta kifejezni, hogy nem más ő, mint az isteni szeretet foglalata,

<sup>16</sup> (A dogmatika kézikönyve I., 1996. 189.)

<sup>17</sup> (A dogmatika kézikönyve, 1969, I. 504.)



az Istenen belüli női vonás hordozója, az isteni Anya és Feleség (még ha ezeket nem is kizárólagos tulajdonságainak tekintjük). A galamb jelképe tehát magába foglalja mindazt a tartalmat, amit más vallások éppen az istennők alakjában éltek meg, de amelynek egyedüli, hiteles alanya teológiailag éppen a Szentlélek.<sup>18</sup>

Az Atya szózata mintha csak a *Lélek-Anya kiáltását* is magába foglalná: „Te vagy az én szeretett fiam, akiben kedvem telik!” (Mt 3,17) A Szentlélek, íme, éppúgy aktív szerepet vállal fel itt is, mint az első teremtésben.

### *Az Újjászületés Lelke*

Kiemelkedően fontos a *János-evangélium 3. fejezete* is, ahol Jézus Nikodémussal beszélget el, és a születés és az újjászületés titkát állítja párhuzamba: az ember földi létre anyai méhből születik (3,4), világos, hogy az új, *természetfölötti életre a Szentlélek szüli az embert*. Mint már idéztük, Jézus szerint „Ami testből születik, az test, ami Lélekből születik, az lélek” (3,6), a Szentlélek tevékenysége tehát egyértelműen *anyai szerepkör*. És ez a *kétfajta anyaság* lehet Jézus fogantatásának végső megfejtése is: a megtestesülésben az Ige a „Szentlélekből” születik, a Lélek teremtő erejéből, és Máriától, vagy Mária méhében formálódik ki emberi valósága, Mária szüli világra karácsonykor. Ez a Lélekből való születés teljesedik ki a mi újjászületésünkben – keresztségünkben is.

### *A Lélek kiáradása*

Az evangélium számos további helye is *női tulajdonságokkal ruházza fel a Szentlelket*. Szent Lukács szerint Jézus azzal kezdte nyilvános működését, hogy a názáreti zsinagógában arra hivatkozott: a Szentlélek „kente fel”, a Lélek műve teljesedik be rajta (Lk 4,18,21). A felsorolt tevékenységek mind női vonások: vigasztalni, gyógyítani, megmenteni stb.

Később, amikor búcsúzik tanítványaitól, Vigasztalónak nevezi a Lelket, s úgy beszél róla, hogy megtanít mindenre és emlékeztet mindarra, amit mondott (Jn 16,13).

Ez a Vigasztaló „az Igazság Lelke, aki elvezet titeket minden igazságra” (Jn 16,13). NB. Ugyanazok a jegyek, amelyeket a Bölcs 7,21 Szophiának tulajdonít: „Ami rejtve van, s ami látható, megismertem, mert... a bölcsesség megtanított rá!”

Nos, tanítani, emlékeztetni, vezetgetni, elmagyarázni, vigasztalni, türelmesen ismételtetni – mind-mind olyan tevékenységek, melyeket elsősorban az anyák gyakorolnak gyermekeikkel szemben, mind különösképpen anyai tulajdonságok és erények – még ha a férj, az apa, a tanító is részesedik ezekből a funkciókból.

Ezen a ponton a Szentlélekről szóló újszövetségi tanításban problémát jelenthet a *Paraklétosz* notívuma. Sokan a logoszofiánus elemhez sorolják és a (nyelvtanilag) ugyancsak hímnemű *Paraklétosz* szónak tulajdonítják a „nemváltást”. Jézus kétségtelenül Paraklétoszként (Vigasztalóként, Szószólóként) nevezi meg a Szentlelket: „Kérni fogom az Atyát, aki más Vigasztalót küld nektek” (Jn 14,26).

Ennek is szerepe lehetett. Ugyanakkor ez a kifejezés nem kizárólag a Szentlélek tulajdonsága. Az I. János-levél szerint pl. Krisztus is paraklétosz: „Van szószólónk az Atyánál – írja –: Jézus Krisztus, az Igaz.” (1Ján 2,1). Ilyen értelemben a Szentlélek csak „másik Paraklétosz”, tényleg „új Vigasztaló”. A szó nyelvtani neméből nem következik, hogy a Szentlélek feltétlenül „férfi-arcú” lenne. Sőt Szophia ószövetségi fogalma magába foglalta az

<sup>18</sup> (Schipflinger, 1980: 319.)

(anyai jellegű) vigasztalás szerepét is. Mint ahogy az embernél, a családban is az édesanya képviseli az érzelmi oldalt, ő vigasztalja gyermekeit, az isteni üdvöngöztetésben is tulajdoníthatunk a Szentléleknek efféle édesanyai szerepet.

Isten önközlésének, szeretet-kiadásának eddig leírt két fokozatát (a teremtést és a Jézusban megtörtént új teremtést) látva érdemes ehhez hozzárendelnünk azt a további mozzanatot is, amikor *pünkösdkor* a Szentlélek kiárad Krisztus egyetemes testére, az egyházra (vö. Csel 2,1–4), és valamennyiünket újjászül természetfölötti életre, tehát végbemegy az, amit Jézus már működése elején kilátásba helyezett: hogy újjászületünk „vízből és Szentlélekből” (vö. Jn 3,3).<sup>19</sup>

*Pünkösöd szimbolikája* hathatósan tükrözi a Szentléleknek ezt az anyai szerepkörét. A szél és a tűz számos vallás szimbólumrendszerében női erők, pl. a Ji-Jingben a szél = Szun, a Fény, a Tűz = Li, Szun és Li pedig Baguanak, a nyolc trigrammának két legidősebb leánya. De, hogy visszatérjünk az újszövetségi szövegösszefüggésekre, nem lehet véletlen, hogy a Szűzanyát most, a Szentlélek újabb alászállásakor (vö. Csel 1,14), az egyház születésekor is éppúgy ott találjuk, mint előbb, Isten Fiának fogantatásakor. Ez is erősíti azt a motívumot, hogy Mária az isteni Bölcsesség megtestesülése, s hogy épp ezért Krisztus testének, az Egyháznak a lelki születésében is anyai szerepe van a Szentlélek által.

A szophiánus irodalom itt meg szokott állni. Pedig tudjuk, hogy az Apostolok Cselekedeteinek könyve a *Szentlélek evangéliuma*. A pünkösdi nyelvcsoda a Bölcsesség szétáradására is emlékeztet, amely szent embereket, bölcséket teremt. Péter kifejezetten utal is erre az összefüggésre pünkösdi beszédében: „Kiárasztom Lelkemet minden emberre, fiaitok és leányaitok prófétálni fognak” (Csel 2,17).

Íme, ismét az *Édesanya óvó, intő, nevelgető, érlelő szeretete* működik! Láttuk korábban, az egyház terjedése a Sophia-Egyház életfolyamata, ezt most úgy is szemlélhetjük, hogy nem más, mint a *Szentlélek ismételt „alászállása”*. Amint szólott a Lélek „a próféták által”, úgy szól most apostolainak szavával, ezért is mondhatják az apostolok az első, apostoli zsinaton: „Úgy tetszett a Szentléleknek és nekünk...” (Csel 14,28).

*Szent Pál Szophia-fogalmát* már elemeztük. Pál sok mindent a Logoszra alkalmaz a bölcsesség-teológiából. Ez az alkalmazás azonban nem kizárólagos. De vajon mennyiben alkalmazhatók Pálnál a Szophia-elemek a Szentlélekre?

Szent Pál számos helyen *egybekapcsolja a Bölcsesség és a Lélek mozzanatát*, a bölcsességet a Szentlélek ajándékának tekinti (vö. Ef 1,17). A Lélekre a hokma-teológia számos képét alkalmazza: „A Lélek mindent kikutat, még az Isten mélységét is” (1Kor 2,10). Számos helyen szembeállítja a testi embert és a lelki embert – a szentlelkes embert –, ezzel azt sugallja, hogy a Lélek szül bennünket erre a magasabb rendű életre (Róm 8,6–12), hiszen „a gyermeké fogadás Lelke”, aki által azt kiálthatjuk Istennek: Atya, Krisztusnak pedig testvérei, társörökösei vagyunk (8,16–17), ami az elemzett jánoszi helyek folytatása is (vö. Jn 1,13; 3,6).

Megdöbbenően *anyai képet fest* azután Pál a Szentlélekről, amikor arról beszél: „magunkban hordjuk a Lélek zsengeit” (Róm 8,23). Ehhez kapcsolja azt a képet is, hogy „minden teremtmény együtt sóhajtozik és vajúdik” (8,22), s a Lélek együtt sóhajtozik velünk (8,26). Ugyanaz a mozzanat ez, mint amit az egyház-Sophia és a kozmikus Szophia kapcsán is láttunk: a Szentlélek az egyház és a mindenség Lelke is, és anyai szeretettel szorgalmazza az egyház, sőt az egész teremtett világ üdvösségét, átistenülését.

<sup>19</sup> A pünkösdi ikonokon is feltűnik a Lélek galambja.

Egy amerikai ortodox metropolita, *Lattaquié Ignatios* így írja le a Szentléleknek ezt az anyai, újjászülő tevékenységét: a Lélek „nyögve szüli az Országot, a föltámadott Krisztus itt van, az Evangélium életerő. Az Egyház szentháromságos közösség, a tekintély szabadító szolgálat, a misszió – pünkösöd, a liturgia emlék és elővételezés, az emberi cselekvés megistenült”.

Sőt, feltárul ennek a folyamatnak *végső távlata* is: mikor a Szentlélek erejéből megvalósul az „új ég új föld” végidei valósága is (vö. Jel 21,2), az egyetemes és örök kiteljesedés, *Isten országa*, amikor „Isten lesz minden mindenben”. Az üdvösséget „kihordó” *vajúdó asszony képe* éled fel a Jel 12,1–6-ban is, ahol egymásra vetül a megtestesülés-történet és annak végidei beteljesedése. Akár Máriát, akár az egyházat értjük a „napba öltözött Asszony” alatt, Mária-Szophia és az egyház-Szophia újabb leírása ez, eszkatológiai távlatban. A Jelenések könyve itt nem említi a Szentlelket, a szerző azonban egész művében azt zengi, amit „a Lélek mond az egyházaknak” (Jel 1,7,11 és másutt), tehát az üdvösséget vajúdó Asszony is a Lélek végső kinyilatkoztatása.

A Lélek és a menyasszony (Mária vagy/és az egyház) egymás mellett tűnik fel a Szentírás utolsó lapján is (Jel 22,17), együtt kiáltja: „jöjj el!” Nem következik ebből, hogy Mária a „Szentlélek mátkája”, ahogy a népi jámborság énekeiben szerepel, hanem – Krisztussal, a „férfi-elvvel” szemben – ismét az „anyai oldal” jelenik meg itt is, ahogy az örömhírvétel jeletében is, az Örök Női, a (talán szó szerint) Isten-Anya, a Lélek és földi vetülete, Mária-Szophia vagy/és az Egyház-Szophia, aki táplálni, éltetni akar, életet kíván árasztani, mint földi ősmintája, az első Éva (vö. Hává = Élet, az élet szülőanyja) is. Így válik teljessé a kinyilatkoztatásban a Szentlélekről mint Isteni Női Személyről alkotott kép.

## 6. AZ ELSŐ ZSINATOK IRÁNYVÉTELE

Az ősegyház csak a 4. században jutott el odáig, hogy a kinyilatkoztatás tanítását tételes formába tudta önteni. A nagy zsinatok két legfontosabb „fejleménye”: az *Ige megtestesülésének titka* és a *Szentháromság-hit*. Az „árnyék és az Írások törvényében” (ahogy a keleti liturgia nevezi az Ószövetséget) Isten még csak Szavában és a Bölcsesség „előképében” közli magát, a megtestesülésben viszont az Ige már személyesen jelentkezik, az ember, a „szolga” alakjában (Fil 2,7). A másik nagy titok: hogy az egy, élő és igaz Isten az Atya, a Fiú, és a Szentlélek, három személy egyetlen lényegben. A megismerés szempontjából abszolút titok, a teremtmények számára kimeríthetetlen.

A kereszténység központi tétele, mert Isten a kinyilatkoztatásban ezt mondta ki magáról mint legbenső, legvégső igazságot (vö. Mt 28,19), s ebben benne van belső életének kitárulása is a világ felé. A többi misztériumnak is ez az alapja, hiszen pl. nélküle a megtestesülés sem lenne érthető.

A nagy teológiai fordulat ellenére a közfelfogásban megmaradt a „De Deo Uno”, az Egy-Istenről szóló beszéd dominanciája. Karl Rahner, a nagy zsinati teológus írta: „vallási éle-

tük keretében a keresztények szinte merőben 'monoteisták'. Megkockáztathatjuk azt az állítást, hogy amennyiben tévesnek ítélnénk és kiiktatnánk a szentháromságtant, a vallási irodalom legtöbb alkotásában minden változatlanul maradna."<sup>20</sup>

### Az „elférfiasodás” útja

Mielőtt erre a kérdésre válaszolnánk, ki kell mondanunk: gondolatmenetünk fő vonulata szempontjából az első hitvallások – minden érdemük mellett – *problémát* is magukkal hoztak. Tudniillik az Újszövetségben lezajlott fordulat tovább folytatódott az első nagy egyetemes zsinatokon is. Gyakorlatilag *eltűnt az istenképből a női-anyai elem*. Még ha szó is esik a három isteni személyről, Isten a közfelfogásban három férfi jellegű személy, az Atya, a Fiú, a Szentlélek közössége, ahol – különösen a latin nyelvű megoldásban – a *Spiritus Sanctus* is hangsúlyozottan férfi karaktert vett fel.

A váltásnak, mondhatnók, *filológiai okai* is vannak. A kérdést így is felvethetnők: Hogyan lett a nőnemű Ruahból (legalábbis nyelvtanilag) hímnemű Szentlélek? Nos, kettős átételen át. A Ruah zsidóban nőnemű, a görögben a pneuma semleges, ami a *Pneuma Hagionra*, a Szentlélekre is áttevődött. Ezután a latinban *Spiritus Sanctus* lett, ami hímnemű szó. A váltás tehát a fordításból adódott. Legtöbb modern nyelv is *hímneműnek* veszi a Szentlélek szót (vö. *Heiliger Geist, L'Ésprit Saint, Spirito Santo* stb).

Szerepet játszhatott a pogány vallásoktól (pl. a Vénusz-kultusztól) való elhatárolódás és a *gnosztikusoktól való félelem* is. És itt nemcsak arról volt szó, hogy a gnosztikus iratok többségükben női létevének tekintették a Szentlelket, hanem azzal is számolnunk kell, hogy a manicheizmussal való küzdelemben annak számos eleme rátapadt a kialakult keresztény lelkesítésre is, nemiségellenesség formájában. A gnosztikus, platonista, manicheus hatások nyomot hagytak a lelkesítés alapformáin (aszkézis, önostorozás, kötelező nőtlenség) is. Az okok között ott lehet az a *testidegenség és nőidegenség*, ami a keresztény aszkézisben egyre nagyobb hangsúlyt kapott.<sup>21</sup> Természetes, hogy ilyen légkörben a Nő kategóriájának Istenre vagy épp a Szentlélekre való alkalmazása kérdésessé vált. Úgy tűnik azonban, *az ősegyházban fennmaradt a női princípium szimbóluma*.

## 7. AZ ŐSEGYHÁZ TANÚSÁGTÉTELE A NŐI ARCÚ SZENTLÉLEKRŐL

A Szentlélek anyai arcát az *ősegyház* élte tovább. A *Szentlélek anyai arca* című könyvemben erről szóló kutatásaimat foglaltam össze. Az *ősegyház* két ágának körében (a zsidókereszténység és a szír *ősegyház* körén belül) érdekes módon tovább élt mind a Lélek, mind a Bölcsesség anyai jellege, épp azért, mert ezek a közösségek szemita kultúrkörben maradtak, és itt a héber Ruah vagy a szír Ruha egyaránt megmaradt nőnemű fogalomnak. És ez nem egyszerűen nyelvtani kérdés. A zsidók evangéliumában például egyenesen azt mondja a Megváltó: „Anyám (*méter*), a Szentlélek vitt föl engem a nagy Tábor hegyre.”<sup>22</sup>

<sup>20</sup> (Rahner, 2007: 13.)

<sup>21</sup> (Cselényi, 1974: 74–78.)

<sup>22</sup> (Órigenész, 1903: 67.)

*Epiphanius* egyházatya (315–430), aki jó pár évig Szalamisz püspöke és Cyprus metropolitája volt, erről vall: „Krisztus az Erő Fia, aki továbbadja a Magasságbeli erejét..., aki nem más, mint a Szentlélek, ez a női lény (*thelean*), és aki szereti Krisztust.”<sup>23</sup>

Nem sokkal ezután ismételten hivatkozik Elxaira: „Azt mondja, a Szentlélek eléje (Krisztus elé) állt női alak formájában (*en eidei thelean*).”<sup>24</sup>

Korábban *Hippolytus* (170–236), a római presbiter, ugyanezt a hagyományt adta tovább Elkasaitól: „Egy női lény (*thelean*) volt vele (ti. Krisztussal). A férfi Isten Fia volt, a női lényt pedig Szentléleknek hívták.”<sup>25</sup>

A következő tanúságétel a Szentlélek női mivoltáról az ún. *Pseudo-Clamentinákból* származik. Ez Római Kelemen neve alatt (†kb. 96) terjedt el, görögül a 4. sz.-ban vált ismertté *Homíliák* címen, latinul pedig *Recognitio* néven. Mindkét forma számos forrást tartalmaz a zsidókeresztényektől. Felfogásukat a Lélek-Anyáról jól tükrözi az egyik homília: „És Péter ezt válaszolta: Egyikük azt mondta bölcsességének: 'Nosza, teremtsünk embert!' (Ter 1,26) Ez az 'ő bölcsessége', a Szentlélek.”<sup>26</sup>

A szöveg azonosítja a Lelket (*ruach, pneuma*) a bölcsességgel (*hokma, sophia*). Ez a párhuzam, sőt azonosítás mind az ószövetségi, mind a zsidókeresztény hagyományra is jellemző. Salamon bölcsessége (a *Bölcsesség könyve*) bekerült a görög nyelvű ószövetségi kánonba, a Septuagintába, és nagy tiszteletnek örvendett a korai keresztények körében, különösen ez a hely: „Ki ismerte meg akaratomat, ha te nem adtál volna bölcsességet, s nem küldted volna el Szentlelkedet a magasból?” (Bölcs 9,17)

Hokma és Ruah nemcsak hogy azonos, de női jellegű. Az első keresztények egyaránt a bölcsesség és a lélek gyermekeinek tartották magukat. A legősibb tanúságtétel erről Órigenésztől és Jeromostól főntebb már szerepelt. Úgy is mondhatnók, nem görög fogalmakkal fejezték ki magukat, hanem szemita szimbólumokkal. Képekben és nem logikai képletekkel. NB. a Háromság eszméje nem egy a sok görög elméletből, hanem a Krisztus-esemény megéléséből származik. Mint láttuk, ez érvényes Isten Fiára és a Nő-Lélekre. *Kretschmar* szerint ez a tanúságtétel a Szentháromság-hit legősibb formájának tekinthető.<sup>27</sup>

Mikor ezeket a tanúságtételeket idézzük fel, tudatában kell lennünk, hogy a „zsidókereszténység” a Szentháromság titkáról nem a görög gondolkodás fegyvertárát alkalmazza, hanem szentírási szövegekre és zsidókeresztény írásokra támaszkodik.

### *Theophilus és Irenaeus*

A zsidókereszténység tanítása a Lélekről és Szophiáról megtalálható olyan görög szerzőknél is, mint *Antióchiai Theophilus* vagy *Lyoni Irenaeus* (kb. 130–200). Ott van azután *Hermász Pásztor*a. Ez ritka jelentőségű irat. Feltehetőleg alapjai Rómában születtek, az 1. sz. vége és a 2. sz. közepe között. Végső formájában tartalmazza a víziókat, a Parancsokat és a Hasonlatokat. A 2–3. században egyes egyházi szerzők a Szentírás részének tekintették, Vak Didymus, Szent Atanáz kortársa a kánon jegyzékébe is bevette a 4. században. A szintén e korból való *Codex*

<sup>23</sup> (Epiphanius, 1915: 375.)

<sup>24</sup> (Epiphanius, 1915: 30.)

<sup>25</sup> (Hippolytus, 1916: 251.)

<sup>26</sup> (Die Pseudoklementinen, 1918, 223.)

<sup>27</sup> (Kretschmar, 1956: 99.)

*Synaiticus*, ez az igen jelentős bibliai kézirat is tartalmazza. Legjelentősebb eleme, hogy a zsidókeresztény felfogást tükrözi.

Ebből a zsidókeresztény jellegből kiemelkedik, hogy a Szentlelket *női jellegűnek* tekinti. A *Hermászra* mint általában az ún. apostoli atyákra, ez jellemező. A *Similitudines*ben a Szentlelket a hét szűz jeleníti meg. A Szentlelket preegzisztensnek látja, olyan, mint egy idős aszszony (*güné preszbutisz*).

Ezek a motívumok tovább élnek a *szír ősegyházban* is, ami annál is inkább jelentős, mert Jézus anyanyelve az arám volt, a szír nyelv pedig ennek egyik változata. Nos, a szír ősegyház dokumentumaiból ez a Szentháromság-kép rajzolódik ki: Isten „Atya, Anya és Fiú”.

## 8. ÖSSZEGZÉS

A Szentlélek anya-volta, *a szír hagyománynak ez az ékköve* nem csak a régmúlt ködös emléke. A későbbi hagyomány férfiközpontú lett. Következtek az első, nagy egyetemes zsinatok, majd a nagy teológiai viták a Szentháromságról, amelyekből egyszerűen kimaradt a kezdetek gyönyörű hangvétele.

Az ősegyház krédóját sokan hajlamosak leértékelni: jaj, ez még a nagy zsinatok előtti időre nyúlik vissza! Nos, az értéke éppen ez: az ősisége, a zsidó-keresztény teológiához hasonlóan. A szír ősegyház vallomását igen jelentősnek ítéli a *mai pneumatológia* is. A már említett pneumatológus, *Bernd Jochen Hilberath* kiemeli, hogy a korai szír tanúk kifejezetten anyának nevezik a Lelket, miközben időnként a második rangját tulajdonítják neki a Háromságban.<sup>28</sup> Istenhez való kapcsolatunk – Isten kapcsolata velünk s a miénk vele – létrejöttét és kifejlődését tehát a Szentlélekben történő eseményként írhatjuk le szemléletesen. „*Érdekes volna* – írja a neves szerző – *e nyelvezetet az egyháztanban is felhasználni: a Szentlelket a hívők édesanyjaként (vö. Jn 3,3–6), az egyház anyjaként lehetne szemlélni.*” A patrisztikus teológia képei ezáltal új megvilágításba kerülhetnek.

Ezért Hilberath ezt a következtetést szűri le az Újjászületés Lelkének képe és a szír ősegyház vallomása nyomán: „Nagyon ösztönzőnek látszik a konkrét pneumatológia számára az, hogy a teremtésben, a kegyelemtanban és az egyházban a Lelket a teremtés anyjának, az újjászületés fürdőjében újjáteremtettek anyjának és az egyház anyjának nevezzük.”<sup>29</sup>

Ha ehhez hozzávesszük, amit fentebb láttunk: hogy Jézus megkeresztelkedésekor az Atya mellett a Szentlélek (az anyagalamb jelképében) a Fiú anyjaként mutatkozik meg, és a szír teológia legelső rétegében (vö. Tamás-evangélium, Jakab-evangélium, Szent Ephrém) ugyanez az anyai szerep mutatkozik meg, kirajzolódik az a kép, amelyet e hagyományág képvisel: Istenben az *Atya-Anya-Fiú hármassága!*

*Ehhez csak ennyit tennék hozzá: ennek az egymást átjáró szeretetláncolatnak az ember valóságának körében leginkább a Család: a férj-feleség viszony és a szülő-gyermek viszony lesz a mása,*

<sup>28</sup> (A dogmatika kézikönyve, I. 541–542, 566–568.)

<sup>29</sup> (A dogmatika kézikönyve, I. 543.)

tükre, éppen a Ter 1,26–28 alapján.

*Ez az ontológiai és teológiai háttere a nemiség értékelésének. A férfi-nő különbözőség és egység nem „software”, hanem „hardware” jellegű, ontológiai adottság számunkra. Nem a mesterségesen kialakított „genderek”, amelyeket védenünk kellene, hanem a férfi és nő adottsága – végő soron a családeshemény, amelyre tényleg büszkének kell lennünk, amire építenünk kell életünket és társadalmunkat!*

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- A dogmatika kézikönyve* (1996): (Szerk.: Schneider, Theodor). Vigilia Kiadó, Budapest.
- Cselényi I. G. (1974): „Manicheus hatások aszkézisünkben”. *Vigilia*, №1, 74–77.
- Cselényi I. G. (2000): „Dialogical existence of man”. *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.. Società Internazionale di San Tommaso d’Aquino, Barcelona, Vol. 4.* 949–954.
- Cselényi I. G. (2001): *Filozófia dióhéjban*. Vitéz János Római Katolikus Tanítóképző Főiskola, Esztergom.
- Cselényi I. G. (2007): *Isten anyai arca?* Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, Budapest.
- Cselényi I. G. (2007): „La categoria della relazione e comunicazione”. *Aquinói Szent Tamás nyomán*. Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, Budapest.
- Cselényi I. G. (2017): *Isten anyai arca*. Budapest.
- Cselényi I. G. (2018): *The Maternal face of God*. Angelico Press, Kettering.
- Die Pseudoklementinen, I, Homilien*. Akademie Verlag, Berlin, 1969, 223.
- Epiphanius (1915): Panarion 30, 17, 6. K. Holl (ed.). *Epiphanius I, Ancoratus. Panarion (haereses 1–33)*. 219, I, Hinrichs, Leipzig.
- Hippolytus (1916): Refutatio 9, 13, 3. Wendland, P. (ed.). *Hippolytus’ Werke, 3. Band, Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*, 251, Hinrichs, Leipzig.
- Jung, C. G. (2005): *A nyugati és keleti vallások lélektanáról*. Scolar Kiadó, Budapest.
- Kretschmar, G. (1956): *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*. Mohr, Tübingen.
- Órigenész (1903): Jeremiás-kommentár 14,4, E. Preuschen (ed.). *Origenes Werke, 4. Band, Der Johannes-kommentar*, 67, Hinrichs, Leipzig.
- Rahner K. (2007): *A Szentháromság*. L’Harmattan, Budapest.
- Ratzinger J. (1993): *A keresztény hit alapjai*. OMC, Bécs.
- Raurell, F. (1989): *Der Mythos vom männlichen Gott*. Herder, Freiburg im Breisgau.
- Rideau, G. (1968): „La sexualité”, *Nouvelle Revue théologique*. 2, 173–190.
- Schipflinger, Th. (1988): *Sophia – Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung*. Verlag Neue Stadt. München–Zürich.

## Karakter

### Ardey Edina és Gyémánt László festményei

A festőművész házaspár alkotásai nem véletlenül mutatnak rokonítható festészeti jegyeket. Közös bennük a karaktermegragadás ereje és elevensége, amit az adott karakterhez leginkább illeszkedő stílusjegyeken érvényesítenek. Ettől a festői oeuvre bár mindkettőjüknél egy-séges, a kezük alól kikerülő egyes darabok stílárisan rendkívül változatosak.

Kifinomult festői ízlés – kifinomult ábrázolás.



Gyémánt László: Ketten

100x120, olaj, vászon

[Link az albumhoz](#)



Cs. VARGA István

## „Termő, ékes ág...”

### Égi és földi anyakép az európai és a magyar költészetben

#### Absztrakt

A Biblia „... a könyvek könyve (...) Isten szíve dobog benne” (Gárdonyi). Teremtőjének jézusi képmását hordozza az ember: a nő és a férfi. A nőkép és anyakép a teremtés csúcspontja. A Teremtő az embert „ad imaginem et similitudinem” alkotta. „Termő ékes ág, te, / jó anya, / életemnek első asszonya” (Weöres Sándor: *Anyámnak*). A verses anyaképek ikonarcúsága: *szakralitás – átragyogás. Égi és földi anyakép az európai lírában*: Szophoklész, Dante, Villon, Goethe and „*Das Ewig-Weibliche*”, Puskin és Tatjana. Anyakép líránkban: *Ómagyar Mária-siralom, Soproni virágének, Boldogasszony Anyánk...* – Janus Pannonius, Petőfi, Arany, Gárdonyi, Ady, Babits, Juhász Gyula (...) József Attila, Illyés Gyula, Dsida, Radnóti (...) Pilinszky, Weöres, Vas István, Juhász Ferenc, Nagy László, Csoóri, Kalász László (...) Nagy Gáspár anyaképe. Konklúzió: „Értelem, te segíts nékem, / hordhassam dúlt anyaképem, / szolgálni győzzem” (Nagy László: *Anyakép*).

**Kulcsszavak:** emberkép, nőkép, anyakép, költészet, szakralitás, átragyogás.

#### „A fruitful branch...” Woman's Image, Heavenly and Earthly Mother-Image in European and Hungarian Poetry

#### Abstract

The Bible „... is the book of books (...) the heart of God beats in it” (Gárdonyi). The image of Jesus, the Creator, is carried by man: woman and man. The female-image and the mother-image are the perfection of creation. Man was created „ad imaginem et similitudinem” by his Creator. „A fruitful branch, you / loving mother / first woman of my life” (Sándor Weöres: *To my mother*). The „*iconic face*” of motherhood in poetry: *sacrality, glory*. Heavenly and earthly mother-image in European poetry – Sophocles, Dante, Villon, Goethe and *Das Ewig-Weibliche*, Pushkin and Tatiana. Mother-image in our lyric poetry: Lament of Mary, The Flower-Song of Sopron, Our Mother, Blessed Virgin – Janus Pannonius, Petőfi, Arany, Gárdonyi, Ady, Babits, Gyula Juhász, Attila József, Gyula Illyés, Dsida, Radnóti, Pilinszky, Weöres, István Vas, Ferenc Juhász, László Nagy, Sándor Csoóri, László Kalász, the mother-image of Gáspár Nagy. Conclusion: „Reason, guide me, / to treasure my agitated mother-image, / to serve it condignly” (László Nagy *Mother-image*).

**Keywords:** The image of man, The female-image, the mother-image, poetry, *sacrality, glory*.

## 1. ISTENKÉPMÁS

Értékkereső és -felmutató szemléletű írásom, mint cseppben a tenger, a versekben található ember- és nőkép, égi és földi anyakép gondolat- és versidézet gyűjteménye: *antológia* – a szó eredeti, *virágszedés, virágcsokor, virágfüzér* értelmében.

Gárdonyi szerint a *Biblia* „a könyvek könyve / (...) Isten szíve dobog benne”. A *Genezis* kimondja: Isten a Teremtő. Az ember és a természeti világ, az élőlények az Ő alkotásai. Az embert a Mindenható a *saját képére és hasonlatosságára* – *ad imaginem et similitudinem* alkotta. Az ember *Isten-képmás: Jézus képmását hordozza*, ezért *méltósága* szent és sérthetetlen. Az ember: *személy, egyéniség* – individuum: oszthatatlan – *öntudattal* és *szabad akaráttal* rendelkezik. Magasztos jegyekkel van felékesítve: ésszel, akarattal, érzellemmel, lelkiismerettel és felelősségtudattal. Éppen ezért nem emberfoglalomról, nem nő- és anyafoglalomról beszélünk, hanem emberképről, nőképről és anyaképről.

## 2. A JÉZUS-ESZMÉNY

A szakralitást sokáig tagadták, a szekularizált jelenkorban is sokan palástolják, most is homályban hagyják. Ottlik Géza tanúságtevő vallomása iránymutató: „Ha műveinkben nincs benne Jézus, akkor semmi sincs benne” – „nem néven nevezve kell benne jelen lennie, hanem valóságosan. Ha Ő nem áradt bele a mégoly profán, világi jelentés mozzanatokból összerakott művembe – ha másként nem, hát, mint szomjúság, halhatatlan vágy, a szarvas kívánczása a szép hűvös patakra – akkor nem hoztunk létre semmit.”

Weöres Sándor is lényeglátóan fogalmaz: „... csak egyetlen ember létezik, és az Jézus. A többi ember annyiban van, vagy annyiban nincs, amennyiben Jézussal azonos vagy nem azonos. (...) Jézus létezik és bárkiben létezik, ami benne vagy belőle Jézussal azonos.”

Reményik Sándor *Istenarc* című versében tudatosítja: „egy istenarc van eltemetve benned. / Talán lét-előtti létem emlék-képe! Egy istenarc van eltemetve bennem, / S most ásót, kapát, csákányt ragadok, Testvéreim, jertek, segítsetek, / Egy kapavágást ti is tegyetek, / Mert az az arc igazán én vagyok.”

Nagy László szerint József Attila, a „Mindenség summáslegénye”, aki *emberarcúnak* nevezi Istent. A *Bukj föl az árból* című versének konklúziója: „Meghalni lélekzetemet / fojtom vissza, ha nem versz bottal / és úgy nézek farkasszemet, / emberarcú, a hiányoddal!”

Már Shakespeare felismerte és a *Hamlet*ben kimondta: „Isten adott nektek képet és ti mást csináltok magatoknak.” Éppen ezért Rilke *Archaiskus Apolló-torzó* – *Archaischer Torso Apollós* című lét- és művészetfilozófiai verse személyes imperatívussal zárul: „Változtasd meg élted! (Tóth Árpád fordít.) – „Du mußt dein Leben ändern.”

### 3. „AZ EMBERNÉL NINCS SEMMI CSODÁLATOSABB.”

Szophoklész emberképének drámaköltői megfogalmazása: „Sok van, mi csodálatos, / De az embernél nincs semmi csodálatosabb” (Trencsényi-Waldapfel Imre ford). – „Πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.” (Antigoné, 332–333). Prótagorasz homomensura tétele: „Minden dolog mértéke az ember” – ismeret és igény együtt alakít mértéket..

A deinosz/deina (δεινός/δεινὰ) többértelmű melléknév pozitív és negatív fogalmi teljességet érzékeltet, hasonlóan, mint a latin sacer, amely szent, ha az égiekre vonatkozik, és átkozott, ha az alvilágiakra. A deinoszt számos magyar és külhoni fordító csodálatosnak értelmezi, pedig „szörnyű”-t is jelent. Ratkó József Antigoné-fordításában a híres definíciót így tolmácsolja: „Sok szörnyű csodafajzat van, / s köztük az ember a legszörnyebb.”

Az *ember* görögül: *antróposz* – *felfele néző*. (*Antr*: felfele, *horaó*: nézek) Aki felfele néz, felemeli a fejét, kapcsolatot keres a Végtelennel: Istennel. Aki a fejét felemeli, és lélekben a Mennyei Jeruzsálem felé néz, reménye van, hogy a szívét és lelkét is felemelje.

Az *Ádám* tulajdonnév jelentése: *földből* vétetett, *földből* való *ember*. A latin *homo* (*em-ber*) névszógyöke benne van a *humus* (föld, talaj) névszó szótövében, amint a *humilitas* (*alázatosság*) kifejezésben, sőt a *humor* gyűjtőfogalom gyökében is.

Shakespeare *emberdefinícióiból* három eklatáns példa: „S mily remekmű az ember! Mily nemes az értelme! / ...A világ ékessége!” (*Hamlet*, Arany János ford.) „Mondhatom, csinos figura az ember, mikor zekéjét, / nadrágját magára veszi, de az eszét otthon hagyja!” (*Sok hűhó semmiért*, Mészöly Dezső ford.) A *viharban* a heuréka-csodálat felkiáltása: „Nagy Isten! Mennyi gyönyörű teremtés! / De szép az ember!” (Mészöly Dezső ford.)

### 4. ANTIGONÉ ÉS A KEGYELET TÖRVÉNYE

A világirodalom nőalakjai közül különösen nevezetes Antigoné, a szerelemre érett, ragyogó fiatal nő, aki testvéreivel „egy szív, egy lélek”. Jellemző ismérve: „Gyűlölni nem születtem én...” (Varga Iván ford.). Önfeláldozó hősiességgel szegül szembe Kreón zsarnoki parancsával.

Az emberiség, a holtak iránti isteni törvény rangjára emelt kegyelet, a testvéri szeretet jegyében megvédi a sír becsületét, élete árán is vállalja Polüneikész eltemetését.

A görög *nomosz* jelentéskörébe tartozik a *törvény*, *konvenció*, *szokás*, *norma* fogalma.

A *nomosz* azt jelöli, hogy az embernek mit kell és mit nem szabad megtennie a jogi és szokásjogi értelemben, vagyis hallgatólagos közmegegyezéssel kialakított norma szerint.

Az athéniak különbséget tettek a fennálló törvények (kathesztótesz nomoi), („established laws”) és a törvények (nomoi), a *hatalmi jog* és a *természetjog* között. Az utóbbiakat nagyobb tisztelet illette meg ősi voltuk miatt, mert kiállták az idők próbáját.

Kreón tragikus vétke: megtiltja Polüneikész eltemetését, a végtisztességben részesítés jogát, megsérti a közösség szentesített, isteni rangra emelt törvényét. Halálra ítéli Antigonét, aki a hitelesen megélt és képviselt, nem vallási, nem politikai, hanem egyetemesen kötelező kegyelet szellemében cselekszik. A kegyelet a római jogban már mindent felülírt, a kereszténységben pedig kötelező valláserkölcsei parancs lett.

## 5. DANTE ÉS BEATRICE – PETRARCA ÉS LAURA

A görögök múzsái istennők voltak. A *kilenc múzsa* Zeusznak és Mnémoszünének, az emlékezés istennőjének lányai: a művészetek megszemélyesítői. A görög hitrege szerint a zöldkoszorús szüzek a Helikon (Parnasszus) hegyén laktak, a bortól váltak múzsákká.

Dante, a *sommo poeta* főművét, az *Isteni színjátékot* Babits a „világirodalom legnagyobb költeményének”, Jorge Luis Borges pedig a „valaha írt legnagyobb irodalmi műnek” nevezte. Dante anyanyelvén, a humanizmus olasz nyelvén óriási költői monumentumban összegezte kora tudományának, teológiájának, poétikájának, kultúrájának, hiedelmeinek és társadalmának minden aspektusát. (A homéroszi teljesség után Dante és Shakespeare érte el a legnagyobb irodalmi-művészi totalitást.)

Dante kilencéves korában, 1274 tavaszünnepén ismerte meg a nyolcéves, bíborszínű ruhát és virágkoszorút viselő Beatricét. Az *Új élet (Vita nuova)* című, második legszebb költői művében írja: „Ettől fogva számíthatom, hogy Ámor eluralkodott lelkemen, mely tüstént meghódolt neki, s képzeletem adta erejénél fogva oly erősen hatalmába vett, hogy mindent kénye-kedve szerint kellett cselekednem.”

Beatricét azonban bankár apja máshoz adta feleségül. A költő szerelmi bánatát súlyosbította, hogy szerelme huszonnégy éves korában meghalt. Dante ekkor úgy megrendült, hogy vigasztalhatatlan maradt hónapokon át: „nagy s könnyhullató bánatba borult.” Halott szerelméhez *édes új stílusban* (dolce stil nuovo) harmincegy költeményt írt. Halhatatlan szerelmének nagyságát az *Isteni színjátékban*, a Purgatórium csúcsán juttatta csúcsra. A szerelmespár Ádám és Éva egykori lakhelyén, a Paradicsomban találkozik újra.

Beatrice Dante által lett világhíres. Halhatatlan emlékének Juhász Gyula *Dante Beatricéje* címen verset szentelt. Elégikus költői vallomása önjellemző: „Ó örök szépség és te tűnő óra! – / Hol van az a nap és hol az a lány? / Hol van Bicének szőkesége, hol van? / Keressük őt egy mosolya nyomán / A boldog égben és borús pokolban!”

Petrarcának, a világirodalom korszakos jelentőségű, művészi és emberi nagyságához sem fér kétség. A „szerelem nagy költője”, a szonettforma megújítója. Trubadúr költő, az első modern ember, aki gyönyörködés és szemlélődés céljából ment fel a Monte Ventoso csúcsára. *Daloskönyvében* halhatatlanná tette plátói szerelmét, az általa allegorikusan Laurának nevezett szép hölgyet, akinek kőszíve volt.

## 6. VILLON NŐALAKJAI

Villon nőalakjait Faludy György izgalmas átköltésben állítja elénk. A *Ballada hűtlen barátnőről, Cileáról* az erotikus-kívánatos szeretőt idézi meg. A *Chanson a párizsi szépasszonyokról* című balladájában litániás laudációban értékeli a népek szép asszonyait. Végkövetkeztetése: „de egy sem csókol úgy e földön, / mint a párizsi asszonyok.”

A *Ballada a szép fegyvermesterné vénységéről* szóló Villon-költemény dalban beszéli el a hajdan kapós, de idős korára koldusbotra jutott szépasszony sorstragédiáját: „Nézd, mint boszorkány korhadta seprűnyélen / ül egy vénasszony itt a járdaszélen, s gerince görbe, mint a

pléhkanál: / a csókot hajdan még aranyra mérte, / és tótágast állt Párizs érte, / s markodból most egy rézfillérre vár. / Hát köpd szemem, ha van pofád hozzája, / és menj vígan tovább, bűdös paraszt, / vagy gondolj egyszer nődre és anyádra, / és dobj ölébe egy lyukas garast.”

## 7. GOETHE ÉS AZ „ÖRÖK NŐISÉG”

A *Faust* fináléjában az örök nőiség – „Das Ewig-Weibliche”/„Eternal Feminine” jelentőségéről – a *Chorus Mysticus* énekel. A vonatkozás híres textus Jékely Zoltán fordításában közismert: „Csak földi példakép / minden mulandó; / itt lesz a csonka ép / s megbámulandó; / mit nincs szó mondani, / itt végbement; / az Örök Asszonyi / egébe ment” – „Alles vergänglich / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzulängliche / Hier wird's Ereignis; / Das Unschreibliche / Hier ist es getan; / Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan.”

Tornai József fordítása is karakteres értelmezés: „Mit szó nem írt le még, / Itt ép az is / az örök nőiség / égbe visz”. A Goethe-textus egy másik értelmezése: „Mindaz, mi elmúlik, / csak földi jelkép; a fogyatékos itt / tökéletes szép; a mondhatatlan is / alakra lel; az Örök Női visz / magasba fel.” Israel Efraim tolmácsolása is gazdagítja az interpretációt: „Hasonlat, Példa, Kép / Minden Mulandó; / Itt lesz, mi csonka, ép / És maradandó; / Mit nincs Szó mondani, / Itt létre kel; / Az Örök Asszonyi / Ide emel.”

A fordítók számára a fő értelmezési gondot a *das Weib* és *weiblich* szavak jelentik. Ezek a próteuszi fogalmak nehezen fordíthatók magyarra, inkább csak helyettesíthetők, mert könnyen torzul az eredeti jelentésük. A német nyelvben a *Frau*, az Asszony nemi értelemben jelenti a Nőt is. A *Weib* azonban nem a natúr nőiség hordozója, hanem az eszményi, az elérhetetlen ideálé: a tökéletesé. A *Weib* a vágyódás, a *Frau* a női beteljesülés. (A németek a szexi nőt *weiblich*nek nevezik, mert értelmetlen lenne a *Frau* szóból képzett melléknév.)

Jékely szinte szemérmesen érzékelteti a „... Zieht uns hinan” különös és fontos üzenetét: „az Örök Asszonyi / egébe ment.” Az eredeti pontosabb és konkrétabb értelme: az „Ewig-Weibliche” – az „Örök Nőiség” „zieht – húz/vonz; „hinan – oda le”: az élet legfőbb forrásához. A nőiségből fakadó *asszonyiség* a titkok titka: a *szeretlem* testi-lelki beteljesülése.

A „Das Ewig-Weibliche” – olyan fogalomalkotás, amely csak a legjelentősebbekhez fogható: mágikus-mitologikus jelentőségű. Ennek azonban magyarul az „asszonyiség” fogalmánál is pontosabb, kifejezőbb megfelelője: a „nőiség”.

Értelemszerűen a *Frau* nőnemű, a *Weibliches* pedig neutrum! A *szeretlek* férfi viszonylatban is a nőiségre vonatkozik. Az *örök nőiség* és *asszonyiség* a transzcendens dimenzióba, a túlpartra mutat. Ez az egyik legfontosabb ősi tudás, léttitok: *mysterium*.

## 8. PUSKIN ÉS TATJÁNA

Évtizedeken át, magyarul és oroszul is, a magyar műveltség része volt Puskin *Anyegin* című poémájából a *Tatjana levele Anyeginhez* – Письмо Татьяны к Анегину. Az ifjúkorában aranyifjú költő hősnője francia mintákat követve és felülmúlva a keresztény erkölcs mellett tesz hitet. A megértő társra vágyó Tatjana őszintén és költőien szólal meg orosz nyelven: „Én írok

levelet magának – Kell több? Nem mond ez eleget? Méltán tarthatja hát jogának, Hogy most megvessen engemet. De ha sorsom panasz-szavának Szívében egy csepp hely marad, Nem fordul el, visszhangot ad.” (Áprily Lajos ford.) – „Я к вам пишу – чего же боле? / Что я могу еще сказать? / Теперь, я знаю, в вашей воле / Меня презреньем наказать. / Но вы, к моей несчастной доле, / Хоть каплю жалости храня, / Вы не оставите меня.”

Szerelmi vallomásában Tatjana ígéretet tesz: „S akit szívem kíván, kívárva, / Lennék örök hűségű párja / S családnak élő, jó anya.” (Áprily Lajos ford.) – „По сердцу я нашла бы друга, / Была бы верная супруга / И добродетельная мать.” Védelmezőjének nevezi Anyegin: – „síríg őrzőm vagy nekem...” – „До гроба ты хранитель мой...” „– Másé!... A földön senki sincsen, / Kinek lekötném szívemet. / Ezt így rendelte fenn az Isten. Tied szívem, téged szeret!...” – „Другой!.. Нет, никому ка свете / Не отдала бы сердца я! / То в вышнем срджено совете... / То воля неба: я твоя.”

A szerelmét elutasító Anyegin késői szerelmi vallomására Tatjana a keresztény erkölcs szellemében adja meg a választ: „A boldogsághoz mind a ketten / Közel jártunk! De közbeszólt / A sorsom, ő diktálta tettem, ⟨...⟩ És férjhez mentem. ⟨...⟩ Szeretem még (mit rejtegessem?)” A lényeg a döntésben rejlik: „De másnak szánt a sors oda, / S hűtlenné nem leszek soha.” – „я другому отдана, / и буду навеки ему верна.”

Az Anyeginnek levélben szerelmet valló Tatjánát szégyen, félelem gyötri, de bízik szerelme becsületében: „Könyörgök: védj, őrködj felettem” – „Твоей защиты умоляю”. Könyörgésének konkrét, érvelő indoklása azonban hiányos. Szavainak értelmét a Puskin által nagyon kedvelt, szentimentális levélregényből, az *Új Heloise*ből (*Julie ou la nouvelle Héloïse*) lehet igazán megérteni. Rousseau hősnője szerelmétől védelmet kér. A „ki ellenében védj meg” kérdésre a válaszát is kimondja: „*contre toi*”. Tatjana a dandy Anyegin arra kéri: *védj meg magadtól, magaddal szemben, magad ellenében.*

## 9. A KALOKAGATHIA ÉS AZ ANYAKÉP

Az európai kultúra három alappillérre: az ókori görög és római örökségre és a Szentírásra épült. A *kalokagathia* eszménye az esztétikai szép és az erkölcsi jó egységét jelöli. A szépség és művészet az *esztétikum* közös lényege. A kereszténység mindezt a szakrumból, a szakralitásból származtatja.

Keats 1819-es remekműve, az *Óda egy görög vázához* a világirodalom egyik legtöbbet idézett verse, az antológia-darabok szűk klubjába tartozik. Magyarul Tóth Árpád fordításában vált kanonikussá a klasszicizáló irodalomesztétika címermondata: a „Szép igaz s az Igaz: szép!” – „Beauty is truth, truth beauty”. A finálé költői kinyilatkoztatás: „sohse / áhítsatok mást, nincs főbb bölcsesség!” „–that is all / Ye know on earth, and all ye need to know.”

Az efféle mottószerű *bölcsesség* leginkább önmagában, szorosabb szövegkörnyezet nélkül szokott szerepelni. A teljes költemény kontextusából kiragadva, a jelenkor olvasójának sokkal inkább egyfajta *viktóriánus szentenciának* hat, semmint érvényes esztétikai imperatívusznak. Azonban a szentenciában, a toposzban is az igazságtartalom a döntő.

József Attila *A Dunánál* című ódájában anyját és apját a valóság rovására is piedesztálra emeli: „Anyám kún volt, az apám félig székely, / félig román, vagy tán egészen az. / Anyám szájából édes volt az étel, / apám szájából szép volt az igaz.”

Illyés Gyula *Ars poetica* című művészi hitvallásában a szépség, jóság és a horatiusi *hasznosság* (utilitas) hármas elvét emeli magasra: „Dolgozz, munkálj. A szép a jó, a hasznos, / mihelyt elkészül, az élethez áll. / Minden jó mű egy-egy szabadságharcos. / Légy hú magadhoz, olyanokat alkoss, / ne fogja a halál!”

## 10. AZ ÉGI ANYA IKONKÉPE: BOLDOGASSZONY

Költészetünkben az égi anyakép a Boldogasszony-témakörben orgonán zeng, sok-sok változatban ragyog az *Égi Anya* ikonképe. A magyar népnek már megvolt a *Boldogasszonya* a római katolikus vallásra térés előtt is. Szent István Gellért püspök javaslatára rendelte el, hogy Mária legyen a Boldogasszonyunk. Jézus Édesanyja, az égi Boldogasszony: hazánk patrónája.

A *Boldogasszony Anyánk* legkorábban jegyzett szövegét Szoszna Demeter, pannonhalmi bencés szerzetes 1715-ös énekeskönyvéből ismerjük. Szerzője talán rendtársa, Lancsics Bonifác (1737) volt. A közkedvelt Mária-himnusz legrégebbi dallamcsírája a Deák-Szentes-féle, egyházi énekeket tartalmazó, 1774-es énekeskönyvében található. 1793-ban már írásos források említik „*nationalis cantio*”-ként: „Boldogasszony, Anyánk, régi nagy Patrónánk / nagy ínségben lévén így szólít meg hazánk: / Magyarországról, Édes hazánkról, / ne feledkezzél el szegény magyarokról...”

## 11. „VILÁG VILÁGA, VIRÁGNAK VIRÁGA”

A *Bibliát* képszerű nyelvezete is rokonítja a szépirodalommal. Művészi avatja egyetemes jellege is: a konkrét történetekben, textusokban az emberi élet alaphelyzetei, alapélményei jelennek meg. A biblikus stílus alapvető sajátosságai közé tartoznak a „hebraizmusok”, a tősgyökeres héber kifejezések, szófordulatok.

A *figura etimologica* ismert latin példái plurális genitivusok, magyar ekvivalenseik poétikus-filozofikus, nyelvi gyöngyszemfüzér-alakzatok: „flos florum” – „virágnak virága”, szó szerinti fordításban: „virágoknak a virága”. Költői stilisztikai alakzat: „Virgo virginum” – „szüzek Szüze”; „canticum canticorum” – „énekek éneke”.

Ezek a többes számú, kettőző, birtokos szerkezetű szóalakzatok az erősítés, a nyomaték céljából alakultak ki. A latin nyelvi formákhoz hasonló magyar formula egyes számú alakú, szemléletében magyar látásmódot követ. A metafora a véges és a végtelen metszéspontján keletkezik. A *pars pro toto* kifejezés metafora, jelentése olyan közlésforma, amelyben úgy utalunk egy fogalomra vagy dologra, hogy annak csak egy kisebb egységét, alkotórészét nevezük meg: „Ti vagytok a világ világossága” (Mt 5:14). A „világosság világossága” magyarul „világ világa” – a „lux mundi” értelmében.

Minden földi anya égi patrónája: a Szűzanya. Az égi és földi anyakép az *Ave Mariától*, a 3–4. századi, egyiptomi papiruszon fennmaradt, a bizánci és kopt liturgiában is szereplő „Sub tuum praesidium confugimus” – „Oltalmad alá futunk, Istennek szent anyja” kezdetű Mária-énektől a jelenkorig számtalan, külön vonulatot alkotó versben megtalálható.

Az *Ómagyar Mária-siralom* textusa olyan nyelvi szépségekkel, gazdagsággal ragad meg bennünket, amilyent a magyar lírafejlődésben Balassiig nem találunk. Ez a magyar nyelvű szöveg a 13. század második felében került egy kis nyolcadrétű latin kódexbe. Mintha a történelme során ezer sebtől vérző magyarságra vonatkoznának szavai: „Valék siralom-tudatlan. / Siralomtól süppedek, / Bútól aszok, epedek. (...) Világ világa, / Virágnak virága! / Keserűen kízzatol, / Vas szegekkel veretel.”

A *Soproni virágének*-töredék a magyar nyelvű szerelmi költészet legkorábbi emléke. Szövegét Sopron város jegyzője, *Gugelweit János* 1490 körül jegyezte le. Ami megmaradt belőle, az egy kéziratos könyv pergamentábláján olvasható. 1530-ban valamilyen vegyszerrel lemosták róla a korábbi írást, amelyből csak két sor maradt meg: „Virág tudjad, tőled el kell mennem, / És te éretted kell gyászba öltöznöm.” Költészetünkben a virághasonlatok, megismerélyesítések, metaforák gyakorisága és szépsége megérteti, hogy Linné, a botanika atyja, kedvelt tudományát miért nevezte „scientia amabilis”-nek.

A „virág” és „világ” rímpár szerepel a következő karácsonyi énekben is, amely „szép rózsavirág”-nak nevezi Jézust és születésének a misztériumát beszéli el: „Mostan kinyílt egy szép rózsavirág / akit régen várt az egész világ / Betlehembe kibimbózott zöld ág / királyi nemből nagy méltóság / de nem talált szállást a városba / maradása volt egy istállóba / ottan fekszik egy hideg jászolba / bétakarva pólácskába / üdvözlégy Jézusunk és királunk / akit szégyenségben itt találunk / vedd kedvesen a mi ajándékunk / légy mindenkor mi oltalmunk.” (Volly István gyűjtése. 1937. 10. 18. Pereg. Pest-Pilis-Solt-Kiskun megye.)

## 12. „...VILÁG LEGSZEBB VIRÁGA.”

József Attila *Kertész leszek* című versében is metaforikus értelemben található meg a „virág” és „világ” rímkettős: „ha már elpusztul a világ, / legyen a sírjára virág.”

Dsida Jenő *Arany és kék szavakkal* című versében megtalálhatók ezek a rím��avak: „úgy szeretnélek én is / lámpásom esteli, / halavány fénye mellett / megörökíteni, drága / arany és kék szavakkal / csak Téged festeni, / míg ujjam el nem szárad, / mint romló fának ága / s le nem lankad fejem / a béke isteni / ölébe, én Szerelmem, /világ legszebb Virága.”

Reményik Sándor hitte és hirdette: magyarnak lenni nem csupán feladat, hanem hivatás és küldetés. Édesanyja lelkéből lelkedzett hivatásból eredezteti költészetét is: „Sokáig azt hittem, a dal egészen / Anyám lelkén sugárzott belém, / Tűzhely-oltáron feláldozott vére / Lappangó cseppje minden költemény.”

Zelk Zoltán az Isten-keresés költői alapkérdését – súlyos csalódások közepette – a *Felelj, ha vagy!* című kétsorosában poétikus szépséggel fogalmazza meg: „Szélfútta levél a világ. / De hol az ág? de Ki az ág?”

Csoóri Sándor anyakép-víziójában nem óriásnak látja anyját, hanem kicsi, esendő, törekeny öregasszonynak: „Anyám fekete rózsa. Anyámnak fáj a feje – / anyámnak fáj a semmi, / Anyám fekete rózsa / nem tud kiszínesedni. / Egy éjjel földre roskad, / megtört lesz majd, kicsi — / Bejön egy madár érte / s csőrében elviszi.”

Kalász László *Anyámnak kontya van* című versének sugárzó szépségét, erőteljes nyelvi és képi érzékletességét a dalforma letisztult képalkotás, a fiúi szeretet és a szerelmi érzés



spontán kifejezése adja: „Anyámnak kontya van / kerek ⟨...⟩ csak akkor leszek kedvesed / ha kerek kontyod lesz neked / ha mint anyám: első jajomra / gyógyírt találsz minden bajomra.” Utassy József *Magyarország* című költeményének nyitánya: „Világ Világa, / Szerelem Kápolnavirága, / Nekem / Édes Egyetlenem, / Hazám, / Te Drága!” A verszárás korjellemző felszólításba rejtett fohász: „...holnapi bizáncok / ellen, / hogy védd magad: / Szerelmem, / Szerelmem Kápolnavirága, / Nekem / Édes Egyetlenem, / Világ / Világa.”

Nagy Gáspár búcsúsorait, „utazólevelét”, halála után az íróasztalán találták. Így köszönt el, hálát adva, a földi világtól: „Szerethetett engem az Isten / mert teremtményének / engem is elfogadott; / sárból-agyagból, apám s anyám álmaiból...”

A nőiség, anyaság dicséretére poétikusan szép népdal: „Nem anyától lettél, / Rózsafán termettél. / Piros pünkösdi napján / Hajnalban születted.” – „Tavaszi szél vizet áraszt, virágom, virágom. Minden madár társat választ, virágom, virágom...”

### 13. „NEKEM VAN LEGSZERETŐBB ANYÁM!”

A tematikus és a motivikus nem azonos: az *anyamotívum* más, mint az *anyatéma*. A motívumhoz nyelvi azonosság kell, mert abban a nyelvi szöveg mikéntje a fontos. Különbség van a *motivika* és az *emlematika* között is. A *motivika* egy művön belül létezik, egy versen belüli ismétlés, míg az *emlematika* művön kívüli fontos kompozíciós elem, különféle művekben fordul elő, ciklusképző ereje van az átvitel révén. Amit az orosz kutatók *motiváció*nak neveznek, azt az angolszász irodalom *kompozíció*nak hívja.

Költészetünkben az *anyakép*-versek vonulatot alkotnak, Janus Pannoniustól a jelenkorig nyomon követhetők. Bizonyos vonatkozásban ezek a versek maguk módján nem egyszerű illusztrációk, hanem emberi és történelmi sorstükrök, de bizonyos vonatkozásban még a teológiának is valóságos forráshelyei: *loci theologici*.

A kutatóik feladata a minőség felismerése, elemzése, összefüggéseket, megállapítása, következtetéseket, levonása, összegező értékelése. Például Paszternak Hamletjét idézve: „*miképp jelzik a visszhangtöredékek, / hogy mit mivel az én századam?*” A költészet *ikonarcúságának metaforikus* kiterjeszhetősége szinte végtelen.

Janus Pannonius: *Siratóének anyjának, Borbálának halálára (Threnos, de morte Barbarae matris, 1463)*: „Holtan fekszik anyám és a szemem csupa könny. / ⟨...⟩ iskola-mesterhez küldtél a nemes tudományra, / hogy ne mulasztgassam tétlen a napjaimat. / És ami hasznot a gyapjúból húztál, s a szövésből, / mind a te kis tanulód kapta a díjaira.”

Petőfi az *Egy estém otthon* című versében a családi együttlét élményét örökíti versbe. Anyja száz kérdése, minden szava egy-egy tükör. A találkozás örömét, újraélését, költői summáját tudatosítja a vers konklúziója: „...a földön nekem van / Legszeretőbb anyám!”

Petőfi 1844-ben vándorszínészekkel járta az országot, s útját megszakítva látogatta meg szüleit Dunavecsén. Az *élmény* lényege: hazafelé tartva azon gondolkodik, hogy milyen szavakkal fejezze ki szeretetét édesanyjának. A megérkezés pillanatában mindenről elfelejtkezik: szótlannul borul anyja nyakába. A viszontlátás örömeiben szóhoz sem tud jutni a „szavak embere”. *Füstbement terv*: „Egész úton – hazafelé – / Azon gondolkodám: / Miként fogom szólítani / Rég nem látott anyám? / ⟨...⟩ S a kis szobába toppanék... / Röpült felém anyám... / S én csüggttem ajkán... szótlannul... / Mint a gyümölcs a fán.”

Arany János *Családi kör* című költeménye a magyar család- és nemzetismeret költői lélektükré. Versritmusa Petőfi *János vitéz*éből jól ismert páros rímű felező tizenkettes. A „béna harcfi”, a hadirokkant idegen, a sokgyerekes családban olyan bibliai sugallatú fogadtatásban részesül, mintha maga az Úrjézus jött volna hozzájuk vendégségbe.

A népes család háziasszonya tejjel itatja kisfiát, derűt áraszt maga körül. Az otthontelmentő, szeretetsugárzó édesanya a gyermekeivel együtt olyan, mint amikor „csillagok közé nyájas hold világa” süt. A vers csúcspontja: a közös evés öröme egy szegény és mégis boldog magyar családban, ahol a vendéggel együtt „Jobb ízű a falat, ha mindnyájan esznek.” Méltán ismerték, szerették, kívülről idézték eleink ezt a költemény. Benne nemzetismereti szinten van jelen a magyar jellem, világszemlélet, a jellegzetes magyar apa-, anya- és családkép: a magyar vendégfogadó lelkület és emberszeretet eszményképe.

Arany Csodálatos nőalakja a *Toldi szerelmében* a gyönyörű, „Angyalom, Piroskám”: Rozgonyi Piroška. (Strobl Alajos a Nemzeti múzeum előtt látható Arany-szobrának két oldalára Toldit és Piroskát is bronzba álmolta.)

Arany a *Buda halálában* is ragyogó nőalakot teremtett: Gyöngyvér személyében. (A keresztnev Arany leleményes névalkotása. A magyar eredetű női név jelentése: *gyöngytestvér*.) Ebben a hun-regében költői, eszmei-nyelvi szintézisét adja mindannak, amit átélt, ami számára emberről, társadalomról alapvető élményt jelentett. Az *aranyul író* Arany a női szépséghez illő és méltó poétikus megszólítás a költőgéniusz remeklése: „... Honnan, kicsi szellő, ég vándora, jöttél?”

A lélek nem illúzió, nem ideológiai következmény, hanem realitás. Ágnes asszony rádőbbsent vétkének súlyosságára. A gyilkosság bűne a lélek börtönébe zárta: *megőrült*. Tragédiáját és alakját Arany csodálatos lélektani hitellel jellemzi, kivételes költői plaszticitással jeleníti meg: „Nosza sírni, kezd zokogni, / Sűrű zápokönnye folyván: / Liliomról pergő harmat, / Hulló vizgyöngy hattyu tollán. / Oh! irgalom atyja, ne hagyj el.”

#### 14. „MÁRIA KARJÁN ÉGI A LÉNY...”

Karácsonykor ég és föld egybeér. Az ünnep titka Jézus születése Szűz Máriától: az isteni inkarnáció – a megtestesülés misztériuma. Az emberi test, lélek és szellem egysége szimbólum: sajátos emberi létmódot alkot. A lélek átlelkesíti, étellel hatja át a testet. Aquinói Tamás hangsúlyozza: nem a lélek van a testért, hanem a test a lélekért. A test a legszükségesebb (*maxime necessarium*) az értelmes lélek, az intellektuális megismerés (*intelligere*) számára (*Summa Theologiae*, I.84.4.).

A tehetség kegyelme a költőket is Isten titkának tudóivá, sáfáraivá teheti. Babits Szent Pál-i szellemben vonatkoztatja Jónásra ezeket a szavakat: „Én aki Jónás voltam, ki vagyok már? / Ki titkaidat tudtam, mit tudok már?” Az Ige, az evangéliumi örömhír és annak konkrét, művészi alkalmazása is titok. A költők is ennek a titoknak, Jézus Krisztusnak a lehető legtökéletesebb megismerésére, elérhető teljes gazdagságára törekszenek. De a keresztény ember a hit motívumaiból azt is megtanulja és tudja: ő csak *sáfára* ennek a vagyonnak, csodálatos hagyatéknak, amelyet a költők is igyekeznek élő-eleven örökséggé tenni.

Gárdonyi *Mikor a gyermek* című verse bájos földi Madonna-kép, a külön karizmával kitüntetett édesanyák dicsérete: „Mikor a gyermek gögicsél, / az Isten-tudja, mit beszél! / Csak

mosolyog és integet... / Mit gondol? Mit mond? Mit nevet? // S mint virággal az esti szél, / az anyja vissza úgy beszél, / oly lágyan és oly édesen... / De őt sem érti senkisé. // Hogy mit beszélnek oly sokat, / apának tudni nem szabad / Az égi nyelv ez. Mély titok.”

A Gárdonyi család legődonabb családi emléke: *Paizs Anna* szülősgyöröki temetői sírköve és sírkőirata. A katolikus templom kertjében felállított emlékefján Gárdonyi-sorok olvashatók: „Itt nyugszik Pajzs Anna, / hét papnak az anyja. / Ötnek a szülője / kettőnek nevelője.” A *Paizs Anna* című Gárdonyi-anyaképvers nyitánya: „Öreganyám öreganyja volt Paizs Anna.” A záróakkordja pedig: „Mikor meghalt Paizs Anna, / hét fiatal pap siratta, / s heten mondtak misét érte. / Fel is jutott a mennyégbe.”

1882 karácsonyán, a devecei katolikus templomban csendült fel először a „sursum corda – föl a szívvel” áhítatát árasztó, az Úrjézus születését ünneplő: „*Fel nagy örömrre, ma született...*” kezdetű dal. Szövegét és zenéjét is Gárdonyi szerezte: „*Fel nagy örömrre, ma született, / Aki után a Föld epedett. / Mária karján égi a lény, / Isteni kisdéd szűznek ölen. / Egyszerű pásztor, jöjj közelebb, / Nézd a te édes Istenedet!*” Gárdonyi égi s földi anyakép-verse, szárnyaló dallamával együtt, közkedvelt karácsonyi dal: népének lett: „*Nem ragyogó fény közt nyugoszik, / Bársonyos ágya nincs neki itt. / Csak ez a szalma, koldusi hely, / rá meleget a marha lehel. / Egyszerű pásztor, térdeden állj! / Mert ez az égi s földi király.*”

## 15. ANYAKÉP – „LÁGY ŐSZI TÁJBÓL ÉS SOK KEDVES NŐBŐL”

Ady *Az anyám és én*: „Sötét haja szikrákat szórt, / Dió-szeme lángban égett, / Csípője ringott, a büszke / Kreol-arca vakított. / Szeme, vágya, eper-ajka, / Szíve, csókja mindig könnyes. / Ilyen volt a legszebb asszony, / Az én fiatal anyám. / Csak azért volt ő olyan szép, / Hogy ő engem megteremjen, / Hogy ő engem megfogadjon / S aztán jöjjön a pokol.”

Babits *Anyám nevére* című verse fiúi vallomás, jellemkép: „Hajnalka volt az édesanyám, / hajnalra születtem én. / S lelkebben már ily fiatalon / nincs hajnal, semmi remény, / nincs hajnal, semmi vidámság, / nincs hajnal, nincsen öröm. / Hajnalka volt az édesanyám / s csak alkony az örököm. (...) remélt. / Világa nem a nap vala, / csak a kölcsönfényü hold: / Hajnalka volt az anyja - de ő / e hajnal alkonya volt.”

József Attila anyját sokszor és sokféleképpen idézi meg. A *Kései sirató*ban a korán elárvult gyermek fájdalma szólal meg: „Harminchat fokos lázban égek mindig s te nem ápolasz, anyám...” Anyaképét „Lágy őszi tájból és sok kedves nőből” próbálja összeállítani. „Levesem hűtötted, fújtad, kavartad, mondtad: Egyél, nekem nősz nagyra, szentem!”

A rapszodikus és tragikus költői vádbeszéd fináléja: „Világosodik lassacskán az elmém, / a legenda oda. / A gyermek, aki csügg anyja szerelmén, / észreveszi, hogy milyen ostoba. / Kit anya szült, az mind csalódik végül, / vagy így, vagy úgy, hogy maga próbál csalni. / Ha küzd, hát abba, ha pedig kibékül, / ebbe fog belehalni.”

*Mama* című versét sem lehet kiiktatni emlékezetünkéből és a magyar műveltségéből sem: „Már egy hete csak a mamára / gondolok mindig, meg-megállva.... (...) Nem nyafognék, de most már késő, / most látom, milyen óriás ő – szürke haja lebben az égen, / kékítőt old az ég vizében (1934. október). A „mosónő fia” úgy tiszteli meg a mosástól, munkától „szürke hajú” anyját, hogy Mária-színű égszínké szakrális dimenzióba emeli.

József Attila *Betlehemi királyok* című verse a magyar vallásos népi szokások közül a betlehemezés élményvilágát idézi. Nyitánya megszólító erejű, három strófája beköszönés, köszöntés: „Adjonisten, Jézusunk, Jézusunk!” – „Istenfia, jónapot, jónapot!” – „Adjonisten, Megváltó, Megváltó!” Menyhárt, Gáspár és Boldizsár illőn bemutatkozik, és sorban, illő szavakkal kísérve szeretetteljes gesztusukat, átadják ajándékukat.

A tüneményesen bensőséges verszárásra Arany János-i *ars poeticáját* idézi: „Nem a való hát: annak égi mássa / Lesz, amitől függ az ének varázsa.” Tündéri életszerű, hiteles pillanat, ahogyan Mária elbúcsúzik a három királyoktól: „Irul-pirul Mária, Mária, / boldogságos kis mama. / Hulló könnye záporán át / alig látja Jézuskáját. / A sok pásztor mind muzsikál. / Meg is kéne szoptatni már. / Kedves három királyok, / jóéjszakát kívánok!”

## 16. „A SORS, A LÉT: BELÉ FÁTYLAD EGY CSÜCSKE FÉR”

Weöres Sándor: *Mária-siralma* című, elementáris, katartikus erejű, hagyományt újító, a női létben kiteljesedő mindenséget sirató remekmű: „Jaj nekem, én fiam, / égi virágszál, / igen elváltottál, / messzire távoztál. / Iszonyú vasszegek / török a csontodat, / facsarják izmodat, / jaj én fiam, én fiam,...”

A *Salve regina* Weöres égi és földi anyakép-költeménye, a Szűzanya és a nőiség-asszonyiség dicséretének a magyar irodalomban megjelenő egyik legszebbike: „Égi alakjaid közt múlt az éjjel, / Hajnalban látom völgyi kertedet: / Ime! Csodás rózsabogyó csucsára / Saját termő virága / Ráforrt, nem hullva széjjel, / Tavasz örök Rózsája integet, / Természete könnyen megküzd a téllal: / Kis földi testedet / Nagy lényed áradása / magába foglalja és nincsen pusztulása. // Zömök, mosolygó, barnabőrű lány, / Sok függő kormos varkocs keretében / A kerek arc világító fehér, / Enyhén árnyalja vér; / Keskeny vonású száj, / Lágy ívü orr, csodálkozó sötét szem: / Egyszerű szépség, hétköznapi báj, / Piciny vagy, Gyöngeségem, / De parányibb a tér, / A sors, a lét: belé fátylad egy csücske fér.”

Weöres az édesanya emlékére írta a *Mária mennybemenetelét*, későbbi címén a *Hetedik szimfóniát*: a modern magyar költészet egyik legszebb költeményét. Bori Imre világít rá, hogy szerkesztési rendje valóban egy szimfóniára emlékeztet, az egyes képzetek vonatkozásai egy szimfónia tételeinek a módjában bontakoznak ki. Az első rész első tételként a felravatolozást dolgozza fel, búcsú a testtől. A másodikban változás, az éjszakában a csönd és a különböző hangzások, illetve fények gomolygása, amit a kórus, a pásztorok dala követ. A harmadik „tételben” váltakozó kórusok az asszonylét dicsőségéről és bánatáról, azonban nyugvópontra, teljes győzelemhez nem jutunk egyelőre. A negyedik részben történik Mária mennybevétele, ki eközben tisztaságából adódóan folyamatosan fiát magasztalja.

Az *Anyámnak* című Weöres-vers fiúi számvetés és hálaadás, sorstükör és önarckép: „Termő ékes ág, te, / jó anya, / életemnek első / asszonya, <...> gyermekségem gazdag / asszonya. / A kamaszkor tőled elkuszált, / szemem a szemedbe / nem talált. <...> Így tűnődtem: Mért szült, / mért szeret, / ha örökre élni / nem lehet? / <...> A kamaszkor tőled / elkuszált, / férfi-szívem újra / rád-talált, / férfi-szívem a szivedre / rátalált, / megköszön most percet, évet / és halált. / Álmom karjaidba / visszatér, / álmom karjaidba / visszatér... / Erős ház, szép zászló, / jó anya, / sorsomnak nyugalmas / asszonya. / Majd ha cseppig átfolyt rajtam / mind e lét, / úgy halok az ős-egészsébe, / mint beléd.”

## 17. „ÉDESANYÁM, EGYETLEN DRÁGA...”

József Attilát Nagy László a *Mindenség summáslegényének* nevezi, aki 'részt se kapott, pedig az egészre futotta érdeme'.

Szigeti Lajos Sándor Attila, az „Isten kegyelméből való költő” legszebb versének tartotta ezt a hatsoros, összegezõ érvényű, égi földi anyaképet: „Édesanyám, egyetlen drága, / te szűzesség kinyílt virága, / önnön fájdalomd boldogsága, // Istent alkotok (szívem szenved), / hogy élhess, hogy teremtsen mennyet, / hogy jó legyek s utánad menjek.”

Radnóti tragikus és katartikus erejű anyaképe a *Huszonnyolc év* című verses számvevés: „Erőszakos, rút kisdéd voltam én, ikret szülő anyácska, – gyilkosod! / öcsémet halva szülte-é, / vagy élt öt percet, nem tudom, / de ott a vér és jajgatás között / úgy emeltek föl a fény felé, / akár egy győztes, kis vadállatot, / ki megmutatta már, hogy mennyit ér: / huszonnyolc éve, hogy halott vagy, / anyácska, véres szökevény! / Anyácska, véres áldozat, / a férfikorba nőtem én, / erősen tűz a nap, vakít, / lepke kezeddal ints felém, / hogy jól van így, hogy te tudod, / s hogy nem hiába élek én.”

Pilinszky János *A tenger* című, anyasírató versében négyszer ismétlődik a „sírni” infinitívusz. Mintája Ady *Sírni, sírni, sírni* című, haláltánc-hangulatú versének zárása: „Mebánni mindent. Törve, gyónva / Borulni rá egy koporsóra. / Testamentumot, szörnyűt, írni / s sírni, sírni, sírni, sírni.” Pilinszky négyszeri ismétléssel tudatosítja a „szegény” kifejezés jelentőségét: „A tenger, mondtad haldokolva, / s azóta ez az egy szavad / jelenti számomra a tengert, / s azt is talán, hogy te ki vagy. / S azt is talán, ki vagyok én? / Hullámvölgyek, hullámhegyek. / Agóniád, akár a tenger, / megszabadít és eltemet. / Anya, anya. Hétköznapok. / Halálod hallom s hívlak én. / Irtóztató hétköznapok. / Szegény, szegény, szegény, szegény.” (*Agónia*: haldoklás, haláltusa, élet-halál harc.)

Juhász Ferenc már 1950-ben *Apám* címmel verskötetet publikált. 1969-ben pedig *Anyám* címen látott napvilágot verskötete a Szépirodalmi Könyvkiadónál. Erről a lírai eposzáról írta Grezsa Ferenc: az új magyar költészet nagy eseménye, nem világmagyarázat, hanem – mint Németh László műveit is – erkölcsnemesítő szenvedély élteti: „Én Magzatom, Édesanyám, Létet-újjászüelő Anyám, Édesanyám, én Magzatom. Én Halhatatlan Megváltóm.”

## 18. „...SZÜLŐM ÉS ELHAGYOTT FÖLDEM / EGY ANYAKÉP LETT”

Költői „ikonarcúság” jellemzi Nagy László *Anyakép* című létösszegezõ költeményét. Földi, evilági „ikonképei” nemcsak gyönyörködtető emlékképek. Lélektisztító erővel hatnak a befogadóra. A költői „ikonikus képek” a Mindenségre nyitnak ablakot. Sugallatos erővel beszélnek a költőről, az emberről, aki a szép szóval művelte a csodát, és „tisztának a tisztát” őrizte meg. Az *Anyakép*, az *anyaöl*, *anyaföld*, *anyanyelv* hármassága, szakrális szépségű világa tárul elénk. *Anyakép* című költeménye önportré és sorsképlet.

Nyitánya a búcsúzás élményéből lett emlékképet idéz: „Könny nélkül váltam el tőle, / sóhajtván nézett utánam. / Még ölelt volna, még láttam, / karját emelte. (...) Jó volt már visszajajognom / oda, hol erővel tölttem, / szülőm és elhagyott földem / egy anyakép lett. (...) Tor-

nyok közt hordtam e képet <...> Nagy lett a súlya e képnek, / naponta nőtt szakadatlan, / mi-  
helyt én hozzáavattam / hazát, világot. <...> Szándékom eltemetője / puska előtt se lehetnék, /  
süvíti bennem az emlék, / mire szegődtem. / Értelem, te segíts nékem, / hordhassam dúlt  
anyaképem, / szolgálni győzzem."

A létértelmező költemény zárása összegezés és konklúzió: „Tudjam, hogy sohasem jár  
a / tisztesség csillaga árván, / s nem vész az idő homályán, / hanem világít, / s élünk alatta a  
képpel, / amit én éltetek vérrel / megszakadásig."

Nagy László műfordítóként is a „Műveld a csodát, ne magyarázd!” *ars poeticát* követte.  
Jeszenyinhez hasonlóan eredendően képekben gondolkodó költő: a befogadásra, esztétikai  
értékelésre apellál. A nyelvi pontosság, képi hűség ellenére megfigyelhető az egyénítő törek-  
vés. Jeszenyin Sura hűgának ajánlott *Te dalold el* kezdetű versében a *dal* igézőn fonódik össze  
az anyaképpel. Az emlékezésihletben fokozódik a tisztaságvágy, a szeretetigény, közben a  
múltat és jelent összekötő képzeletben ikonikus szemléletűvé, szakrális jelentőségűvé maga-  
sodik, Nagy Lászlónál pedig csodálatos *Anyakép* című költeménnyé válik: „...s megigézve majd  
fölmerül újra / a homályból a hű anyakép."

#### 19. „...AERE PERENNIUS, / VERSEM, AKI CSILLAGFÉNYKOSZORÚS”

Jókai szerint „a férfi sorsa a nő”. Ebben a férfi és nő viszonylat lényege fogalmazódik meg.  
Balassi felemelő szerelmi vallomása esztétikai élményt nyújt: *Hogy Júliára találta. Így köszöne  
néki*: „Ez világ sem kell már nékem, nálad nélkül, szép szerelmem, / Ki állasz most énmellet-  
tem. Egészségben! Édes lelkem.” *Fulviáról* című epigrammája a szerelmeit páratlan tömörség-  
gel jellemző csúcspont: „Legtovább Júliát s leginkább Céliát ez ideig szerettem, / Attól keser-  
vesen, s ettől szerelmesen, vígan már búcsút vettem, / Most Fulvia éget, ki ér bennem véget,  
mert tüzén meggerjedtem."

Csokonai *Tartózkodó kérelemmel* hiába vallott Vajda Júliának, Lillának szerelmet: „A ha-  
talmatlan szerelemnek / Megemészto tüze bánt. / Te lehetsz írja sebemnek, / Gyönyörű kis tuli-  
pánt!” Minden hiába volt, mert a „Földiekkel játszó / Égi tűnemény, / Istenségnek látszó Csalfa,  
vak Remény!” A költői indoklás: „Lilla is, ki bennem a reménynek Még egy élesztője volt / Jaj,  
Lillám is a tyrann törvénynek / S a szokásnak meghódolt.” A *Reményhez* zársorai búcsúszavak:  
„Bájos lágylágy trillák! / Tarka képzetek! / Kedv! Remények! Lillák! / Isten véletek!” Dombó Márton  
így értékelte kölcsönös hatásukat: „Lilla tette Csokonait nagyobb részt poétává, Csokonai pe-  
dig Lillát halhatatlanná."

Perczel Adél/Etelka Vörösmarty *Szép Ilonkájának* ihlető múzsája. A *Merengőhöz* költője  
önmagának és feleségének, Csajághy Laurának intelemként írja: „Ábrándozás az élet meg-  
rontója, / Mely, kancsalúl, festett egekbe néz. / Mi az, mi embert boldoggá tehetne? / Kincs?  
hír? gyönyör? Legyen bár mint özön, / A telhetetlen elmerülhet benne, / S nem fogja tudni,  
hogy van szívöröm.” A konklúzió: „A birhatót ne add el álompénzen."

Petőfi Szendrey Juliája „Feleségek felesége, / Lelkemadta kicsikéje!” Arany János Ercsey  
Juliannája – Arany Juliska és Arany László édesanyja – egy személyben volt hűséges hitves és  
múzsza, sokat szenvedett, érzékeny, melegsívű társ és feleség.

Vajda János, a „Montblanc-ember”, „A Dal és Szépség nyugtalan magyarja”, lovagiasan maga avatta Ginát múzsává. *Harminc év múlva* különös találkozásukkor riadtan látta: „Tekintünkben hajh! nem az elveszett – / Az el nem nyert éden fájdalma van.”

Ady, a *Héja-nász az avaron* költője. „Kis” vétkéért iszonyú büntetést szenvedő prófétáló, útmutató, viharos lángelme volt, gyémánt ragyogással tündökölt: „mint minden ember: fenség, / Észak-fok, titok, idegenség, Észak-fok, titok, idegenség, / Lidérces, messze fény.” Ady a „psyche poetico genialis”-ok közé tartozik: a férfidominancia mintapéldája. Léda mondén ízlésű, viharos szerelmű, érett nő, polgári múzsa, aki sokféleképpen támogatta a költőt, Párizs varázsával is írásra ihlette. Ady *Az én menyasszonyom* című versében hiába jelenti ki: „Mit bánom én, ha utcasarkok rongya, De elkísérjen egész a síromba.” A „kis csukák”-at elbocsátotta. Végül Adyt a felesége, Boncza Berta, Csinszka, a svájci leány-nevelőintézetből visszaérkező, inspiráló, otthonteremtő, különös múzsatípus kísérte el a sírig.

Juhász Gyula, Schöpflin Aladár szerint a „legkülönösebb életű magyar költő”. Múzsája, Sárvári Anna színésznő, az irodalmi köztudat része. A költő viszonzatlan, reménytelen szerelme, szimbolikusan és poétikusan kiteljesedő szerelem. Nem az Anna-szerelm, hanem a gyűjtőfogalomként vált költői ábrándkép teljesebbé.

Az *Anna örök* című vers a platói szerelem utóhatásának költői összegezése: „Mert benne élsz te minden félrecsúszott / Nyakkendőmben és elvétett szavamban / És minden eltévesztett köszönésben / És minden összetépett levelemben / És egész elhibázott életemben / Élsz és uralkodol örökkön, Amen.” Juhász Gyula visszaemlékezve konstatálta: „Volt egy Anyám és egy Annám, s kerestem valami szép összhangot életemben...”

Tóth Árpád a végzetes tüdővésszel küszködő formaművész: az áhítat költője. A „mértékes, csöndes” költőnél a szépség fájdalomtól született. Lírájának esztétikumát Barta János így nevezi: „...az ékes, de fanyar szépség költészete.” Felesége, Lichtmann Anna szeretettel gondoskodott férjéről. Annuska a természetéből adódóan is élvezte a férjével együtt töltött időt. Derűs légkört teremtett a családban, baráti társaságban is. Ezt tükrözi a bensőségesen őszinte, *Szeretsz?* című vers: „Szeretsz? Nézd / zavart, ijedt mosolyomon át, / Most megérezheted, ha akarod, / Hogy meghatódtam, hogy sírok bévül...(<...>) Kinyitod a szemed, és azt ragyogja: Minden rendben, Egyszerű és édes az élet!”

Radnóti a *Levél a hitveshez* című versében, a *Lager Heidenau, Žagubica fölött a hegyekben* található bori munkatábor borzalmai közepette jeleníti meg életének archimédeszi pontját, felesége, Fanni jelentőségét: „biztos voltál, súlyos, mint a zsoldár” – „megjártam érted én a lélek hosszát”. A költő a „Hitvesem s barátom” iránti szerelem élményéből született emlékeiből merít lelki erőt a túléléshez, és a visszatérés esélyéhez éltető reményt.

Szabó Lőrinc, a *Semmiért egészen, A homlokomtól fölfelé* költője a múzsa elvesztésekor döbben rá: „Vesztítve szeretünk igazán.” A *huszonhatodik év* szonettciklus 120 lírai szonettjében állít emléket Korzáti Erzsébetnek: „Ércnél maradandóbb”: „...Itt a bronz, a profil... / aere perennius, / versem, aki csillagfénykoszorús / gyászodban már-már mosolyogni tudsz, / túléd őt! s joggal túl, te plakett: / szebb, mint ő volt s több a ti létetek!”

## 20. ÓDA A TEGNAPI ASSZONYOKHOZ

Vas István első felesége, Nagy Etel, Kassák Lajos nevelt lánya, mozdulatművész volt. Házasságuknak a művésznő tragikus halála vetett véget. A költő második felesége Szántó Piroska, Kossuth-díjas festő, grafikus, akivel a költő nagy összhangban élt. Vas összegezõ érvényű, csodálatos remekműve: *Óda a tegnapi asszonyokhoz*: „De szépek vagytok, tegnapi asszonyok! / Hamvadó szemetekben még néha felragyog / A régi büszkeség, <...> ti válogatott kevesek, / Akikben az örök nőiség új hitté lelkesedett, <...> Mindegyitekhez milyen szeretők tartoztak, micsoda férjek, <...> Társaim, hova tűntetek, ti tegnapi férfiak? <...> S a szépségből, a tegnapiból, nem tudom, mi maradt, / De felsugárzik titkosan, mint földalatti nap.”

Nagy László *Himnusz minden időben* című költeménye az örök nőiség, asszonyiség, hitvesi, múzsai szerelem hatalmáról szóló dicsőítő ének. A tizenkét strófa végén refrénként, litániás, visszatérő textusként, tizenkétszer ismétlődik a könyörgés: „Te szivárvány-szemöldökű, / Napvilág lánya, lángölű, / Dárdának gyémánt-köszörű, / Gyönyörűm, te segíts engem! <...> Jog hogyha van: az én jogom, / Enyém itt minden hatalom, / Fölveszem kardom, sisakom! / Gyönyörűm, te segíts engem!” A finálé kis változtatással érzékelteti, hogy mindez csak akkor lesz, akkor lehet valóság: „Gyönyörűm, ha segíts engem! / Gyönyörűm, ha segíts engem! / Gyönyörűm, ha segíts engem!”

Illyés Gyula, a *Kézfogások*, a *Minden lehet* verskötet költője, a jóhiszeműen nyíló szem, a kézfogást kínáló kéz, az ölelést kínáló kar mozdulatát és a „szélárnyékban” lehetséges magyar jövőképet fürkészte. Felelős írástudóként „... hite-konok község hú papjaként / (kit azzal áld, amivel ver az Úr!) // templomtalanul, palásttalanul / (s vívódva folyton, mit hoz ránk az ég) / kell osztanom úrvacsorát s igét!”

A számadói hivatás íratta vele a *Ditirambus a nőkhöz* című verskompozíciót. Szilaj jókedvvel, a keserűség szélsőségeit is mesterien kifejezve magasztalja a „mulier fortis” történelmi szerepét, értékeli jelentőségét. Azokat az otthonteremtő, munkájukkal életet, hazát megtartó nőket ünnepli, akik „állják az időt! <...> valami messze / – hogy mondjuk? – eszme? / rendeléséből a jövőt.” Ők nem felejtették el: az élet: szeretet, és a szeretet: áldozat. Ők az élet hősnői, „akik lebirhatják az időt”.

Illyés Gyula *Szekszárd felé* című, karcsú rendben futó verse úti élményben, életképben megjelenő, tüneményes anyakép-felmutatás: „Kis vonat megy nagy domb-/ oldalon; / terhes kicsi nő a / vonaton. / <...> Lebeg az lágy élmény / közegén, / anyjában is egy nép / közepén. / <...> Jár szemem a terhes / kicsi nőn / s azt gondalom, itt megy / a jövőm. <...> Néz, néz a kis asszony, / gyűjtöget, / termi csöndesként a / gyermeket.”

Az új élet bizonyosságát, egyén és magyarság összefüggését asszociálja: „Visz tovább egy népet; / eltakart / csempészárúképp hoz / egy magyart. <...> Jár szemem a kedves / kis anyán / s azt gondolom: Itt megy / a hazám. Viszi, mit se tudva, / szakadék, / örvény fölött Árpád / örökét.” A végén megszólal Illyés legendás józansága: „öröklétem vagy te, / kis anya. / Néznem is jó téged – / megbocsásd. / Kívánok szerencsés / utazást!”



## 21. VÉGSZÓ HELYETT

Az égi és földi anyakép-, nő- és múzsakép-versek – mint a textusukban és dallamukban szintén csodálatos népdalok is – azt bizonyítják: a hit a szóban, a szép szó tisztelete, a művészetek szeretete önismeretben és valóságismeretben is gazdagít bennünket. Ezek a versek gyönyörködtetik és lelkesítik befogadóikat, fontos dolgokat sejtetnek meg a teremtés titkáról: az emberi szépség, igazság, jóság és szentség misztériumáról is.

Az európai és a magyar költészetben nemcsak a kereszténység szentjei, hanem sok-sok költő is kevesellte, és ma is kevesli a szekularizált világban is megtapasztalható három dimenziót, mert számukra különösen fontos a negyedik: a transzcendens is. A magyar költőgénuszok életét, sorsát erősen meghatározták, a művészetükre is nagy hatással voltak a feleségek és a múzsák. Szerelmük azt is bizonyítja, hogy fontos a hitves, a múzsa szépsége, okossága, sok-sok erénye, álomképe, de mindennél fontosabb a született és kiművelt poétai tehetség, képzettség, műveltség: a költői erudíció.

DUKKON Ágnes

## A nő- és gyermekábrázolások pedagógiai háttere Dosztojevszkij regényeiben és *Az Író Naplójában*<sup>1</sup>

### Absztrakt

A tanulmány Dosztojevszkij gyermek- és nőábrázolásának legfontosabb sajátosságait vizsgálja. A szerző igyekszik rámutatni az adott korszak ambivalens jelenségeire, melyek befolyást gyakoroltak a nevelésre, továbbá az író világában látenszen mindig jelen levő evangéliumi ideál érvényesülésére. A Dosztojevszkij-szakirodalomban viszonylag kevés figyelmet kapott az a kérdés, hogy milyen szerepet játszik az író műveiben a nevelés, a civilizációnak ez az egyedi eszköze, mely lehetővé teszi számunkra a „belső ember” fejlesztését, az erkölcsi kiteljesedés alapfeltételét. A tanulmány négy témakörben elemzi a témát: 1. *A nevelés témája pozitív értelemben, avagy a fejlődésregény műfajának dosztojevszkiji változatai.* 2. *A nevelés társadalmi formái Dosztojevszkij műveiben: az iskola mint gyermektársadalom.* 3. *A gyermekek és a nők mint a regényhősök pártfogoltjai.* 4. *A nevelés kérdése fonák oldalról: a megrontás, a gyermek vagy a fiatal lány tönkretétele Dosztojevszkij regényeiben – avagy az „antipedagógia” esetei.*

**Kulcsszavak:** gyermekek, nők, nevelés, Dosztojevszkij, Rousseau.

### The Pedagogical Background of the Depictions of Women and Children in the Novels and Journalism of Dostoevsky

### Abstract

This paper investigates the most important specifics of the depiction of women and children in Dostoevsky's novels. The author tries to point out the ambivalent symptoms of the epoch, which influenced society, including education. In this connection, the paper deals with the writer's prevailing pedagogical ideal, based on the Bible, above all on the New Testament. In special literature on Dostoevsky little attention has been paid to the question of education, which makes it possible for a man to develop his „inner world” (self), the fundamental condition of the moral perfection. The scrutiny is prompted by a few groups of questions: 1. *The theme of education in the positive sense or the versions of the genre of Bildungsroman / educational novel by Dostoevsky.* 2. *The social forms of the education in Dostoevsky's novels: the school as children's society.* 3. *Children and women as the protégés of heroes.* 4. *The question of education, viewing from the anomalous position: depravation and debauchery of a child or young girl in the novels of Dostoevsky, or cases of the “anti-pedagogy”.*

**Keywords:** children, women, education, Dostoevsky, Rousseau.

---

<sup>1</sup> Jelen tanulmány *A veszélyes szépség útjain. Eszmék, témák, motívumok a klasszikus orosz irodalom világában* (L'Harmattan Kiadó, 2021) című kötet egyik fejezetének átdolgozott változata.

## 1. BEVEZETÉS

A nevelés problémája és az ún. nőkérdés a 19. század második felében az orosz publicisztika széles körben vitatott témája lett. A hivatalos pedagógia válsága tükröződik azokban a vitákban, amelyek a nevelés új eszményeiről, a gyermeki személyiség tiszteletéről, a humánusabb és szabadabb nevelési elvekről szólnak. Egyik fontos jellemzője e korszaknak, hogy nem csupán a hivatásos pedagógusok foglalkoznak a fenti kérdésekkel, hanem a legjelentősebb írók, kritikusok, gondolkodók, mint Vlagyimir Fjodorovics Odojevszkij, Pjotr Jakovlevics Csaadajev, Visszarion Grigorjevics Belinszkij, Alekszandr Ivanovics Herzen, Nyikolaj Petrovics Ogarjov, majd az 1860-as években Nyikolaj Alekszandrovics Dobroljubov és Nyikolaj Gavrilovics Csernisevszkij. Az általuk megfogalmazott eszmények érvényessége mindmáig megmaradt, és ezek az eszmények nemcsak a szorosabban vett neveléstudomány számára értékesek, hanem a kultúra egészét tekintve is jelentőségük van. Példaként említhetjük Herzen műveit, a *Ki a bűnös?* című regényét és két kisebb alkotást (*Опыт бесед с молодыми людьми* – 'Fiatal emberekkel folytatott beszélgetések', *Разговоры с детьми* – 'Beszélgetések gyermekekkel'), s idesorolhatjuk a saját gyermekeinek írt leveleit is. Ezekben az írásokban kora pedagógiai gyakorlatát erős kritikával illeti, s a negatív példákból kiindulva fogalmazza meg saját elképzelését a jövő iskolájáról. Csernisevszkij *Mit tegyünk?* című regényében a nevelés – elsősorban a nőnevelés – témája kap meghatározó szerepet. Az orosz szerző az európai irodalomban a 18. század második felétől megjelenő nevelődési regények (Rousseau, Fielding, Goethe) poétikáját követve ábrázolja hősnője, Vera útját, s a „vonzások és választások”, elhibázott döntések hálójából az elődöktől eltérően utópisztikus megoldással kivezeti hőseit. De nem öncélú és indokolatlan utópiáról van szó: Csernisevszkij hisz abban, hogy az ész segítségével, önmagunk folytonos nevelésével legyőzhető a sors és a szenvedélyek uralma. S bár tudja, hogy a szerelem nem irányítható racionális megfontolásokkal, az érzelmek nem függenek az ember akaratától, de azt is vallja, hogy az önmérséklet, a megváltozott érzelmek elfogadása (jelen esetben Vera férjének józansága, amikor megérti, hogy felesége másba lett szerelmes) egy másik szinten helyreállítja a megbomlott harmóniát. Csernisevszkij filozófiája az életet tartja elsődlegesen fontosnak, s ez tükröződik szépirodalmi művében is. Ebből adódik, hogy a nevelés az ő világképében kitüntetett szerephez jut. A romantika korában a szerelem mint abszolút, sőt, transzcendens érték, fölébe rendelődt az életnek, magába olvasztotta az életet, Csernisevszkij „realista utópiája” viszont inkább életpárti, a folyamatot nem áldozza föl a pillanatért. De ahhoz, hogy a folyamat (élet) értelmes legyen, szükség van az ember nevelésére, az önismeret elsajátítására.

Dosztojevszkij műveiben sok példát, futó megjegyzést találhatunk a nőiességről, pozitív és negatív összefüggésben, de a jelen dolgozatnak a célja elsősorban a nevelés, s benne a nőnevelés, és Dosztojevszkij erre vonatkozó nézeteinek tárgyalása. S itt nemcsak a kérdés gyakorlati oldalának, a hétköznapi értelemben vett pedagógiának a megjelenéseit vizsgáljuk, hanem a „magasabb értelem”, a nevelés evangéliumi kontextusának jelenlétét Dosztojevszkij világában. A Hegyi beszéd (Mt 5,1–48) a tökéletességre való felhívással fejeződik be, s az Újszövetség más helyein is találkozunk ezzel a biztatással, s Jézus megnevezi a tökéletesség feltételét – a *gyermeki ártatlanságot*. A Dosztojevszkijvel foglalkozó szakirodalomban az utóbbi időben megjelentek olyan munkák, amelyek épp ezeket a kérdéseket vizsgálják, tehát a női-

ség és a gyermekség antropológiai és metafizikai aspektusait,<sup>1</sup> továbbá az író úttörő felismeréseit a mélylélektan világában.<sup>2</sup> A. Vlaszkin a férfiúi, női és gyermeki létmód metafizikai-biológiai meghatározottságait értelmezve megjegyzi, hogy Dosztojevszkij művészetében a „gyermekség” kategóriája még sok föltáratlan kérdést rejt. Arra a következtetésre jut, hogy e három alapvető létmód határmezsgyéin csillan meg az emberi természet lehetséges egysége (egészsége, oroszul: celosztносzty/целостность). A pszichiáterek és pszichológusok változatlan érdeklődéssel fordulnak Dosztojevszkij világa felé, s mindig újabb meglátásokra jutnak az író antropológiájával s a „belső emberre” vonatkozó koncepciójával kapcsolatban, s az Én (Self) rétegeiben zajló oszcilláció értelmezésében. Tényi Tamás 2013-ban megjelent tanulmánya is ezzel a kérdéssel foglalkozik. Nézete szerint éppen az Én belső ellentmondásai – az „eleven élet” Dosztojevszkij szavaival! – garantálják a teljes értékű, „normális” személyiséget.<sup>3</sup> Ez a belső egység és ezzel együtt a lélek mozgása és átmeneti állapota teremti meg az emberben a nyitottságot a transzcendens impulzusok, jelek felfogására. A „belső ember” – vagy másként Self – nem más mint végtelen lényegünk, örök funkció, folytonos alakulásban, dialógusban önmagunkkal és a külvilággal. Nem „valami”, nem „dolog”, amelyről végleges kijelentéseket, lezáró ítéleteket lehetne megfogalmazni, sokkal inkább energia, potencia. Fölhozzhatjuk analógiaként a német fizikus, Werner Heisenberg kísérleteinek eredményét: az atommag részecskékre bontásának kísérletei során megállapította, hogy az anyag (a „valami”) átváltozott energiává („semmivé”), tehát csupán az átmenet volt megragadható, nem pedig valami végső „dolog”, alapegység.<sup>4</sup> A 20. századi tudós fizikai kísérletei csodálatosképp egybecsengenek Nüsszai Szent Gergely 4. századi egyházatyja nézeteivel, aki úgy beszél az anyagról, mint ésszel fölfogható struktúrák konvergenciájáról, az emberi életet pedig átmenetinek és szétfolyónak nevezi, mely állandó döntések, választások során valósul meg.

Az ember döntéseiben a szellemiséget és a szabadságot fejezi ki, vagyis a világtól való függetlenségét – de mindig a világban.<sup>5</sup> Végső soron az ember és a világ titkairól folyó elméletek évszázadok, sőt, évezredek távolságából összecsengenek egymással, és mindig föl kínálják az Igazság átélését – anélkül, hogy birtokunkba vehetnénk (elorozhatnánk) ezt a titkot.

Ebben a háttérben igyekszünk rámutatni Dosztojevszkij gyermek- és nőábrázolásában az ambivalens jelenségekre, a korszak valóságából kiindulva, és az író világában látensen mindig jelen levő evangéliumi ideállal összefüggésbe hozva. Fontosnak gondolom annak föltárását, hogy milyen szerepet játszik Dosztojevszkijnél a nevelés, a civilizációnak ez az egyedi eszköze, mely lehetővé teszi számunkra a „belső ember” fejlesztését, a teljes értékűség (celosztносzty) alapfeltételét. A „magasabb értelemben vett” nevelésre gondolok: arra a szellemi útra, mely az esendő, földi és egoisztikus alapból kiindulva a tökéletes, krisztusi ember eszménye felé közelít. Ebben az összefüggésben Dosztojevszkij gyermek- és nőalakjai különösen sokjelentésűek.

<sup>1</sup> (Власкин, 2007; Иванов, 2007.)

<sup>2</sup> (Dukkon, 2011: 263–274.)

<sup>3</sup> (Tényi, 2013.)

<sup>4</sup> (Heisenberg, 1983.)

<sup>5</sup> (Vanyó, 2010.)

E kérdés elemzéséhez célszerű kiindulnunk a kor időszerű problémáiból, az 1850–1870 közötti évtizedekben zajló közéleti, tudományos és irodalmi vitákból, mert Dosztojevszkij művészetének kiteljesedése éppen ezekre az évtizedekre esik. Az orosz kultúrának ebben a szakaszában bontakozik ki az ún. „pedagógiai tavasz”<sup>6</sup> is, s mindez az író munkásságára hatással volt. A neves sebészorvos, Ny. I. Pirogov (1810–1881) közreadott egy tanulmányt *Az élet kérdései* (Вопросы жизни) címmel a *Tengerészeti gyűjtemény* (Морской сборник) hadtudományi kötetben, mely hamarosan széles körben ismertté vált.<sup>7</sup> A Közoktatásügyi Minisztérium is publikálta a saját folyóiratában, s kis idő múlva a tanulmány német, francia és lengyel fordításban is megjelent. Pirogov nézetei így módon az 1860–70-es években komolyan megmozgatták a kor értelmiségét, a korabeli sajtó nagy teret szentelt a szerző által képviselt nevelési elvek megvitatásának. Ennek hatására egyre-másra új kezdeményezések jöttek létre: vasárnapi iskolák, emberbaráti és pedagógiai szervezetek, önkéntes alapon létrehoztak iskolákat. A cikk gyakorlati hasznosságán túl ki kell emelnünk az elméleti jelentőségét is: mindaz, amit Pirogov írt az erkölcsi nevelésről, a „belső ember” fejlesztéséről egy szabadabb és humánusabb oktatási koncepcióra támaszkodva, mindmáig érvényes. Ezek a kérdések Dosztojevszkij regényeiben is fontos szerepet kapnak. Egy példát említek a *Nyetocska Nyezvanova* című regényből, bár ez a mű még Pirogov tanulmányának megjelenése előtt született, a „szabad nevelés” kérdése – a regény egyik szereplőjének, Alekszandra Mihajlovnának a módszere – mindkét szerzőnél azonos jelentőségű:

„(...) Alekszandra Mihajlovná, az első sikertelenségek ellenére is, bátran kijelentette, hogy nem ért egyet madame Leotard rendszerével. Ezen sokat és nevetve vitatkoztak, de új nevelőnőm határozottan hangoztatta, hogy ellene van minden rendszernek, bizonygatta, hogy tapogatózva is megtaláljuk a helyes utat, hogy semmi szükség száraz ismeretekkel teletömni a fejemet s hogy az egész eredmény az én ösztöneim fejlődésétől függ, meg attól, hogy sikerül-e bennem felkelteni a jóakaratot, az igyekezetet – és neki volt igaza, mert teljes diadalt aratott. Először is, mindjárt kezdetben megszűnt az oktató és a növendék szerepe közötti különbség. Úgy tanultunk, mint két barátnő s néha olyan látszata volt a dolognak, mintha én tanítottam volna Alekszandra Mihajlovnát, ő pedig nem vette volna észre ravaszágomat.”<sup>8</sup>

Már ebben a regényben is tükröződnek a 19. századi orosz pedagógia új eszményei: amíg a hivatalos oktatáspolitikát a régi elvek mentén működtették, a büntetés és jutalom elvét érvényesítve, nem törődve az oktatás és nevelés egymástól elidegenedett állapotával (amelyet már Belinszkij is bírált), az új nemzedék legkiválóbbjai, K. D. Usinszkij és Ny. I. Pirogov arra törekedtek, hogy a gyermekben kifejlesszék a belső embert. Pirogov koncepciójának lényege abban áll, hogy a gyermekekbe és fiatalokba előbb az általános emberi értékeket kell beoltani, föltárni számukra azokat az erkölcsi elveket, amelyek alapján majd eligazodnak a társadalomban, és csak ezután irányítani őket a különféle szakismeretek felé. Ezúttal nem vállalkozunk Pirogov és Dosztojevszkij nézeteinek részletes összevetésére, de érdemes a gondolata-

<sup>6</sup> (Szabó, 2003.)

<sup>7</sup> (Pirogov, 1952.)

<sup>8</sup> (Dosztojevszkij, 1957: 506.)

ikban kimutatható egybecsengéseket számításba venni. Napjaink orosz pedagógiatörténései arra hívják föl a kutatók figyelmét, hogy Dosztojevszkij pedagógiai elvei mindeddig nincsenek föltárva alaposabban, hiányzik a rendszeres áttekintés és értékelés, pedig három területen is jelentős elméleti és gyakorlati tevékenységet fejtett ki: először is, mint Konsztantyin Romanov nagyherceg nevelője, másodsor mint zseniális művész, akinek munkáiban a gyermeki lélek alakulása, fejlődése nagy szerepet kap, harmadszor pedig mint a nevelés és oktatás elméleti kérdéseivel foglalkozó publicista.

Az író *naplójában* találkozunk azokkal az elméleti és társadalmi problémákkal, amelyek áthatják regényvilágát is, ám ott bonyolultabb, gyakran antinómikus kifejtésben jelennek meg. Dosztojevszkij publicisztikájában közvetlenül teszi föl a kérdést a nevelés általános emberi és nemzeti aspektusainak egymáshoz kapcsolódásáról. A *Gyermeki titkok* és *A föld és a gyermekek* című fejezetekben fiktív dialógus keretében vitatkozik két hang a nyugat-európai negatív jelenségekről, amelyek a nagyvárosok életében az iparosodás következményeként lépnek föl, legfőképp a személytelenné válás és a gyermekmunka mutat ijesztő méreteket. Az író elsősorban a gyermekeket és a nőket tekinti a civilizáció áldozatainak, és arra figyelmeztet, hogy Oroszországban nem ezt az elidegenedést, hanem egy ellentétes irányú folyamatot kellene követni. Úgy gondolja, hogy Oroszországnak az válik javára, ha saját belső kulturális értékeit megőrizve kapcsolódik be a civilizációs fejlődésbe. Ehhez azonban meg kell őrizni a lába alatt a talajt, mert különben gyöngévé és sebezhetővé válik. A Kert metaforája segítségével fejti ki álláspontját:

„Ha tudni akarják a véleményemet, akkor, szerintem, a gyerekeknek, tehát a valóságos gyerekeknek, azaz, az emberek gyermekeinek a földön kell születniük, nem az úttesten. Később lehet élni az úttesten, de a nemzetnek születnie és felnőnie, a maga hatalmas tömegében, a földön, a talajon kell, ahol a búza és a fák nőnek. Az európai proletárok most – csupa úttest. A Kertben a gyermekek egyenesen a földből fognak kiszökkenni, mint Ádámok, és kilenc évesen, amikor még játszani szeretnének, nem fognak a gyárba menni, hogy ott a gerincüket a munkapad fölött görnyesszék (...) A földben, a talajban van valami szent.”<sup>9</sup>

Ez a bizonyos „szentség” nyilatkozik meg Raszkolnyikovnak a *Bűn és bűnhődésben*, amikor – Szonya szavaira emlékezve – a regény végén térdre esik és megcsókolja a földet, mert vétkezett ellene. Az *Ördögökben* és *A Karamazov testvérekben* a föld-szimbolika még kifejezettebb és sokrétűbb, különösen érdemes a nőkhöz és a gyerekekhez fűződő kapcsolatokra fölfigyelni. Ilyen például az *Ördögökben* a sánta, együgyű Marja Lebjadkina alakja, vagy Iljusecska a másik regényben. Nem véletlen, hogy az orosz Ezüstkor írói, gondolkodói olyan sokat foglalkoztak ezzel a szimbólumrendszerrel, köztük Vjacseszlav Ivanov, Innokentyij Annjenszkij. A továbbiakban négy témakört tekintek át Dosztojevszkij és a nevelés kapcsolatáról, amelyek külön-külön is egész tanulmányt igényelnének.

<sup>9</sup> (Достоевский, 1981: 96–98.) (Ford. – D. Á.).

## 2. A NEVELÉS TÉMÁJA POZITÍV ÉRTELEMBEN, AVAGY A FEJLŐDÉSREGÉNY MŰFAJÁNAK DOSZTOJEVSZKIJ VÁLTOZATAI

Jelena A. Krasznoscokova irodalomtörténész monográfiája az orosz fejlődésregényről három fejezetben is tárgyalja Dosztojevszkij pedagógiai nézeteit, illetve a nevelődési regény (Bildungsroman) műfajának fölbukkanó elemeit az író művészetében. A gyermekek és nők szerepét a *Nyetocska Nyezvanova*, *A megalázottak és megszorítottak* és *A kamasz* című művekben elemzi. A lehetséges pretextusok (Goethe és Dickens művei), a szentimentalizmus hatása mellett azt is kiemeli, hogy az említett regényekben már egészen másféle művészi elgondolás és más poétika érvényesül. A két korábbi regényben még bőven előforduló szentimentális motívumok (könnyek, sírás, ájulás) mellett Dosztojevszkijnél már a nyitott befejezés jelzi az új poétika felé való tájékozódást. Az egyik fontos új mozzanat a hős belső fejlődésének fölfelé irányuló erővonala, amikor „az élet súlyos leckéi több nyereséget, mint veszteséget hoznak magukkal”.<sup>10</sup> A belső fejlődés folyamatának ábrázolásakor az író a közéletet éppen foglalkoztató eszméket kapcsolja be a műbe, melyeket a szereplők a maguk módján többféleképpen értelmeznek. Egyik ilyen jelenet a *Nyetocska Nyezvanovában* a következő: a herceg, és gyermekeinek francia nevelőnője, madame Leotard arról vitatkoznak, hogy a büntetés lehet-e hasznos eszköz a gyermeki személyiség fejlesztésében. A nevelőnő – Rousseau-ra hivatkozva – a büntetés–jutalmazás elve mellett száll síkra, a herceg viszont tiltakozik e módszer ellen, azt hangoztatva, hogy a nevelésben a jó példa és a nevelő hitelessége többet ér, mint bármilyen mechanikus (s még hozzá antihumánus) eljárás. Nem fogadja el Rousseau-t tekintélynek, mert a filozófus élete és tanításai közt ellentmondást lát:

„– Jean-Jacques Rousseau, asszonyom! Csakhogy Jean-Jacques Rousseau-tól nem fogadhatunk el ilyesmit. Jean-Jacques ezen a téren nem tekintély. Jean-Jacques nem is merészelhetett nevelésről beszélni, nem volt joga hozzá. Jean-Jacques Rousseau a saját gyerekeit is elhagyta, asszonyom! Jean-Jacques erkölcstelen ember, asszonyom!”<sup>11</sup>

Úgy gondolom, Dosztojevszkij hőseinek minden ellentmondásossága, belső harca – akár a lázálomszerű állapotok, kitörések, hisztériák is – a személyiség létrejövetelének folyamatát szolgálja, amelyek az emberi élet folyton alakuló, átmeneti jellegének és az Én dinamikájának kifejeződései.

A *Megalázottak és megszorítottak* című regényben Nelli alakja kapcsolódik össze pedagógiai motívumokkal, mégpedig főleg negatívakkal. Az „orosz Mignon” (ahogy Krasznoscokova nevezi Goethe regényalakjára, a *Wilhelm Meister tanulóéveinek* kis hősnőjére utalva) sorsa hasonlít Dickens gyermekalakjainak sorsára, csupa szenvedés, az élet kegyetlen iskoláját járja, és az ott szerzett tapasztalatoktól idő előtt felnőtté válik. Dosztojevszkij regényének felnőtt szereplői viszont tele vannak infantilizmussal, ami a cselekménynek különös feszültséget kölcsönöz. Nem véletlen, hogy a „gyermek” (oroszul *rebjonok*) szó visszatérő motívum a műben, rendszerint a válsághelyzetekben, a lényegi fordulatokban jellemzi vele az író felnőtt szereplőit. Így megfordul a normális sorrend: a gyermekekben jelenik meg az a tulajdonság, amely a felnőttekből hiányzik: az együttérzés, a felelősség, önfeláldozás, a lemondásra

<sup>10</sup> (Краснощечекова, 2008: 396.)

<sup>11</sup> (Dosztojevszkij, 1957: 489.)

való képesség. De fontos megjegyeznünk, hogy Dosztojevszkij a klasszikus fejlődésregény tradícióján túllép: nem azért alkotta a művet, hogy eljuttassa hőst **A** pontból **B** pontba. A regény mindkét szüzséjének alakulása – Natasa és Nelli sorsa – befejezetlen. Nelli megbékélés nélkül hal meg, a szülői átkok pusztító emlékével a lelkében: a kislány nagyapja elátkozta saját lányát, Nelli anyját és elkésett a megbocsátással annak haldoklásakor, viszont ez az anya megátkozta a kislány apját, egykori szerelmét és életének tönkretévőjét. A szüzsé ezen vonala így a semmibe hull bele, a végzetesen elkésett fölismerésekkel és a feloldozó gesztusok hiányával. A másik vonal, Natasa (a Narrátor reménytelen szerelme) sorsa is befejezetlen: szavai a regény végén a lehetséges és mégsem megvalósuló szerelemről és boldogságról szintén a semmibe enyésznek. Ez a nyitott befejezés pedig lehetővé teszi a hősnő sorsának további, tetszőleges variációit, akár a korábbi kisregény, a *Fehér éjszakák* Álmodozójának története. Mindazonáltal hangsúlyozzuk, a művészi gondolat ilyen megvalósítása a „belső ember” el-lentmondásosságának – akár ösztönös, akár tudatos – ismeretén alapszik; a regényekben elének táruló sorsokból az a fölismerés adódik, hogy a tudattalan káosza bizonyos körülmények, betegesen túlfeszített állapotok között bármiféle egyértelmű döntést lehetetlenné tesz. Dosztojevszkij korai regényeiben a gyermekkor sokszor az adott hős torzult pszichéjének, áldozatszerepének értelmezőjeként jelenik meg. Már a *Szegény emberekben*, Varenyka naplójában megfigyelhetjük ezeket a motívumokat, de *A háziasszony*, *Nyetocska Nyezvanova* és a *Fehér éjszakák* hőseinek sorsában is ezt láthatjuk, vagyis a cselekmény beleveszik a hősök külső és belső világának bizonytalanságába. Ez egyben azt az üzenetet hordozza az olvasó számára, hogy nem a külső, hanem a belső történések az igazán lényegesek, mert a személyes döntések, felismerések, s általában a lelkiismereti és erkölcsi dolgok szerinti életvezetés inkább az egyén kompetenciájához tartozik, semmint a külső, társadalmi determináló tényezők megváltoztatása.

*A háziasszonyban* a főhős, Ordinov, és szereleme, Katyerina sorsa rövid időre érintkezik, és éppen a gyermekség motívuma által: Ordinov lázalmában visszatér gyermeki énjéhez, s az álomban fölmerülő képek segítségével föltárulnak lelkének mélyebb rétegei, szorongásai, félelmei. Katyerina pedig maga meséli el gyermekkorát Ordinovnak, azt, hogyan került a különös és félelmetes idős férfi, Murin hatalma alá – és maga a történetmesélés úgy hat, mint a lázalom, itt is elmosódnak a körvonalak, félelmek, szorongások és bizonytalan érzelmek kavarnak benne. Ez a történetszál még Gogol *A szörnyű bosszú* című elbeszélésével is párhuzamot mutat, Dosztojevszkij tudatosan rájátszik a népi fantasztikum gogoli változatára, s a névválasztás – Katyerina – ugyancsak erősíti a két mű összetartozásának érzését.

Ha a fejlődésregény dosztojevszkiji változatait vizsgáljuk, meggyőződhetünk arról a tényről, hogy ezekben a művekben nem csupán a hősök „nevelődnek”, azaz, nemcsak az ő lelki, szellemi útjuk kibontakozásának szakaszait követhetjük nyomon, hanem maga az olvasó is végigjár velük egyfajta beavatódási utat. Szembesül az ókori, apolloni fölhívás – „ismerd meg magad” – teljesítésének nehézségével és az önismeretre jutás elkerülhetetlenségével a belső ember (Self) kibontakoztatása folyamatában. Ez az út gyakrabban vezet a mélypont, a szimbolikus Inferno világán keresztül, mintsem a Felvilágosodás világos, racionális nevelési elvei mentén. Dosztojevszkij hősei többnyire eltévednek saját belső *Énjük* labirintusában, s nem mindegyiküket vezeti el az író a megtisztulás utáni új ember megszületéséhez (mint Raszkolnyikovot a *Bűn és bűnhődés* Epilógusában, vagy Aljosa Karamazovot utolsó regényében). Ám az „összeroppanó” hősök – Miskin, Sztavrogin, Ivan Karamazov – mellett fölillantja a nyitott sorsok lehetőségét: ilyen *A félkegyelműben* a mellékszereplők közül a félig gyermek



Kolja és az ugyancsak nagyon fiatal Vera alakja, *A kamaszban* Arkagyij, *A Karamazov testvérek*-ben még Aljosán kívül a szintén fiatal kamasz Kolja Kraszotkin is. Dosztojevszkij regényeiben a gyermekalakok és a világ „hívásaitól” még nem érintett fiatalok hordoznak egyfajta reményt: tragédiák szemtanúiként, mások vagy saját maguk hibáinak fölismerőiként lehetőséget kapnak az önmegismerésre, s ezzel együtt magasabb lelki, szellemi állapot elérésére. Ám ez már cselekményesen nincs benne a regényekben.

### 3. A NEVELÉS TÁRSADALMI FORMÁI DOSZTOJEVSZKIJ MŰVEIBEN: AZ ISKOLA MINT GYERMEKTÁRSADALOM

Dosztojevszkij regényeiben gyakran megjelenik valamilyen oktatási, nevelési intézmény – iskola, panzió – a hősök életrajzában, jellemzésének fontos elemeként. Ezeknek az „iskola-szűzséknek” a közös jellemzője – akár a *Feljegyzések az egérlyukból*, *A félkegyelmű*, *A kamasz* vagy *A Karamazov testvérek* „iskoláira” vagy iskolás csoportjaira gondolunk – abban ragadható meg, hogy az író igen kritikusan ábrázolja az intézmények belső világát, a gyermekséget sem idealizálja, nagy lélektani érzéssel és tudással mutatja be a gyermektársadalmak kíméletlenségét, a nyájszellem rossz megnyilvánulásait, a felnőtt társadalom bűneinek visszatükröződését. Ezek az iskolai közösségek vagy csak esetleges gyermekcsoportok egyáltalán nem a gyermeki ártatlanság képviselői, köztük is ugyanazok a szenvedélyek uralkodnak, mint a felnőtt világban – féltékenység, irigység, zsarnokoskodás, versengés, érzelmi zsarolás stb. – csak még képlékeny formában, amelyet lehet (sőt, kell!) jó irányba terelni. Az iskola mint börtön vagy büntetőtábor (oroszul *katorga*) egyik átütő erővel megrajzolt változata a *Feljegyzések az egérlyukból* című kisregényben, a főszereplő visszaemlékezéseiben bukkan föl. Az „átkozott gyermekkor” kifejezés kétszer is előfordul a mű második részében, amikor az odúlakó elmondja volt iskolatársaihoz kapcsolódó, rossz emlékezetű kalandját.

„Iskolatársam sok akadt nekem Pétervárott, de én nem barátkoztam velük, sőt nem is köszöntem nekik az utcán. Bizonyára elmentem volna más hivatalba szolgálni csak azért, hogy ne legyek együtt velük, és egy csapásra szakítsak egész gyűlölt gyermekkorommal. Átok arra az iskolára, azokra a szörnyű börtönövekre.”<sup>12</sup>

A másik, még részletesebb kép a gyermekkori szenvedésekről az odúlakó önértelméhez szolgál magyarázattal, eltorzult lelki fejlődésének okát az iskola (és általában az iskolák) rossz közegében, alkalmatlan nevelési eszközeiben látja. A gyermek belső világának meg nem értése, a fejlődését irányítani képtelen pedagógia egyenesen vezet a még torzabb felnőtt társadalomhoz.

„Azon az éjszakán képtelennél képtelenebb álmokat láttam. Nem csoda: egész este nyomott iskolai életem börtönöveinek emléke, és sehogy se tudtam megszabadulni tőle. Abba az iskolába távoli rokonaim dugtak be, akiktől függtem, és akikről azóta sem tudok semmit a vilá-

---

<sup>12</sup> (Dosztojevszkij, 1980: 62.)

gon; mint árvát dugtak be oda, aki már elgyötrődött az ő szemrehányásaiktól, és némán töprengve, vadul nézett mindenre maga körül. Társaim dühös és kegyetlen gúnnal fogadtak azért, mert egyikükhöz sem hasonlítottam.”<sup>13</sup>

Az odúlakó pontos lélektani elemzést ad az értelmileg fejlett, de lelkileg sebzett fiú és társai konfliktusáról; utóbbiakra jellemző az átlaghoz tartozás, a nyájszellem, az erősebbhez igazodás. E két pólus közt az ellenséges viszony egész életre megmarad, nincs megbékélés, közeledés a fejlettebb és tudatosabb személyiség és az öntudatlan, igazodó nyáj között. Az odúlakó által képviselt első típusban kialakul és beteges formát ölt a büszkeség, sőt, gőg (mert különbnek érzi magát a többiekénél), a másik csoportban, az „osztálytársakban” pedig rögzül egy önelégült közepszerűség, különösebb szellemi igények nélkül, s ezáltal el is sorvadnak bennük az alkotó erők, a tehetség kibontakozásának csírái. Egy és ugyanazon bűn két oldala: a másik iránti szeretet hiánya. Olyan közegben élnek, ahol az egymás iránti szeretet és jóindulat követelményét senki nem támogatja, így a gyermekekkel, fiatalokkal együtt növekszenek a lelkükben gomolygó, torz, önző, ellenséges indulatok.

A *félkegyelmű*ben is lényeges szerepet kap a gyermektársadalom bemutatása, annak a folyamatnak az ábrázolása, hogy miként változik át az összeverődött, vad gyerekcsapat egy szereteten alapuló, tisztultabb lelkű közösséggé. Miskin svájci életének fontos epizódja a falusi gyerekek és Marie, a megbecstelenített lány története. Mivel a felnőtt társadalom kiveti magából a szerencsétlen „bűnös” lányt, ezért a gyerekek is „büntetik” őt, csúfolják, megdobálják, megalázzák – anélkül, hogy tudnák, mit is cselekszenek. Miskin, a „félkegyelmű”, akit idegbetegsége miatt, gyógykezelés céljából küldött Svájcba orvosa és gyámja, döbbsenti rá őket oktalan és kegyetlen viselkedésükre, s éppen gyermeki, együgyű lényében rejlő tisztaságával sikerül megváltoztatnia a gyerekeket, s egymást szerető, értelmes közösséggé alakítani őket, akik Marie-t is szeretetükbe fogadják. Ebben az epizódban sok szimbolikus és biblikus mozzanat is összesűrűsödik: a többség ítélezése a lány felett János Evangéliumának házastörő asszonyról szóló példázatát idézi föl, Miskin „együgyűsége” a „boldogok a lelki szegények, mert ők elnyerik Isten országát” kijelentésre rímel (de úgy, hogy az olvasónak föl kell tennie a kérdést: vajon „boldog”-e Miskin ebben az értelemben?). Az öntudatlan, ellenséges indulatú csődület Jézus gúnyolóit, kínozót juttatja eszünkbe, akik „nem tudják, hogy mit cselekszenek”. Svájc, mint ennek az epizódnak színhelye, szintén mélyebb jelentést hordoz: a 18. századi nagy pedagógusokat, Lavatert, Rousseau-t hozzák az emlékezetbe, Miskin pedig – az evangéliumi asszociációk mellett – az igazi Nevelő szerepében mutatkozik meg. Ez az epizód azonban időtlenül lebeg a pétervári cselekmény zaklatott világa fölött, mint emlék, vagy egy nagyszerű példa, amelyet már nem lehet másodszor megismételni. Miskin a pétervári közegben is lényegében ugyanazokkal az eszközökkel próbálja a környezetében pusztító indulatokat megbékíteni, az embereket közelebb hozni egymáshoz, de erőfeszítései kudarcra ítéltnek. A 19. századi orosz írók közül Alekszandr Herzen *Ki a bűnös?* című regényében tűnik föl Svájc ilyen szimbolikus helyszínként: a derék Joseph, a főhős, Beltov nevelője is Svájcból származik, és jellegzetesen azokat a nemes, felvilágosodás kori eszményeket képviseli, amelyek

<sup>13</sup> (Dosztojevszkij, 1980: 69.) Ezeknek a traumatikus gyermekkori élményeknek az ábrázolásához Dosztojevszkij irodalmi forrásokból is bőven meríthetett ihletet, jól ismerte Dickens regényeit, de nem csupán valamiféle szentimentális visszacsatolásról vagy társadalmi érdeklődésről van szó, hanem egy mélyebb lélekismeret, a személyiség fejlődésének defektusai vagy elakadásai érdeklik az író.

a 19. század közepén már nem voltak időszerűek és elégségesek a személyiség formálódásának, az önmegismerés és az élet küzdelmeinek segítéséhez. Vagy fogalmazhatunk úgy is, hogy a racionális belátáson, a pozitív életszemléleten alapuló nevelési elvek nem tudtak hatékonyan működni a személyiség mélyebb rétegeiből előtörő ellentmondások értelmezésében, kezelésében.

Dosztojevszkij további regényeiben, s az öt nagyregényben a nevelés témája, az emberi személyiség fejlesztésének eszménye egyre fontosabb szerepet kap. Az foglalkoztatja az írókat, hogy miként lehetne megtalálni az utat a belső emberhez, s ezzel legyőzni a tehetetlenségi erőt, a determinizmust, s eljutni egy magasabb rendű személyiség kibontakozásához. Egyre erőteljesebben körvonalazódnak az író ideáljai: az individualizmus helyett a közösség pozitív működése, amelyben az egyén nem veszti el arcukat, fejlett személyiségek egyenrangú, egymást támogató gyülekezetét alkotják. Az orosz kultúrában mélyre nyúló gyökerei vannak a *közösségi, gyülekezeti szellemnek* (общинность, соборность), s a 19. században az egymással vitatkozó nyugatos-szlavofil társadalmi és filozófiai irányzatok felszínre hozták az orosz nép mentalitásáról, lelkületéről, legfőbb sajátosságairól vallott nézeteket. A szlavofilek és Dosztojevszkij is úgy látja, hogy az orosz kultúra megújulásának záloga a nép, de nem az aktuális elhanyagoltságában, hanem potenciálként, a felszín alatt rejtőző belső erők, értékek föltárása nyomán kibontakozó eszmény hordozójaként. Ennek a gondolatnak a művészi megfogalmazását láthatjuk *A Karamazov testvérek* kompozíciójába beépülő „ifjúsági regény”, azaz, Iljusecska és társai történetében. Az apja becsületét szenvedélyesen védő kisdíjakot ugyancsak kiközösítik az iskolatársak, ezúttal is ugyanolyan szerkezete van a konfliktusnak, mint az odúlakó vagy Marie történetében: egy mindenki ellen, vagy akár megfordítva: mindenki egy ellen. Aljosa Karamazov játssza el azt a szerepet, amit *A félkegyelmű* svájci epizódjában Miskin, vagyis rádöbben a fiúkat magatartásuk, gondolkodásuk hibás motívumaira. Igazi pedagógiai érzékkel és tisztánlátással közelít az ellenséges indulatoktól fűtött fiúcsapathoz és az ugyancsak ádázul küzdő, magánya és igazsága tudatában büszke Iljusecskához, hogy végül összebékítse őket a szeretet jegyében. A megbékélés éppen azért jöhetett létre, mert megtörtént a mélyben rejtőző értékek, valamint a részigazságok föltárása mindkét táborban. A végkifejlet tragikumát – Iljusecska betegségét és halálát – ez a megbékélés enyhíti, emeli ki a veszteség és a jóvátehetetlenség mélységéből. A *dialogikusság* emlegetése Dosztojevszkij ábrázolásmódjával kapcsolatban lassan közhellyé válik, ám mégsem tudjuk megkerülni, amikor regényeinek bizonyos kulcsmozzanatait igyekszünk leírni, értelmezni. Aljosa „pedagógiai sikere” is ebben rejlik: amikor kapcsolatba kerül a fiúkkal, valóban *párbeszéd* jön létre köztük, azaz, a kommunikáció az Én – Te pólusokat összekötő tengely mentén történik, nem egy hierarchikus sémában (felnőtt – gyermek). Ebben a párbeszédben mindenki személyesen mondhatja el véleményét, de a felelősség, a részvétel, a megértés, a jóhiszeműség követelményével is szembesíti őket Aljosa. A mélyben meghúzódó „belső embert” igyekszik megszólítani, felszínre hozni, mert csak így van esély az egymást megértő közösség létrehozására. Ez a regényréteg is gazdag szimbolikus jelentésekkel van átítatva, bőséges szakirodalom foglalkozik értelmezésükkel, melyekre itt nem térek ki, mivel a kutatás célja ezúttal Dosztojevszkij nevelés iránti érdeklődésének bemutatása, a regényeiben folyamatosan tetten érhető pedagógiai motívumok föltárása.

#### 4. A GYERMEKEK ÉS A NŐK MINT A REGÉNYHŐSÖK PÁRTFOGOLTJAI

A *Bűn és bűnhődés*ben, az *Ördögökben* és *A kamaszban* a gyermekek és a nők igen gyakran az áldozat szerepében tűnnek föl. A *Bűn és bűnhődés*ben a gyermek-téma végigkíséri a főhős alakját és cselekedeteit: az első részben, Raszkolnyikov álmában gyermekkorának egy epizódja bukkan elő, realiztikus képek az álom fantasztikus dramaturgiájában. Az álom egy agyonhajszolt ló halálra verésének jeleneteit mutatja, melyben egyúttal sűrítetten fölismerhető a valóságos élet képlete: a felnőtt világban uralkodó erőszak, durvaság, gyöngeség és közömbösség visszatükröződése a gyermeki tudatban. Az álomjelenetben az igazságtalanságra, az értelmetlen erőszakra, önkényeskedésre csak a gyermek reagál adekvát módon, csak ő érez együtt a szerencsétlen, megkínzott állattal és száll szembe a kocsis, Mikolka (aki a lovat ütlegeli) agresszivitásával. Az álomban a tudattalan szféra képei az együttérzés, a szánalom érzését hozzák elő. A már fentebb említett pszichológiai elemzésben Tényi Tamás rávilágít az álom szimbolikájának gazdag jelentéskörére és a jelenetek lélektani relevanciájára. A következő „gyermekjelenetekbe” már bekapcsolódnak a női szereplők is, nevezetesen Marmeladov családja, a kiskorú gyerekek mellett anyjuk, Katyerina Ivanovna és Szonya (Marmeladov első házasságából származó lánya). Ők mindannyian valamilyen módon a családfő alkoholizmusának, gyengeségének áldozatai, bár a szerepek nem statikusak, mert Katyerina Ivanovna Szonyával szemben válik sértő féllé, amikor a lányt – érzelmi ráhatással – a prostitúció útjára tereli. A család fenntartásának, megmentésének ára a mostohalánya tönkretétele, „lelki halála” lesz. Az ilyen szerepváltásokból az derül ki, hogy a belső motivációk és a külső cselekedetek gyakran széttartó irányokba futnak, hol tudatosan, hol öntudatlanul csapják be önmagukat a hősök. Ezt a pszichológiai csapdát Dosztojevskij más összefüggésben úgy jellemzi: „hazugság a hazugságot menti,” vagyis Szonya belekényszerítése az önpusztító, emberi méltóságot, személyiséget megcsúfoló szerepbe egy altruisztikus „áldozathozatal” szükségszerű rítusának tűnik föl, holott a lelke mélyén mindkét nő (Szonya és Katyerina Ivanovna) tudja, hogy ez bűn, és nem lett volna szabad ebbe az irányba menni. A Dosztojevskij-regények ún. áldozat-szereplőinek a pszichogramját érdemes külön is elemezni: néha arra derül fény, hogy ezek az áldozatok sem egészen ártatlanok, még a gyermekalakok közt is vannak olyanok, akikben fölismerhető „Ádám öröksége”, vagyis a bűn iránti fogékonyság, elég, ha *A Karamazov testvérek* fiúcsapatának tagjaira utalunk. A gyermeki természet azonban még könnyen alakítható, nem véletlen, miért mondja Jézus, hogy „ilyeneké a mennyek országa” (Mt 18,17): a nyitottság, a befogadásra való készség és a feltétlen bizalom azok a lelki adottságok, az a „jó talaj”, amelyben ki tud kelni és felnőni a belé vetett mag (Lk 8,12–15). Mindenekelőtt épp ez indokolja, hogy Dosztojevskij és a nevelés kérdése a kutatásban nagyobb hangsúlyt kapjon.

Raszkolnyikov útján, amikor a regény elején, gyötrődve az uzsorásasszony megölésének tervével a Vasziljevskij-sziget felé ment, még egy olyan jelenet játszódik le, amelyben a „nő”, a „gyermek” és az „áldozat” összefonódik: egy zömök, testes úriember követett nyomon nyilvánvaló sötét szándékkal egy fiatal lányt, akin láthatóak voltak a rajta elkövetett becstelenség nyomai (rendetlenül felöltött ruha, kábaság, levertség). Az ismeretlen férfi – „pirosposzgás, rózsás ajka fölött kicsi bajusz” – egyike a Dosztojevskij-regények tipikus kéjencfiguráinak. A leányka pedig szintén egy a jellegzetes áldozat-alakok közül, aki épp a gyermeki és

a felnőtt lét határán van, de beletartozik az áldozattá váló nők sorába is, mint Varenyka (*Szegény emberek*), Nyetocska (*Nyetocska Nyezvanova*), Katyerina (*A háziasszony*), Nelli (*Megalázottak és megszomorítottak*), Szonya (*Bűn és bűnhődés*). Fontos megjegyeznünk, hogy ezekben a jelenetekben már a korai regényektől kezdve megjelenik egy harmadik figura is, a „lovag”, a „megmentő”, aki igyekszik elhárítani a veszélyt, megmenteni a nőt vagy gyermeket a gonosztól. Ez a motívum a nagyregényekben is mindvégig megtalálható. A *félkegyelműben*, mint már utaltunk rá (az elcsábított fiatal lány esete), hangsúlyozottan jelen van, a svájci Marie történetében és Nasztaszja Filippovna sorsában is, más-más művészi funkcióval. Miskin alakjához pedig társul a „szegény lovag” képe, melyre a többi szereplő is reflektál, miután Aglája provokatív módon „leleplezi” őt Puskin versének elszavalásával és Miskinre alkalmazott kis szövegváltoztatással. Külön figyelmet érdemel az a kérdés, hogy a lovagnak miért nem sikerül szinte sohasem megmentenie az áldozatiságra predesztinált nőt: Makar Gyevuskin nem képes Varenykának biztos védelmet nyújtani, Ordinov nem tudja legyőzni Murint, s Katyerina az öreg fogságában marad; Raszkolnyikov is erőtlen a „testes úriemberrel” szemben. Más kérdés, hogy az ő lelkében az agresszor is megnyilvánul, két nő meggyilkolásának a bűne terheli. A *Megalázottak és megnyomorítottakban* Ivan Petrovics minden igyekezete ellenére sem Natásának, sem Nelinek nem tud hatékony segítséget nyújtani, A *félkegyelműben* Miskin pedig Nasztaszja Filippovnáat a legnagyobb segítő szándék mellett is a halálba, Agláját pedig elhibáztott életútra juttatja. Karen Sztjepanyan orosz irodalomtörténész a regények „nemeslelkű lovagjai”-nak – mint Don Quijote, Miskin – kettősségéről megállapítja, hogy miközben minden erővel igyekeznek jót tenni és a rosszat megakadályozni, azoknak, akiknek segíteni akarnak, több rosszat okoznak, mint jót.<sup>14</sup> Az élet feladatának sikeres teljesítése újfent előtérbe hozza a nevelés és az önmegismerés kérdését: amíg a hős nem tesz szert erre a tudásra, a jó törekvései is vereséget szenvednek, a démonnal szemben erőtlen marad.

## 5. A NEVELÉS KÉRDÉSE FONÁK OLDALRÓL: A MEGRONTÁS, A GYERMEK VAGY A FIATAL LÁNY TÖNKRETÉTELE DOSZTOJEVSZKIJ REGÉNYEIBEN – AVAGY AZ „ANTIPEDAGÓGIA” ESETEI

Az író korai műveitől kezdve állandó szüzsés elemként jelenik meg a gyermekek és a nők megrontása (fizikai és szellemi síkon), vagy ennek kísérlete, más szavakkal, a személyes befolyással, „gondviselői” pozícióval való visszaélés a fiatal, naiv vagy kiszolgáltatott személyek kárára. (Ennek a jelenségnek az archetípusát fölismerhetjük a görög mitológia egyik történetében: Laiosz, Oidipusz apja még fiatalemberként Pelopsz királynál vendégeskedik, s azzal az ürüggyel, hogy megtanítja vendéglátója fiát, Krüszipposzt kocsit hajtani, elrabolja és megrontja a fiút, ahogy Euripidész tragédiája közvetíti a mítoszt. Később aztán Pelopsz átka beteljesedik Laiosz fölött, akit saját fia, Oidipusz gyilkol meg az ismert mítosz szerint.) A *háziasszonyban* ez a kísértői, megrontói motívum Katyerina előtörténetében és Ordinov lázalmában jelenik meg. A *Nyetocska Nyezvanovában* a mostohaapa megtanítja a kislányt hazudni, visszaél annak őszinte, gyermeki bizalmával és szeretetével. A *megalázottak és megszomorítottak* című regény egyik fontos szereplője, Valkovszkij már megelőlegezi a későbbi nagy regények ún. démonikus, csábító alakjait (leginkább Sztavrogint). Ennek egyik változatát ismerhetjük föl

<sup>14</sup> (Степанян, 2013.)

Szvidrigajlov alakjában is (*Bűn és bűnhődés*): az ő lelkét egyaránt terheli egy gyermek megrontása és egy védtelen nő (Dunya, Raszkolnyikov húga) érzelmi zsarolása, becsületének tönkretétele. A büntetés azonban őt is utoléri: az eltitkolt bűn öli meg, ahogy az öngyilkossága előtti rémálom előre vetíti. *A félkegyelműben* – amint már említettük – Nasztaszja Filippovna és Marie sorsába épül be a csábítás és megrontás motívuma. Az *Ördögökben* pedig a pók és pókháló jelképében kap magyarázatot Sztavrogin sorsa: a lényéből áradó félelmetes, mágikus erő magához vonzza a nőket (társadalmi státusztól és személyes értékektől függetlenül – a gyermeklány Matrjosa, az együgyű Marja Lebjadkina, anyjának társalkodónője, Dása és a büszke úri kisasszony, Liza Tusina egyaránt áldozatai lesznek, s mindegyik önként megy bele ebbe a csapdába). Ugyanez az erő egy ideig a férfiakat is megigézi, Satov, Kirillov és Pjotr Verhovenszkij ennek a „megszállottságnak” bizonyos fokozatait képviselik a regényben. Sztavrogin bűne abban áll, hogy a személyéből áradó erőt nem vonja ellenőrzése alá, kétértelmű helyzetekben hagyja (és alkalmasint vissza is él a nők érzelmeivel) a vele kapcsolatba kerülő nőket és férfiakat, akik kezdetben felnéznek rá, valami magasabb rendű értéket remélve várnak tőle „megváltást”, útmutatást érzelmi, filozófiai vagy közösségi szinten. Sztavrogin is ugyanaz a büntetés éri utol, mint Szvidrigajlovot: a teljes reménytelenség állapotában önkezével vet véget életének, a démon legyőzi benne az embert. Ebben a regényben a rossz nevelés témája egy másik szálon is nagy hangsúlyt kap: Sztjepan Trofimovics Verhovenszkij (Pjotr apja), Sztavrogin nevelője, azzal viszi téves irányba a rá bízott fiatalokat, hogy hamis ideálokat közvetít nekik, saját életében is ellentmondásba kerül a gyakorlat és az elmélet, s végül elveszti hitelességét. Amint már említettük Pirogov pedagógiai elveiről szólva: csak a belső, lelki-szellemi egység és az őszinte személyiség garantálja a sikeres nevelői szerepet, s az idősebb Verhovenszkij itt bukik el. Az önismeret hiánya, amint sok Dosztojevszkij-hős esetében, nála is hamis ideálokat és elvétett életutat eredményezett. A regényben azonban ez a figura halála előtt eljut a megtéréshez, a hibái belátásához és megbánásához; szálnalmassá, nevetségessé válik a világ szemében, miközben leveti magáról a hazugságokból szövődött burkot és a feltárult Igazság (Истина) fényében távozik a világból.

Dosztojevszkij utolsó regényében, *A Karamazov testvérekben* még bonyolultabb, árnyaltabb rendszer épül a megrontás szüzséjére: az apa (vagyis az ős) Fjodor Pavlovics Karamazov bűneinek láncolatában, Grusenyka előtörténetében variálódnak a már ismert elemek, motívumok. De ugyanakkor ebben a regényben jut kifejezésre leghatározottabban az a pozitív ideál, ami Dosztojevszkijt mindig is foglalkoztatta: Zoszima sztarec és Aljosa, valamint Aljosa és az iskolás fiúk kapcsolata a Tanító és Tanítvány valóságos és szimbolikus (sőt, evangéliumi asszociációkat tartalmazó) egységére, lelki-szellemi dialógusára ad példát.

E gondolatsor, vagyis az „antipedagógia” (a tágabb értelemben vett csábítás, megrontás) témájának lezárásaképp az evangéliumok tanúságára szeretnék hivatkozni. Jézus Krisztus tanítása a Máté Evangéliumban így hangzik: „Bizony mondom néktek, ha meg nem tértek és olyanok nem lesztek, mint a kis gyermekek, semmiképpen nem mentek be a mennyeknek országába” (Mt 18,3). Lukács Evangéliumában is hangsúlyos Jézus és a gyermekek kapcsolata: „Engedjétek, hogy a kis gyermekek énhozzám jöjjenek, és ne tiltsátok el őket; mert ilyeneké az Istennek országa” (Lk 18,16). A gyermeki állapot eredendő tisztaságára mutat rá Jézus, s elhangzik szájából az óvás és figyelmeztetés, hogy ne érje rontás, bántódás az ártatlanságot:

Aki pedig megbotránkoztat egyet e kicsinyek közül, akik én bennem hisznek, jobb annak, hogy malomkövet kössenek a nyakára és a tenger mélységére vessék. Jaj a világnak a botránkozások miatt! Mert szükség, hogy botránkozások essenek, de jaj annak az embernek, aki által a botránkozás esik (Mt 18, 3–7).

Dosztojevszkij regényeiben – ahogy az említett példákból láttuk – éppen ez a mozzanat, a „jaj a világnak...”, „jaj annak az embernek...” ábrázolódik sok változatban. Az író azonban nem áll meg a világ állapotának reális, bűnös valóságánál, e valóság művészi megjelenítésénél, hanem egyúttal keresi az újjászületés példáit és lehetőségeit is. A megtéréshez kapott kegyelem ugyanis nem függeszti föl az ember életfeladatát, a tökéletesedés, a jobbá válás mindennapi kötelességét; a földi pályán a nevelés és a tanítás, mint Jézus útmutatásai, intései, mindvégig érvényesek maradnak.

### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Dosztojevszkij, F. M. (1957): Nyetocska Nyezvanova. (Ford. Devecseriné Guthi Erzsébet.) Dosztojevszkij, F. M. *Feljegyzések a holtak házából. A nagybácsi álma. Nyetocska Nyezvanova.* (Orosz remekírók), Európa Kiadó, Budapest.
- Dosztojevszkij, F. M. (1980): Feljegyzések az egérlyukból. (Ford. Makai Imre.) Dosztojevszkij, *Egy nevetséges ember álma.* Európa Kiadó, Budapest.
- Dukkon Ágnes (2011): Достоевский и психология – Карл Густав Карус (1789-1869) в кругозоре писателя. Ražny, Anna (red.) *Fiodor Dostojewski i problemy kultury.* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 263–274.
- Heisenberg, W. (1983): *A rész és az egész. Beszélgetések az atomfizikáról.* 3. kiad. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Szabó Miklós (2003): *Az orosz nevelés története (988–1917).* Akadémiai Kiadó–Pro Print, Budapest–Csíkszereda.
- Tényi Tamás (2013): A (haldok)ló: A Szelf ellentmondásosságának mintázatai egy Raszkolnyikov-álomban és Nietzsche összeomlásában. In: *Psychiatria Hungarica*, 28 (3), 239–260.
- Vanyó László (2010): *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája.* Jel Kiadó, Budapest.
- Власкин Ал. (2007): «На перекрестках человеческой природы: Мужское – Женское – Детское в художественном мире Достоевского». *Достоевский и мировая культура.* Альманах № 22. Москва, 204–219.
- Достоевский, Ф. М. (1981): Дневник писателя. Достоевский, Ф. М. *Полное собрание сочинений в 30-и томах.* (1972–1988), Наука, Ленинград. т. 23.
- Иванов, В. (2007): «“Огромная наша надежда” или женственность “русской идеи” у Достоевского». *Достоевский и мировая культура.* Альманах № 22. Москва, 220–236.
- Краснощекова, Е. (2008): *Роман воспитания – Bildungsroman на русской почве.* Изд. «Пушкинского фонда», Санкт-Петербург.
- Пирогов, Н. И. (1952): Вопросы жизни. Пирогов, Н. И. *Избранные Педагогические Сочинения,* АПН, РСФСР, Москва.
- Степанян, К. А. (2013): *Достоевский и Сервантес: Диалог в большом времени.* Языки Славянской Культуры, Москва.

VARGA Gyöngyi

## „Az anyaméh gyümölcse jutalom?” – gyermektelenség a Biblia világában

### Absztrakt

Az Ószövetség világában tisztában voltak azzal, hogy *gyermeknek életet adni nem elsősorban emberi elvárás alapján kötelesség, hanem mindenek előtt Istentől kapott lehetőség*. A történeteket olvasva ugyanakkor gyakran szembesülünk a gyermektelenség inségével, a meddőség, terméketlenség szomorú és reménytelen helyzeteivel. Ebben a tanulmányban azt a nagy kérdéskört járjuk körül, hogy a bibliai emberek hogyan élték meg a gyermektelenség tapasztalatát, hogyan „dacoltak” a nők a biológiai terméketlenséggel, ennek milyen lenyomatai vannak az egyes szövegekben, és milyen teológiai reflexiók, illetve etikai dilemmák kapcsolódnak ezekhez a sorsokhoz, döntésekhez, az ókori mediterrán társadalmi normarendszer keretei között.

*Kulcsszavak:* Ószövetség, anyaság, anyaméh, terméketlenség, őszülők történetei, ígéret, ókori mediterrán társadalmi normarendszer.

### „The fruit of the womb is GOD’s reward?” - Barrenness in the World of the Bible

### Abstract

In the world of the Old Testament *giving birth to a child is not a duty arising from human expectation, but, first and foremost, a chance given by God*. Reading the stories one often faces with the distress caused by childlessness, the grief and hopeless situations of infertility and sterility. This study is aimed at exploring this complex problem, the way people from the Bible experienced childlessness, how women „defied” biological infertility, what prints individual texts have preserved, what theological reflections and dilemmas of ethics are related to these fates, decisions in the normative system of ancient Mediterranean societies.

*Keywords:* Old Testament, maternity, womb, barrenness, patriarchal – matriarchal narratives, promises, Mediterranean society and norm-system in the antiquity.



## 1. GYERMEKÁLDÁS

A 127. zsoltár 3. verséből vettem a címadó mondatot, amit kérdésként fogalmaztam át. A zsoltáros Isten iránti bizalommal így vall: „*Bizony, az ÚR ajándéka a gyermek, az anyaméh gyümölcse jutalom.*”<sup>1</sup> Mindnyájan értjük és tudjuk, hogy milyen nagy igazságot fogalmaz meg a szentíró ebben a mondatban. Ugyanakkor azonban a Bibliát olvasva nagyon gyakran szembesülünk az ellenkező tapasztalattal is: a gyermektelenség ínségével, a meddőség, terméketlenség szomorú és reménytelen helyzeteivel...

Ebben a tanulmányban azt a kérdéskört járjuk körül, hogy a bibliai emberek világában hogyan élték meg a gyermektelenség tapasztalatát, ennek milyen lenyomatai vannak az egyes szövegekben, és milyen teológiai reflexiók kapcsolódnak ezekhez a történetekhez.

A fent idézett zsoltárversben szereplő két kifejezés, amelyeket ajándékként és anyaméhként ad vissza a protestáns fordítás, több árnyalatot is magukban foglaló szavak. Az első szó, amely héberül így hangzik: „*nahala*” egyszerre jelent ajándékot, adományt, birtokot, örökséget, örökséget. A fiúgyermekre – hímnemű többes számú kifejezés áll itt, a szövegben<sup>2</sup> – a családban Isten adományaiként tekintettek, akik majd a nemzedékek egymásutánjában örökül kapják a Magasságostól a jövőndőt. Az apa, aki megfogalmazza ezt a hitvallást, meg van győződve arról, hogy a fiú utódok életén keresztül valósággá válnak, sőt egyre inkább kibontakoznak Isten ígéretei és áldásai.<sup>3</sup> Természetesen a lányok is számítottak a családban, de értékük, pozíciójuk egyértelműen a fiúk mögé sorolódik be a bibliai idők patriarchális szemléletmódja értelmében.<sup>4</sup>

A másik kifejezés a zsoltárversben héberül így hangzik: „*be'ten*”, amely szintén több jelentéssel bír. A hasat, altestet, a bensőt, a test belsejét értik alatta, ám ha nőkre vonatkozik, leggyakrabban az anyaméhet jelöli a szövegekben a másik, kizárólag anyaméhet jelentő „*re-hem*” kifejezés szinonimájaként.<sup>5</sup> Érdekes módon a héber nyelvben ez utóbbi fogalommal cseng össze az irgalom szava („*raham*”) is.

<sup>1</sup> A Zsoltárverset a protestáns revideált új fordítás szerinti fordításban idézem, ám tanulságos összevetni más bibliafordítások szövegeivel. A Szent István Társulat által megjelentetett bibliafordításban így olvassuk ezt a mondatot: „Lám, a gyermekek az Úr ajándékai, a test gyümölcse jutalom.”

A Káldi-Neovulgáta fordítás szerint pedig így:

„Íme a gyermek örökség az Úrtól, a méh gyümölcse jutalom.”

<sup>2</sup> A főnév hímnemű többes számú alakja nyelvi értelemben gyűjtőfogalomként, „kollektívum”-ként is értelmezhető: a csoportot, közösséget jelző fogalmakba adott esetben beleértették a nőket, leánygyermekeket is.

<sup>3</sup> Így örökli az áldásokat, ígéreteket Ábrahám után fia: Izsák, unokája: Jákób és dédunokája: József is Mózes első könyvének pátriárka-történeteiben (1Móz 12–50).

<sup>4</sup> Azt tényként kell elfogadnunk, hogy az ószövetségi kánonként előttünk álló komplex és sokszínű irodalom háttérében az ókori Közel-Kelet patriarchális társadalmi viszonyai húzódnak meg. A szövegekben könnyen tetten érhető a férfi-perspektíva: ott tükröződik mind a világképekben, az élet történéseire adott reflexiókban, mind pedig a lelki-ségben, istenképekben és a teológiai kijelentésekben.

<sup>5</sup> Jeremiás próféta elhívás-történetében (Jer 1,5) is szinonimaként szerepel a két kifejezés: „Mielőtt megformáltak az anyaméhben (*be'ten*), már ismertelek, és mielőtt a világra jöttél (szó szerint: kijöttél az anyaméhből – *re-hem*), megszenteltelek, népek prófétájává tettelek.”

A gyermek mint az anyaméh gyümölcse, a felnőtt emberi élet legnagyobb áldása a bibliai emberek látásmódja szerint. Nem érdem, nem is juss a gyermekáldás, hanem az Örökkevaló szuverén adománya. Tőle, gondviselő jóságából származik minden jó, ezért a nők termékenysége, az anyaság is Isten áldás-ajándéka – a szó legteljesebb értelmében.<sup>6</sup>

„A gyermekszülés nem öncélként jelenik meg, és nem is úgy, mint a nő méltóságának vagy identitásának egyedüli forrása.”<sup>7</sup> Az Ószövetség világában tisztában voltak azzal, hogy gyermekeknek életet adni nem elsősorban emberi elváráson alapuló kötelesség, hanem mindenek előtt Istentől kapott lehetőség.

A 128. zoltár 3–4. verse, amely a 127. zoltárral párban áll, mindezt így juttatja kifejezésre:

„Feleséged olyan házad belsejében, mint a termő szőlőtő; gyermekeid (fiaid) olyanok asztalod körül, mint az olajfacsemeték. Ilyen áldásban részesül az az ember, aki féli az Urat.”

E zoltárversek az ószövetség családképét tükrözik, vagyis azt a „világ- és életrendet”, amelyben a kis közösségek létét, boldogulását az alapvetően szűkös lehetőségek között a családi élet áldásai garantálták. A zoltármondatok teológiai üzenetében ezek a fogalmak érnek össze: termékenység – boldog élet – áldás – remény – jövő. Mivel a bibliai emberek alapvetően agrártársadalmi keretek között éltek, földet műveltek és állatokat tenyésztettek a legelőkön, ezért találkozunk a szövegekben a termékenység növényi metaforáival: a gyümölcs, a szőlőtő, az olajfacsemeték említésével.

Nagyon izgalmas kérdés e szövegek hatástörténete: a Lukács szerinti evangélium elején, Mária és Erzsébet találkozásának elbeszélésekor az evangélista tudatosan reflektál ezekre az ószövetségi zoltármondatokra. Az első fejezet 39–42. verseiben ezt olvassuk:

„Azokban a napokban útra kelt Mária, és sietve elment a hegyvidékre, Júda egyik városába. Bement Zakariás házába, és köszöntötte Erzsébetet. Amikor Erzsébet meghallotta Mária köszöntését, megmozdult a magzat a méhében. Betelt Erzsébet Szentlélekkel, és hangos szóval kiáltotta: Áldott vagy te az asszonyok között, és áldott a te méhed gyümölcse!”

Az áldott állapotban lévő Mária és Erzsébet Lukács evangéliumának nyitányában két olyan női szereplő, akik életrésze a keresztény közösségek számára az Istenre hagyatkozó ember példáját testesíti meg. A hajlott koráig meddő Erzsébet és a Szentlélektől érintett Mária a Magasságos Istenben bíznak: ezzel a bizalommal élik át az irgalom csodáját.

<sup>6</sup> Lásd (Jewish Virtual Library) „barreness” és „fertility” szócikkeit.

<sup>7</sup> Seben Glória fogalmazza meg ezt a gondolatot a Kötőszó evangélikus blog egy cikkében. Lásd (Seben, 2016).

## 2. TISZTESSÉG ÉS SZÉGYEN

Mielőtt sorra vennénk azokat a fontos bibliai történeteket, amelyek a gyermektelenség és meddőség küzdelmes tapasztalataira reflektálnak, és Isten gondviselésének „személyre szabott” útjairól vallanak, előbb vessünk még egy oldalpillantást arra a történeti, társadalmi valóságra, amelyben ezek a szövegek megszülettek!

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 köré szerveződött a falu, város, a nagycsalád közösségében az együttélés dinamikája, a feladatkörök, viselkedési normák kialakítása és betartásának igénye, valamint a szűkebb és szélesebb körű kapcsolatok ápolása.<sup>8</sup>

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

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. A családfőt, férjet a férfitársadalomban betöltött szerepe a nyilvánosság szférájához kötötte. Elsősorban férfi társaival – ez a felebarát szó eredeti jelentése – volt szolidáris. Itt, a nyilvánosság terében szerezhettek magának érdemeket férfi társai előtt, olykor azokkal rivalizálva, ha családfői és vezetői tekintélyét érvényesíteni tudta. A férfiakkal szembeni társadalmi elvárások lényegében a férfiasság 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 családjáé jólétét, egységét és biztonságát. Ám ha családjáé nem állt mellé ezekben az „érdemszerző” játszmákban, tevékenységekben, megesett, 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.<sup>9</sup> Éppen ezért nagyon fontos kérdés volt a családi életre vonatkozó társadalmi értékrend megőrzése, fenntartása.

De mi a helyzet a nő, a feleség tisztességével? 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

<sup>8</sup> Erről a témáról lásd (Wolf, 2003; Theißen, 2008; Malina–Pilch, 2016; Malina, 2001).

<sup>9</sup> 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).

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 (ökö, szamár, jószágok) közé ékelődik be, mint a férje birtoka (2Móz 20,17).<sup>10</sup> 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...<sup>11</sup>

A társadalmi konvenciók alapján az asszony helyét a házon belül jelölték ki; itt szerezhette 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 „őrizetlenül”, mivel így más, rivális férfiak számára „vágy-tárggyá” válhatott.<sup>12</sup>

Amíg hajadon volt, az apja rendelkezett fölötte; házasságkötése után pedig a férjének – a gyakorlatban közvetlenül a férje anyjának – rendelődött 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.<sup>13</sup>

A fiatal feleség viszonylag egyszerűen vívhatta ki környezetét elismerését, így megerősíthette pozícióját a nagycsaládon belül. Csupán egy dolga volt: fiúgyermek(ke)t kellett szülnie. A leányokat másodrendűnek tartották, főként azért, mert nevelésük és kiházasításuk jóval több gondot jelentett a családfőnek.<sup>14</sup> A társadalmi konvenciók között az egyik legszigorúbb elvárás volt a hajadon leányok szüzességének megőrzése a házasságkötésük idejéig.

<sup>10</sup> A Tízparancsolat „megisméltésében”: 5Móz 5,21-ben a feleség áll az első helyen, csak utána következik a felsorolásban a ház és a többi birtoktárgy.

<sup>11</sup> 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 bőven van feladatuk a liturgiában és az asztalok körül?

<sup>12</sup> Jézus Sírák fia könyve ilyen jó tanácsokkal 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 asszonnal, ne ülj megszádulten vele egy asztalhoz, mert hátha lángot vet a szíved, s belepusztulsz a szenvedélyedbe” (JSír 9,7–9).

(Szent István Társulat Szentírás-bizottságának fordítása.)

<sup>13</sup> A feleség idővel, legkésőbb anyósa halála után átvehette az irányítást a házban, a privát szférában. Tisztes családanyaként 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 órában” szolgálatban van, derűsen teljesíti az élet adta feladatait, míg a férje a városkapuban ül! (Péld 31,23).

<sup>14</sup> E témával kapcsolatban is idézhetjük Jézus Sírák fia könyvének egy fejtegetését:

„A lány az apjának – anélkül, hogy tudná – gondterhes, s álmatlan éjszakákat szerez. Amíg fiatal, nehogy későn menjen férjhez, ha pedig férjhez ment, nehogy meggyűlöljék;<sup>10</sup> amíg érintetlen, hogy félre ne vezessék, s teherbe ne essék az apai házban; a férje mellett, nehogy görbe úton járjon, s asszony korában, nehogy meddő legyen” (JSír 42,9–10).

Abban az esetben, ha a nő viselkedésében kivetnivalót talált a férje vagy a családja, megbízhatatlanná vált, illetve a súlyos esetben házasságtörést követett el, tisztességét, méltóságát egyszer s mindenkorra elveszítette, nem kapott második esélyt.<sup>15</sup> A férfinak azonban még akkor is volt lehetősége helyreállítani megtépázott becsületét, ha hasonló vétkeket követett el, és családja jó hírét vitte a vásárra. A nyilvánosság előtt lehetőséget kapott, hogy tisztázza magát, és a férfi társakkal való játszmákban újra érdemeket szerezhetett.<sup>16</sup> Az ószövetségi hagyományból tehát kiderül, hogy e kettős mércét magától értetődően érvényesítették a férfi és nő társadalmi értékének, szerepének meghatározásánál és az érdemekért, elismertségért folytatott küzdelmekben.

A feleség tisztességét, megbecsültségét nem csupán a hűtlenség, hanem a gyermektelenség is aláásta. A nők számára a meddőség óriási szégyennek számított. A férj nemzőképtelenségét természetesen nem ítélték meg olyan szigorúan, többnyire el sem ismerték. Az ősszülők hagyományaiban 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, szégyent jelentett ez a nők számára. Talán a legérzékenyebben Jákób feleségei: Lea és Ráhel mint rivális asszonyok története mutatja be, hogy milyen elkeseredett és „vérre menő” küzdelmet folytattak férjük elismeréséért, a gyermekáldásért, és ez által a családban betöltött szerepük megerősítéséért (1Móz 30–31).

Az ókorban – főként a népi vallásosságban – egészen általános volt az a vélekedés, hogy a meddőség Isten büntetéseként sújtja az asszonyokat, vagyis e sorscsapás mögött valamilyen konkrét bűnt feltételeztek. Bár a bibliai szövegek tükrözik olykor ezt a megközelítésmódot (lásd pl. 5Móz 28,18.63; Hós 9,14), valójában nem határozzák meg, hogy milyen okok, tettek, vétkek húzódnak meg a probléma hátterében.

A bibliai elbeszélésekből az tűnik ki, mintha elsősorban a nők „iniciatívája” lett volna a meddőségükön és szégyenükön való felülkerekedés útjának megtalálása. A szövegeket olvasva az a benyomásunk támadhat, mintha a férjeket – akik poligámiában éltek – kevésbé foglalkoztatta volna a meddő feleség kínzó szégyene, ők inkább a lehetőségekre és nem a hiányokra koncentráltak...

Az ókori Keleten a házassági kapcsolatokat, a családi viszonyokat az a tény is befolyásolta, hogy akkoriban igen magas volt a gyermekhalandóság. A gyermekágyi láz, a fertőzések miatt sok nő is meghalt a szülések során. Emiatt „patchwork”-családok jöttek létre, amelyekben az apa volt a „stabil” pont, aki vagy többször nősült egymás után, vagy egyszerre több feleséget tarthatott. A poligámia (többnejűség) elsősorban praktikus célokat szolgált: minél több gyermek érte meg a felnőttkort, annál nagyobb esély volt a családi közösség fennmaradására.

Mivel mindenütt az ókori keleti társadalmakban a termékenység számított az egyik legfontosabb értéknek, nemcsak a gazdaságban, hanem a nagycsaládi viszonyok között a nemzedékek együttélésében és a társadalmi gondoskodásban, ezért utódok hiányában lényegében összeomlott a család szociális rendszere. Az idősödő szülők csak gyermekeik támogatásában reménykedhettek. Éppen ezért nem véletlenül szerepel a Tízparancsolatban a szülők tiszteletére való felhívás, amely az anyagi természetű gondoskodást is magában foglalta.

<sup>15</sup> Jézus Sírák fia könyvének írója kíméletlenül fogalmaz:

„Nincs nagyobb baj, mint ha baj van az asszonnyal, szakadjon hát rá a bűnösök végzete” (JSír 25,19).

<sup>16</sup> Erre nagyon jó példákkal szolgál a Dávid-narratíva (1Sám 16–2Sám 21).

### 3. A BIBLIA ÉS A GYERMEKTELENSÉG

„A Bibliából az derül ki, hogy Istennek van hatalma arra, hogy cselekedjen olyan nőkön keresztül, akik feleségek és anyák, és olyanokon keresztül is, akik nem azok. Hasonlóképpen Isten cselekszik olyan férfiakon keresztül, akik férjek és apák, valamint olyanokon keresztül is, akik nem azok. Nem írhatjuk bele sorsunk változóit egy mindenkire érvényes isteni megoldó képletbe, hanem folyamatosan kutatnunk kell az akaratát, még akkor is, ha ez a nehezebben járható út.”<sup>17</sup>

A bibliai tanúságtételek egyértelműen Isten „hatáskörébe” utalják a gyermekáldás kérdését. 1Sám 1,5-ben arról olvasunk Sámuel próféta szeretett feleségével, Annával kapcsolatban, hogy Isten bezárta a méhét; 1Móz 21,1-ben viszont arról hallunk, hogy Isten meglátogatta a meddő Sárát, aki idős korára mégis édesanya lehetett. Az a nézet, hogy az istenség hatalmában áll az anyaméhet bezárni és megnyitni, széles körben ismert volt az ókori Keleten, így könnyen adódott, hogy a bibliai Izrael is átvette ezt a teológiai gondolatot, és Istenére: JHWH-ra vonatkoztatta azt.

A Keresztény bibliai lexikon internetes szócikkében ezt a definíciót olvassuk a meddő kifejezés kapcsán: „Utóddal nem rendelkező, szaporodásra átmenetileg vagy véglegesen képtelen.”<sup>18</sup> A meddő szó héberül „*áqár*” (אָקאַר) / „*aqará*” (אָקאַרָא), görögül pedig „*szteira*” (stei/ra). A „meddő” kifejezést természetesen elsősorban nőkkel kapcsolatosan használják, ám a bibliai szóhasználatban a férfiak magtalanságára, illetve általános értelemben a megművelt földterületek és az állatok termékenységére is vonatkozik (lásd pl. 5Móz 7,13–14; 2Kir 2,19; Zsolt 107,34; Mt 13,22; Mk 4,19; Júd 12).<sup>19</sup>

Érdekes megfigyelnünk, hogy Biblia első lapján már találkozunk a teremtő Istennek az emberi élet kiteljesedésére vonatkozó útmutatásával, igényével:

„Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be és hódítsátok meg a földet...!” (1Móz 1,28)

A „kulturparancs” – amint azt hagyományosan a teológiatudományban nevezik – egy komplex fejlődési folyamatot indít el. Ez azonban nem abszolút értelemben vett törvényként, mindenhol és mindenkire érvényes szigorú követelményként jelenik meg! Izrael tanúságtételében Isten áldása valójában a világ életének és benne az emberi közösségeknek térben időben történő kibontakozása.

<sup>17</sup> Lásd (Seben, 2016).

<sup>18</sup> Lásd (KBL)

<sup>19</sup> Átvitt értelemben is beszél a Biblia terméketlenségről; elsősorban a hit és a szeretet hiánya okozza az emberi élet céltalanságát, meddőségét:

„Éppen ezért teljes igyekezettel törekedjétek arra, hogy hitetekben mutassátok meg az igaz emberséget, az igaz emberségben ismeretet, az ismeretben önuralmat, az önuralomban állhatatosságot, az állhatatosságban kegyességet, a kegyességben testvéri szeretetet, a testvéri szeretetben pedig minden ember iránti szeretetet. Mert ha ezek megvannak és gyarapodnak bennetek, nem lesztek a mi Urunk Jézus ismeretében sem tétlenek, sem terméketlenek” (2Pét 1,5–8).

Ugyanakkor – a bibliai üzenet értelmében – ez a termékenység, gazdagság Isten népének a világban beöltendő hivatását is kell hogy jellemezze.<sup>20</sup> Mivel a bibliai Izrael mindig is tudatában volt „kicsinységének”: annak, hogy nem pozícionálhatja magát világhatalomként az ókori Keleten, ezért létét és boldogulását történelme minden korszakában alapvetően meghatározta a sokasodás, gyarapodás belső igénye. Ez az igény és elvárás a krízisidőszakokban, a történelmi traumák idején erősödött föl a leginkább.

A prófétai hagyományban, a babiloni fogság idején működő „Második Ézsaiás” (a névtelen próféta, akit Ézs 40–55. fejezetéhez kötünk) így biztatja és motiválja a száműzetés hosszú éve alatt elcsüggedt, enervált kortársait:

„Ujjongj, meddő, aki nem szültél, vígan ujjongj! Örvendj, aki nem vajúdtál, mert több fia lesz az elhagyottnak, mint a férjes asszonynak! – mondja az Úr. Tágas helyet keress a sátradnak, feszítsd ki sátorlapjaidat, ahogy csak lehet! Húzd meg jól a köteleidet, erősen verd le cövekeidet! Mert jobbra is, balra is terjeszkedni fogsz, utódaid elfoglalják a népek birtokát, és elpusztított városokat telepítenek be” (Ézs 54,1–3).<sup>21</sup>

Ezek a reményszövegek a meddőség és termékenység konkrét, mindennapi jelenségeit politikai, társadalmi, közösségi tapasztalatokká tágítják ki. Ezzel visszacsatolnak a teremtés-teológia legfontosabb tartalmi elemeihez.

Már első látásra is nyilvánvaló, hogy mind az Ó- mind az Újszövetség meglehetősen gyakran reflektál a gyermektelenség, meddőség problémájára. Ez egy olyan antropológiai téma, amely a bibliai történetek teológiai üzenetében igen erőteljes lenyomatot hagyott.<sup>22</sup> Az Ószövetség hagyományanyagaiban elsősorban a teremtés, az ígéretek és áldás, a néppé válás, a politikai hatalom és a krízishelyzetekben való identitásmegőrzés, illetve identitáserosítés gondolköreiből érinti. Az Újszövetség ezen a nyomvonalon halad tovább, ám itt már nem az etnikai szempontok dominálnak, hanem átvitt(ebb) értelemben a Krisztusban való hit közösségteremtő erejére, illetve a keresztény közösségek missziói felelősségére kerül inkább a hangsúly.

Ha egymás mellé sorakoztatjuk azokat a szövegeket, amelyek a meddőség, gyermektelenség témájára reflektálnak, egy közös mintázat rajzolódik ki előttünk, amely egy „V” betűt formázó sémát mutat. Egy optimális, ígéretes helyzetben egyszer csak megjelenik ez a probléma, és drámai változást hoz az emberek életébe, adott esetben egészen átrendezi a családi viszonyokat. Van úgy, hogy hosszú évek telnek el hiábavaló bizakodással, a reménytelenség rezignációba csap át. A mélypontról azonban mégis van út fölfelé: Isten nem hagyja cserben, hanem megmenti az embert: a meddő asszonyokat és férfiakat új ígéretekkel keresi föl, a lehetetlen helyzetekből váratlanul új lehetőségek fakadnak. A születendő „Mégis-gyermekek” életének különleges „súlya” van: létükkel Isten könyörületére, mindenhatóságára és gondoskodására mutatnak rá. Ennek a „V-sémának” a felfelé mutató szára teológiai üzenetként azt

<sup>20</sup> A szaporodás a későbbiekben is szerepel Isten áldásai között. Lásd többek között: 1Móz 8,17; 9,7; 12,2; 13,15k; 31,38; 2Móz 23,26; 5Móz 7,14; Jób 21,10; Énekek 4,2; 6,6.

<sup>21</sup> Pál apostol a Galata-levélben továbbviszi ezt a gondolatot, amikor egy képes beszédben a termékeny Hágár és a meddő Sára alakját idézi föl (Gal 4,24–27).

<sup>22</sup> Erről a témáról részletes áttekintést nyújt: (Smith, 1982; Käsmann, 2013).

tárja elénk, hogy JHWH mindig életpárti: az ő terve az egyes emberekkel és a közösségekkel – még ha nehézségek, küzdelmek jönnek is –, a jövő távlatába helyeződik bele.<sup>23</sup>

#### 4. A MEDDŐ ASSZONYOK SORSA

A bibliai hagyomány számos olyan asszony élettörténetét meséli el, akik hosszú évekig hiába vártak gyermekáldásra. A velük kapcsolatos leírások több ponton is hasonlóságot mutatnak egymással, és szinte mindegyik történetben kirajzolódik az előbb említett „V-séma” is.

A Biblia első könyvének: a Genesis / Teremtés könyvének őszülőkkel kapcsolatos elbeszéléseiben (1Móz 12–50) különös élességgel, megrázó történetekben tárul elénk az asszonyok meddőségének problémája. A bibliai szerzők a teljes, ősannyakkal és ősapákkal foglalkozó elbeszéléskörben végigviszik az ígélet – a beteljesedés teológiai ívét, ugyanakkor, érdekes módon, minden nemzedékben meg is akad az Istentől kapott áldás és benne az utódra vonatkozó ígélet kibontakozásának folyamata. A gátló tényező szinte minden esetben a meddőség lesz; vagyis úgy tűnik, a női szereplőkön „bukik meg” az Istentől kapott terv.

Az első nő, akit ilyen helyzetben ismerünk meg a bibliai hagyományban az Száraj / Sára: ő Abrám / Ábrahám feleségeként<sup>24</sup> egy életem át küzd a gyermek hiányával. Ebből a reménytelen helyzetéből egyetlen kiutat lát: a „béranyság” lehetőségét. Ezért egyiptomi rabszolganőjét, Hágárt Ábrahám ágyasául adja, hogy általa támasszon fiú utódot férjének. Ez a „megoldás” az ókori társadalmakban széles körben ismert volt; még Hammurapi törvényei között is olvashatunk ilyen esetre vonatkozó szabályozást.<sup>25</sup> Az ősanya a szolgálójától származó gyermeket lényegében sajátjának tekinti (így végső soron adoptálja) azzal a rituális aktsussal, hogy az asszony az ő „térdén szül” (1Móz 16).

Ábrahám és Sára, bár tudatában vannak Isten ígéletének, idős korokra eléggé belefáradtak a várakozásba. Ezért tűnik jó megoldásnak az emberi (konkrétan női) iniciatíva; talán a „segíts magadon, Isten is megsegít” elvét követve célhoz lehet érni... Ám a történet folytatásából tudjuk, hogy a dolog nem ilyen egyszerű. Sára hamar féltékeny lesz Hágárra, majd pedig gyermekére: Izmaélre is, és addig gyűlölködik, ügyeskedik, amíg végleg eltávolítja őket a család köréből (1Móz 16,6; 21,9–13). Ez a döntés, illetve a történetnek ez a mozzanata, ha az Ábrahám – Sára elbeszéléskör egészébe helyezzük el, végül JHWH tervének megvalósulását szolgálja, hiszen az „ígéretnek gyermekeinek” életén keresztül bontakozik ki az áldás.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Erről a témáról lásd bővebben: (Brueggemann 2016: 673–686.).

<sup>24</sup> Az elbeszélések értelmében Isten mindkettőjük nevét megváltoztatja. Ez az ókori keleti gondolkodásmód szerint identitásváltozást, státuszbeli változást is jelent (1Móz 17,5. 15).

<sup>25</sup> Lásd pl. (Hammurapi törvényei) a 170. paragrafust.

<sup>26</sup> Érdekes módon Izmaél is áldásban részesül majd, Isten nagy népet támaszt belőle: „Szilaj ember lesz ő, akár egy vadszamar. Kezet emel mindenkire, de őrá is mindenki...” (1Móz 16,12; lásd még: 1Móz 25,12–18.) Ő lesz a hagyomány szerint a pusztai arabok ősatya.

Hágár fiával együtt a pusztába űzetik. Izgalmas momentuma a történetnek, hogy a Biblia szövege kétszer is megörökíti számunkra azt a jelenetet, amikor Isten küldötte megmenti Hágárt, és bejelenti neki, hogy fiából nagy nemzet lesz. Ez az „angyali üdvözlés” a többi meddőségi történetben található bejelentések szerkezetét követi, de nem a „választott ősannyának”, hanem egy elűzött asszonynak szól.

Lásd (Seben, 2016). Ezzel az Izmaélre vonatkozó „alapító elbeszéléssel” Izrael közössége felismeri és be is mutatja a szomszédos népekkel való eredendő összekapcsoltságát. Lásd ehhez a témához: (Brueggeman, 2012, 603–633.).



Ám egyáltalán nem kerülhetők ki az etikai kérdések: hol érhető tetten a kapcsolatokban a másik ember tárgyiasítása? Van-e helyzet, amely ilyen viszonyt legitimál? Kinek mi egy ilyen helyzetben a felelőssége?

Sára és Ábrahám közös gyermeke Izsák lesz. A fiú neve nevetést, kacagást jelent. Ez Ábrahámnak és Sárának arra a reakciójára utal, amikor Isten követőitől megtudták, hogy Sára egy éven belül, öreg korára fiút fog szülni (1Móz 17,17; 18,12).<sup>27</sup>

Az ősszülők története Izsákkal és feleségével: Rebekával folytatódik az 1Móz 24-től. A velük kapcsolatos elbeszélésekben csupán egyetlen rövid megjegyzést találunk Rebeka meddőségével kapcsolatban:

„Izsák negyvenesztendő volt, amikor feleségül vette Rebekát, az arám Betúél leányát, az arám Lábán húgát Paddan-Arámból. És Izsák könyörgött az Úrnak feleségéért, mert meddő volt. Az Úr pedig engedett könyörgésének, úgyszólván teherbe esett Rebeka, a felesége” (1Móz 25,20–21).

Rebeka igazi, nagy problémája, úgy tűnik, nem annyira a meddőség lesz: sokkal inkább az ikerfiúk egymással való küzdelme előbb a méhen belül (1Móz 25,22–23), majd pedig megszületésük után egészen érett felnőttkorukig. Természetesen ennek a történetnek is paradigmajellege van: Ézsau és Jákób korporatív személyiségekként két, egymással szomszédos népcsoportot, illetve országot testesítenek meg: Edómot és Izraelt.<sup>28</sup> A rivalizálás, az elsőbbségért és az áldásért folyó harc Izrael népének: a rangsorban másodikként, a kisebbnek előre törését, illetve identitástudatát mutatja meg.

A Genézis elbeszéléseiben feltűnik egy harmadik ősanya is: Ráhel, Jákób (Izrael) felesége, aki szintén meddő. A Jákóbbal kötődő elbeszélésciklusban tárul elénk a legplasztikusabban, legérzékenyebben a meddőség lelki traumája, ahogyan azt egy feleség hosszú éveken át hordozza magában. A történet azzal kezdődik, hogy Jákób az Ézsautól elorozott elsőbbségével, az elsőszülöttnek szóló áldással menekülésre kényszerül. Anyja testvéréhez, Lábánhoz ér el, de már útközben találkozik a kútnál Ráhellel, Lábán egyik leányával, akibe beleszeret (1Móz 29,9–20).

A csaló Jákób azonban nagy leckét kap Lábántól, aki most őt csapja be: kitervelt csellel Leát, az idősebb leányát adja hozzá először feleségül, így Jákóbnak újabb hét évet kell szolgálnia nagybátyjánál Ráhelért (1Móz 29,29). Kiderül azonban, hogy a szeretett feleség meddő:

„De az Úr látta Lea megvetett voltát, és megnyitotta a méhét; Ráhel ellenben meddő maradt” (1Móz 29,31).

Innentől kezdve, a szolgálólányok „bevonásával” elindul egy versengés Lea és Ráhel között Jákób kegyeiért, megbecsüléséért. Lea úgy gondolkodik, hogy fiú utódok születésével kiérdemli majd férje szeretetét. Ráhel viszont tisztában van azzal, hogy ő itt, ebben a „feleségversenyben” abszolút hátrányban van; ezért hasonlóan cselekszik, mint Sára: ágyasul adja férjének Bilhát, a szolgálóját. Ám Lea is rendelkezésére bocsátja ekkor az ő szolgálóját: Zilpát.

<sup>27</sup> A nevetés motívuma még néhányszor előkerül ezekben az elbeszélésekben: lásd 1Móz 18,12–13. 15; 21,6. 9.

<sup>28</sup> Lásd 1Móz 27,27–29.

Van egy drámai mondat, amellyel a szentíró nagyon jól érzékelteti kettejük rivalizáló kapcsolatát:

„Amikor Ráhel látta, hogy ő nem szülhet Jákóbnak, féltékeny lett Ráhel a nővérére, és ezt mondta Jákóbnak: Adj nekem fiaikat, mert ha nem, belehalok! Jákób megharagudott Ráhelre, és így szólt: Talán Isten vagyok én, aki megtagadja tőled az anyaméh gyümölcsét?” (1Móz 30,1–2)

1Móz 29,32–30,24 szövege arról tanúskodik, hogy a születendő fiúk elnevezése az asszonyok részéről minden esetben tükrözi éppen aktuális lelkiállapotukat, érzéseiket az egymással való versengés során. Így reflektál például Lea megkönnyebbülésére és győzelmi „mámorára” fiainak neve: Rúben (fiút látni), Áser (boldog), Júda (hálaadás). Ráhel pedig előbb szolgálója révén kap fiúkat, akik „elégtételt” szereznek számára, majd miután Isten megkönyörült rajta, és megnyitotta a méhét, elsőszülöttjét Józsefnek nevezte el, akinek a neve héberül folytatást, hozzátoldást jelent. Ebben az a reménysége fogalmazódik meg, hogy további gyermekeket is szülhet még. Józsefet később Benjámin követte, aki a „jobb kéz fiaként” jött világra, ám Ráhel végül belehalt ebbe a szülésbe (1Móz 35,16–21).

A négy asszony: Lea, Ráhel, Bilha és Zilpa Jákóbtól összesen tizenhárom gyermeknek adott életet: közöttük csak egyetlen leányt találunk: Dinát, akit Lea szült. Érdekes módon a meddőség állapotából<sup>29</sup> való megszabadulás tényét ezekben a bibliai történetekben minden esetben egy fiúgyermek születése jelzi.

A Jákób-történet folytatásából kiderül, hogy Ráhel elsőszülöttje: József lesz Jákób kedvenc gyermeke, akit „öregkorában” nemzett, és aki iránt teljesen elfogult (1Móz 37,3). A könyv utolsó egysége: a 37–50. fejezetek így tehát József történetére fókuszálnak, bemutatva azt a folyamatot, ahogyan a kedvenc fiú „termékeny”, másokért felelősséget vállaló életén keresztül megvalósulnak, célba érnek – és még tovább, szélesebb körben is hatnak – Isten ígéretei és áldásai.

Az ősanák meddőségének mintázata az elbeszélések dinamikájában jól érezhető feszültséget teremt.<sup>30</sup> Izrael ezek által az elbeszélések által emlékezik néppé válásának folyamatára. Ám nem úgy tekint erre, mint egy egyenes vonalú, töretlen fejlődés ívre, éppen ellenkezőleg: tudja, hogy a történelem színpadán csakis Isten irgalmasságából lehet az, aki.

A termékenység – terméketlenség kérdése meghatározza a személyközi kapcsolatokat, adott esetben manipulatív játszmákat idéz elő az érintett felek között. Olykor a kétségbeesés átgondolatlan döntésekhez is vezethet. A történetek nem hallgatják el a problémával összefüggő bűnök, vétkek realitását. Ugyanakkor azonban hitvallást is tesznek arról az Istenről, aki népéért, gyermekeiért cselekszik, aki minden áldás forrása, és aki az életet mindig a maga teljes távlatában, tágasságában szemléli...

Az Ószövetségben még két asszony életére tekinthetünk úgy, mint akiket Isten meddőségükből megszabadított. Az egyikük Sámsonnak, Izrael karizmatikus bírójának édesanyja, a másik pedig Sámuelé, a prófétáé. Mindkét várva várt fiúról az derül ki, hogy Istennek szentelt életre szánták őket.

<sup>29</sup> Lea esetében is szó van időszakos meddőségről: 1Móz 30,9.

<sup>30</sup> Lásd ehhez a témához: (Fisher, 1994; Rózsa, 2009).

Sámson, Izrael utolsó bírása az egyik legfurcsább, legellentmondásosabb bibliai alak. Anyja, aki meddő, a történet szerint háromszor találkozik Isten küldöttével (Bírák 13), harmadszorra férje: Mánóah is tanúja lesz az angyal megjelenésének. Az „angyali üdvözet” értelmében születendő fiukat fel kell majd ajánlani JHWH-nak. Sámsonból názír lesz, vagyis a haját nem vághatja le, minden tisztátalan dolgot kerülnie kell, és nem ihat alkoholt. Sámson küldetése az lesz, hogy Izrael közösségét megszabadítsa félelmetes ellenségei: a filiszteusok hatalmából (Bír 13–16).

A másik ószövetségi történet 1Sám 1-ben Elkána feleségének, Annának a sorsát hozza közel hozzánk. Elkána másik felesége: Peninna több gyermeket is szült férjének, ám az inkább Annát, meddő feleségét kedvelte. A kétségbeesett Annát így próbálta vigasztalni:

„Nem érek én neked többet tíz fiúnál?”

Annát vetélytársa állandóan ingerelte, emiatt is nagyon megszorodott a lelke. A silói szentélyben imádkozott minden évben gyermekáldásért, egy alkalommal fogadalmat is tett: ha Isten megkönyörül rajta, születendő gyermekét az Úrnak ajánlja föl. A gyermek világra is jön. Sámuelnek nevezik el, ami azt jelenti: Isten meghallgat. A silói szentélyben, Éli pap felügyelete mellett nő föl; még gyermekkorában JHWH prófétájául hívja el. Saul és Dávid királysága idején fontos szerepet tölt majd be, Izrael egyik legjelentősebb prófétájaként tartják számon (1Sám 2–25).

E két asszony történetében egy a közös mintázat, hogy bár végül áldott állapotba kerülhetnek és fiúknak adnak életet, ám gyermekeiket egész kicsi koruktól „át kell engedniük” Istennek, akitől kapták őket.<sup>31</sup> Nem számíthatnak időskorukban gyermekeikre, és le kell mondaniuk a velük való szoros kapcsolatáról is.

A meddő nők sorsának az Újszövetségben is van lenyomata. Mindenekelőtt Erzsébetre, keresztelő János édesanyjára gondolhatunk Lukács evangéliumának elejéről. Az evangélista nagyon érzékenyen reflektál a Jézushoz kötődő, az ő közelében feltűnő nők, asszonyok helyzetére. A könyve legelején – mint felütés a názáreti Jézus történetéhez – ott látjuk a meddő, idős Erzsébetet (Lk 1,5–25), aki személyében itt bizonyára az egész zsidóság szomorú helyzetét is jelképezi: a római elnyomók igája alatt, célok és remények nélkül élők, akikhez most megérkezik az örömhír Isten országának eljövételéről...

Zakariás és Erzsébet alakjában felidéződik az idős Ábrahám és Sára, akik hiába vártak egy emberöltőn át gyermekre, ám végül mégis ajándékba kapták Izsákot. Itt, ebben az elbeszélésben Zakariás részesül az „angyali üdvözetben”, ám mivel hitetlenkedve fogadja a hírt, egészen a gyermek születéséig megnémul. A várandós Erzsébet „veszi át” tőle a szót: ő az, aki, miután meglátogatja őt Mária, aki szintén áldott állapotban van, boldogan áldja sorstársát: „áldott vagy te az asszonyok között, és áldott a te méhed gyümölcse!” Itt egyáltalán nincs szó rivalizálásról, versengésről! A két asszony története arról üzen, hogy Isten számára nincs lehetetlen. Életük összekapcsolódik, három hónapig együtt maradnak. A szeretet és tisztelet, amit egymás iránt éreznek, a keresztény közösség<sup>32</sup> életformájának modelljéül is szolgál.

<sup>31</sup> Érdekes a hasonlóság Mózes édesanyjával, aki a fáraó leányának javára mondott le a pusztulástól megmenekült gyermekéről (2Móz 2,10).

<sup>32</sup> Az eklézsia: az egyházra, keresztény közösségre használt kifejezés nőnemű a görög nyelvben.

## 5. ZÁRÓ GONDOLATOK

Ezeket a bibliai történeteket olvasva napjaink kérdésfelvetései, kihívásai, problémái jönnek elénk. Vajon jogosultak-e a szülők dacolni a biológiai terméketlenséggel – mégpedig mesterséges úton, a maguk választotta módszerekkel, lehetőségekkel? Egyáltalán, milyen módszerek fogadhatók el, ha valaki gyermeket szeretne, vagy éppen késleltetni szeretné a fogantatást? Valóban legfőbb dolga, „szent kötelessége” a nőnek a gyermekszülés? Vagy Isten szabad döntést enged ebben a kérdésben, és a gyermeket nem vállaló nők életét is megáldja, értelmet, hivatást adva a család nélkül élőknek?<sup>33</sup>

Az etikai dilemmák, ha nem is ugyanazokban a kérdéskörökben jöttek elő, érzékenyen érintették a bibliai embereket is. Az élet a legnagyobb érték. Továbbadása és megóvása, a gyermekvállalás és gyermeknevelés, ugyanakkor az egyedül maradtak segítése az emberek legfontosabb és legfelelősségteljesebb feladatai közé tartozik. E hivatásunk föl vállalása és betöltése által válunk emberré.

Említettem már a tanulmány elején, hogy a héber nyelvben az anyaméh szava egy töről fakad az irgalom szavával. Amikor a bibliai emberek Isten szeretetére, irgalmasságára emlékeztek, mindig eszükbe juthatott a gyermekkoruk: a gondoskodó anyai szeretet. Voltak, akiknek ez csak rövid ideig adatott meg, mások hosszú éveket tölthettek el édesanyjuk mellett. Egy azonban biztos: olyan erőforrás és érték ez, ami egy életen át elkísérhet...

Amikor a bibliai szövegekben női életsorsokkal találkozunk, a sokszor szűkszavúan elbeszélte történetekből is felsejlik Isten anyai arcvonása. Nagyon vigasztaló tud lenni, ha a férfias, erős istenképek mellett közel engedjük magunkhoz Isten gyengéd, tapintatos, irgalmas és a szeretet törékenységét is megmutató vonásait. Gazdagabb teológiai üzenet és tágasabb hit születik ebből.

A „Mégis-gyermekek” édesanyjai valószínűleg nem érték meg, hogy nagymamák lehessenek. Ám egészen kézzelfogható, tetten érhető a történeteikben az öröm: a jelen idejű boldogságukért való hálaadás. A hit és a remény emberséges, szép pillanata. Ezt tanulhatjuk meg tőlük.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Brueggemann, Walter (2012): *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás*. Exit, Kolozsvár.

Fischer, Irmtraud (1994): *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36 (BZAW 222)*, Walter de Gruyter, Berlin–New York.

Hammurapi törvényei *Tudásbázis. A mezopotámiai társadalom*. <https://tudasbazis.sulinet.hu/hu/tarsadalomtudomanyok/tortenelem/az-oskor-es-az-okor-vilaga/a-mezopotamiai-tarsadalom/hammurapi-torvenyei> (Megtekintés: 2021. 11. 29.)

*Jewish Virtual Library* <https://www.jewishvirtuallibrary.org/barrenness-and-fertility>

<sup>33</sup> Lásd (Seben, 2016).

(Megtekintés: 2021. 11. 29.)

Käßmann, Margot (2013): *Anyák a Bibliában. 20 portré a ma embere számára*. Luther Kiadó, Budapest.

KBL [Keresztény bibliai lexikon] <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/m-CA1F3/meddo-CA262/> (Megtekintés: 2021. 11. 29.)

Malina, Bruce J. (2001): *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky.

Malina, Bruce J. – Pilch, John J. (ed.) (2016): *Handbook of Biblical Social Values*. (Cascade Books), Eugene, Oregon.

Rózsa Huba (2009): *A Genesis könyve II*. Szent István Társulat, Budapest.

Smith, Carol Ann (1982): *The Barren Women of the Old Testament*. Exeter University, Department of Theology, Exeter.

Seben Glória (2016): A gyermekszülés nem öncél. Meddő nők a Bibliában. *Kötőszó. A világ lutheránus szemmel*. [https://kotoszo.blog.hu/2016/01/13/a\\_gyermekszules\\_nem\\_oncel](https://kotoszo.blog.hu/2016/01/13/a_gyermekszules_nem_oncel) (Megtekintés: 2021. 11. 29.)

Theißen, Gerd (2008): *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái*. Kálvin Kiadó, Budapest.

Wolff, Hans, W. (2003): *Az Ószövetség antropológiája*. Harmat, Budapest.

ANTALFAI Márta

## A női kiteljesedéshez vezető út meghatározó állomásai

*„Mert bár a külső ember romlásnak indult bennünk,  
a belső napról-napra megújul.”  
(Szent Pál)*

### *Absztrakt*

A tanulmány a szerző népmese kutatásaira és pszichoterápiás tapasztalataira épülve a női kiteljesedéshez vezető út mint individuáció fázisspecifikus állomásait ismerteti. A fejlődést kibontakozásként értelmezi, hatásában az élethosszon is túlmutató transzformációk sorozataként. A mélylélektanra épülő meseelemzések arra hívják fel a figyelmet, hogy a fejlődési periódusokon mint identitáslehetőségeken belül eltérés mutatkozik a két nem között. A kutatás elsősorban az átmeneti korra vonatkozóan tárt fel újabb fejlődési fázisokat a női lélek működésében. Az egyes fázisspecifikus állomásoknál archetípusok aktiválódnak, melyek egyben új képességek és megvalósításra váró életfeladatok hordozói. A személyiség és a közösség vonatkozásában értékkepzők és értékalkotók.

*Kulcsszavak:* individuáció, transzformáció, identitás, archetípus, komplexus.

### **The Defining Stages in the Path to Female Fulfilment**

### *Abstract*

The study describes the phase-specific stages of the path to female fulfilment as individualization, based on the author's folklore research and psychotherapeutic experience. She interprets development as unfolding, in its effect as a series of transformations that extend over the lifetime. Fairy tale analyzes based on deep psychology call attention to the fact that there is a difference between the two sexes within development periods as identity possibilities. The research revealed new developmental phases in the functioning of the female soul, mainly in relation to the transitional age. At each phase-specific stage archetypes are activated, which are also carriers of new capabilities and life tasks to be implemented. They are value formers and value creators in terms of personality and community.

*Keywords:* individuation, transformation, identity, archetype, complexes.

## 1. BEVEZETÉS

Jelen tanulmány több mint két évtizedes népmesekutatómra és pszichoterápiás tapasztalataimra épül. A női személyiségfejlődés fázisspecifikus szakaszait tárgyalja.<sup>1</sup>

A kutatás középpontjában a magyar mese- és mondavilág, valamint a különböző népek azon meséi állottak, amelyekben főszereplőként vagy meghatározó alakként jelenik meg a nő. Elsőként arra a számszerű adatra lettem figyelmes, amely szerint a világirodalom mesekincséből kigyűjtött 3500 tündérmesének mindössze 10%-a rendelkezik női főszereplővel.

A női személyiségfejlődés sajátos vonulatára *Az istenhegyi székely leány* című monda, illetve mese elemzése során figyeltem fel. A főszereplőnél végigkövethető individuációs út olyan sajátos lelki törvényszerűségekre hívta fel a figyelmemet, amely a többi női főszereplővel rendelkező népmesében (szám szerint 350) is felfedezhető volt.<sup>2</sup>

## 2. A NÉPMESÉK ÜZENETE<sup>3</sup>

A népmesék, azon belül is elsősorban a tündérmesék, az emberi életút egy-egy szakaszának vagy egészének szimbolikus tükörképei, illetve sűrítményei. Intuitív tudást rejtenek magukban az élet misztériumáról. A legtöbb népmese alaptörténete szinte valamennyi népmesekincsében megtalálható, ami arra utal, hogy bio-pszicho-szociális működésünket közös, egyetemes törvények uralják. Ez érvényes a személyiségfejlődés vonatkozásában is.

A népmesék üzenete alapján a női és férfi fejlődés hasonló dinamikára épül, egymással ölelkező, hullámtermészetű folyamat, amely különösen az életút fordulópontjainál figyelhető meg. Ezért a nő személyiségfejlődésének kiragadása létezésünk végtelenül bonyolult hálójából pusztán a kutatás és a vizsgálódás érdekében, elméletileg történik. A népmesék ugyanakkor arra is felhívják figyelmünket, hogy az egyes fázisspecifikus fejlődési állomásoknál aktiválódó képességek, tulajdonságok és életfeladatok terén már *eltérés mutatkozik a két nem között*. Ehelyütt szükséges megjegyezni, hogy a bemutatásra kerülő fejlődési-kibontakozási út nem pszichoszociális, hanem mélylélektani alapokra épül, ahol a belső lelki dinamika, a tudattalanból érkező indíttatások, motivációk játszik a meghatározó szerepet.

A személyiségfejlődés folyamatában tetten érhető életszakaszváltások esetében olyan specifikus, érzelmekkel telített (libidinózus) energiákkal találkozhatunk, amelyek a psziché alapstruktúráit alkotó archetípusok sajátja. Az életút kiemelkedő fordulópontjainak megélést és kiteljesedését ezen „libidóval feltöltött” archetípusok aktiválják. Carl Gustav Jung az individuációs (fejlődési, önmegvalósítási) folyamat és a libidó<sup>4</sup> egymásra hatásáról a következőt

<sup>1</sup> A tanulmányban Carl Gustav Jung nevéhez fűződő kollektív tudattalan archetípusaira, a pszichológiai típusokhoz kapcsolódó fogalmaira, valamint saját mesekutatómra és a több évtizedes pszichoterápiás tapasztalataimra támaszkodok.

<sup>2</sup> Antalfai Márta előadásának prezentációja a képi illusztrációkkal az alábbi linken tekinthető meg: <https://www.femmeharmonie.com/a-noi-dimenzio/ii-efolyam-kulonszam/noi-kiteljesedes/antalfai-marta-a-noi-kiteljesedeshez-vezeto-ut-meghatarozo-allomasai/>

<sup>3</sup> Mesekutatómra népmesékre épülnek, ezért a tanulmányban többször említett *mese* szón a népmesét értem.

<sup>4</sup> A libidó fogalmán pszichikus energiát értünk, „ami mindenütt jelen van, ami valami felé vágyik, törekedik” (Laplanche-Pontalis, 1994: 287.).

írja: „Az egyén növekedésével és szervi fejlődésével párhuzamosan a libidó keresni kezdi működésének új útjait...”<sup>5</sup>

Az archetípusok mint az ösztönök lelki képei, az emberiség lelki morfológiai azonosságáról tanúskodnak.<sup>6</sup> Létezésükről csupán működésük eredményei tudósítanak: életvitelben, életmódban, belső indíttatásokban, vágyakban stb. érhetőek tetten. Szimbolikus formában azonban megjelennek álmokban, művészeti alkotásokban, de különösen a népmesékben.

Kutatásaim eredményeképpen az elemzett mesékből a női személyiségfejlődés, azon belül is elsősorban az átmeneti kor eddig feltáratlan lehetőségei, megvalósítandó életfeladatai rajzolódnak ki. Koraserdülő kortól fiatal felnőttkorig sűrűn egymást követő krízisekkel és átváltozásokkal találkozhatunk. Minden fejlődési szakasz esetében egy korábbi fázisspecifikus identitást kell elhagynunk, illetve meghaladnunk. *A fejlődési út egy-egy állomásánál archetípusok (mintázatok, prototípusok) aktiválódnak, amelyek egyben új identitáslehetőségek hordozói.*

Meseelemzéseim során továbbá az is felkeltette figyelmemet, hogy a mesék szereplőinél a személyiség kognitív (gondolkodó), szenzoros (érezkelő), emocionális (érző) és intuitív (megérző) funkcióinak a fejlődése életkorhoz, életszakaszhoz kapcsolódik, illetve a mese cselekménye során több funkció is aktiválódik. Kibontakozásukat részben az archetípusok, részben a külvilág elvárásai formálják. A két út összekapcsolódhat, kiegészítheti egymást, de szemben is állhatnak egymással, ütközhetnek, illetve egyik a másik rovására elhatalmasodhat. A mese elején a főszereplőt általában egy meghatározó funkció jellemzi, például az Okos lány típusú mesékben a gondolkodó, a Világszépe típusúak esetében pedig az érezkelő. Majd a próbatételeket végigjárva a főhősnél az érezkelő és/vagy érző funkció is aktiválódik.

### 3. A FEJLŐDÉS MINT KIBONTAKOZÁS

*„Célja, hogy az ember a valami módon beléoltott személyes küldetését – a vallás nyelvén szólva az isteni tervet – megközelítőleg beteljesítse. Ez az önmegvalósítás.”*  
(Bodrog Miklós)

A személyiségfejlődés, amelyet ma már tudományos megközelítésben is sokszor kibontakozásként definiálnak – úgy a nőknél, mint a férfiaknál –, belső növekedést és minőségi változásokat foglal magában. Ez egy életen át tartó folyamat, melyet Carl Gustav Jung óta összességében *individuációnak*, önmegvalósításnak hívunk, ami nem képzelhető el a másik, illetve a közösség nélkül, melynek visszatükröző funkciója van. A mesék szereplőit legtöbbször cselekedeteik alapján ismerhetjük meg. A sokszor lehetetlennek tűnő feladatok elvégzése ad visszajelzést magának a főhősnek is önmagáról, s ez alapján kap visszajelzést környezetétől is.

<sup>5</sup> (Jung, 2018: 167.)

<sup>6</sup> (Stevens, 1982).



Feltűnt számomra a vizsgált népmesékben, hogy az egyes életszakaszokhoz más-más próbatételek, megküzdési feladatok kapcsolódnak, s ezáltal úgynevezett lélektani mesekategóriákat alkotnak. Kutatásaim eredményeképpen az eddig ismert fejlődési szakaszokon belül több kisebb fázisspecifikusnak elnevezett fejlődési állomás tárult elém. Ezen szakaszok az individuáció szempontjából fontos motivációkat, képességeket, készségeket rejtnek magukban, így kibontakozásuk egyben értékőrző és értéktalkotó. Megjelenésüket a *fejlődés fázisspecifikus szakaszainál aktiválódó (a tudattalanból feltörő) archetípusok generálják, amelyek a viselkedésben is megjelenhetnek, majd megélésük eredményeképpen integrálódhatnak a tudatba*. Személyiségbe épülésük során rész-identitásban ölthetnek testet. Az archetípusokhoz<sup>7</sup> úgynevezett *fejlődési komplexusok*<sup>8</sup> kapcsolódhatnak, pl. az irigység, féltékenység archetípusához a testvérkomplexus – ami a mindennapi életben kapcsolati konfliktusként jelentkezhet. Tehát a komplexus lényegét tekintve a tudattalanba került vagy onnan aktiválódó (esetenként az ősöktől adoptált<sup>9</sup>) fel nem dolgozott konfliktus. „Jelentkezhet az élet átmeneti szakaszainál, és vannak a mindennapoknak is ún. kis komplexusai. A komplexusok interakció-termékek. Vannak gyenge és erős érzelmi töltésű komplexusok.”<sup>10</sup> Az erős érzelmi töltésű komplexusok – felfogásom szerint – archetípusokhoz, ősi működésmódokhoz kapcsolódnak. Ilyenek a kutatott meséimben feltárt úgynevezett „*fejlődési archetípusok*”, mint pl. az *Okoslány*, a *Jószívű-lány*, vagy az *Erős János, Sárkányölő Vitéz* „korszakok” mint archetípusok, amelyekhez komplexus is kapcsolódhat. Főként abban az esetben, ha az adott életszakasz nem tud kibontakozni, vagy nem sikerül meghaladni azt. Komplexus létrejöttékor az *Okoslány* archetípus esetében például a gondolkodó, a *Jószívű lány* esetében pedig az érző funkció eluralkodásával vagy rögzülésével találkozhatunk. Fiúknál viszont a fenti példa alapján a fizikai erő, illetve az ego túlhangsúlyozottságával, ami ha rögzül, egyoldalú fejlődéshez vezethet. Így pl. az *Okoslány*-komplexussal élő nő majd minden élethelyzetben okoskodó, a *Jószívűlány*-komplexus esetében viszont akkor is az érzelmek kerülnek előtérbe, amikor pedig racionális megoldásokra lenne szükség.

Pszichoterápiás tapasztalataim alapján az archetípushoz kapcsolódhat az ősöktől, felmenőktől származó úgynevezett *öröklött komplexus* is, melynek lépései nagyvonalakban: öröklött kapcsolattörténet (komplexus) → erős érzelmi töltés (archetípus aktiválódása) → ismétlődési kényszer. A viselkedésben, életstílusban, kommunikációban megjelenő komplexus esetében az adott archetípus is életre kel. Fordham szerint, amikor azt mondják, hogy az archetípusoknak örökletes funkcióik vannak, ezen azt értik, hogy a gensejtekben reprezentálódnak és ennek folytán minden archetipikus kép, amit a tudat rögzít, tartalmaz genetikai tényezőket is, illetve ezek hatásában is megragadható.<sup>11</sup> Ennélfogva *analógia szinten* ismételhetjük (tudattalanul) egy-egy felmenőnk életmódját, azon belül is elsősorban annak komplexusait, tekintettel arra, hogy az archetípus elemi erejénél fogva megszállva tarthatja a tudatot, majd az egész személyiséget, s a további fejlődés gátjává válhat. Ezért az egyik identitásból a másikba történő átmenetnél az ősök életéből érkező transzferhatás is érvényesül. A következő

<sup>7</sup> Jung „archetípusokon azokat a velünk született pszichés hajlamokat vagy viselkedésmintákat értette, amelyek az emberi fajban közősek” (von Franz, 2009: 45.).

<sup>8</sup> (Antalfai, 2006).

<sup>9</sup> (Antalfai, 2018:137–188.)

<sup>10</sup> (Verena, 2012.)

<sup>11</sup> (Fordham, 1957: 11. Idézi: Knox, 2005. 18.)

pszichés fejlődési szakaszt az egyén először elődei mintájára és nem az individuációt elősegítő módon próbálja megoldani, ami gyakran tévútra vezet.

Nem feledhetjük azonban, hogy az archetípus, ami Skar megfogalmazásában a tapasztalat esszenciája,<sup>12</sup> egyben a fejlődés katalizátora és új képességek hordozója is! Fontos ezért, hogy a benne rejlő pozitív lehetőségeket felismerjük és megvalósítsuk, majd idővel meg is haladjuk.

A fejlődési krízisek és komplexusok életünk azon fordulópontjainál jelentkeznek, amelyek során a belső fejlődés és kibontakozás átalakító, átformáló hatására az addigi értékrendek, érzések, viselkedés és életforma megkérdőjeleződik, így tehát elbizonytalanodunk, válságot élünk át. Ugyanakkor éppen ezek a válságok hozhatják felszínre azokat a kreatív erőket is, amelyek a személyiség és vele együtt az élet kiteljesedéséhez vezetnek.

Jelen tanulmány a női életúton haladva végig azokra az életszakaszokra, rész-identitásokra igyekszik felhívni a figyelmet, amelyeket szükséges, illetve szerencsés megélni, majd meghaladni a kiteljesedés érdekében. Az ezen szakaszok által kínált lehetőségek megvalósításának elmaradása esetén nyilvánvalóan szegényebbek leszünk. Ugyanakkor benne ragadva az egyes életszakaszokba, nem csupán a fejlődés és vele együtt az önmegvalósítás folyamata reked meg, de pszichés és pszichoszomatikus betegségek is felléphetnek, karöltve különféle alacsony szintű elhárító mechanizmusokkal. Fontos tudni, hogy a megélt, majd meghaladott életszakasz, amelytől sokszor krízisek közepette válunk meg, nem tűnik el nyomtalanul az életünkből – ellenkezőleg: beépül, integrálódik személyiségünkbe, s az élet adott szituációiban szükségszerűen újra-aktiválódhat.

#### 4. A NŐI KITELJESÉDÉSHEZ VEZETŐ ÚT FÁZISSPECIFIKUS SZAKASZAI

A nő élete, a női sors az évszakokkal analóg fejlődés útján teljesedik ki. Hasonlóan az örökkévalóságot szimbolizáló évkörhöz, szövi-fonja a sorsot az egymásba fonódó nemzedékekért felelős nőiség. Kezdet és vég, bölcső és koporsó, tavasz, nyár, ősz, tél magába foglalja mindazt a teljességet, ami a nő számára is megadatik. Ám ennek eléréséhez a fejlődés nem egyszer krízisekkel teli rögös útját kell végigjárni.

Az egymást követő évszakok jól érzékeltetik, hogy a fejlődés lényegében a belső lehetőségek, analógiás szinten a személyiségünk mélyén szunnyadó magok felszínre törése és kibontakozása. Az életkor előrehaladtával egyre több és több képesség, működési mód megjelenésére nyílik lehetőség. Minden életszakasz fontos minőségi változást rejt magában az életútra vonatkozóan. A lelki fejlődés szükségességét a biológiai változás is alátámasztja. Ezzel szemben viszont jellemző manapság, hogy sok fiatal csak a következő hónapra vagy évre tervezi, képzelet el életét, vagy még addig se. Mintha a tavasz vagy a nyár, vagy az éppen adott időszak, életszakasz örökké tartana. Ebből következően az élet tavaszának, nyarának elmúlásával az üresség érzése lesz úrrá rajtuk.

A tanulmány fő témája a női léleknek a kisgyermekkortól a bölcsesség koráig tartó archetipikus fejlődési állomásainak ismertetése. Bemutatásra kerülnek a különféle fejlődési elakadások, zsákutcák, útvesztők, illetve a sikeres megküzdés eredményeként a testi, lelki

<sup>12</sup> (Skar, 2004: 247–248. Idézi: Merchant, 2009: 340.)

újjászületést hozó újfajta szerepek, új identitások. A személyiségfejlődést a bennünk lévő képességek és személyiségfunkciók (gondolkodó, érző, érzékelő, intuitív)<sup>13</sup> kibontakozási folyamatoként tárgyaljuk.

Az egyes életszakaszokban rejlő lehetőségek megismerését azért kívánom hangsúlyozni, mivel azok egyben sorsunk végső irányát is jelölik. Nem feledhetjük, hogy azon élelcélokban, amelyek az egyes életszakaszok megvalósítandó feladataiban megfogalmazódnak, egyben bizonyos értékek is rejlenek. Érvényre juttatásuk elmaradása ezért értékvesztésnek minősül. Mivel ezen élelcélok elsősorban nem a külső világból érkeznek, hanem belső indítatásból, motivációból, így nem a mindenkori társadalom által meghatározottak, illetve elvartak, ezért örök értékeknek is tekinthetjük őket. A fentiekből is adódik, hogy az archetípusokra épülő fejlődési szakaszok egyben kreatív életlehetőségek hordozói.

A személyiségfejlődés szakaszolásának többféle változata van. A legismertebbek: Erikson (1963), aki nyolc, Havighurst (1967), aki hat, Levinson (1978), aki négy (azokon belül 5–7 éves) szakaszt állított fel az életfeladatokra vonatkozóan. Az általam felállítottakhoz legközelebb álló John W. Santrock kilenc szakaszt különít el.<sup>14</sup> Megjegyzem, hogy a felsorolt szerzők a fejlődést pszichoszociális megközelítésből tárgyalják. Az átmeneti korból csak két szakaszt vizsgálnak, a serdülő és ifjúkort, melyet egybevesznek. A felnőttkor után már csak egy szakaszt említenek, a késő felnőttkort, illetve Erikson az időskort.

Mesekutatásaim elsősorban az átmeneti, azaz a koraserdülő kortól a fiatal felnőttkorig tartó időszakra vonatkozóan újabb, eddig feltáratlan kisebb életszakaszokra hívták fel a figyelmemet. Ezeket fázisspecifikus szakaszoknak, illetve részidentitásoknak is nevezhetjük, amelyekkel együtt 15-re bővül a fejlődési periódusok száma. Mindegyik esetében új képességek kimunkálására nyílik lehetőség. Ugyanakkor minden új életszakaszt megelőzően átmenetileg identitásvesztést, vele együtt kisebb-nagyobb krízist élünk át. Ám csak ezen krízisek hatására aktiválódhat a következő életszakaszhoz kapcsolódó ősi, a felmenőktől öröklött archetipikus működési mód (viselkedésminta), amely támaszt nyújt az egyén számára az új, saját identitás felépítéséhez – még abban az esetben is, ha a felmenőktől „hozott” minta korrekcióra szorul.

*A mesekutatásaim során feltárt fejlődési szakaszok a személyiségben rejlő lehetőségek és képességek aktiválódásának megközelítéséből a következők:*

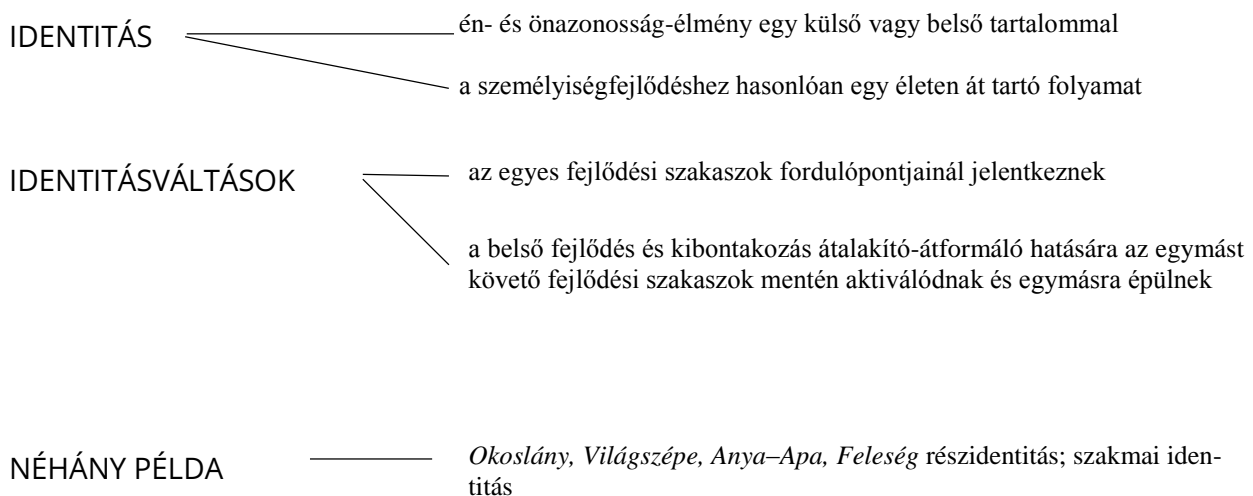
1. *Fogantatástól, kb. 1,5–2 éves korig* – fejlődési egység időszaka: ebben a szakaszban mind a négy személyiségfunkció (érezékelő, gondolkodó, érző, intuitív) együtt fejlődik
2. *Koragyermekkor:* kb. 2–4 éves kor között
3. *Kisgyermekkor:* kb. 4–7 éves kor között
4. *Közép és késő gyermekkor:* kb. 7–11 éves kor között (kisiskoláskor)
5. *Koraserdülőkor:* kb. 11–14 éves kor között
6. *Serdülőkor:* kb. 14–17 éves kori között
7. *Későserdülőkor:* kb. 17–19 éves kor között
8. *Koraifjúkor:* kb. 19–22 éves kor között
9. *Ifjúkor:* kb. 22–25 éves kor között
10. *Fiatal felnőttkor:* kb. 25–35 éves kor között

<sup>13</sup> A személyiségfunkciókat az analitikus pszichológia fogalomrendszerére épülve használjuk. Vö. Jacobi (2009).

<sup>14</sup> Erikson (1991), Havighurst (1967), Levinson et al. (1978), Santrock (1983).

11. *Érett felnőttkor*: kb. 35–45 éves kor között
12. *Életközép*: kb. 45–55 éves kor között
13. *Késő felnőttkor*: kb. 55–70 éves kor között
14. *Időskor*: kb. 70–80 éves kor között
15. *Bölcsesség kora*: kb. 80 éves kortól

### A személyiségfejlődés szakaszai és az identitás



Idekívánkozik *Nyíri Tamás* megállapítása: „A szerep, illetve az identitás tudatos vállalása tesz személyiséggé.”<sup>15</sup> Ehhez talán hozzátehetjük, hogy viszont csak abban az esetben, ha legbelül igent mondunk a vállalt szerepre, azaz, ha azonosulunk vele. Amikor a belső hang is megerősít bennünket: „igen, ez az én utam, mert ez vagyok én.”

Ugyanakkor az adott életszakaszban megélt identitás (fázisspecifikus vagy rész-identitás) – ami által azzá válhatunk, aminek érezzük magunkat – sem tart persze egy életen át, noha a belülről érkező hívás hatására az éppen adott időszakot véglegesnek éljük meg. Ebből fakadóan a változás, azaz az adott, aktuális identitás feladásához kapcsolódó identitásvesztés földrengésszerűen rázhatja meg a személyiséget, amit természetsszerűen különböző mélységű krízis követ. Minden új identitás érvényre jutását búcsú, fájdalom, veszteségélmény előz meg. Megrekedvén viszont egy – az életkort tekintve – korábbi identításban, ez komplexus(ok)hoz, vagy még súlyosabb pszichés zavarokhoz is vezethet.

A fentiekből is látható, hogy a fejlődési krízisek és transzformációk során nehezen követhető, mély és komplex folyamatok játszódnak le a személyiségben. Tanulmányomban ezért hívom segítségül mesék és mítoszok szereplőit, hogy láthatóvá és megragadhatóvá váljanak a női psziché archetipikus struktúráiban rejlő élethosszig tartó fejlődési, kibontakozási lehetőségek. A mesék egyik legfontosabb sajátossága, hogy a kríziseket és komplexusokat fejlődési lehetőségként kezeli. Megfigyeléseim alapján a tündérmesék legnagyobb részének

<sup>15</sup> (Nyíri, 2006: 218.)

cselekménye éppen azon kritikus életszakaszokhoz kapcsolódik, amelyek az életút sorsfordító állomásainak tekinthetők. Az *Okoslány, Jószívűlány, Hófehérke, Napleánya, Világszépe* című mesék egyben lélektani mesekategóriákat is alkotnak. Az egyes mesekategóriák történeteiben a főszereplők esetében egy-egy részidentitás válik uralkodóvá, amelybe a mesebeli szereplő – hogy úgy mondjuk – nem csupán „berendezkedik”, de könnyen benne is ragadhat. Hasonlót fedezhetünk fel az életben is. Ilyen pl. az *Okoslány*-identitás, amelyben, bennerekedvén a nő, viselkedésében az okoskodás dominánssá válik, s felnőttként is arra törekszik, hogy a legkülönbözőbb élethelyzetekben fölébe kerekedjen környezetének, aminek sokszor az a végeredménye, hogy érzelmeiben magára marad.

## 5. KISGYERMEKKORTÓL FIATAL FELNŐTTKORIG

Minden életszakasznak megvan a maga küldetése. A *koragyermekkortől fiatal felnőttkorig* tartó fejlődési periódusok esetében olyan képességek kibontakozási lehetőségeivel találkozhatunk, amelyek szükségesek ahhoz, hogy érett felnőttkorra a nő már sikeresen alkalmazhassa gondolkodó, érzékelő, érző, és intuitív funkcióit, illetve ezekre építkezve a kognitív, praktikus, emocionális és spirituális intelligenciát mint a személyiség legfontosabb működési eszköztárát.

Ebben a kb. 3 éves kortól 25–30 éves korig tartó időszakban a mesék üzenete és pszichoterápiás tapasztalataim alapján *hét archetipikus fejlődési szakasz*, illetve rész-identitás különíthető el.

Az egyes fejlődési állomások – a legtöbb esetben – nemcsak a nevüket kapták a meséről, illetve a mesék főszereplőjéről, hanem a mesék maguk is hozzájárultak egy-egy fejlődési szakasz feltárásához és mélyebb megismeréséhez. Az ismert mitológiai szereplők a fejlődésben történt megrekedést, illetve kisiklást illusztrálják.

A következőkben az egyes fejlődési szakaszok a teljesség igénye nélkül kerülnek bemutatásra.

### 5.1 KISGYERMEKKOR – IRIGYSÉG ARCHETÍPUSA, TESTVÉRKOMPLEXUS

*A kora- és kisgyermekkorban (kb. 2–7 éves kor) aktiválódó féltékenység és rivalizáció* érzése legtöbbször testvérkomplexusban ölt testet. Megjelenése fontos szerepet játszik az önérvényesítés képességének elsajátításában, az énhatárok, énerő, önvédelmi mechanizmus kiépülésében, a külvilág „meghódításában”. A szülők és a környezet által jól kezelt testvérféltékenység ugyanakkor a testvériesség, empátia, részvét alapja lehet. A testvériesség érzésének ki-fejlődésére épülhet később a barátság képessége, ami egyben segítheti a birtoklási vágyról való lemondást.

Milyen lelki tulajdonságokat és érzelmeket aktiválhat bennünk a testvérkomplexus, illetve a testvérkapcsolat? Az irigység és rivalizálás érzése akkor is fellép, ha nincs testvérünk, áttevődhet ez az iskolatársakra, barátokra, munkatársakra, sőt a párkapcsolatra is. Testvér megléte lehetőséget adhat ugyanakkor arra, hogy dolgozzunk a velünk született féltékenység archetipikus érzésével. Amennyiben a komplexus felnőttkorra is fennmarad, át- meg átszőheti a felnőtt kapcsolatokat, akadályozva ezzel a fejlődést. A „másik kertje mindig zöldebb” életérzés és a hozzá kapcsolódó irigység hatására elmaradhat a saját értékek kifejlesztése, az

önmegvalósítás. Számos példával találkozhatunk a mesékben arra vonatkozóan, hogy hogyan lehet a testvérkomplexusból kikerülni: megbocsátás, saját magunk háttérbe állítása, áldozathozatal (pl. *Mese a két testvérről*, a *Rózsakirályfi* vagy a *Zsoltáréneklő madár*). A mesékkel ellentétben viszont a mitológiában sok olyan testvérpárról olvashatunk, akik a féltékenység, birtoklási vágy áldozatai lettek.

*Testvérkomplexus* – a fel nem dolgozott irigység, ami féltékenységben ölthet testet. Amennyiben rögzül és kiterjed másokra is, ez esetben a gyermekben, később a fiatalban elhatalmasodik az a vágy, hogy mindenki fölé kerüljön, ami fokozott stresszel jár. Utóbbi felnőttkorban magas vérnyomáshoz, alvászavarhoz és egyéb pszichoszomatikus betegségekhez is vezethet.

*Esetrészlet*: 48 éves férfi, először csak az egyik munkatársával rivalizált, később úgy érezte, hogy „senki nem dolgozik a munkahelyén rajta kívül”. Mindennek bizonyítása olyan erőfeszítésébe került, hogy előbb magas vérnyomás, majd infarktus lett ennek a munkamegszállottságnak az eredménye. Ezt követően került terápiaiba.

## 5.2 KISISKOLÁSKOR – OKOSLÁNY-ARCHETÍPUS ÉS -KOMPLEXUS

A *kisiskoláskorban* (kb. 7–11 éves kor) *aktiválódó gondolkodási funkció* kiteljesedése a női személyiségfejlődés fontos állomása. Ez teszi lehetővé a helyes önértékelést és a kompetencia-érzés kifejlődését, valamint a gyakorlati életben való jártasságot. Az *Okoslány*-identitás kialakulását és kibontakozását hátráltathatja, ha nincs megfelelő szülői, illetve nevelői támogatás, hiányzik az elismerés, dicséret. Így a szociális környezetnek köszönhetően, vagy az előző fejlődési szakaszban való megrekedtség miatt kisebbségi érzés, önbizalomhiány alakulhat ki.

*Okoslány-komplexus* – akkor alakul ki, ha az *okoslány*-identitás rögzül, s archetípusként foglyul ejti a tudatot. Ez esetben gátlás alá kerülhet a többi személyiségfunkció (érző, érzékelő, intuitív). Ez a személyiség egyoldalú fejlődését, fokozott teljesítmény- és környezetfüggőséget, azaz az okosságért való állandó elismerés vágyát vonhatja maga után.

A mitológiában Athéné alakja szimbolizálja talán a legjobban ezt az archetípust. Páncélba öltözött harcosként áll elénk. Atyja fejéből születése is már jelzi, hogy a gondolkodás, a ráció lesz a meghatározó személyiségfunkciója. Az *Okoslány*-komplexusban megrekedt nőt sokszor felnőttkorára is csak a munkája, hivatása foglalkoztatja. Amennyiben nem szingliként él, hanem párkapcsolatban, illetve családban, ez esetben gyermekei érzelmi elhagyatottságban nőhetnek fel, mivel anyaként is jórészt csak az eszével, illetve csupán fizikailag van jelen a családban. Az *Okoslány* típusú (sokszor azonos vagy hasonló című) mesék az egész világ mesekincsében megtalálhatók (pl. *Eszes Marcsa*, Grimm, *Az okos lány* kínai, tuvai mesék). A főszereplőnél a mese cselekménye során elindul az érző és intuitív funkció fejlődése. Szép példája ennek a *Mátyás király és a székely ember lánya* című népmese.

## 5.3 KORASERDÜLŐKOR – JÓSZÍVŰLÁNY-ARCHETÍPUS ÉS -KOMPLEXUS

A gyermekkor elhagyásával és a biológiai változással együtt *a lányok fejlődése során az érzelmi élet kerül előtérbe*. Fontos ezen belülről fakadó készletnek a környezet általi támogatása. Az átmeneti korból lépő fiatalnál ezen változásokkal párhuzamosan veszi kezdetét a szülővel kiépült szoros lelki kapcsolat lazulása, és az addig érvényes vonatkoztatási rendszer átalakulása..

A koraserdülőkorban (kb. 11–13 év) aktiválódó érző funkció hatására a Jóságúrlány-archetípus aktualizálódik, segítve az érzelem, az empátia, a gondoskodó, védő, ápoló attitűd kifejlődését és differenciálódását. Hiánya esetében, például, ha az előző fejlődési fázis, az Okoslány-archetípus, illetve rész-identitás rögzül – tekintettel arra, hogy a környezet nem biztosít teret a gondoskodó, segítő szándék cselekvésbe fordításához –, az érzelmi élet fejlődése szenved hátrányt. Viszont, ha a *jóságúság* megszállja a tudatot, s rész-identitásként uralja a személyiséget, ez esetben az a további fejlődés és kiteljesedés gátjává válhat.

*Jóságúrlány-komplexus* – akkor alakul ki, amikor a lány a segíteni akarás megszállottjává válik, szinte csak másokkal foglalkozik, másokra figyel. Ennek folytán nehezen jut el az önmegfigyelésig, önreflexióig, önismeretig. Amennyiben férjhez megy, sokszor asszonyként is ebben a szerepben működik, ami egy ideig összetartja a családot, később azonban a túlzott gondoskodó, anyáskodó és kontrolláló szerep terhére lesz partnerének és a gyermekének is, ami konfliktusokhoz, sőt váláshoz is vezethet. A *Jóságúrlány* típusú mesékben (pl. *A jóságú árva lány*, *A tiszta lány*, *A fatálas lányka* japán mese) a cselekmény során a lány gondolkodó és érzékelő funkciója is kibontakozik. A mitológiában ennek ellenkezőjével találkozhatunk: olyan jóságú lányokkal, akik az anyjuknak, majd párjuknak szolgálva (lásd Perszephonét) élik le életüket, nem jutva el személyiségük kibontakoztatásáig.

#### 5.4 SERDÜLŐKOR – HÓFEHÉRKE-ARCHETÍPUS ÉS -KOMPLEXUS

A serdülőkorban (kb. 13–16 év) előtérbe kerülő intuitív funkció hatására a mesék üzenete alapján az úgynevezett *Hófehérke*-archetípus aktiválódásával találkozunk, amelynek megjelenése a befelé fordulást, az inkubációt segíti elő, ezzel együtt a belső világ felfedezését, valamint a *nő tudattalanjában élő férfiideál (animus lélekrész) felismerését*, megjelenését.

Hiánya esetén – amennyiben az előző életszakasz, a *Jóságúrlány-identitás rögzül (lásd Jóságúrlány-komplexus)* – nem csupán a partnerválasztás nehezül meg (férfiideál hiányában), de, a belső világ felé fordulás is nehézségekbe ütközik.

*Hófehérke-komplexus* – esetében a *Hófehérke-archetípus rögzülésével* találkozhatunk. A lány fantáziákban, álmokban él (lásd a mesékben a száz évig tartó alvást, kamrába, toronyba zárást, állatbőrbe, faodúba bújást stb., pl. *Csipkerózsika*, *Galambbegy*), nehézségekbe ütközik a külvilághoz való kapcsolódás. Az intuitív funkció egyeduralkodóvá válhat, s ellenkezőjére fordulhat az *inkubációs időszak* pozitív aspektusa. Tetten érhető ez a folyamat a testre, illetve a biológiai működésre való fokozott fókuszálásban, de a serdülőkori étkezési zavarokban is. A leány ez esetben már felnőtt nőként sem mer kilépni az életbe, s a külvilágban (vagy akár a saját családjában) is csak fizikailag van jelen, érzelmileg-lelkileg viszont elzárkózik az élet színességétől és lehetőségeitől.

*Esetrészlet:* háromgyermekes anya párkapcsolati problémával érkezik a terápiába, amelynek folyamatában döbben rá, hogy Hófehérkeként él a világban; átélés nélkül vesz (vett) részt saját és családja életében, kapcsolataiban. Férje kb. fél éve lépett ki a házasságból. Kénytelen volt rádöbbseni, hogy érzelmileg nem vonódott be a hétköznapiakba, nem tudott megnyílni sem a párja, sem a külvilág felé. A mitológiában szintén Perszephoné példáját említhetjük, aki belső világába (alvilág) menekül, fél kilépni az életbe, s csakis anyjával együtt mutatkozik.

## 5.5 KÉSŐSERDÜLŐKOR – NAPLEÁNYA-ARCHETÍPUS ÉS SZINGLI-KOMPLEXUS

A késő serdülőkorban (kb. 16–19 év) újra-aktiválódó, majd domináns szerepet betöltő *gondolkodó és érzékelő funkcióval együtt jelenik meg az úgynevezett Napleánya-archetípus*. Ebben az archetípusban a kettős férfi aspektus (az apai maskulin persona és a saját animus-rész ötvözet) uralomra jutása szellemi tündöklést, harciasságot, erőt, „hősies” fellépést, társadalmi téren sikereket kölcsönöz a nőnek.

A *Napleánya-*, illetve szingliidentitás megjelenése – elsősorban a társadalom elvárásaival való sikeres megküzdés és a saját tudattalan lélekrész (animus) megismerése miatt – éppoly fontos, mint meghaladása. Elmaradása esetén sokszor hiányzik a nőknél a kitartás, felelősségérzet, küzdőképesség. Utóbbi tulajdonságok később a nőiség érvényre jutásában is fontos szerepet játszanak, s a további fejlődés hajtóerejévé válhatnak.

*Napleánya-komplexus* – amikor az apja mellett tündöklő nő minden férfit részint az apjához mér, részint belső ideáljához. Ám ilyet a valóságban nem talál, ezért sorban elutasítja (lefejezteti) a kérőket. Ő hordja a fején a kalapot, a mesékben a koronát. (lásd a világ legkülönbözőbb tájairól az azonos című és hasonló cselekményű meséket, illetve az ősi kínai mesét, a *Turandot*-ot). Sokszor csak későn veszi észre, hogy elszaladt fölötte az idő. A Napleánya-komplexusban megrekedt nők egyszerre élhetik át a kapunyitási és kapuzárási pánikot. A közties időszakban animus-megszállt szingliként a teljesítményt és a sikert hajszolják. A kapunyitási pánik akár 10 évig is eltarthat, egészen fiatal felnőttkorig. Ebben az esetben mintegy kimarad az ifjúkor, az az életszakasz, amikor a fiatal nő megnyílik az életre. A kapuzárási pánik az életközép idején (40–50 éves kor között) jelentkezik, amikor ráeszmél, hogy mi maradt ki életéből.

A mesékben a Napleányok „leteszik a fegyvert”, s elindul személyiségük érzelmi oldalának fejlődése. Egyben párra is találhatnak. A mitológiában az ellenkezőjével találkozhatunk: pl. Artemisz megmarad független, de másokat segítő, ugyanakkor távolságtartó, magányos „vadásznak”.

## 5.6 KORAIJÚKOR – VADRÓZSA-ARCHETÍPUS ÉS -KOMPLEXUS

A lányok fejlődésében a *koraifjúkorhoz* (kb. 19–22 év) a Vadrózsa mesekategória és archetípus kapcsolható. A *koraifjúkorban* (kb. 19–22 év) *újraaktiválódó és domináns szerepet betöltő érző funkció az intuitív segédfunkcióval együtt*, a Hófehérke-archetípusnál leírtakhoz hasonlóan, de már egy magasabb szinten jelenik meg. Ehhez járul az önállóság, a szülőkről való leválás folyamata, továbbá az én és a mély-én (önmaga) közötti kapcsolat megerősödése. Jól példázza ezt a *kis vadrózsa* című mese, amely a sok más, hozzá hasonló üzenetet hordozó mesék közül egyben a nevezett mesekategória nevét is adja. Vadrózsa kilép a szülők hatóköréből – s mint anyai mesében a lányok –, a szellemi magaslatot szimbolizáló fa tetejére kerül. Itt épül ki belső világa, formálódik önmege. Vadrózsa kivonulása az élet forgatagából (akárcsak a hasonló korban lévő lányok) már-már a megszállottságig fokozódik, ám ekkor érkezik segítségére a bölcsességet is magában rejtő öreg boszorka, aki visszacsalogatja a földre. Ugyanakkor a *Vadrózsa* típusú mesékben a Sárkányok általi elragadás, illetve elragadtatás, az otthonról való kirepülés adja meg a végső lökést a lánynak az apaarchetípusról mint ideálról történő leváláshoz, valamint a családi fészekből való „kirepüléshez” és az önálló, saját életvitel elkezéséhez. A mesék Vadrózsái végül rátalálnak saját útjukra, miközben „leszállnak a földre”. Ellenpéldája a mitológiában Elektra, aki apja és anyja életét rendezve benne ragad a szülői házban.



### Vadrózsa-komplexus:

a) a koraiifjúkorban lévő lány a szülői házról, illetve a szülőarchetípusokról, szülőreprezentánsokról történő leválást, a családból való „kivonulást” csakis a velük szemben gyakorolt túlzott kritika révén képes elérni, ami a környezetére is kiterjed, aminek következtében *elidegenedik* a körülötte lévő világtól;

b) *megreked a Vadrózsa fejlődési szakaszban*, ami a valóságból való kirekesztettséget, légvárakban, fantáziákban élést, egyben a kívülállást vonhatja maga után, amelynek jelentkezése egyébként nem túl ritka a koraiifjúkorban;

c) amikor a nevezett archetípus aktualizálódása elmarad, s ez akadályozza az ifjúkorba lépő lány önmagára találását, belső világával történő kapcsolat kiépülését, egyben kilépését a külvilágba. Megnehezíti továbbá az önállósodást, későbbiekben pedig a szellemi, spirituális dimenzióhoz való kapcsolódást.

## 5.7 IFJÚKOR – VILÁGSZÉPE-ARCHETÍPUS ÉS -KOMPLEXUS

A fejlődés következő fázisában, az *ifjúkorban mindkét nemnél az egyik legfontosabb feladat a saját nemi identitás elfogadása és kimunkálása*. Nőknél (kb. 22–25 éves korra) az *érző és érzékelő funkció kerül előtérbe*, amely együttesen segíti kibontakozni az úgynevezett *Világszépe*-archetípust, amely a nő életében a „virágba borulás”, a „május” időszaka.

### Világszépe-komplexus

a) amikor a nő menekül a kinyílástól, nőiségének, érzékiségének felvállalásától, s nemcsak külsőleg, de belsőleg is. Nem lép ki a Vadrózsa fejlődési korszakra jellemző, a külvilágtól elzárkózó időszakból. Ezáltal meghíúsul a másik nem teljes el- és befogadása, s a szeretetadás is elmarad;

b) a nőben rögzülhet a Világszépe-korszak, szeretné megállítani az időt, s még 40 évesen is csak a külső megjelenésével foglalkozik. Persze nem forgathatja vissza az idő kerekét. Akár egy-két évtizedet is elvesztegethet anélkül, hogy bármi is változna körülötte. Lelki fejlődésében ekkor is csak még ott tart, hogy válogat a kérők, illetve az egyáltalán szóba jöhetőek között. A *Világszépe*-archetípus által megszállt nő (lásd *Hófehérke* mostoháját) nem képes megszabadulni nárcizmusától, és továbblépni a párkapcsolatig. A Világszépe-kategóriát alkotó mesékben (Pl. *Világ szép Ilonka*, *A szép Cerceruska*, *Az éjszaka szépe* – Fülöp-szigeteki mese) a lány belső értékeire is ráismer.

c) amennyiben ez az archetípus, illetve rész-identitás megélése elmarad, úgy a nőiséghez kapcsolódó értékek felvállalása, s vele együtt az önértékelés, önbizalom is hátrányt szenved.

## 5.8 ARCHETÍPUSOK ÉS KOMPLEXUSOK FIATAL FELNŐTTKORTÓL A BÖLCSESSÉG KORÁIG

*Fiatal felnőttkorban (kb. 25–35 év) a mesék üzenete alapján három archetípus is aktiválódhat a személyiségfejlődés alakulásának függvényében*. Ezek: az Ariadné-, a Szendile- és a Menyasszony-archetípus. Ezúttal a két meghatározót: az Ariadné- és a Szendile-archetípust emelem ki.

### 5.8.1 FIATAL FELNŐTTKOR – ARIADNÉ-, ILLETVE LÓNA-ARCHETÍPUS ÉS -KOMPLEXUS

Sok fiatal felnőttkorba lépő nő önértékelési zavarból, kisebbségi érzésből eredően nem képes megélni és felvállalni ifjúságából eredő szépségét, nőiségének vonzerejét, így – habár tudattalanul – az ebben az életkorban szintén aktiválódó, ősbibb női működésmódba, az anyai gondoskodó, megmentő, átalakító, megváltoztató szerepbe menekül, ily módon téve kísérletet a férfi meghódítására. Kiemelkedő példája ennek Ariadné és Thézusz mítosza. Ariadné

felajánlja Théseusznak, hogy megmenti (Théseusz az ő segítségével jön ki a Szörny labirintusából), ha feleségül veszi. Théseusz azonban – mint annyi megmentésre váró ifjú – nem tartja be szavát, s otthagyja Ariadnét egy szigeten. A mesékben megoldódik a fenti konfliktus, illetve komplexus. Például *Az istenhegyi székely leány* című mesében (amely mese kutatásaim kiinduló pontja volt) a hősnőnek, Ilonának a Lónai személyiségrésze/identitása – amely egyként harcos, artemiszi, valamint anyai – a mese végére eltűnik, hogy Szendilének (Ilona nőies oldalának) adja át helyét.

*Ariadné-komplexus* – amikor a nő a kiteljesedés, kinyílás, a pozitív önértékelés, a saját női vonzerő felfedezése és felvállalása (lásd Világszépe fejlődési korszak) helyett anyáskodással kísérel meg sikerre jutni a férfinál. Az anya-fiú kapcsolattá redukálódó párkapcsolat nyomán kialakuló alá/fölérendelődő viszony egyik fél számára sem biztosíthatja a fejlődés lehetőségét. A kapcsolatban a függőségre való hajlam oly mértékben erősödhet meg, hogy a férfi egyéb függőségekre is hajlamossá válhat. A feleség esetében viszont nem nyílik alkalom arra, hogy kifejlődjék a felnőtt női identitás és a helyes önértékelés, mivel hol anyaként, hol lányként van jelen a kapcsolatban. A mítoszokban és mesékben felfedezett (ám az utóbbiakban legtöbbször korrekcióra kerülő) jelenséggel a mindennapokban is gyakorta találkozhatunk. A női lélek fejlődési útján – tapasztalataim szerint – az anyaarchetípus megjelenése, s vele együtt a nevelő, átalakító működésmód legtöbbször megelőzi a felnőtt női identitást. Megdöbbentő, hogy az évszázadokba visszanyúló, illetve onnan eredő népmesék mennyire „tisztában voltak” ennek az útnak a jellegével. A világ mesekincse a maga szimbolikus nyelvén arra figyelmezteti a fiatalokat, hogy jó, ha még a házasság előtt megvívják saját sárkányaikkal,<sup>16</sup> legyőzve magukban azt a destruktív erőt (úgy a nőben, mint a férfiban élőt), ami a kapcsolatban vihart kavarva a másik fölé akar kerekedni.

### 5.8.2 FIATAL FELNŐTTKOR – SZENDILE-ARCHETÍPUS ÉS -KOMPLEXUS

Amennyiben a fiatal felnőttkorba lépő nő le tudja győzni a férfival, így a párjával szemben is az anyáskodáshoz vezető ősi (gondozó, rendező, átalakító, rátelepedő) női működésmódot, ez esetben előtérbe kerülhet és aktiválódhat a Világszépe-identitást követően az azt fémjelző érzékelő funkció mellett az *érző és intuitív funkció* is. Megjelenhet *Szendile* (vagy a *Menyasszony*) archetípusa, amelyet a beteljesedés, a boldogság, a teljességélmény női archetípusaként értelmezünk. Ezek fő jellemzői a megértés, megbocsájtás, szeretet, türelem, együttérzés, szelídség. (*Szendile*, *Az istenhegyi székely leány* című mese főszereplőjének, Ilonának a másik neve, illetve identitása.)

*Szendile komplexus:*

a) a fentiekben ismertetett archetípus elhatalmasodása a boldogság illuzórikus kereséséhez vezethet. Ez a beállítódás a hétköznapok kríziseinek kezelési nehézségével vagy elutasításával, valamint fokozott elégedetlenség-érzéssel, a problémák háritásával, elfojtásával járhat együtt, ami az életúton való előrehaladást akadályozza;

b) amennyiben viszont az érző és intuitív funkció nem fejlődik tovább, elmaradhat az érzelmekre és intimításra épülő párvalasztás. Ezzel meg is hiúsulhat a „Királyi esküvő”, amire a biztos lábakon álló család épül. Hiszen a „szárnyként emelő” szendilei nőiség, s az „Örök Asszonyi”<sup>17</sup> hatására válhat a férfi életének meghatározójává a feleség és a család.

<sup>16</sup> (Antalfai, 2014: 11–23.)

<sup>17</sup> Goethe: Faust, V. felvonás.

## 6. A FELNŐTTKOR ARCHETÍPUSAI ÉS IDENTITÁSLEHETŐSÉGEI

A korábban idézett szerzők szakaszolásánál<sup>18</sup> a felnőttkort az időskor követi, van akinél pedig a késő felnőttkorral zárul az életút. Megközelítésemben viszont a felnőttkor is több periódusra oszlik. Ezek mindegyike új életlehetőséget kínál, újabb és újabb belső készetetések, megvalósítandó feladatok kelhetnek életre, amennyiben képesnek mutatkozunk elengedni a már „kiszolgált”, korábbi identitásunkat és érzelmileg is tovább tudunk lépni. Saját szakaszolásaimnál az érett felnőttkort még négy fejlődési periódus követi: *életközépp, késő felnőttkor, időskor és a bölcsesség kora*. Jelen tanulmány keretei nem teszik lehetővé ugyanakkor, hogy a fiatal felnőttkortól egészen a bölcsesség koráig az eddigiekhez hasonló részletességgel mutassam be a női önmegvalósításhoz vezető út élethosszig tartó periódusait. Kivételt képez az anyaarchetípus és -komplexus, mivel tapasztalataim szerint a női kiteljesedésnek ezen biológiai és lelki értelemben is meghatározó időszakát sok fiatal nő éli meg nehezen, ha egyáltalán vállalja azt.

Az esküvőtől/pártalálástól az életközépig tartó időszak vonatkozásában párhuzamos identitáslehetőségekkel találkozhatunk. Ezen igen hosszú periódus során (kb. 25–45 éves kor között) többfajta megvalósítható „szerep” közül is választhat a nő, több identitást is megélhet, tekintve, hogy az aktiválódó archetípusokból érkező belső indíttatás többfelé irányul. A döntés rajta áll, hogy melyiket választja:

- a királyi esküvőt mint a mesében, vagy a párkapcsolatban élést;
- feleségszerepet, otthonteremtést;
- anyaságot;
- családanyaságot;
- szakmát, hivatást.

Ezek az identitások önállóan is működhetnek az életében, de kapcsolódhatnak is: gyengítve, vagy erősítve egymást. Sokszor több szerepre, hivatásra (amelyen belülről érkező „hívást”, vágyat, elhivatottságot értek) is erős a belső késztetés. A problémát legtöbbször az jelenti, hogy nem tud választani köztük a nő. Ez esetben fontos a tudatos döntés és az időrendi sorrend felállítása.

Mesékben a következő felnőtt, illetve időskori archetípusokkal találkozhatunk: feleség, anya, mostoha, királynő, ördöngös szüle, boszorka, vasorrú bába, öreganyó

## 7. FELESÉG-ARCHETÍPUS ÉS -KOMPLEXUS

A mitológiában különösen Héra archetípusa képviseli azt a nőt, aki elsősorban mint feleség éli meg önmagát, alakítja ki identitását. Az ő esete is, mint a mitológiai szereplőknél általában, a szélsőséget szimbolizálja, a feleségszerep megszállottjává válik. Szemben a mesékkel, ahol a fiatal feleség az elvarázsolt férje után indul, próbatételeket, áldozatot vállal, hogy megváltsa.

<sup>18</sup> Lásd jelen tanulmány 203. oldalán.

### 7.1 HÉRA-KOMPLEXUS

- a) Amikor a nő az Ariadné-komplexusban reked meg és csak anyaként funkcionál a párja mellett. Fejlődésében még nem jutott el a felnőtt női identitásig, így se feleségként, se társként nem képes funkcionálni. Később gyermekeibe kapaszkodik, míg a férje éli külön életét. Utóbbi lehet akár egy internetfüggőség is;
- b) a feleség a kapcsolaton belül is csak önmagával, illetve a munkájával foglalkozik, nincsenek közös célok, együttes élmények. Intimitás és szeretetadás nélkül a kapcsolat rövid időn belül elszürkül és kiürül;
- c) a nő szimbiotikus kapcsolatra vagy annak fenntartására törekedve férje után nyomoz és féltékenység lesz rajta úrrá, fokozott birtoklási vágygal és társfüggőséggel.

## 8. ANYAARCHETÍPUS ÉS -KOMPLEXUS

Mind a belső, mind a külső természet azt üzeni a nőnek, hogy a májusi nászt a megtermékenyítés kövesse. A felnőtté válás szimbóluma a nyár. Megjelenik a női érettséget, anyaságot szimbolizáló búzakalász. Felvetődhet a fiatal felnőtt nőben: mi az, ami megérett bennem? Korunkban nagy dilemma adódik a nő számára: sokan nem tudnak dönteni a két nagy hivatás között. Az egyik nyilvánvalóan az anyává válás és a családayaság lehetősége, a másik viszont valamely foglalkozáshoz kapcsolódó hivatásérzet. Utóbbihoz társulhat a karrier, teljesítmény, társadalmi siker iránti vágy is. A problémát hosszú távon legtöbbször az okozza, amikor a siker öncélú, s nem fedezhető fel mögötte hivatásra épülő belső hajtóerő. A nőt ez esetben leginkább a protestálás igénye ösztökéli, a férfinemhez hasonló teljesítmény elérése motiválja. A terápiás tapasztalatok azt mutatják, hogy negyven éves korra – sokszor a kiharcolt társadalmi és egzisztenciális sikereket követően – döbben rá sok nő, hogy az elért siker mégsem az igazi, üresnek érzi életét, valami hiányzik. Legtöbbször a szeretetre épülő mély kapcsolat, de megjelenik a gyermek utáni vágy is. Ezek megszerzése azonban már sokkal több nehézségbe és akadályba ütközik, mint fiatalabb korban.

### 8.1 A MOSTOHA ARCHETÍPUSA

Míg a pozitív anyaarchetípus, anyai attitűd a bizalommal teli, feltétel nélküli elfogadás, nevelés, gondozás, fejlesztés, addig a negatív változatot a beszűkítő, fogva tartó, rátelepedő, fejlődést gátló, függésben tartó, illetve ezek ellenkezője, az elhanyagoló anya képezi. Utóbbihoz tartozik a mesékben a Mostoha archetípusa, az érzelmileg éretlen, nárcisztikus, kritikus, elutasító női minőség.

### 8.2 ANYAKOMPLEXUS

- a) Amikor a nő mindenkiel szemben anyáskodóvá válik, eluralkodik személyiségén az anyaszerep. A mitológiában ennek talán legjellemzőbb alakja Demeter archetípusa, aki csak gyermekeire figyel, csak velük foglalkozik;
- b) amikor a nő nem érett az anyaságra, megszülvén gyermekét nem tud kellő érzellemmel odafordulni hozzá. Mitológiai változatnak Héra archetípusa tekinthető, aki számára kizárólag csak a férje fontos;
- c) amikor a nő anyaként is elsősorban a szakmai előmenetelével foglalkozik.

## 9. CSALÁDANYA-ARCHETÍPUS ÉS -KOMPLEXUS

A családanya libidóját képes megosztani a családtagok között, s a „családi egészben” éli meg a teljességet. A családanyaság mint hivatás legfontosabb feladata a család melegének, az ott-honosságnak, az időtlenségnek a megteremtése. A görög mitológiában Hesztia szimbolizálhatja ezt a szerepet. Az általa életben tartott tűz a családi összetartozás szimbóluma is. A környezetében élőkre gyakorolt finom, átformáló hatása folytán a pozitív érzelmekkel való elárasztás jellemzi.<sup>19</sup> Mindezen tulajdonságok azonban nem feltételei az anyaságnak. A pozitív érzelmeket és viszonyulási módokat a nő a társadalom kisebb közösségeiben, baráti, rokoni körökben is érvényesítheti.

### 9.1 CSALÁDANYA-KOMPLEXUS:

a) Amikor az anya túlzásba viszi a gondoskodást, törődést és benne ragadván ebben a szerepkörben, egyben arról is lemond, hogy a családanyaság mint identitás változhat az életben. Mindez megnyilvánulhat a családtagok túlzott kiszolgálásában, mások feladatainak átvállalásában. Ezzel megfosztja gyermekeit az önállósodástól, akadályozva őket abban, hogy felnőve kiléphessenek az életbe;

b) a nő nem érett a családanya-szerepre, és csakis a szakmájával vagy az anyagiakkal foglalkozik. Ez a működésmód a cserbenhagyó magatartást juttathatja eszünkbe: létrehozok, felvállalok valamit (esetünkben ez a gyermek, a család), majd odahagyom. Az érzelmi elhanyagolás később a gyermek, de a többi családtag életében is a legkülönbözőbb problémákhoz vezethet: érzelmi pótlékot kereshetnek később az alkoholban, drogban, ami majd nem hagyja el őket.

*Esetrészlet:* a hőn óhajtott, mesterséges megtermékenyítéssel született gyermek 7 hónaposan bölcsődébe kerül, mivel az anya nem tudja elfogadni, hogy a munkahelyén más töltsse be az ő vezetői szerepét. A gyermeknél indokolatlan sírásrohamok lépnek fel a bölcsődében, majd otthon is. A gyermek pszichológushoz kerül az anyával együtt.

## 10. AZ ÉLETKÖZÉP ÉS A KÉSŐ FELNŐTTKOR ARCHETÍPUSAI ÉS KOMPLEXUSAI

A női életúton az életközép-életforduló időszakára (kb. 46–55 éves kor) esik az „üres fészek” és a kapuzárási komplexus. Az előbbi azon nők életének krízise, akiknek el kell engedni gyermekeiket és addigi családanya-szerepüket. A kapuzárási pánik az életközép válsága, a nőiségben beálló változást, az idő múlását jelzi. Az életút talán legnehezebb szakasza, amiről sokan úgy gondolják (és úgy is élik meg), hogy a fiatalsággal együtt a nőiségtől is búcsút kell venniük. Holott a kiteljesedés meghatározó szakaszai állnak még az életközépbe lépett nő előtt.

### 10.1 KAPUZÁRÁSI KOMPLEXUS

Az életközépi válság kapuzárási pánikot eredményezhet, amikor a nő úgy érzi, nőiségének vége szakad. Mindezen érzések depresszióval vegyesen uralkodhatnak el rajta. Ez az állapot 5–10 évet is elrabolhat a nő életéből. Ehelyett tudatosítania kellene magában, hogy egy új

---

<sup>19</sup> Vö. (Bolen, 2008.).

korszak veszi kezdetét számára, új élményekkel, örömmel, kihívásokkal. Felfedezheti „belső várkastélyát,”<sup>20</sup> a női misztikumot, megkezdődhet szellemi szárnyalása. Megtalálhatja azonban újjászületett önmagát akár egy új közösségben is, a másokat segítő nő archetípusaként.

## 11. TANÍTÓ-, NEVELŐ-, SEGÍTŐ-ARCHETÍPUS ÉS -KOMPLEXUS

A klimax és az időskor közötti életszakasz olyan időszakot jelöl a nő számára, amelyben kibontakoztathatja addig rejtett kreatív képességeit. A női princípium sajátja a gondozás, nevelés, fejlesztés, aminek tág tere nyílik a késő felnőttkor (kb. 55–70 év) után egészen az időskorig, vagy még azon is túl. Ez a képesség legjobban talán a kis közösségekben élhető meg, nevelői, tanítói minőségben. A másokért végzett feladatok fenntartják az életkedvet, növelik az életenergiát és értelmet adnak az életnek.

Akkor válhat komplexussá ez a *hatásában élethosszon is túlmutató archetípus*, ha a segítő-tanítói szerep *kompensációra* épül, s az *üresfészek-komplexus* feldolgozásának hiányából fakad: a nő nem képes libidóját önmaga, illetve belső világa felé fordítani önismeretének továbbfejlesztésére. Ezért a családban betöltött szerepét érvényesíti tágabb környezetében. Ennek a segítői magatartásnak a túlhangsúlyozása sok esetben nem is jelent valós segítséget másoknak – inkább menekülnek előle.

## 12. IDŐSKORI NŐI IDENTITÁSOK – ARCHETÍPUSOK ÉS KOMPLEXUSOK

Idős nőként (kb. 70 éves kortól) újra felfedezhetjük önmagunkat. Már nem (csupán) valakinek a felesége, anyja, nagyanyja vagyunk. Fontos, hogy pusztán önmagunk lehessünk – amit az idős kor adhat meg számunkra.<sup>21</sup>

Sajnos mindazon értékekkel, tudással, tapasztalatokkal, amit az élet során fáradságos úton szerez meg magának az ember, igen könnyelműen bánik a társadalom, de legtöbbször maga az egyén is. Mintha öncélúan csupán azok megszerzése lenne fontos, hasznosításuk már nem. A természetben a mag hordozza az élet esszenciáját, az átörökítő anyagokat, az információkat, a faj fennmaradásához. A bölcsesség és a tapasztalatok az idős kor magvai azon kincsek, amelyek továbbadandók volnának.<sup>22</sup>

### 12.1. IDŐSKORI KOMPLEXUSOK, MINT AZ ÖNMAGUNKRA TALÁLÁS AKADÁLYAI

#### 12.1.1. ANYÓS-MENY-KOMPLEXUS

A *késő felnőttkorban és időskorban* újra felléphet az irigység archetípusa, ami legtöbbször az anyának a saját lányára vagy menyére irányul. Különösen akkor, ha ez a velünk született életérzés a korábbi életszakaszokban (lásd kisgyermekkor) nem került feldolgozásra. Idősödő

<sup>20</sup> (Avilai Szent Teréz, 2015.)

<sup>21</sup> (Betty Friedau, idézi Bolen, 2008: 243.)

<sup>22</sup> (Bolen, 2008: 245.)

nők hosszú éveket elpazarolhatnak életükből azzal, hogy a féltékenységgé megszállottjává válnak és másokkal foglalkoznak, miközben értékes éveik elmúlnak anélkül, hogy energiáikat a bennük lévő, még ki nem bontakoztatott lehetőségeikre fordítanák. Az anyós-meny-komplexus jól kirajzolódik az *Ámor és Psziché* című mitologikus mesében.

#### 12.1.2. FÚRIA-KOMPLEXUS

Amikor az idős nő „mások életében él”, mivel úgy érzi sajátja már nincs, ezzel kísérli meg kitölteni az űrt, s a körülötte élő fiatalokat, hozzátartozóit, gyermekeit mintegy saját élete „meghosszabbításaként” kezeli. Kéretlenül tanácsokat osztogat, ráerőszakolja magát másokra, legtöbbször a fiatalokra. Ezen magatartás mesei megfelelője, amidőn a boszorkány a fiatalok vérével akarja magát megfiatalítani (lásd pl. a *Gyöngyike* című magyar népmesét).

#### 12.1.3 BOSZORKÁNY VAGY ÖREGEDÉSI KOMPLEXUS

Azoknál az időskorúaknál léphet fel ez a komplexus, akik nem vállalják fel azt, hogy túl vannak már a késő felnőttkoron, sőt időskoron is, nem tudják elengedni azt, ami már nem tartozik az életükhöz: parókásan, magukat fiatalosra festve gyűjtögetik tovább az anyagi javakat.

### 13. A BÖLCSESSÉG ARCHETÍPUSA – A VILÁG ÚJBÓLI FELFEDEZÉSE

A bölcsesség korába lépő nő (kb. 80 éves kortól) – amennyiben végig tudta járni az élet adta fejlődési szakaszokat mint identitáslehetőségeket, képessé válhat arra, hogy egy bizonyos távlatból lássa a körülötte zajló történéseket. Ebből a „magaslatból” olyat is észre vehet, megláthat benne, amire mások, a nála fiatalabb korosztály tagjai még nem képesek, mivel „benne vannak az élet sűrűjében”. Ahogy az őszben ott rejlik a gazdagodás, a tél magában rejti a lemondás bölcsességét, a spirituális út megtalálását, a cselekvés helyett a szemlélődést. Mindezek a bennünk lévő képességek felfedezése a bölcsesség korába érkező nő tanulási feladata. Fontos ebben az életkorban, hogy képesek legyünk visszatekinteni a saját életútra és már egy magasabb szintről tekinteni rá az életre.

*A mesékben ide sorolhatók a százéves tanácsadó anyókák*, akik nem tukmálják rá magukat az útbaigazítást kérő mesebeli hősökre, nem szaladnak utánuk, ellenkezőleg, a fiatalok keresik fel őket rejtekhelyükön. Barlangokban, hegytetőkön, egyéb titokzatos helyeken tartózkodnak.

Összességében a személyiségfejlődés, mint önmegvalósítás krízisekkel és komplexusokkal teli útja, azt az üzenetet hordozza, hogy adott számunkra a lehetőség kreatív megoldásokra, mivel az egymásra épülő életszakaszokban minőségi változások lehetőségei rejlenek.

A tanulmányban bemutatásra és elemzésre kerülő archetípusok egymást váltó folyamatából is kitűnik, hogy az individuációhoz, azaz a személyiség kiteljesedéséhez vezető út szakaszai a biológiai adottságok, a lelki struktúra és a környezeti hatások kölcsönhatásából eredően humánspecifikusak. Az egyes fejlődési fázisok, illetve korszakok megélése életfeladatként is felfogható, ugyanúgy, mint a teljesítésük utáni meghaladásuk.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Antalfai M. (2006): *A női lélek útja mondákban és mesékben*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- Antalfai M. (2014): A sárkány a mesében és az életünkben. *Fordulópont* (16. évf.), №65, 11–22.
- Antalfai M. (2018): A családi tudattalan szerepe az életút alakulásában. *Imágó Budapest*, (7. évf.), №1. 137–188.
- Avilai Szent Teréz (2015): *A belső várkastély*. Sarutlan Kármelita Nővérek, Budapest.
- Bolen, Sh. (2008): *Bennünk élő idősödő istennők*. Stadium Effektive Kiadó, Nyíregyháza.
- Erikson E. H. (1991): *A fiatal Luther és más írások*. Gondolat, Budapest.
- Fordham, M. (1957): *New Developments in Analytical Psychology*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Goethe, J. W. (2005): *Faust*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Havinghurst, R. J. (1967): *Developmental tasks and education*. David McKay, New York.
- Jacobi, Jolande (2009): *C. G. Jung pszichológiája*. Animus Kiadó, Budapest.
- Jung, C. G. (2011): *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*. Scolar Kiadó, Budapest.
- Jung, C. G. (2018): *Az átalakulás szimbólumai*. Scolar Kiadó, Budapest.
- Kast, V. (2012): *Krízis és remény. Cselekvés változás idején*. Animula Kiadó, Budapest.
- Knox, J. (2005): *Archetype, Attachment, Analysis. Jungian psychology and the emergent mind*. Brunner–Routledge, Hove and New York.
- Laplanche, J.–Pontalis, J. B. (1994): *A pszichoanalízis szótára*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Levinson D. J. – Darrow, C. N. – Klein, E. B. – Levinson, M. H. és McKee, B. (1978): *The seasons of a man's life*. Knopf, New York.
- Merchant, J. (2009): A reappraisal of classical archetype theory and its implications for theory and practice. *Journal of Analytical Psychology*, 2009, №54, 339–358.
- Nyíri T. (2006): *Lelkünk démonai és angyalai*. Egyházfórum Alapítvány, Budapest.
- Santrock, J. W. (1983): *Life Span Development*. Brown and Beuchnard, Iowa.
- Skar, P. (2004): 'Chaos and self organization: emergent patterns at critical life transitions'. *Journal of Analytical Psychology*, № 49, 245–264.
- Stevens, A. (1982): *Archetype. A natural history of the self*. Routledge and Kegan Paul, London.
- von Franz, M.-L. (2009): *Álmok*. Ursus Libris Kiadó, Budapest.



## Frissesség

### Gesztelyi Nagy Zsuzsa, Osgány Sára és Óry Annamária festészete

A három fiatal festőművész szemléletében meghatározó a koruknak megfelelő frissesség, lendületesség. Tárgyválasztásuk, az ahogyan rácsodálkoznak az őket körülvevő világra, önmagában korrajz értékű. Mindhárman pozitív előfeltételezésekkel közelítenek annak a számkra kerek világnak az összetevőire, amibe beleszülettek. Számukra természetes és integráns részeit képezik vizuális fogalomkészletüknek olyan motívumok, melyek néhány generációval korábban keletkeztek, vagy amelyek korábbi generációk aktivitása nyomán jöttek létre. Munkáikban nyomon követhető, hogy miként válik a „mesterséges” természetessé.



[Gesztelyi Nagy Zsuzsa: Csendélet \(7\)](#)

[Link az albumhoz](#)

JÓZSA György Zoltán

## Nőiség és megismerés. Vlagyimir Szolovjov szophiológiája az orosz ifjúszimbolisták értelmezésében

### Absztrakt

A tanulmány tömören összegzi a Nőieségről szóló tanítások az orosz századfordulón jelentkező variánsainak némely forrását, bemutatva legfőbb képviselőit. Kiinduló pontul szolgál a címben megjelölt Vlagyimir Szolovjov Sophia-tana, melynek hatása nemcsak a soron következő irodalmi nemzedék poétikáját és útkereséseit határozta meg, valójában több vonatkozásban kimutatható az analitikus pszichológiában is. Ezek a párhuzamos útkeresések a gnoszeológia spirituális gyökereinek tudatosulására mutatnak rá, hiszen Sophiát gnoszeológiai és gnosztikus fogalomként is „rendező elvként” fogták fel. A Sophia-tan előzményei az orosz kultúrában is kimutathatók.

*Kulcsszavak:* örök Nőiség, Sophia, Vlagyimir Szolovjov, orosz szimbolizmus, gnoszeológia, anima.

### The Feminine and Cognition. Vladimir Solovyov's Sophiology Interpreted by the Younger Generation of Russian Symbolists

### Abstract

The study laconically summarizes some sources of doctrines on the Feminine occurring in the fin-de-siècle Russia, introducing their chief representatives. The teaching on Sophia by Vladimir Solovyov serves as a starting point, whose impact determined not only the poetics and seekings of the subsequent generation of men of letters, in fact, in several aspects it can be detected in analytical psychology. These parallel way seekings are pointed at the cognition of spiritual roots of gnoseology, since Sophia as a concept of both gnoseology and Gnosticism, was acknowledged as 'a principle setting order'. Antecedents of the Sophia-doctrine can be detected in Russian culture.

*Keywords:* Ewig-Weibliche, Sophia, Vladimir Solovyov, Russian Symbolism, gnoseology, anima.

Vlagyimir Szolovjov (1853–1900),<sup>1</sup> az első nyugati fogalmak értelmében vett orosz bölcslő pályáját kezdettől a Nőiség határozta meg. Felmérhetetlen jelentőségét az életművében foglalt orosz és egyetemes kultúrszintézis adja, a kortárs Radlov egyenesen Platónnal és Nietzsche-vel együtt emlegeti.<sup>2</sup> Személyiségét hitelesen tükrözi a költő Alekszandr Blok megfogalmazása, aki „lovag-szerzetesnek” nevezte 1910-es esszéje címében. (Szükséges megjegyeznünk, hogy az orosz kultúrából a sajátos történelmi fejlődés folytán a lovagkor éppen elmaradt.) Szolovjov érdeme, hogy az Örök Nőiség szerepét keresztény kontextusban igazolja, továbbá, hogy „lefordítja” a keresztény tanítás lényegét a modern ember fogalomtárára apellálva.

Korai írásában, a Pétervári Egyetemen megvédett magiszteri disszertációjában, *A nyugati filozófia válsága* (1874) című értekezésében Szolovjov a filozófia elsődleges tárgyaként újszerűen és objektíven a „megismerő ént” definiálja, azon megkötéssel, hogy bármely meghatározás magában hordozza a pontatlanságot. A pozitivizmus a bölcslő értelmezésében zátonynak bizonyult, amennyiben főként természettudományos módszereket vesz alapul, az egzakt gondolkodás extenzív ágát képviseli, ám lévén a heurisztikát nélkülözi, nem lehet a megismerés eszköze. Szolovjov az egyes fogalmak értelmét nem csupán a jelenség filozófiai tudományos leírásában látja, hanem a szobornosztty (kb. ‘gyülekezetiesség’, ‘a vallási közösségi szellem’) kollektív-spirituális elve szerint alakuló életében, a hívő, s végső soron a szertartás által egyesített közösség tudatában. A válság okát elsődlegesen a pozitivizmus adathalmozó, ám megismerést nem szolgáló rendszerében jelöli meg. Szolovjov fellépésével és azt követően indul meg az a szintézis, mellyel az orosz kultúra sajátos keresztény szemszögéből méri fel önnön szophikus gyökereit, egyúttal a nyugati bölcselet kérdéseire is feleleteket keres. Sophia eszerint, az Isteni Bölcsesség már a szó nyelvtani neme okán is, nőnemű princípium, a hímnemű Atyaisten nőnemű korrelátuma, melynek nemcsak a Teremtésben van kulcsszerepe, hanem az eszkhatológiai folyamatot is Ő jelzi és zárja. Mély gyökereit az orosz hagyományban jól jelzi, hogy Sophiának szentelték az oroszország első, ősi székesegyházait közvetlenül a kereszténység felvétele után mind Kijevben, mind Novgorodban. Kultuszát Vlagyimir

<sup>1</sup> Vlagyimir Szergejevics Szolovjov műveinek és az orosz szophiológiának az átfogó kutatása Magyarországon viszonylag későn indult meg. Ez betudható a filozófust hazájában övező hallgatásnak, mely a forradalom után állt be. Egyáltalában az orosz századforduló, különösképp a szimbolizmus némely szerző kivételével szigorúan tiltott gyümölcsnek minősült a 70-es évek végéig nemcsak az anyaországban, de szerte Kelet-Közép-Európában. Egyszerűen törölték a kánonból, a hazai irodalom- és kultúrtörténetből. Loszev 1983-ban, ill. 1990-ben napvilágot látott, Vlagyimir Szolovjovnak szentelt orosz nyelvű életrajza, ill. monográfiája már a peresztrojkát megelőző pezsdülésben kerülhetett nyomtatásba. Szilárd Léna, az ELTE egykori professzora, nemzetközi hírű kutató akkoriban még a teljes keleti blokkban elsőként vette fel Vlagyimir Szolovjov verseit és filozófiai műveiből szemelvényeket nem kis vihart kavart, különös becsben tartott, kétkötetes, orosz szakosoknak rendszeresített egyetemi szöveggyűjteményébe (Силард, 1979, I: 55–88.), mintegy négyoldalas alapos bevezetőben mutatva be a költő-filozófus alkotói pályáját, akinek verseiből és drámai műveiből válogatás először csupán 1974-ben jelenhetett meg a Szovjetunióban. Ez a Szolovjov munkásságát taglaló szakasz sajnos kimaradt az újabb, szakos egyetemistáknak szánt orosz irodalomtörténetből, ahol a szerzők Szolovjovot már csupán szórványosan emlegetik. Időrendben a Szolovjov-kutatás ezek után a következő munkákban követhető nyomon: (Йожа, 2001; Kisfalvi, 2001; Hajnády, 2002; Dukkon, 2003; Farkas, 2012; Hajnády, 2017; Hajnády, 2021), újabban művei is napvilágot látnak főképpen monográfusa fordításának köszönhetően (Szolovjov, 1993; 2014; 2015; 2018).

<sup>2</sup> (Русская литература XX века: I, 379.)

Szolovjov a nyugat-európai Madonna-kultusszal rokonítja, egyebek mellett a csetohowai Szűz Anyát övező tisztelettel.

A keresztény eszkatológia Szentírásban található foglalata Szolovjov számára korántsem elvont theológia tanítás, hanem valóság: a történelem menetét meghatározó folyamatok és események természetéről szóló kinyilatkoztatások összessége. Groys ebben véli felfedezni a Sophia-fogalom és a nyugati értelemben vett „tudatalatti” közti hasonlóságot (a szerző sajátos hatalomfilozófiai és taktikai szempontú közelítése értelmében – mellyel a freudi paradigma fogalmait Kelet és Nyugat stratégiai küzdelmének síkján is értelmezi – a Nyugat tudatalattijának ismerete a szolovjovi megfogalmazásra tekintettel az orosz taktika számára közelebb visz a Nyugat legyőzéséhez).<sup>3</sup> Sophiát a modern kultúrtörténész Odesszkij az orosz kultúra lényegeként, ontológiája részeként fogalmazza meg: „Sophia annyiban jelentkezik a (kijevi) Ruszban, amennyiben létezik az orosz kultúra.” Kijelentését annyiban pontosítja, hogy a „folyamatosan fennálló” hagyományt aligha találja valószínűsíthetőnek.<sup>4</sup> Ezzel szemben konkrétan a pravoszláv egyházban tovább él a hagyomány, ez nemcsak az ikonfestészetben, hanem a liturgiában és a Mennyei Bölcsességnek szentelt szertartás, ill. liturgikus énekek révén is fennmaradt.<sup>5</sup> Theológiai értelemben Sophiát az orosz szophiológia három mariológiai aspektusából megfeleltetik a Maria Immaculata, Maria Assumpta és Maria Ecclesia fogalmainak.<sup>6</sup>

Vlagyimir Szolovjov a lehető legszélesebb körű forrásokból merít. A Biblia könyvei mellett az Isteni Bölcsességet kutatja a különféle gnosztikus irányzatok fennmaradt irataiban, az egyházatyák könyveiben, a pravoszláv theológiában, Boehme, Arnold, Pardage, Gichte és Bader munkáiban, a szépirodalom egyetemes és nemzeti hagyományaiban (Dante, Petrarca, Novalis, Fet, Tyutcsev, Polonszkij), a XVIII–XIX. századi német filozófiában, az európai misztikus-ezoterikus hagyományban, az alkímiában, a szabadkőműves és rózsakeresztes misztikában. Dosztojevskij Szonjáját a *Bűn és bűnhődés*ből Szergij Bulgakov a szolovjovi Sophia előérzetének tekinti. (Szolovjov 1873-tól 8 éven át volt Dosztojevskij rendszeres látogatója, elkísérte a nagy író Optinya Pusztiny kolostorba zarándoklatra, Aljosa Karamazov figuráját Dosztojevskij róla mintázta.)

Minden valószínűség szerint Szolovjov jutott legmesszebbre azon az úton, ami C. G. Jungot végső fokon az *anima* megfogalmazásához vezette.<sup>7</sup> Szolovjov ugyanis – a nyugati filozófia partikuláris és univerzális fogalmaihoz fordulva – egyetemessé emeli az egyénit (ez különösképp *A szerelem értelme* című traktátusban megfogalmazott bensőséges, „intim” és „egyetemes” megtapasztalás egyénen felülkerekedő, az egyént a teljességgel egyesítő állapot szelíd összhangjából csendül ki.) Szolovjov intuitíve, mintegy sejtésképpen mutat rá egyben arra, hogy az egyén naiv fogalmának definícióját felül kell vizsgálni. Jung szükségképpen első-

<sup>3</sup> (Groys, 2006: 240.)

<sup>4</sup> (Одесский, 1994: 86.)

<sup>5</sup> (Hajnády, 2002: 248.)

<sup>6</sup> (Бонецкая, 1995: 97.)

<sup>7</sup> A párhuzamos gondolkodás nem csupán a véletlen műve, az azonos források mellett számtalan kölcsönhatással kell számolniuk a téma kutatására vállalkozó szakembernek. Erről lásd (Etkind, 1999, Рычков 2010).

sorban az egyén pszichológiájára megalkotott fogalomrendszerből indul ki, miközben Szolovjov a Nagy Egészt intuitíve megragadni igyekvő szimpátia-tan és annak neoplatonikus fejleményei alkotta megközelítésrendszert vegyíti a keresztény egzegézis és a filozófiai fogalomalkotás módszereivel. (Ez a szinkretikus rendszer van leginkább összhangban az orosz univerzalizmus hagyományával.) Jungnak talán egyik legnagyobb érdeme annak a már-már mindmáig láthatóan felfoghatatlan ténynek a megállapítása, mely szerint az ún. „egyén” nem kizárólagosan önmagában létező jelenség. (Úgy is fogalmazhatnók, hogy a felfuvakodott európai és észak-amerikai civilizáció által kitermelt önközpontú ember elé tart görbe tükröt.) Egyén márpedig az egyént megelőző múlt nélkül nem létezik, – állítja Jung – hiszen az ősök tapasztalatából áll össze egyik meghatározó törekvésének képe, azaz az *anima*: „Minden férfi kezdettől fogva magában hordja a nő képét”, mely „alapjában véve tudattalan, ősidőkből származó, s az élő rendszerbe bevésődött örökletes anyag” „az ősök sorának a női lényről szerzett összes tapasztalata nyomán”.<sup>8</sup> Ergo Jung az animát nem individuális, hanem kollektív úton létrejövő princípiumként definiálja. Az egyén pusztán osztozik benne.

Sophia földi képmásaival történő találkozások, az empirikus megtapasztalás Szolovjov életrajzában fontos része. A Sophia-elv kutatása egyáltalán nem szorítkozik az absztrakciók szférájára. A Sophia-tan,<sup>9</sup> mely az orosz kultúrában ugyan explicit módon, de nem egységesen és nem rendszerezetten Szolovjov írásaiban jelenik meg először, készíti Anna Schmidtet, egy Nyizsnyij-Novgorod-középkorú hajadont, hogy levélben keresse meg a bölcselőt, önmagát Sophia reinkarnációjának, Szolovjovot pedig Krisztus egyik „földi megtestesülésének” mondvá.<sup>10</sup> Kettejük viszonyát Szerгий Bulgakov atya, felszentelt pap, vallásfilozófus, az orosz szophiológia egyik meghatározó képviselője később „asztrális flörtnek” minősíti az okkult és misztikus elemek vegyülése okán.<sup>11</sup> Schmidt tollából, aki rövid gimnáziumi franciatanárként működése után újságíróként és fordítóként kereste kenyerét, származik a Nyikolaj Bergyajev által az első valódi orosz misztikus tanításként méltatott *Harmadik szövetség*, a Biblia könyveinek továbbírása test és lélek racionális dilemmájával, melynek középpontjában Anna Margaritha van, akit az Atya másodszor is a földre küldött a világ bűneinek sokasodásával. Gyakorlatilag egy nőközpontú szentírással van dolgunk. (Később A Schmidt személyesen felkeresi a két fiatal szimbolista költőt, Andrej Belijt és Blokot is, akik számára érezhetően szánalommal vegyülő csalódást hoz.) Szolovjov kora kamaszkorától fogva empirikus tényekként rögzíti a Sophia-jelenések megtapasztalását, s ez lírai formában kap helyet *Három találkozás* című költeményében. Maga Szolovjov az Örök Nőiség első orosz prófétája lett, amennyiben írásaiban a goethei romantikus drámai költeményből átvett „Ewig-Weibliche” kifejezést azonosítja a zsidó-keresztény hagyományban, különösen a pravoszláv hitben jelenlévő Hokhma-Sophia

<sup>8</sup> (Jung, 1997: I, 50.)

<sup>9</sup> A Kortárs Női Reflexiók Fóruma és kutatóintézete jóvoltából átdolgozott újrakiadásban a Sophia-tan, szophiológia témakörében nemrég jelent meg átfogó, teológiai szakmonográfia, görögkatolikus szemszögből a trinitárius elv újragondolásával a közelmúltban távozott Cselényi István Gábor Atya tollából. A szerző a Szentlélekben látja ezt a Teremtésben is megjelenő női princípiumot továbbélni, az elméletét bizonyító egyik érvet egy félrefordításban véli megtalálni. Különleges analógiát is találunk a Babba Mária erdélyi kultuszának vonatkozásában. Lásd (Cselényi, 2021).

<sup>10</sup> Anna Schmidt önnön reinkarnációjáról vallott nézetét részletesen ismerteti Cioran (Cioran, 1973: 44).

<sup>11</sup> (Булгаков, 1976: 75.)

elvel, mely a katolicizmusban kevésbé hangsúlyos Sapientia elvnek felel meg. Szolovjov tanításait és levelezését 1900-ban bekövetkezett korai halála után nyomban 12 tekintélyes kötetben kezdték kiadni.

Hatása már életében az épp csak felbukkanó orosz szimbolisták első nemzedékében is tapasztalható. A vallás felé történő törekvés már körökben tetten érhető: válasz gyanánt jelentkezik Nietzsche – mélyértelmű, bár önmagában értelmezve értelmét vesztő – kijelentésére is, mely szerint „Meghalt az Isten”. A spirituális gyökereit féltve ápoló orosz kultúra felelete az értelmiség körében terjedő Istenkeresés lett, mely különféle alakokban jelentkezett. (Egy sajátos vallásos út prófétája ez idő tájt Tolsztoj.) Zinaida Gippiusz, Merezkovszkij felesége, kiváló költő és esszéista a XIX. század végén az Istenkeresés másik okát még a korabeli értelmiség vallástalanságában jelöli meg. A két költő-barát Valerij Brjusov és Konsztantyin Balmont esetében a rendszeres filozófia és teológia iránti érdeklődést kioltja a misztikus-eterikus irodalom tanulmányozása. Merezkovszkij vallásfelfogása ettől is eltér: a humánus, lélekre összpontosító kereszténység, a tévutakat is megjárt történelmi kereszténység újjászületését annak hellenizációjától, az elfeledett test erejének, harmonikus értékének újrafelfedésétől remélte. Irodalmi alkotásai sorában a szolovjovi apokaliptikus tanításnak rendelődik alá *Krisztus és antikrisztus* című, kronológiai síkon látszólag összefüggés nélkül a bizánci, a reneszánsz és a kora felvilágosodás korában játszódó regénytrilógiája. Az összekötő kapcsot a nőiség és szerelem pogány megtestesülése, a Julianus bizánci császár történetétől egészen Nagy Péter koráig vándorló Vénusz-szobor jelenti. Pogány valójában a vér szavát jelképezi minden korban, a kiontott vér, az emberiségért hozott áldozat megváltó ereje mellett. Valerij Brjusov más oldalról nemcsak a spiritiszták folyóiratát szerkeszti, titkos tanításokról szóló könyvek keze ügyében hevernek íróasztalán (a téma feldolgozását a *Tűzes angyal* című magyarul is olvasható regényében találjuk, mely a szolovjovi női elvre is sokban reflektál a reformáció korába helyezett stilizált szerelmi háromszögben, egy önéletrajzi esemény parafrázisában elbeszélte szenvedélyes és erotikus történetben). Brjusov a kortársak szemében az orosz szimbolizmus ünnepezt mestere, nem egyszer igazságtalan ítéssz, Atlantisz mítoszának fáradhatatlan kutatója és értelmezője volt. Fjodor Szologub főleg regényeiben (*Legenda születik, Undok ördög*) a nőiséget szakrális és profán kettősségében, angyali és démoni előjelekkel ábrázolja. *Hol rejtőzöl...* (1887) kezdetű versében feltűnik a titokzatos női princípium, a megszólított szépség, álombéli „tiszta fényként szerteáradó” látomás.<sup>12</sup> Remizovnál a témát tragikus ironia, a valóság adta „degradáció” érzete övezi, Hodaszevics retrospektív értékelése szerint a remizovi „debil fehérszemély” alakjában a provinciális tömegvalóság kerül szembe a szolovjovi éterikus, magas nőideállal. Minszkij sem kerül meg a jelenség feletti elmélkedést, kissé szkeptikus írásában Beatrice alakja a vizsgálat tárgya.

Ugyanakkor sem az első nemzedék, sem a második nemzedék nem tud szabadulni a szerelem extatikus, erotikus élményéből fakadó filozófiai kísértésektől, annak jövőendő utópiaként megjelenő képétől (ennek torz mását fogalmazza meg szarkasztikus tónusban majd Jevgenyij Zamjatin világhírű regénye, a magyarra is lefordított *Mi* című antiutópia, melyben az „ideális” állam a szexualitást mindenki számára „biztosítja”, de felügyelete alatt tartja, s

<sup>12</sup> Magyarul is olvasható Baka István fordításában (Orosz szimbolista költők. Baka István fordításában: 30).

elszakítja a gyermeknemzés örömétől.) Ennek számos megnyilatkozása azonosítható a Vjacseszlav Ivanov által prófétált Misztikus szerelem tanában, a Merezskovszkij-házaspár által vallott *Harmadik szövetség* jövőképében.<sup>13</sup>

Mindez a századfordulóra érik be, Vlagyimir Szolovjov halálának idejére. Az „új irodalom” megszületésében, – melyet az Sz. Vengerov által szerkesztett a század első évtizedét összegző alapos, kétkötetes irodalomtörténeti munka szerzői, korabeli írók, költők és kritikusok, irodalomtörténészek differenciáltan a „neoromantika”, „modernista szintézis”, „dekadencia”, „szimbolizmus” terminusokkal írnak le – Szolovjov szerepe kiemelkedik. A kiterjedt család (történészek, művészek, írók) a figyelem középpontjában áll, Szolovjov tekintélyes szava és esztétikai ítélete még életében az egyes irányzatok megítélésében is döntő,<sup>14</sup> filozófiai öröksége meghatározó. Költőként Szolovjovot egyébként ugyanebben az irodalomtörténeti munkában Ivanov-Razumnyik „szimbolistának” nevezi.<sup>15</sup> Az 1900-as évek elejére az orosz intellektuális légkör telítődik a Sophia-elv kisugárzásával. Még a szimbolistának nem tekintendő, a szkeptikusként felfogott Csehov *Sirály* (1896) című drámája is egy – témánk szempontjából igen fontos – paródiaképpen is felfogható jelenettel kezdődik: a fiatal dekadensekhez igencsak hasonlító Trepljov darabjában (a *Hamletet* megidéző színház a színházban), rögtön a mű elején, a kusza, reményvesztett tónusú monológ indításában Nyina Zarecsnaja önmagát a „világlélekkel” (vagyis Sophiával) azonosítja.<sup>16</sup> A századvég ugyanakkor a klasszikus orosz világvége-várás jegyében az Apokalipszis elkövetkezésének gondolatával társul, utóbbi Szolovjov jóslata értelmében az ősi harmónia helyreállítását, az egymásról elszakadt férfi-női princípium egységének visszanyerését, Kelet és Nyugat keresztény egyházainak újraegyesülését hozza. Zálogát mindennek éppen a női elv, az Isteni Bölcsesség, Sophia jelenti, Sophia egyesítő, harmonizáló princípiuma kínálja.

Ennek megfelelően értelmezik Sophiát az orosz szimbolisták második nemzedékének képviselői is.<sup>17</sup> Szolovjov misztikus filozófiájának hatása azonban itt teljes mértékben érvényesül. Korántsem hóbortos, bohém fiatalemberekről van szó, hanem jeles családok kitűnő képzésben részesült, felvilágosult, elhivatott sarjairól. A művészet önmeghatározási kísérletei, a relativizálódó individuum az orosz kultúrában amúgy is ingatag helyének, méltóságának megőrzése izgatja őket; a megismerés és önmegismerés gnoszeológiai és gnosztikus életfeladata épp ennek az Örök Nőiségnek a közelébe vitte ezt a csoportosulást. Értendő ezalatt a pétervári szimbolisták csoportja, továbbá az ún. moszkvai „argonauták” köre, a Medtner-fivérekkel (egyikük a világhírű zeneszerző, a másik az emigrációban Jungot fordítja majd), Vlagyimirovval, Ertyellel és Kiszeljovval. (Utóbbiaknak már programja is „alkimisztikus” célokkal tarkított volt: a Jászón által keresett aranygyapjút kívánták meglegelni, így választották a csoportnak a nevet.) Számukra „készen kapott dilemma” volt a szolovjovi Sophia annak karnális

<sup>13</sup> Erről lásd (Matic, 2005). Figyelemreméltó válogatást közölt tanulmányokból és publikálatlan szépirodalmi szövegekből a Novoje lityeraturnoje obozrenyje kiadója is (Эротизм без береров).

<sup>14</sup> (Русская литература XX века: I, 45, 259, 334.)

<sup>15</sup> (Русская литература XX века: II, 190.)

<sup>16</sup> A mű szolovjovi párhuzamairól lásd (Бароти, 2006: 91–99).

<sup>17</sup> A szolovjovi eszmevilág hatásáról az első legpontosabb olvasatot Blok és Belij esetében az irodalmi szövegekből levezetve Mocsulszkij herceg, emigráns irodalomtörténész dolgozta ki. Lásd (Мочульский 1997).

és spirituális kettősségéből adódó folyamánként. Ivanov-Razumnyik lakonikus megfogalmazása szerint a költő, író, esszéista Andrej Belij számára Szolovjov hovatovább „lelki tanítót” jelentett a szó spirituális értelmében, s joggal tehetjük hozzá: a kortársak közül igen sokak számára még.<sup>18</sup> Egyúttal a Nietzsche által bináris oppozíciók sorával leírt antinomikus létezés kettősségeiből adódó végletesség feloldását tűzték ki a világ átalakítására törő új művészet feladatául. Az ógörög kultúra által kultusszal övezett (és Nietzsche korai írsaiban megfejtett és konceptualizált) Apollón és Dionüszosz jelentette ezen antinómiáknak, az emberi psziché ellentmondásainak szimbolikus kivetülését, megtestesülését. Ezen a ponton lépett be a német idealista filozófia hagyománya, mely az orosz szimbolisták második nemzedékének kereséseiben a német (jelesül jénai) romantikához való visszanyúlást vonta maga után.

Sophia e nemzedék értelmezésében kezdte megmutatni igazi önmagának sokféleségét. Ha az intuitív, igen olvasott, a természettudományok és a hit logikai szintézisét megalakítani kívánó Jelena Blavatszkaja, a Teozófiai Társaság kételyekkel is övezett megalapítója a „fátyoltalan Ízisznek” szenteli vaskos munkáját (Párizsban Vszjevobod Szolovjov, épp a filozófus bátyja sokáig Blavatszkaja környezetében él, erről az időszakról csalódott könyvet is ír), Blavatszkaja tehát szintén a titkok és megismerés metaforikus szinonimájaként kezelt női elvre irányítja a figyelmet. Az ókori hagyományból származó, világot működtető („világot mozgató”) női princípium az Anima Mundi gondolatától fogva az ifjúszimbolistákat nemcsak Szolovjov szövegeinek alapos tanulmányozására sarkallja, hanem a női elvnek a mitologikus képzetektől kezdve, költészeti lenyomatain át valamennyi megnyilvánulását és forrását igyekeznek felkutatni. Sophia a szeretet és a Szentlélek országa eljövételével azonos fogalommmá vált, a férfi és nő közti ellentét leküzdésének ígérete lett a szerelem harmonizáló princípiuma révén. Ezen a ponton a szolovjovi filozofémában Franz Baader tanításainak aspektusait fedezhetjük fel.<sup>19</sup>

A szimbolisták második nemzedéke – Vjacseszlav Ivanov, Andrej Belij, Alekszandr Blok, Szergej Szolovjov, Ellisz (Lev Kobilinszkij írói álneve), a korai Kuzmin, valamint Gorogyeckij – számára a szolovjovi szövegkorpusz annak forrásaival egyetemben kiinduló pontként jelentkezett. Annak a marxista fogalom szerinti „keresztény utópikus” üzenetével együtt.<sup>20</sup> Többüket pályájukon Szolovjov indított el. Ha Brjusov korai verseit szellemesen parodizálta is, nem kétséges, hogy az orosz szimbolizmus sajátos útjának alakulásában kulcsszerepe volt. Blok és Andrej Belij felidézi, ahogyan messziről látta, ill. személyesen még találkozhatott is a filozófussal. Belijnek írói álneve kiválasztásával gyakorlatilag „keresztapja” lett, később *Apokalipszis az orosz költészetben* (1905) című cikkéhez meghatározó módon filozófiája szolgáltatja az alap gondolatot. Vjacseszlav Ivanov verseit még első felesége mutatta meg Vlagyimir Szolovjovnak, értékítéletének súlyát tartva szem előtt.<sup>21</sup> A Vjacseszlav Ivanov pétervári, a Tauriszi kerthez közeli, a kupolát és az alatta lévő szintet egyesítő lakásáról elnevezett „toronyban”, magasba törő otthonában folyó elit értelmiségiek számára nyitott „szerdai” zsúrok az antik

<sup>18</sup> (Русская литература XX века: II, 191.)

<sup>19</sup> Vlagyimir Szolovjov köztudomásúan merített Franz Xaver von Baader szophiológiájából is, mely részben Baader Naplójában maradt fenn. Vö. (Баадер, 1990: 56–58, 256–257.)

<sup>20</sup> Lásd (Быстров, 2012).

<sup>21</sup> (Русская литература XX века: II, 104, 160, 230.)



platóni *Lakoma* mintájának imitációja révén, VI. Szolovjov *A szerelem értelme* című értekezése nyomán a beleélés és átélés útján a lelket az archaikus tudatműködés megtapasztalásával voltak hivatottak megajándékozni. A látogatók a tógába-tunikába öltözött háziakkal a szerelem értelméről folytattak disputát. Ivanovot, akit klasszika-filológusként, az archetípusok korai azonosítójaként tartunk számon (C. G. Jung később intézetébe invitálta munkatársul), a Dionüszosz-vallás kutatójaként, elsősorban a *misztikus szerelem* konceptusa, földi és égi találkozása, az extázisban rejlő szakrális potenciál, Isten megtapasztalásának lehetősége foglalkoztatta. Ideálja megvalósulását, a Szolovjovtól megismert Kelet és Nyugat elszakadt egyházainak egyesítését úgy látta biztosítva, ha önnön életével valósítja meg: ortodox keresztényként egy olyan szertartás révén lett a Katolikus Egyház híve, mely megengedi, hogy ortodox hitét megtarthassa. Költészetének ezoterikus voltát a befogadói oldaltól megkívánt erudíció hiánya megnöveli. Ivanovot az *örök nőiség* szolovjovi-goethei elve vezette már akkor is, mikor mintegy „modernkori Beatriceként” Firenzében ismerve meg második feleségét, Puskin távoli ősének leszármazottját, Dante *Komédiája* ezoterikus üzenetének, vagyis a pogány és keresztény világ közt kapcsot tételező sejtésének igazolhatósága nyomába eredt. A két, szerelemhez kötődő, szülő-attribútummal felruházott istenség, Krisztus és Dionüszosz közötti analógiák feltárásának ígérete tüzelte Ivanov képzeletét. Szerelemfilozófiája lírája fő vonulatát jelöli ki: *Narkisszosz. A pompeji bronzszobor* című versének titokzatos alakja az Ovidiusnál fennmaradt történetnek megfelelően „teljes tökélytől telve tévelyeg epekedve”<sup>22</sup> Aphrodité istenasszony parancsával szegül szembe, vagyis Sophia egyesítő elvének fonákját, az elszigetelődő ént jeleníti meg. Az életrajzi megvalósulásokkal egybefonódó poétikai elvrendszer, filozófiai, világlátásbeli egység az „életalkotás” orosz szimbolista elvének gyakorlati érvényesülését mutatja. Andrej Belijt és Alekszandr Blokot nemzedéki és rokoni szálak fűzték Szergej Szolovjovhoz, a jeles filozófus unokaöccséhez, az ifjú teológushoz és költőhöz, aki nagybátyja kéziratainak ismerője, később értelmezője és életrajzírója lett. Ez a kötődés a három fiatalember számára a Szolovjov-hagyaték akkoriban nyomtatásban még nem közölt részei tartalmának megismerését tette lehetővé. Miközben a megelőző nemzedék – habár tisztában volt Szolovjov munkáinak egyetemes vallásfilozófiai igazságaival, felmérte szintézisének távolba mutató határait, mely a hit, a mítosz és a filozófia mezsgyéi felett ívelő, egyetemes vallásfilozófiai foglalat igényét hordozza, meghaladva a klasszikus teozófiát (a fogalom itt nem a mozgalomra érthető, hanem a szó hagyományos értelmében vett tanításra és szemléletre), felmutatva ugyanakkor annak értékét, – Szolovjov képzeletében és koncepcióiban elsődlegesen irodalmi „anyagot” látott, ezen, második nemzedék szemlélődését már sokkal inkább tartalmi kérdések kötötték le.

A szolovjovi Sophia-elv értelmezésének tekintélyes dokumentumát kínálja Blok és Andrej Belij korai levelezése, főleg annak 1903 és 1905 közötti legintenzívebb szakaszában keletkezett szövegek. A mintegy 131 levélből álló episztoláris, teoretikus eszmecsere a két költő mintegy „telepatikus” szándéka révén csupán egy napnyi eltéréssel, mintegy egyszerre veszi kezdetét: Blok 1903. január 3-án ír a személyesen nem ismert Andrej Belijnek Moszk-

<sup>22</sup> A vers szövegét lásd Balogh István fordításában (Ivanov, 2008: 145–146).

vába, Belij 4-én intéz levelet Blokhoz Pétervárra, leveleik az úton „keresztezik” egymást. Mindkettejük hangnemét a vallásos idealizmus természetes szférájának biztonsága és bizakodása hatja át. Blok első levelében reagálva Belij ritmikus prózában írt *2-ik szimfóniájára*, a művészetelméleti kérdések és a kortárs szimbolista nemzedék filozófiai előképeinek (Nietzsche, Püthagorász) és költői mitologikus ősképeinek (Orpheusz, Siegfried) taglalásán túl a parttalan szinkretizmus iránti kételyének ad hangot: a gnosztikus eredetű „Szivárványkapuk Szüze” alakja eszerint nem mosható egybe Íziszével, a „Napsugaras Barátné” valódi nevére kell mihamarabb rálelni.<sup>23</sup> Belij első levelében arról számol be, hogy Blok költészetében hogyan bukkan rá ugyanezen „szophiánus” gyökerekre: csodálata ugyan „tiszta esztétikai” elismerésből táplálkozik, rögtön ugyanebben a mondatában viszont megnevezi a lírai hagyományt, a Lermontov–Fet–Szolovjov által képviselt vonalat, melynek folytatódását Blok költészetében egyértelműen érzékeltetni lehet. Különösképp megkerülhetetlen kérdés a két költő számára a továbbiakban Sophia gnosztikus kettős természete szemben a Bibliában egységesen a *Természet könyvétől* Isteni Bölcsességtől a János jelenéseiben felbukkanó *Napba öltözött asszonyig* ívelően azonosítható nőalakokkal. Minthogy a szimbolisták ezen második nemzedékére jellemző „életalkotási” elv révén ezek a gondolatok közvetlenül személyes cselekedeteikkel is összhangban kell álljanak, vagyis ezen elveknek közvetlenül életüknek kell alárendelődniük, nem kevés töprengés és meghasonlás következik. Blok udvarlása ennek a jegyében zajlik, esküvője pedig ennek az elvnek betetőződése, így választják meg a papot is. Élet és művészet tragikus diszkrpanciája azonban áthidalhatatlannak bizonyul. Az ezzel történő szembesülés a házaspár közt feszültséget okoz (később Ljubov Dmitrijevna ezt emlékirataiban vallja meg), megmutatkozik költészete változásában, ugyanígy a két barát közt később nézeteltéréshez vezet, már-már végleges eltávolodással fenyeget.

A szolovjovi Sophia-alak lírai, átpoetizált jellege egyértelmű volt (megjelenik a bölcselő számos versében), mindazonáltal jelentékeny történetfilozófiai üzeneteket is hordozott. (Jól lehet, az orosz szimbolizmus alapítói között elhelyezkedő Merezkovszkij-házaspár ezen túlmenően az oroszország és az emberiség számára követendő alternatívaként fogta fel Szolovjov tételeit, továbbépítését egy újabb *Harmadik szövetség* tanának kimunkálásával vélte megoldhatónak, mely Szolovjov keresztény szerelemfilozófiájával összhangban állt, hiszen az test és lélek egyensúlyát és harmóniáját tételezte.) A második nemzedék azonban már maradéktalanul átadta magát, alárendelte mind költészettanát, mind önnön életét Vlagyimir Szolovjov filozófiájának – azaz a Sophiáról szóló tanításnak. Emiatt gyakran „szolovjovianusokként” emlegeti őket a szakirodalom. Költészettan (poétika) és életalkotás (az eszménynek az egyén életrajzában történő teljességre törő megvalósításának gyakorlata) gondolkodásukban ugyanis egybetartozott. A megingathatatlan, a világot uraló Minden-Egység (Все-Единство) tanának talaján is.

Blok részéről – aki e nemzedékből elsőként tett szert hírnévre *Versek a Szépséges Hölgyről* című kötetének sikere révén, s akinek életműve mindmáig irodalomtörténészek és olvasók csodálatát váltja ki – a lovagköltészet mintáitól, Dantén, a német romantikán, Wagner zenedrámáin és elméleti írásain keresztül Vlagyimir Szolovjovig ívelő szellemi spektrum jelzi

<sup>23</sup> (Блок–Белый, 2001: 16–17.)

a kedves, a valós menyasszony, Ljubov Mengyelejeva lírai idealizálásának irodalmi, művészeti, teológiai és bölcséleti forrásait, s áll az orosz költészet e fontos verseskötete összetett keletkezéstörténetének háttérében. Vlagyimir Szolovjov Blok „teljes lényét” nyugőzte le költészete korai időszakában.<sup>24</sup> Ljubov Mengyelejeva iránti vonzalma időben egybeesett a szolovjovi tanok megismerésével. A szolovjovi filozofémából elágozó Misztikus Szerelem tana értelmében Égi és Földi Szerelem egymásnak tükre, a földi szerelmes szerelmese által szerelmében az Istennel való egyesülést tapasztalja meg a Szentírás szellemével összhangban. Ez az idealizáció – egyebek mellett – a bloki Múzsza Beatricével való azonosítását jelenti, ám a szakrális szerelmi költészet ihlető tárgya kiterjed az Apokaliptikus Szűzre, az eljövendő Sophiára is. Múzsza, aki egyben a világvégét, az örömteli eszkhatologikus tetőpontot, a Szentlélek országának eljövetelét hordozza. Élő személy, irodalmi alakok, apokaliptikus nőalak egyetlen költői képben olvadnak egybe. Az ég „azúrkékjéhez” kötődő színszimbolika (Sophia ikonfestészetből is kiválóan ismert attribútuma, de ugyanakkor Szűz Mária ábrázolásában is meghatározó szín), a lángokban álló „látóhatárként” vizionált Apokalipszis, az „előérzet” hangulatában, lírai képeiben a szolovjovi Sophia-tan lüktet.<sup>25</sup> A Hajnal motívuma a Jakob Boehme művének címébe (*Morgenröte*) foglalt Új Élet fényét jelenti, a szolovjovi líra eleme átemelésének köszönhetően Sophiának a Mennyekből a Földre hön óhajtott alászállását, miközben Blok néhány lírai művében a francia középkori okszitan költészet és trubadúrlíra alba-műfajával, annak hajnal-szimbolikájával kontaminálódik.<sup>26</sup> Utóbbi hasonló módon épül majd be a *Rózsa és Kereszt* (1912–1913) című Blok-dráma motívumrendszerébe. Blok három egymást követő verseskötetével jelzett korszakainak eszményét ennek a Szépséges Hölgynek az átalakulásai jelentik a mennyei-démonikus-földi princípium eszmei pilléreire támaszkodva, némiképp a tézis-antitézis-szintézis hármasságának jegyében. A Szépséges Hölgyet így váltja fel előbb *Az ismeretlen nő* alakja,<sup>27</sup> majd Salomé és Carmen. Sophia Blok költészetében végső soron Oroszországgal, az anyafölddel olvad egybe.

Sophia ezen nem egyszer paradoxnak tűnő, sokféle személynek történő megfeleltése a szolovjovi filozoféma komplexitásában eleve benne rejlik, Szolovjov felfogásában ugyanis Ő a lét női aspektusának legteljesebb kifejeződése. (A 20. század egyik legnagyobb orosz filozófusa, A. Loszev 10 aspektusban vázolja fel Sophia értelmezési lehetőségeit a szolovjovi életműben. Sophia eszerint a fentiekén túl nemcsak a mágikus erőt képviseli, hanem az emberiség jólétének oszlopa, az esztétikai alkotás feltétele, a szeretett nőnek az örökkel való azúrkékjével történő azonosításához elengedhetetlen.<sup>28</sup>) Vlagyimir Szolovjov ezen rendszerező-osztályozó megközelítésével, ahogyan Sophia legteljesebb valóját igyekszik leírásában megragadni, a jungi analitikus pszichológia metódusait előlegezi meg.

Andrej Belij 1901-es megismerkedése Margarita Morozovával Blok esetéhez hasonló módon eszmélkedések kiindulópontja lesz: pillantásuk találkozik egy Beethoven-koncerten,

<sup>24</sup> (*Русская литература XX века*: II, 103.)

<sup>25</sup> Lásd még erről (Игошева, 2013.).

<sup>26</sup> (де Мюральт, 1996: 209.)

<sup>27</sup> Az életmű megértéséhez kulcsot szolgáló vers címszereplő nőalakját nemétől megfosztva *Az ismeretlennek* fordította Veress Miklós.

<sup>28</sup> (Лоцев, 1990: 227–240.)

ez pedig teljes megvilágosodást hoz Belijnek. Visszaemlékezései tanúsága szerint egyszerűben megértette Szolovjov „teljes tanítását” a Sophia-Mennyei Bölcsességről, a „Hozzá írt teljes versciklusát”. Ennek az „új szerelemnek a misztériuma” az „új, János Egyházát” formáló misztériummá válik, ennek a szerelemnek az első hónapja *János jelenéseinek* jegyében telik.<sup>29</sup> Irodalom, magánélet, filozófia, spiritualitás kerül egyetlen csillogó fókuszpontba ettől a találkozástól. Levezésük ezután a teozófiához kötődő Margarita Morozovával mintegy 22 éven át tart, Belij ezalatt újra is házasodott. Egy ültő helyében örökíti majd meg az egykori találkozás élményét húsz év múltán, 1921 Pünkösd napján *Első találkozás* című költeményében, nem titkoltan a Szolovjov *Három találkozás* című költeménye által teremtett hagyományhoz kapcsolódva. Morozovát „Rafaelló Madonnájához” hasonlítja, „tekintetéből” a misztikus, „mennyei Svedenborg” pillant ki. „Időn és téren kívüli” ez a szerelem Belij értelmezése szerint. Margarita Kirillovna-hoz írott leveleit nem egyszer „Az ön lovagja” aláírás zárja, Lermontovtól, Szolovjovtól, Bloktól kölcsönzött mottók kísérik, a „közelgő” „hajnalról”, a „világ rózsájáról” beszél.

Andrej Belij annak ellenére lett Rudolf Steiner tanítványa, hogy az antropozófia atyja a Szolovjov által mostohán kezelt teozófia, a Blavatszkaja által képviselt szinkretikus irányzat közegeből lépett elő az antropozófia tanával, mely a Kelet és Nyugat vallási hagyomány közti híd szerepére tartott igényt. Az orosz szimbolisták az 1910-es évek táján kerültek közel Steinerhez, akire a Vlagyimir Szolovjov által képviselt „ügy” folytatójaként tekintettek. Rudolf Steiner látta Oroszország küldetésének lehetőségeit Európa és a világ sorsának alakulásában. Az orosz Ezüstkör időszakát, mely a szimbolizmus mellett felöleli a korabeli későrealista, modernista, akmeista és avantgárd irodalmi és képzőművészeti törekvések színes girlandját, még az irodalomtörténeti diskurzus is gyakorta egyként emlegeti „az orosz vallásfilozófiai reneszánsz” terminussal illetett korszakkal. A szolovjovi filozoféma kisugárzását vizsgálva semmiképp sem szabad megfeledkeznünk tehát két vallásfilozófiai társaság – a moszkvai (ezt épp Szolovjov emlékezetének ápolására hozta létre Szergej Trubeckoj herceg) és pétervári (tagja volt a szabadkőműves Alekszandr Kerenszkij, közismerten később a cárizmus bukása után az ideiglenes kormány miniszterelnöke), – világiakat, egyháziakat, irodalmárokat, művészeket és értelmiségieket üléseire vonzó vitáiról sem, különösképpen az itt felbukkanó filozófusokról, teológusokról: a Trubeckoj-fivérekéről, Pavel Florenszkijről, Nyikolaj Begyajevről, Szergij Bulgakovról, akik mindnyájan a szophiológia művelőivé váltak. Neves képviselőiként megemlítendő Raccinszkij és Ern is, továbbá az a Szvencickij, akinek alakja burkoltan előtűnik majd Paszternak *Zsivago doktor* című regényében.<sup>30</sup> A két társaság elődjét jelentették a Merezkovszkij-házaspár által az 1900-as évek legelején kezdeményezett, mások mellett Rozanov, Filozofov, Minszkij, Benois, Tyernavcev által látogatott, ám Antonyij metropolita utasítására betiltott ún. Vallásfilozófiai összejövetelek. Ennek nyomán a vallásos útkeresések mellett létrejött a szophiológia tanának vizsgálatában elmélyülő, új filozófus-nemzedék. Tagjai elsősor-

<sup>29</sup> Andrej Belij életrajzi anyagaiból idézi A. V. Lavrov és J. Malmstad (Лавров–Малмстад, 2006: 5).

<sup>30</sup> (Józsa, 2020: 168–183.)

ban Szergij Bulgakov, a polihisztor Pavel Florenszkij (*Az Igazság oszlopa és alapja* című művében<sup>31</sup> Sophiát nemcsak az eszkhatológia végeként, hanem az egyén tudatfejlődésének alapjaként állítja be), a nagy hatású Nyikolaj Bergyajev. Florenszkijre – dacára az új rend szolgáltatában végzett mérnöki munkájának – Sztálin államában mártíromság várt. Bergyajev és Sz. Bulgakov az emigrációban folytatja munkáját. A szintén emigráns teológus Georgij Florovszkij pedig a bizánci és óoroszlógiában és ikonfestészetben mutatja ki, hogy Sophia kezdetektől meghatározó elv az orosz pravoszlávia által létrejövő kultúrában.

Szolovjov szophiológiája egyszerre határozta meg 1. az orosz szimbolizmus második nemzedékének „filozófiai esztétikáját”, 2. szólt az önmagát kereső egyénhez a századfordulón (ebben a vonatkozásban *A szerelem értelme* és az *Előadások az Istenemberségről* című értekezései a legjelentősebbek), 3. theokratikus ideált kínált az emberiségnek franciául megjelent, *La Russie et l'Église Universelle* című értekezésében, mely Oroszország és az Egyetemes (vagyis Katolikus) egyház viszonyának harmonizálásában látta a gonosz gyökerének felszámolását. Ezzel egyúttal az orosz univerzalizmus eszményére tapintott rá. 4. *A szerelem értelme* című értekezése ugyanakkor egyetemesen szól mindenkire, az Aranykor-mítosszal is leírt őseredet, ideális állapot helyreállítását kívánja megvalósítani (innen az Atlantisz-mítosz és analóg történetek iránti heves érdeklődés). Sophia mindent harmonizáló és egyesítő ereje, aki a Fiú áldozata után az eszkhatológiai folyamat végén egybekapcsol Mennyet és Földet, egyszerre az individuum és kollektívum jövőjének záloga.

Blok Múzsájához a középkori lovag alázatával közelít, Királynőnek nevezi, e versét, melyben az imádat szintén a szakrális szférájába lép, már a Mengyelejeva-szerelem ihleti:

### Servus - reginae

Ne hívj! Szerelmem templomába  
 Úgyis megyek.  
 Előtted szótlán, térden állva  
 Hajtok fejet

Csak hallgatok, parancsra várva,  
 Kezed, ha int,  
 S ha véget ér a gyors találka,  
 Várom megint.

Bénit hatalmad, szenvedélyed,  
 Nem szólhatok.  
 Vagyok szerelmed vagy cseléded,  
 S mindig rabod.

(1899)<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Tekintélyes részletet közölt belőle Baán István magyar fordításában Török Endre kétkötetes, a századfordulós orosz vallásbölcseletről kiadott könyvében (az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig: II, 14–59.)

<sup>32</sup> (Az orosz irodalom antológiája: 346–347.)

A „ködlő távol”, az „aranyló nap”, a „lángsugaras látomás” mind ennek az Erósznak, Isteni Sophiának a képét megidéző, attribútumát fedő szókapcsolat Blok szophiánus szótárában.<sup>33</sup>

Andrej Belij, költő, prózaíró és teoretikus Mihail Bahtyin szerint is a 20. századi orosz irodalom egyik megkerülhetetlen alakja. Korai korszakának lírájában a Szolovjov-ihlette *Szimfóniákon* kívül a *Külváros* (1904) című versében a lámpagyújtogató által működésbe hozott, a természettől idegen gázlámpa fénye a teremtett világ „alkony arany-vörösével”<sup>34</sup> kerül kontrasztba. Az áhított Apokalipszist idéző hangulat és szín a szakralitásnak, míg a gázlámpa a profán földi létnek, a kultúráról levált civilizációnak feleltethető meg. Ég és föld kettőssége tarja fenn a lírai feszültséget. A szolovjovi Sophia-filozoféma dilemmája, a női princípium kettőssége *Az ezüst galamb* (1909) című regényének kultúrafilozófiai alaptémája.<sup>35</sup> Ez a dilemma Belij ábrázolásában egyetemes, az egyén számára megfogalmazódó választást foglal magában. A két spirituális kultúra válaszútján álló értelmiségi főhős, Darjalszkij számára nemcsak a két világot szimbolizáló két helyszín, a vidéki nemesi birtok Gugoljevó (a fiktív toponímában világos a fonetikai egybecsengés Gogol nevével, az általa kijelölt apokaliptikus út, valamint a vidéki nemesség képviselte nyugati misztika) kerül szembe a mélyen provinciális Celebejevóval (a hliszt apokaliptikus szekta tagjai által lakott faluval, ahol a népi keresztény szektás vallásosság uralkodik). – Már itt megmutatkozik a szolovjovi apokaliptikus nőalakokkal, a Napba öltözött asszonnyal fennálló analógia feletti töprengés. – A két helységhez kötődő nőalakok ugyanis, mind a törékeny légies Kátya, a testetlen női princípiumot jelképező figura, mind pedig a vaskos, féktelen és gáttalan szexust megjelenítő Matrjona egyaránt lelki vezetők szerepében kalauzolják Darjalszkijt spirituális útján. Témánk szempontjából kulcsfontosságú, hogy a vallási tudatformák szimbolikus kivetülését mindkét esetben nők jelentik, a nő a lélekvezető is, a tájékozódási pont (akár a Thézeusz-mítoszban). Ezzel a Róheim Géza által is hangsúlyozott „zárt férfiközösség” vallásteremtő eszményéről kimunkált elmélet meginogni látszik. Szilárd Léna, a beavatásregény fogalmának megalkotója kutatásai révén már ebben az epikus műben is azonosította a „beavatásregény” műfaját, ezt az egyedülálló, Andrej Belij által teremtett, a hagyományos „nevelésregényt”, illetőleg „fejlődésregényt” felülíró műfajt. Ezt a műfajteni fordulatot *A Karamazov-testvérek* által képviselt váltás készíti elő.<sup>36</sup> Andrej Belij prózaművészetében ezután döntő változást hoz a Rudolf Steinerrel történt találkozás. Az antropológia tanainak hatására a női szimbólum már a szolovjovi *être grand* alakjába lényegül át a *Pétervár* (1912–1913) című beavatásregényben. Tervezett trilógiájának ez volt a második darabja. Az egyetemes kultúrtörténet és szellemi történet felölelését kitűző mű a „végtelen” szimbolikáját építi fel a 8 fejezet adta számszimbolikában. Kelet és Nyugat világát ábrázoló epikus szintézise középpontjában Oroszország és az egyén sorsa áll, azonban az egyén most a Steiner által hirdetett módon a Világlélekkel történő egyesülés útján nyeri vissza eredeti helyét, nyúl vissza az emberi kultúra ősforrásaihoz. Bár a műben szereplő Szofja Petrovna Lihutyina

<sup>33</sup> (Blok, 1972: 9–15.)

<sup>34</sup> (Orosz szimbolista költők antológiája. Baka István fordításában: 138.)

<sup>35</sup> A lacani pszichoanalízis fogalmi rendszerére támaszkodó tanulmányában kiváló elemzést közöl a regényről Reichmann Angelika (Reichmann, 2014: 289–354.).

<sup>36</sup> (Szilárd, 2016: 145–152.)

– aki neve révén is Sophia földi mása, ám csupán paródiája, azaz „japán baba”, a „sárga veszedelem” (a pánmongol doktrína) megtestesítője, azon erőkhöz tartozik, akik Oroszországra az apokaliptikus véget szabadítják rá – a főhős, Nyikolaj Ableuhov szerelmi vonzalmának tárgya, idővel a főhős figyelmét és érdeklődését önnön individuális spirituális útja köti le (mely keleti gyökerei és neokantiánus neveltetése tudatosulása után a rózsakeresztes és szabadkőműves doktrína közti választás elé állítja), a szublimált energiák végül abba az Egyiptomba viszik az Epilógusban elbeszéltek szerint, ahol egykor a *Három találkozásban* is fennmaradt történet szerint Szolovjovnak jelent meg Sophia a sivatagban. Nyikolaj Ableuhov itt éli át a megvilágosodás pillanatát, itt kezdenek kifejlődni „spirituális érzékszervei”.<sup>37</sup> Belij az antropológiai eszmélkedés útjának témáját folytatja *Keresztrefeszítés (Kotyik Letajev)* című regényében (utóbbi mindazonáltal nem része Kelet-Nyugat trilógiájának). Ebben a prózai műben a „bárd nélkül” maradt Beatrice a világ tragikus stádiumát jelzi.<sup>38</sup> Mindhárom elemzett prózai műve hozzáférhető magyar fordításban.

Blok és Andrej Belij számára, mint ahogyan az utánuk következő, sok tekintetben költészetükből merítő irodalmár-nemzedékek, teológusok és filozófusok számára is Vlagyimir Szolovjov alakja, élete, munkái, mítosza és kultusza meghatározónak bizonyult. Életműve felmutatta, hogy az az orosz kultúra bölcséleti virágkora fordulatot hozott az európai gondolkodás történetében is. A nőiségről megfogalmazott tanai mindmáig túlmutatnak a művelt köztudat sztereotípián. Rozanov borús csalódottsága ellenére, aki az orosz irodalom utópista képzelgéseinek róttta fel az 1917-es történelmi kataklizmát, a mindent elsöprő tragikus fordulatot (ezzel az irodalom, az írott szó hatalmát – talán nem is alaptalanul – sosem tapasztalt, végletes módon felértékelve), Vlagyimir Szolovjov a peresztrojka után rajongók és kutatók érdeklődésének változatlan tárgya, kinek filozófiája segít közelebb kerülnünk kettős létezésünk enigmájához.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

*Az orosz irodalom antológiája a kezdetektől 1940-ig* (2001): (szerk., vál. Szőke K., Zöldhelyi Zs.). Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.

*Az orosz vallásbölcsélet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig*. I–II. kötet (1988): (vál., bev. írta Török Endre) (Ford. Baán Ferenc.) Vigilia, Budapest.

Blok, Alekszandr (1972): *Válogatott művei*. Európa, Budapest.

Cioran S. D. (1973): *The Apocalyptic Symbolism of Andrej Belyj*. Mouton, The Hague–Paris.

Cselényi István Gábor (2021): *A Szentlélek anyai arca*. L'Harmattan–Kortárs Női Reflexiók Fóruma–Anima Mundi, Budapest.

Dukkon Ágnes (2003): Vlagyimir Szolovjov a „szent harmónia” filozófusa. *Vigilia*, №6, 77–78.

<sup>37</sup> (Szilárd–Józsa, 1996: 148–149.)

<sup>38</sup> Lásd (Józsa, 2022).

- Etkind, Alekszandr (1999): *A lehetetlen Erőszja. A pszichoanalízis története Oroszországban* (Ford. Bratka L., Kiss I., M. Nagy M., Szőke K.) Európa, Budapest.
- Farkas Zoltán (2012): *Vlagyimir Szolovjov. Az első rendszeralkotó orosz bölcselelő*. Attraktor, Máriabesnyő.
- Groys, Boris (2006): Oroszország mint a Nyugat tudatalattija. (Ford. Balogh Magdolna és Krasztev Péter.) (Szőke K.–Bagi I. (szerk., vál.)) *Az orosz kultúra Nyugat és Kelet között*. Bölcsész Konzorcium, Szeged, 233–248.
- Hajnády Zoltán (2002): *Sophia és Logosz (Akadémiai doktori értekezés)*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen.
- Hajnády Zoltán (2017): Szophia és Logosz. A kozmikus és történelmi világtrend organonjai. *Vallástudományi szemle*, №3, 71–85.
- Hajnády Zoltán (2021): Szakrális és démonikus nőalakok orosz poétikai kontextusban. *A női dimenzió*, (I), №1, 64–76. [https://www.femmeharmone.com/wp-content/uploads/2022/02/Hajnady\\_Zoltan\\_220216\\_v4.pdf](https://www.femmeharmone.com/wp-content/uploads/2022/02/Hajnady_Zoltan_220216_v4.pdf) (Megtekintés: 2021. 12. 26.)
- Ivanov, Vjacseszlav (2008): Narkisszosz. A pompeji bronzszobor. (Ford. Balogh István.) *Rejtőzködő orosz nárciszok* (vál. Jagusztin L., szerk. Fonalka M., Hajnády Z.) Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 145–146.
- Józsa György Zoltán (2021): Kriptográfia Paszternak *Zsivago doktor* című regényében. Szakralitás és hagiográfia. *Metszéspontok. Magyar-szláv vallási és kulturális kapcsolatok*. (szerk. Menyhárt K., Dudás M.) Bolgár kulturális fórum, ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék, 168–183. [https://edit.elte.hu/xmlui/static/pdf-viewer-master/external/pdfjs-2.1.266-dist/web/viewer.html?file=https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/64847/Metszéspontok\\_kötet%20%281%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://edit.elte.hu/xmlui/static/pdf-viewer-master/external/pdfjs-2.1.266-dist/web/viewer.html?file=https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/64847/Metszéspontok_kötet%20%281%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (Megtekintés: 2022. 02. 28.)
- Józsa György Zoltán (2022): Beatrice alakja az orosz szimbolizmusban. *A női dimenzió*, №1, 91–110.
- Jung C. G. (1997): *Alapfogalmainak lexikona*. I–II. köt. (Ford. Bodrog Miklós.) Kossuth kiadó, Budapest.
- Kisfalvi Gabriella (2001): *Szergij Bulgakov atya sophiológiája (Ph. D. értekezés, kézirat)*. Budapest.
- Matic, Olga (2005): *Erotic Utopia. The Decadent Imagination in Russia's fin-de-siècle*. University of Wisconsin Press, Madison Wis.
- Orosz szimbolista költők. Baka István fordításában.* (1995) (vál. szerk. Szalma Natália, Fejér Ádám). JATE, Szláv Filológiai Tanszék, Szeged. <https://mek.oszk.hu/00500/00539/00539.htm> (Megtekintés: 2021. 09. 20.)
- Reichmann Angelika (2014): *Narcissus aranykora. (Poszt)modern Dosztojevszkij-olvasatok*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen.
- Szilárd Léna (2016): A beavatásregény forrásai az orosz irodalomban. „A ja sz vami”. *Tanulmánykötet Szőke Katalin születésnapjára*. (szerk. Hetényi Zs., Kalafatics Zs., Józsa Gy. Z.) Dolce Filologia, ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola, Az orosz kultúra és irodalom Kelet és Nyugat között programja, Budapest, 145–152.



Szolovjov, Vlagyimir (1993): *Az Antikrisztus története: Három beszélgetés a háborúról, a haladásról és a világtörténelem végéről.* (Ford. Kiss Ilona.) Századvég, Budapest.

Szolovjov, Vlagyimir (2014): *Előadások az Istenemberségről.* (Ford. Farkas Zoltán.) Attraktor, Máriabesnyő.

Szolovjov, Vlagyimir (2015): *Platón életének drámája.* (Ford. Farkas Zoltán.) Attraktor, Máriabesnyő.

Szolovjov, Vlagyimir (2018): *A középkori világszemlélet hanyatlásáról.* (Ford. Farkas Zoltán.) Attraktor, Máriabesnyő.

Баадер Ф. (1990): Из дневников. *Философия любви.* В 2-х тт. (сост. Ивин А. А.). Издательство политической литературы, Москва, т. II, 56–58, 256–257.

Бароти Т. (2006): Драма Чехова *Чайка* и ее культурно-философский контекст. *Dissertationes slavicae*, XXIV, 91–99.

Белый Андрей–Блок Александр (2001): *Переписка 1903–1919* (пулб., предисл., комм. Лавров А. В.) Прогресс–Плеяда, Москва.

Бонецкая Н. (1995): Русская софиология и антропософия. *Вопросы философии*, №7, 79–97.

Булгаков С. (1976): *Тихие думы.* YMCA Press, Paris.

Быстров В. Н. (2012): *Между утопией и трагедией. Идея Преображения мира у русских символистов.* Прогресс–Плеяда, Москва.

Игошева Т. В. (2013): *Ранняя лирика А. А. Блока (1898–1904). Поэтика религиозного символизма.* /Studia Philologica/ Глобал Ком, Москва.

Йожа Д. З. (2001): *Русская софиология и Владимир Набоков (неопубликованная диссертация на соискание степени PhD).* Будапешт.

Лавров А. В.–Малмстад Джон (2006) »Прекрасная дама«Андрея Белого. *Белый, Андрей »Ваш рыцарь«Письма к М. К. Морозовой 1901–1928.* Прогресс–Плеяда, Москва, 3–32.

Мочульский К. (1997): *Александр Блок, Андрей Белый, Валерий Брюсов.* Республика, Москва.

Мюральт Ф. де (1996): Литература французского средневековья в творчестве Александра Блока. *Russian Studies* (II), №3, 206–221.

Одесский М. П. (1994): Об »откровенном« и »прикровенном«. София в комедиях В. И. Лукина. *Литературное обозрение*, №, 3–4, 82–87.

Рычков А. (2010): Д. С. Мережковский и К. Г. Юнг. »Встреча во гнозисе«. *Судьбы литературы Серебряного века и русского зарубежья* (отв. ред. Аверин Б. В., Валчева Ю. М.) Петрополис, Санкт-Петербург, 202–211.

*Русская литературы начала XX века. 1890–1910.* В 2-х томах. (2000): (ред. Венгеров С. А.) Издательский дом »XXI век – Согласие«, Москва.

Силард Л. (1979): *Русская литература конца XIX–начала XX века. т. I–II.* Tankönyvkiadó, Budapest.

*Эротизм без берегов* (2004): (сост. М. М. Павлова). Новое литературное обозрение, Москва.

TÓTH I. János

## A termékenységtudatos társadalom

### *Absztrakt*

A modern társadalmak gazdaságtudatos társadalmak, ahol más probléma, így például a népesedés témája is csak másodlagos jelentőséget kaphat. Hosszútávon azonban ez a politika nem fenntartható, mert mind a túlságosan magas, mind a túlságosan alacsony termékenységi ráta súlyos fenntarthatósági, demográfiai és gazdasági problémákat eredményez. Ezek a válságok csak a kettes körüli termékenységi ráta, ideális esetben a 2,1 gyerek/nő érték mellett kerülhetőek el. Ezért a modern társadalmaknak tudatosan kell törekedniük erre a termékenységi rátára. E folyamat első lépéseként fel kell ismerniük a termékenységi ráta centrális szerepét a társadalom életében, azaz a gazdaság-centrikus modern társadalmaknak termékenység tudatos társadalommá kell alakulniuk.

*Kulcsszavak:* fenntartható fejlődés, natalizmus, konzervatív modernitás.

### **Fertility-Conscious Societies**

### *Abstract*

Modern societies are economically conscious societies, where other issues, such as the topic of population, can only be of secondary importance. However, this policy is not sustainable in the long run because fertility rates that are either too high or too low result in serious problems in sustainability, demographic and economy. These crises can be avoided only if a fertility rate of around two or, ideally, of 2.1 children / woman is achieved. Therefore, modern societies must consciously strive to achieve this fertility rate. The first step in this process is to recognize the central role of the fertility rate in the life of the society, that is, economy-centric modern societies need to evolve into fertility-conscious societies.

*Keywords:* sustainable development, natalism, conservative modernity.

## 1. BEVEZETÉS

Minden társadalomnak számtalan feladatot kell megoldania, amelyek közül kiemelkedik a javak és szolgáltatások termelése (vagyis a produkció), illetve az emberek nemzése és felnevelése (azaz a reprodukció). A produkciós és a reprodukció szintézisét sem Európában sem Afrikában nem sikerült megtalálni. A liberális modernizáció útján haladó európai országok bár a produkció szférájában remekelnek, de a reprodukció területén az összeomlás felé haladnak. Ezzel szemben a tradicionális jellegű afrikai országokat a túlságosan magas reprodukció és a túlságosan alacsony gazdasági teljesítmény jellemzi. Mindkét kontinensen előrelépést jelentene a demográfiai válság felismerése és a megoldás tudatos és intézményesített keresése, vagyis a termékenység tudatos társadalom kialakulása. Az ilyen társadalom központi sajátossága a 2,1-es termékenységi ráta fenntartására való törekvés pro- vagy antinatalista eszközök alkalmazásával.

A tradicionális társadalmakban a produkció és a reprodukció világát viszonylag egyszerűen teremtették meg, amennyiben az előbbit férfi, míg az utóbbit női feladatként jelölték meg. A tradicionális munkamegosztásnak számos hibája volt, úgy mint a magas termékenység, a férfi és a női szerepek elválasztása, a nő eltartott pozíciója, amely szinte szükségszerűen vezetett a férfi szerepek és a férfiak dominanciájához a női szerepek és a nők felett. A modernitás ezeket a problémákat kritizálta és nem értékelte, hogy a tradicionális munkamegosztás minden hibája ellenére képes volt a javakat és a népességet is elégséges mértékben újra termelni.

Napjaink késő modern vagy éppen posztmodern korszakában már pontosabban látjuk a modernitás problémáit is. Izrael kivételével egyetlen olyan nyugatias jellegű, gazdag ipari ország sem létezik, ahol a termékenységi ráta eléri a 2,1 gyermek/nő arányt. Ez egyben azt jelenti, hogy a nyugatias jellegű, gazdag ipari országok sehol sem tudják megteremteni a produkció és a reprodukció egyensúlyát és súlyos demográfiai válságban vannak. Ezért nemcsak a tradicionális, hanem a modern nemi szerepeket is kritika alá kell vennünk és keresünk kell a gazdaság és a népesség előállításának új egyensúlyát.

Ez a tanulmány beszédmódjában tudományos jellegű, mert a reprodukció problémáját a demográfia által kidolgozott fogalmi rendszerben vizsgálja. Azonban mégis van egy feminin sajátossága, amennyiben kilép a modernitás gazdaság-centrikus, liberális és individualista paradigmájából, és helyette egy fenntarthatóság és népesedés-centrikus, konzervatív és közösségi nézőpontot javasol. Sarkosan fogalmazva egy női témát elemez maszkulin módon.

## 2. FENNTARTHATÓ FEJLŐDÉS

Korunk egyik kulcsszava a fenntartható fejlődés. A klasszikus meghatározás a norvég miniszterelnöknőtől, Gro Harlem Brundtlandtól (1987) származik.<sup>1</sup> A harmonikus vagy fenntartható fejlődés „*a fejlődés olyan formája, amely a jelen igényeinek a kielégítése mellett nem fosztja meg a jövő generációit a saját szükségleteinek a lehetőségeitől*”.

Ez egy antropocentrikus (emberközpontú) definíció, amely a jelen igényei és a jövő szükségletei közötti kompromisszumot hangsúlyozza. Nagy előnye, hogy összekapcsolja a jelenet a jövővel, ami a fenntarthatóság lényegi sajátossága. Sajnos Brundtland nem részletezi az „igények”, „szükségletek” (az angolban mindkét helyen a „needs” kifejezés szerepel), illetve a „jövő generáció” fogalmát.

A sem a politikusok, sem a gazdasági vállalkozások (kivéve néhány biztosító társaságot) nem tekintenek előre két-három évnél hosszabb időre. Egy híres mondás szerint „*A kasszában csilingelő pénz mindig elnyomja az eljövendő nemzedék hangját*”. A modern gyakorlattal szemben a sziú indiánok a döntések várható hatásait az elmúlt és az elkövetkező három generáció szempontjából mérlegelték. Potter egyik tanulmányában a következő évezredre tekint előre.<sup>2</sup> Negyven generáció túl hosszú időperspektívának tűnhet, de fenntarthatóságnak éppen ez a lényege. Csak így tudjuk felismerni, sőt elkerülni a hosszú távú veszélyeket.

Később egy amerikai közgazdász, Herman Daly a következő definíciót adta: „*a fenntartható fejlődés a folytonos szociális jólét elérése anélkül, hogy az ökológiai eltartóképességet meghaladó módon növekednénk*”.<sup>3</sup> Az eltartóképesség az ökológia tudományterületéről származó fogalom, mely azt mutatja, hogy egy adott ökoszisztéma a környezet károsodása nélkül egy adott időszakra, általában egy évre vonatkoztatva maximálisan mennyi egyedet képes az adott fajból eltartani.

Ez egy ökocentrikus definíció, amely az aktuálisan élő ember és környezete közötti kompromisszum szükségességét hangsúlyozza. Tehát míg a Brundtland meghatározása a jelen és a jövő generációk érdekellentétére hívja fel a figyelmet, addig Daly a jelen generációk és az ökológiai eltartóképesség közötti érdekellentétet hangsúlyozza. Később, Wackernagel és Rees kutatásai<sup>4</sup> nyomán az ökológiai eltartóképesség helyett az ökológiai lábnyom fogalma vált általánossá. „*Az ökológiai lábnyom (ÖL) egy olyan számítási eszköz, mely lehetővé teszi, hogy felbecsüljük egy meghatározott népesség vagy gazdaság erőforrás-fogyasztási és hulladékfeldolgozási szükségleteit termékeny földterületben (globális hektár - gha) mérve*”. Ez arra a földterületre utal, ami károsodás nélkül meg tudja termelni az aktuális életvitelünkhöz szükséges javakat. A termékeny földterület fogalmát a különböző természeti potenciállal rendelkező földterületeknek az átlagából képezték.

Brundtland, illetve Daly definíciója a fenntartható fejlődés lényegét fogalmazza meg. Hallgatólagosan azonban ezeknek a definícióknak, illetve általában a fenntartható fejlődés gondolatkörének etikai implikációja is van. Egyrészt az, hogy a jelenlegi gazdasági növekedés nem fenntartható, azaz fenntarthatatlan, s ez rossz. Másrészt az, hogy a fenntarthatóság a

<sup>1</sup> (Brundtland, 1987.)

<sup>2</sup> (Potter, 1990.)

<sup>3</sup> (Daly, 1977.)

<sup>4</sup> (Wackernagel–Rees, 2001.)

kívánatos, a morálisan helyes és jó állapot. Tehát a fenntartható fejlődés paradigmája burkoltan tartalmaz egy erkölcsi felszólítást arra vonatkozóan, hogy minden embernek a fenntartható fejlődés megvalósulása érdekében kell cselekednie.

Az etikai imperatívuszok mindig az egyes embert szólítják fel egy meghatározott magatartásra. Ennek mintájára a klasszikus fenntarthatósági definíciók is megfogalmazhatók erkölcsi parancsként: *Cselekedj úgy, hogy cselekvésed hatásai elégítsék ki a jelenleg élő generációk szükségleteit, anélkül, hogy közben veszélyeztetnék a jövő nemzedékek esélyét arra, hogy ők is kielégíthessék szükségleteiket, illetve: Cselekedj úgy, hogy cselekvésed hatásai biztosítsák az emberek számára a folytonos szociális jólét elérését, anélkül, hogy cselekvésed az ökológiai eltartóképességet meghaladó növekedést eredményezne.*

A fenntartható fejlődés jelentősége abból fakad, hogy megőrzi a modernitás alapvető célját, azaz a jólét folytonos növelését, azonban ezt egy növekedési korláttal egészíti ki. Brundtland korlátozó tényezőként a jövő nemzedékek szükségleteit, míg Daly az ökológiai eltartóképességet emeli ki, amely az ökológiai lábnyom segítségével számszerűsíthető. Az előbbi egy antropocentrikus, míg az utóbbi egy ököcentrikus korlátot jelent.

A német származású Hans Jonas (1903–1993) gondolkodásában explicit módon is központi szerepet kap az emberiség fennmaradása mint végső erkölcsi elv. Jonas szerint a régi („itt és most”) etika fókuszában a közvetlen emberi kapcsolatok állnak, ahol a jó és a rossz közvetlenül belátható.

A modern technika miatt az emberi cselekvés jellege megváltozott. A technika hatása túlnő a belátóképességünkön, s így nem tudjuk, hogy egy új technológia alkalmazása milyen kockázatokkal és károkkal járhat. Például amikor a 18. században a fosszilis energiahordozókat elkezdtek használni, senki sem gondolt a felszabaduló CO<sub>2</sub> által okozott globális felmelegedésre és klímaváltozásra, ami napjainkban már a bioszférát és benne az emberiséget is fenyegeti. Ha ezeket a hosszú távú negatív hatásokat nem is lehet mindig pontosan előre látni, de az óvatosság elvének az alkalmazásával el lehetne kerülni, hogy ilyen súlyos helyzetek alakuljanak ki.

A német származású filozófus az emberiség kipusztulásának a lehetőségét tekinti a *legfőbb rossznak* (summum malum). Ezért egy olyan új etikát sürget, amely fókuszában ennek az elkerülése áll. *„Cselekedj úgy, hogy cselekvésed hatásai összeegyeztethetők legyenek a valódi emberi élet földi megmaradásával.”<sup>5</sup>*

Ez a meghatározás azt mondja, hogy a végső erkölcsi elv *„a valódi emberi élet földi megmaradása”*. Tehát minden egyes aktornak (embernek, cégnek, nemzetnek, államnak) úgy kell viselkednie, hogy ne veszélyeztesse ezt. *„A valódi emberi élet földi megmaradását”* két dolog veszélyezteti, egyrészt az ember fizikai kipusztulása, amit atomháború, klímaváltozás, járványok stb. eredményezhetnek; másrészt *„a valódi (jelenlegi) emberi élet”* átalakulása, történjen az genetikai, vagy társadalmi okok miatt. Az utóbbi veszély Jonas korában sokkal kisebb volt (klónozás, pszichét befolyásoló gyógyszerek és eljárások), mint ma. Jelenleg a transzhumanizmus és a poszthumanizmus kimondottan azt a cél tűzi ki, hogy az embert átalakítsa és meghaladja. Hans Jonas szerint ez erkölcsstelen törekvés, mert a *„valódi emberi élet”* megmaradását fenyegeti.

Számos környezetvédő bírálja a *„fenntartható fejlődés”* kifejezést, mivel az emberek, gazdasági szereplők, politikusok, sőt gyakran még a közgazdászok is a fejlődést

<sup>5</sup> (Jonas, 1984: 11.)

szisztematikusan azonosítják a gazdasági növekedéssel, ami nem fenntartható. Már csak azért sem, mert a Föld véges rendszerében egyetlen társadalmi-gazdasági alrendszer sem növekedhet korlátlanul. Ezért sok környezetvédő (pl. Kiss Károly<sup>6</sup>) a fenntartható fejlődés helyett a fenntarthatóság, fenntartható társadalom kifejezést javasolja. A fenntartható társadalom legegyszerűbb megvalósítási módja a fenntartható állapot statikus rögzítése. Nem hiszem azonban, hogy az emberiség számára a statikus állapot egy vonzó célpontot jelentene.

A gazdasági növekedés és a társadalmi fejlődés szándékos azonosítása kétségkívül komoly problémát jelent, ugyanakkor a fenntartható fejlődés fogalma mégis tartalmazza azt a gondolatot, hogy a cél nem egy statikus, hanem egy dinamikusan változó, azaz fejlődő állapot. Ezért érdemes használni a fenntartható fejlődés fogalmát, kezdetben inkább, mint a fenntartható állapot felé történő haladást, később pedig, mint a fenntartható állapot fejlődését. Függetlenül attól, hogy egy társadalom fizikai-mennyiségi paramétereiben állandó (stacionárius), minőségi paramétereiben: tudásban, hatékonyságban, életminőségben folyamatosan fejlődhet.

### 3. FENNTARTHATÓ NÉPESSÉG

Közismert, hogy a fenntarthatóságnak társadalmi, környezeti és gazdasági vonatkozásai (oszlopai) vannak. A társadalmi fenntarthatóságon belül önálló témakört jelent a *népesedés*. A Nemzeti Fenntartható Fejlődési Tanács szerint a magyar demográfiai helyzet nem fenntartható: „Magyarország népessége veszélyes ütemben fogy.”<sup>7</sup> Különbséget kell tenni a környezeti, gazdasági, társadalmi és demográfiai fenntarthatóság között. Egy társadalom csak akkor tekinthető fenntarthatónak, ha minden vonatkozásban fenntartható.

A demográfiai fenntarthatóság szempontjából a lélekszám mellett a másik kulcsfogalom az ún. *teljes termékenységi arányszám* (total fertility rate). „Azt mutatja meg, hogy ha az adott év termékenységi adatai állandósulnának, akkor egy nő élete folyamán átlagosan hány gyermeknek adna életet.”<sup>8</sup> Egyszerűen fogalmazva egy nő az élete során hány gyermeket szül és nevel fel.

A modern vagyis alacsony mortalitású társadalmakban a 2,1 gyermek/nő jelenti az ideális termékenységi rátát. Ebben az esetben 100 nőnek és párjának összesen 210 gyermeke, mondjuk 107 fia és 103 lánya születik. A nemek közötti különbség abból adódik, hogy statisztikai átlagban több fiú születik mint lány. Tehát 2,1-es termékenységi ráta mellett a nők létszáma és korösszetétel, még egy kisebb mértékű csecsemő és gyermek halandóság mellett is, állandó. A számpéldánál maradva ekkor minden generáció (nagyamák, nők és lányok) 100 nőből áll.

Ennél magasabb termékenységi ráta esetében a populáció létszáma gyorsan nő. Pl. 4,2 gyermek/nő esetében a lányok száma minden generációban (mondjuk 25 évenként) meg-

<sup>6</sup> (Kiss, 2005).

<sup>7</sup> (NFFT 2013: 39.)

<sup>8</sup> (Kapitány, 2015.)

kétszereződik: 100, 200, 400, 800, 1600 stb. lány. A születési szám gyors növekedése jól érzékelhető folyamat, hiszen a megszületett csecsemők láthatók. A születési számok növekedése együtt jár a népességszám növekedésével is, ami szintén jól érzékelhető. Tehát a magas termékenységből származó exponenciális ütemű születésszám és népességszám növekedést a társadalom azonnal érzékeli.

Alacsony termékenységi ráta esetében a populáció létszáma gyorsan csökken. Pl. 1,05 gyermek/nő esetében a lányok létszáma minden generációban a felére csökken: 100, 50, 25, 12, 6, 3, stb. lány. Ez a számsor azt mutatja, hogy a 1,05-ös termékenységi ráta mellett a születési szám három generáció alatt 75%-kal csökken. A születési szám gyors csökkenése kezdetben alig érzékelhető folyamat, hiszen a hiányzó csecsemők nem láthatók. Ráadásul a születési számok csökkenése nem azonnal, hanem csak néhány évtizedes késéssel eredményezi a népességszám csökkenését. Ez egyben azt is jelenti, hogy az alacsony termékenységből származó exponenciális ütemű születésszám csökkenést a társadalom sokáig nem érzékeli.

Demográfiai és környezeti szempontból egy közösség akkor fenntartható, ha a (i) népességszám kvázi állandó és a (ii) népesség környezetterhelése nem haladja meg az adott terület eltartóképességét. Tehát a kvázi állandó népességszám demográfiai szempontból *szükséges, de* környezeti szempontból *nem elégséges feltétele* a fenntarthatóságnak. Ebből következik, hogy a gyors népességnövekedés és népességcsökkenés egyaránt nem-fenntartható. Bármilyen nagy is egy terület eltartóképessége a gyorsan növekvő népesség ezt a határt előbbutóbb eléri és meghaladja. Tehát a gyors népességnövekedés *környezeti szempontból fenntarthatatlan*. A *gyors népességcsökkenés* pedig demográfiai, társadalmi és gazdasági szempontból fenntarthatatlan, hiszen ez az adott nép elöregedéséhez, fogyáshoz végül megszűnéséhez vezet. Tehát csak az állandó vagy lassan változó népességű társadalom lehet fenntartható. A fejlett világban, ahol alacsony a mortalitás ez csak a 2,1 gyermek/nő termékenységi arányszám mellett lehetséges. Ebben az esetben születik ugyanis száz nőnek száz lánya.<sup>9</sup>

#### 4. A DEMOGRÁFIAI VÁLSÁG FELISMERÉSE

Minden afrikai ország esetében túl magas és minden európai ország esetében túl alacsony a termékenységi ráta. Az egyszerűség kedvéért a figyelmünket csak erre a két kontinensre fordítsuk, de természetesen Afrikán kívül is vannak magas termékenységgű régiók (pl. Nyugat-Ázsia), illetve Európán kívül is vannak alacsony termékenységgű régiók (pl. Kelet-Ázsia). Afrikában a termékenységi ráta átlaga 4,6, míg Európában az átlag 1,6 gyermek/nő. Ezért az afrikai országokban a születési szám és a népesség exponenciális ütemben nő, míg Európában a születési szám és később az őshonos népesség létszáma exponenciális ütemben csökken. Az afrikai demográfiai válság eredményeképpen a kontinensen tovább nő a szegénység és romlanak a környezeti feltételek. Az európai demográfiai válság következménye pedig az őshonos európai népek elöregedése, természetes fogyása és végül kihalása. Tehát mindkét demográfiai válság nagyon súlyos következményekkel jár.

---

<sup>9</sup> (Tóth, 2018).

A megoldáshoz vezető úton az első lépés a demográfiai válság felismerése és tudatosítása. Az afrikai túlnépesedési válság sokkal könnyebben felismerhető, mint az európai alulnépesedési válság. A korábban említett okokon túl ebben a globális túlnépesedés is fontos szerepet játszik. Köztudott, hogy az emberiség létszáma folyamatosan nő, amelynek elsődleges oka az, hogy túlságosan sok gyermek születik. Az is köztudott, hogy az emberiség népességrobbanásában Afrika népei meghatározó szerepet játszanak. A gyors népességnövekedés nagyon súlyos problémát jelent nemcsak az afrikaiak, hanem bioszféra és így az egész emberiség számára is. Persze abból, hogy a világ modern közvéleménye tisztában van ezzel a ténynyel, abból nem feltétlenül következik, hogy a többnyire tradicionális életformát folytató afrikai népek és államok is tudatában vannak ennek. Afrikában átlagosan 2,5 gyermek/nő értékkel kell csökkenteni a termékenységi rátát, vagyis nagyobb mértékben mint Kínában 1979-2015 között az ún. „one-child policy” időszakában.

Ebben a helyzetben az európai demográfiai tétel felismerése korántsem egyszerű. Egyrészt ezt megakadályozza globális nézőpontból fakadó ideológiai vakság. A globalizmus a túlnépesedésre koncentrálnak, ezért egyszerűen nem látja a lokális jellegű demográfiai leépülést. Másrészt ha látja is ezt a folyamatot, akkor sem azonosítja válságként. Globalista szemszögéből az őshonos európai népek öregedése és fogyása nem probléma, hanem a globális túlnépesedési válság megoldásának egyik módja. Sajnos a fejlett világra jellemző alacsony születési számokat a zöld gondolkodás sem tekinti problémának. S kétségtelenül igaz, hogy az alacsony termékenység, elöregedés és népességfogyás, bár súlyos fenntarthatósági probléma, de nem környezeti probléma. Jelesül, míg a túlnépesedés egy olyan demográfiai fenntarthatatlanság, amely viszonylag gyorsan elvezet a környezeti fenntarthatatlansághoz, addig az elöregedés és a népességcsökkenés egy olyan demográfiai fenntarthatatlanság, amely nem eredményez környezeti fenntarthatatlanságot. Ennek ellenére a demográfiai tétel nagyon súlyos fenntarthatatlansági probléma, hiszen végül a gazdaság és a társadalom összeomlást eredményez.

Az európai demográfiai tétel felismerését és válságként való azonosítását a tömeges bevándorlás is megakadályozza. Ez történik például Nyugat-Európában, ahol a tömeges bevándorlás elfedi az őshonos népesség elöregedését és fogyását. Ez szintén lehetőséget ad sok ottani globalista és neoliberális politikusnak arra, hogy ezt a kardinális problémát a szőnyeg alá söpörje.

Jelenleg elsősorban Magyarország és néhány Közép- és Kelet-Európa ország azonosítja súlyos problémaként a társadalom elöregedését, fogyását és ezzel párhuzamosan az alacsony termékenységi arányszámot. Felmerül a kérdés, hogy Magyarország miért jár élen a demográfia tétel felismerésében és a pronatalista megoldások keresésében? Ennek két triviális oka van. Először is Magyarországon nagyon súlyos, ha nem a legsúlyosabb a demográfiai tétel a világban, hiszen a népesség 1981-től, azaz már negyven éve csökken. Másrészt az Orbán-kormány elutasítja az illegális jellegű és tömeges mértékű bevándorlást, sőt élharcosa ennek az ellenállásnak. E két feltételből viszont logikai szükségszerűséggel következik, hogy a stabil népességet „hazai erőből” kell biztosítani. Azaz belátható időn belül a születési számot jelentősen meg kell emelni. Tekintve, hogy jelenleg a termékenységi ráta 1,5 és a célérték 2,1 ez azt jelenti, hogy a termékenységet 0,6 gyerek/nő értékkel, azaz 40%-kal kell megemelni. Ez egy új baby boomot jelent, amelynek elősegítése távolról sem egyszerű feladat.



## 5. A NATALIZMUS KÖLTSÉGEI

Az államok érthető módon vonakodnak attól, hogy termékenység tudatos államokká váljanak. Ezzel ugyanis az állam egy teljesen új típusú közpolitikai feladatot vállal magára. Az emberek gyermekvállalásai szokásai állami eszközökkel nehezen befolyásolható, ráadásul ez egy új költséget is jelent a feladatokkal és kiadásokkal amúgy is túlterhelt és többnyire eladósodott államok számára. Ugyanakkor az állam, mint a közjó őre, súlyos demográfiai válság esetében kénytelen szembe nézni ezzel az új kihívással, még ha ennek a politikának a költségei jelentősek is.

A natalista politikának, függetlenül annak antinatalista vagy pronatalista jellegétől, mindig van egy általános költsége. A jutalmazásra épülő natalista politikák logikája egyszerű, de költséges: „plusz juttatást kapsz ha vállalsz vagy nem vállalsz még gyereket”. A szegény afrikai vagy kelet-európai államok nem biztos, hogy tudják vállalni ezt a költséget és így ezt a feladatot.

A natalizmuson belül a pronatalizmusnak van egy extra költsége is, amely abból származik, hogy minden egyes gyermek kezdetben egy plusz eltartandó személy, tehát rontja az eltartó eltartott arányt. Rövidtávon egy pronatalista fordulat egyrészt azt jelenti, hogy a társadalom erőforrásainak jelentős részét a produkciós folyamatokból át kell csoportosítani a reprodukciós folyamatokba, aminek következtében mérséklődik a gazdasági növekedés és az életszínvonal; továbbá az erőforrásokat át kell csoportosítani az nyugdíjasoktól gyerekek felé, ami szintén társadalmi feszültségeket generál. Ezzel szemben az antinatalista politika rövid távon csökkenti a gyerekszámot és így az eltartandó személyek arányát, vagyis csökkenti a reprodukció társadalmi költségét. A fentiekből is az következik, hogy gazdaság és jólét orientált modern államok és társadalmak hallani sem akarnak natalista és különösen pronatalista jellegű közpolitikáról.

## 6. A DEMOGRÁFIAI VÁLSÁG IDEOLÓGIAI VONATKOZÁSAI

A világban kialakult demográfiai válságokkal kapcsolatban különböző ideológiai álláspontok lehetségesek. A teljesség igénye nélkül három alapvető álláspontra szeretnék rámutatni.

(i) *A liberálisok* szerint a népesedés és azon belül is elsősorban a gyermekvállalás szigorúan magánügy, amivel kapcsolatban a társadalom és az állam még csak ajánlásokat sem fogalmazhat meg. Ezen felfogás szerint a natalizmus minden formája szigorúan tilos és a társadalmak csak annyit tehetnek, hogy alkalmazkodnak a polgáraik gyermekvállalásának a szokásaihoz és annak következményeihez, legyen az kihalás vagy népeségrobbanás.

(ii) *A globalisták* elsősorban egy homogén emberiségben érdekeltek, ahol nincsenek erős népek, nemzetek és nemzetállamok. Számunkra az emberiséget jelenleg sújtó demográfiai válságok jó alkalmat jelentenek arra, hogy a homogén emberiség tervét megvalósítsák. Ezért a globalisták a jelenlegi demográfiai válságot nem a termékenység

szabályozásával, hanem a migráció felszabadításával akarják megoldani, azaz azt javasolják, hogy Afrika növekvő létszámú népessége folyamatosan települhessen át Európába. Szerintük ezzel mérsékelhető az európai népességcsökkenés és az afrikai népességnövekedés. Az adatok azt mutatják, hogy a folyamatos betelepítéssel Európa népességcsökkenése megállítható, de Afrika népessége a tömeges kivándorlás ellenére is folyamatosan nő.

A globalisták elvileg megosztottak lehetnek Afrika népességrobbanásával kapcsolatban. A liberális globalisták támogatják a magas afrikai termékenységet, mert ennek szinte szükségszerű következménye a számukra kedves magas kivándorlási hajlandóság. Hasonló érvek alapján a liberális globalisták Európában határozottan antinatalista álláspontot foglalnak el, mert így az Európaiaknak szükségük van a bevándorlókra. A zöld globalisták minden esetben, így Afrikában is egy antinatalista álláspontot foglalnak el. A zöld globalista álláspont azonban a liberális globalizmus szempontjából egy veszélyes gondolatot tartalmaz nevezetesen a termékenység antinatalista jellegű szabályozását. Ugyanis, ha elfogadjuk, hogy a túl magas termékenyséű afrikai országok esetében szükség van a termékenységi ráta antinatalista jellegű szabályozására, akkor nem nagyon lehet érvelni az ellen, hogy a túl alacsony termékenyséű európai népek esetében szükség van a termékenységi ráta pronatalista jellegű szabályozására.

(iii) A szuverenisták szerint az ideális demográfiai célállapot az, ha minden nép önerőből stabilizálja a népességét. Tehát az állandó létszámú népességet nem idegen kultúrájú néptömegek ki- és bevándoroltatásával, hanem az őshonos lakosság kettes körüli termékenységi rátájával kell biztosítani. Ez azt jelenti, hogy Afrikában a túl magas termékenységi arányszámot le kell csökkenteni, míg Európában a túl alacsony termékenységi arányszámot fel kell emelni 2,1 gyermek/nő értékre. Tehát az előbbieknak antinatalista, míg az utóbbiaknak pronatalista fordulatot kell végrehajtani. Csak ez az eszmeiség képes arra, hogy egyidejűleg csökkentse a túlságosan magas termékenyséű afrikai és emelje a túlságosan alacsony termékenyséű európai népek termékenységi arányszámát. Csak ez a szellemiség képes megalapozni a népeknek azt a jogát, hogy szabályozzák a saját termékenységük rátáját és kialakítsák a fenntarthatósággal összhangban levő stacionárius létszámú népességüket. Csak ezen a módon biztosítható a strukturálisan sokféle, de mégis állandó létszámú emberiség fennmaradása és békés fejlődése.

## 7. NEOLIBERÁLIS MODERNIZMUS

Jelenleg a fejlett világ uralkodó ideológiája a liberális globalizmus, amely a liberalizmus és a globalizmus kombinációjára épül és joggal tekinthetjük a modernitás uralkodó formájának. Annak érdekében, hogy ezt elkülönítsük a modernitás más formáitól, javasolom nevezzük neoliberalis modernitásnak.

A neoliberális modernitás feltételei mellett az európai emberek nem tudják összeegyeztetni a munkavállalásból és a gyermekvállalásból fakadó társadalmi elvárásokat. Tehát

az európai országokban az emberek a munka, család és a megélhetés háromszögében vergődnek, ahol könnyen kialakulnak rossz szélsőségek. Az egyik végletet az jelenti, hogy az emberek csak és kizárólag a munkájukra koncentrálnak és így nem marad idejük és energiájuk arra, hogy megházasodjanak és gyereket vállaljanak. Az alsó középosztálybeliek elsősorban anyagi okokból, míg a felső középosztálybeliek idő és energia hiányában vállalnak kevés gyereket. Az elit pedig gyakran ideológiai okokból (feminizmus, genderelmélet, zöld globalizmus) utasítja el vagy legalábbis korlátozza a gyermekvállalását, rossz példát mutatva a többi réteg és osztály számára.

Míg a klasszikus modernitás és kapitalizmus a munkaerő árába belefoglalta a munkaerő újratermelésének a költségét, addig a neoliberais kapitalizmus igyekszik megszabadulni ezektől a költségektől, s így a természet mellett ma már a családot is kizsákmányolja. A tőkének ezt a törekvését csak erős nemzetállamok képesek korlátozni.

A másik rossz véglet pedig az, amikor a társadalom legszegényebb része meg sem próbál bekapcsolódni a javak termelésébe és egzisztenciájukat kizárólag a segélyekre alapozza. Számukra a gyerek egy eszköz arra, hogy magasabb segélyhez jussanak. Ennek az életstratégiának a következménye a mélyszegénység, amelynek persze sok más oka is lehet, a betegség, a tönkrement vállalkozás, ki nem fizetett bér, adóság. Tehát helytelen azt mondani, hogy a társadalom peremén élő nagycsaládos emberek mindig a segélyek érdekében vállalnak sok gyereket.

Ezek a rossz végletek nemcsak egy-egy társadalmon belül alakulnak ki, hanem országok között is. A neoliberais modernitás semmi problémát nem lát abban, sőt azt szorgalmazza, hogy a gazdag lokalitások (pl. Európa, Japán, USA), szervezzék ki a reprodukciót a szegényebb régiókba (pl. Afrika, Dél-Ázsia, Dél-Amerika), ahol a munkaerő előállítás sokkal olcsóbban megoldható. A tőke számára a munkaerő csak egy termelési tényező, tehát érdekelt a munkaerő előállítási költségének a csökkentésében. Ha a reprodukciós központok szegények, akkor ott nagy tömegben és olcsón lehet előállítani a munkaerőt. Mindkét tényező csökkenti a munkaerő árát. Tehát a tőke abban érdekelt, hogy a reprodukciós központok mindig a létminimum szintjén működjenek, vagyis Afrika mindig szegény maradjon.

## 8. KONZERVATÍV MODERNITÁS

A 2,1-es ráta érdekében az afrikai népeknek átlagosan 55%-kal kell csökkenteni, míg az európai népeknek 31%-kal kell növelni a termékenységet. Ezek a magas százalékos értékek is mutatják, hogy az afrikai és európai népeknek jelentős változást kell végrehajtani a gyermekvállalási szokásaikban. Ilyen mértékű változáshoz teljesen újra kell szervezni a társadalmat, az értékrendet, a népesedési és családpolitikáját. Az afrikaiak előtt álló antinatalista és az európaiak előtt álló pronatalista kihívás azért is különbözik egymástól, mert a jelenleg uralkodó korszak, vagyis a neoliberais alapelveken nyugvó modernizáció alapvetően antinatalista hatású. Ezzel párhuzamosan az egész világban, beleértve Afrikát is folyamatosan és spontán módon csökken a termékenységi arányszám. Ezért Afrika esetében a feladat egyszerűen a modernizáció gyorsítása.

Ezzel szemben a modern európai országokban növelni kell a gyermekvállalási hajlandóságot. A történelmi tapasztalatok azt mutatják, hogy a magasabb termékenység és a tradicionális életforma között erős belső kapcsolat van. Tehát az európai országokban egy tradicionális jellegű fordulatot kell végrehajtani. Ugyanakkor nyilvánvalóan nem lehet a tradicionalistához visszatérni, hanem a liberális modernitás előnyeit megőrizve kell meghaladni a liberális modernitást és a modernizációnak egy új formáját kell kitalálni. A hegeli fejlődési sémát – tézis, antitézis, szintézis – használva a helyzet a következőképpen írható le. A pronatalista jellegű tradicionalizmust (tézist) felváltotta az antinatalista jellegű liberális modernitás (antitézis), amit a fenntartható népeiségre törekvő „tradicionális modernitásnak” (szintézisnek) kell követni. Javaslom ez utóbbi formációt nevezzük *konzervatív modernitásnak*. A konzervatív modernitás egy olyan ideológia, illetve társadalomszervezési mód, amely elsősorban a demográfiai tél problémájával küzdő európai országok számára jelent megoldást. Csak ez az ideológia ugyanis képes az elszabaduló liberális modernitás antinatalista jellegét megfékezni.

A konzervatív modernitás az embert nem redukálja le a munkaerőre, hanem olyan központi tényezőnek, személynek tekinti, akinek identitása, anyanyelve, etnicitása, világnézete, kultúrája stb. van. Tehát a konzervatív modernitás a demográfiai problémákat olyan tradicionálisan bevált értékek mellett akarja megoldani, mint család, nép, nemzet és nemzetállam. Az európai népeknek önmaguk reprodukcióját saját erőből, nemzeti keretek között kell megoldani. Első lépésben az európai országoknak *termékenység tudatos* társadalommá kell alakulnia és fel kell ismernie, hogy durván egyharmaddal kell emelni a termékenységi rátát. Tehát egy új baby boomra van szükség, amelynek a mikroszintű vonatkozásait később tárgyalom. Az európai konzervatív modernnek elutasítják a neoliberalis modernitásnak azt a törekvését, hogy a lakosság reprodukcióját kiszervezzék Afrikába.

Szerintem a konzervatív modernitás a tradicionális afrikai országok számára is egy lehetséges alternatívát jelent. Egyrészt a konzervatív modernitás sokkal könnyebben értelmezhető és követhető a tradicionális országok számára, mint a liberális modernizáció. Másrészt a konzervatív modernitás, ellentétben a liberális modernitással az afrikai országokat nem akarja beszorítani a szegény reprodukciós központok szerepébe, hanem arra biztatja ezeket az országokat, hogy minden problémájukra, legyen az demográfiai, ökológiai vagy gazdasági ne globalista, hanem lokalista megoldásokat keressenek. A szükséges antinatalista fordulat végrehajtása érdekében az első lépésben az afrikai országoknak is *termékenység tudatos* társadalommá kell alakulnia. Azaz ezeknek az országoknak fel kell ismernie, hogy a népesség gyors növekedése és a magas termékenységi ráta nem fenntartható. Ennek szükséges előfeltétele az állandó népesség és a kettes körüli termékenységi ráta. Bár a cél mindkét kontinensen közös végső soron a fenntartható fejlődés és annak részeként a fenntartható népesség, illetve a 2,1-es termékenységi ráta, az oda vezető út azonban jelentős mértékben különbözik egymástól.

## 9. MIKROSZINTŰ TERMÉKENYSÉG

A társadalmi (makro-) szinten a kívánatos 2,1 gyermek/nő arányszám egyéni (mikro-) szinten nagyon sok állapoton keresztül valósulhat meg. Természetesen arra nincs mód, hogy az összes olyan mikroszintű elosztási lehetőséget felsoroljuk, ahol a termékenységi ráta makroszinten 2,1 gyerek/nő. Ezért csak néhány fontosabb eset bemutatására szorítkozunk, jelesül azokra a helyzetekre, ahol 0, 1 és 2 gyerekesek vannak többségben. Ez a kérdés a demográfiai tétel problémájával szembe kerülő országok szempontjából releváns.

*(Kétgyerekesek többsége)* Logikai szempontból vitathatatlanul az a legegyszerűbb helyzet, amikor az emberek 90%-nak kettő és 10%-nak három gyereke van. Azaz a populációban a gyerekszám alapján csak kétféle nő, illetve férfi van: a kétgyerekes és a háromgyerekes. Valóságban persze ilyen populáció nem létezhet, hiszen lehetetlen, hogy egy populációban ne legyenek gyermektelen és egygyermekes emberek. Tehát ez csak egy gondolatkísérlet, amely fontos összefüggésre mutat rá. A két gyerekesek hegemoniája megvalósulhat még a következő módon is. A kétgyerekesek aránya 95, 97 vagy 98%, ha az emberek legalább 5%-nak négy, 3%-nak hat vagy 2%-nak nyolc gyereke van.

*(Egygyerekesek többsége)* Először is szögezzük le, hogy az egygyerekesek többsége mellett a háromgyerekesekkel már nem lehet elérni a 2,1-es termékenységi rátát. Itt a kritikus megoszlás a következő: az egygyermekesek aránya 45%-os és az ehhez tartozó háromgyerekesek aránya 55%. Tehát az egygyermekesek többsége esetében csak 4+ gyerekes anyák segítségével érhető el a kritikus termékenységi ráta. Az egygyermekesek aránya lehet 63%, 72%, 78% vagy 84% ha a négy, öt, hat és nyolcgyerekesek aránya eléri a 37, 28, 22 vagy 16%-ot.<sup>10</sup>

*(Germektelenek többsége)* Ha a gyermektelenek vannak többségben, akkor már a négygyerekesekkel sem érhető el a 2,1-es termékenységi ráta, ez csak öt vagy annál több gyerekesekkel lehetséges. Ekkor a határmegoszlások a következők: a gyermektelenek aránya lehet 52%, 65% vagy 74% ha az öt, hat vagy nyolcgyerekesek aránya eléri a 42%, 35% vagy 26%-ot.

*(Másfél gyerekesek többsége)* Tovább lépve az absztrakció szintjén vizsgáljuk meg azt a helyzetet, amikor a másfél gyerekes nők vannak többségben. Nyilván a másfél gyerekesek sokféleképpen létrejöhet, de ezzel most ne foglalkozzunk, csak azt vizsgáljuk meg, hogy a populáció kisebbik részében milyen termékenységi arányszám szükséges, ha a többségnek másfél gyermeke van. Ez az eset azért fontos, mert jelenleg a magyar termékenység is éppen ezen az értéken van. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy jelenleg a magyar lakosságnak 100%-os arányban másfél gyereke van.

A másfélgyerekesek aránya lehet 91, 86, 83, 76 vagy 60%, ha a nyolc, hat, öt négy vagy három gyerekesek aránya eléri a 9, 14, 17, 24 vagy 40%-ot, Ezek a számsorok is mutatják, hogy minél több gyereket vállal az anyák egy része, annál kisebb hányaduk elégséges a 2,1-es termékenységi ráta eléréséhez. Számomra teljesen egyértelmű, hogy speciális támogatási formák segítségével sokkal egyszerűbb rávenni a nők 10–15%-át arra, hogy vállaljanak 5+ gyereket, mint rávenni arra a nők 60–70%-át arra, hogy vállaljanak 3–4 gyereket.

Sajnos a magyar és az európai közvélemény abban a hitben él, hogy a 2,1-es termékenységi ráta a háromgyerekes nők arányszámának a növelésével elérhető. Természetesen

<sup>10</sup> Pl.  $63 \text{ nő} \cdot 1 \text{ gyerek} + 37 \text{ nő} \cdot 4 \text{ gyerek} = 63 + 148 = 211 \text{ gyerek} / 100 \text{ nő} = 2,11 \text{ gyerek/nő}$ .

a gyermeknevelés morális és anyagi elismerését növelve lehet és kell is növelni a három-négy gyereket nevelő családok számát. Ugyanakkor a kétkeresős családmódel mellett ennek súlyos korlátai vannak.

Az előregedést és a népességcsökkenést csak úgy lehet megállítani, ha elfogadjuk azt a centrális tézist, hogy nagyon sok gyermek felnevelése munka, amiért az anyáknak közalkalmazotti státuszt és fizetést kell kapnia. Javaslatom szerint a legalább 4-5 gyereket nevelő anyákat főállású anyaként, míg a 6-8 gyereket nevelő anyákat hivatásos anyaként kell foglalkoztatni. Az előbbi státusz csak a legkisebb gyerek nyolcéves koráig járna, míg az utóbbi státusz az anya nyugdíjba vonulásáig tartani. Ez esetben már elég az, ha a nők 10%-nak van 4,5 és a 7%-nak van 6 gyereke, a fennmaradó 83%-nak pedig továbbra is lehet átlagosan másfél gyereke.<sup>11</sup>

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Brundtland, G. H. et al. (1978): *Közös Jövők*. Mezőgazdasági Kiadó, Budapest.
- Daly, Herman E. (1977): *Steady-State Economics*, W. H. Freeman and Co., San Francisco.
- Jonas, Hans (1984): *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. The University of Chicago Press, London.
- Kapitány Balázs (szerk.) (2015): *Demográfiai fogalomtár*. KSH Népeségtudományi Kutatóintézet, Budapest. <https://demografia.hu/hu/tudastar/fogalomtar/38-teljes-termekenysegi-aranyszam>
- KSH (2016): Mikrocenzus 2016 – 3. Demográfiai adatok. [www.ksh.hu/mikrocenzus2016/kotet\\_3\\_demografiai\\_adatok](http://www.ksh.hu/mikrocenzus2016/kotet_3_demografiai_adatok)
- NFFT (2013): *Nemzeti Fenntartható Fejlődési Keretstratégia*. Nemzeti Fenntartható Fejlődési Tanács Titkára, Budapest.
- Population Reference Bureau: *2019 Worlds Population Date Sheet*.
- Potter, Van R. (1990): Getting to the Year 3000: Can Global Bioethics Overcome Evolution's Fatal Flaw? *Perspectives in Biology and Medicine*, 14: 127–153.
- Tóth I. János (2018): A fenntartható népesség elvi kérdései. *Valóság* 12, 1–8.
- Wackernagel, M. – Rees, W. (2001): *Ökológiai lábnyomunk*. Föld Napja Alapítvány, Budapest, 21–22.

<sup>11</sup>  $83 \text{ nő} \cdot 1,5 \text{ gyerek} + 10 \text{ nő} \cdot 4,5 \text{ gyerek} + 7 \text{ nő} \cdot 6 \text{ gyerek} = 124 + 45 + 42 = 211 \text{ gyerek} / 100 \text{ nő} = 2,11 \text{ gyerek/nő}$

## Apa és lánya

### Mészáros Bori és Mészáros Géza festményei

Mészáros Bori komoly erényeket csillogtat a fotorealisztikus ábrázolásban. Ugyanakkor saját festői hangütését még keresi.

Mészáros Géza absztrakt képekben helyezi elénk belső vízióit. Különleges, saját fejlesztésű technológiákat alkalmaz, melyekben az alkalmazott anyagok önmaguk reprezentánsaként fontos funkcionalitással bírnak. A mindig pozitív, életigenlő tartalom sokszor egy néhai, vagy egy lehetséges aranykorról üzen.



Mészáros Bori: Piperés csendélet

[Link az albumhoz](#)

BALOGH Dóra

## A tudatos tervezés dimenziói a divatban

### *Absztrakt*

A dolgozat célja a kortárs dizájn paradigmáinak feltérképezése a tervezői tevékenység és a fogyasztói magatartás vizsgálata mentén, részletesebben tárgyalva a divattervezés és a divatipar területét. Nem cél egy új dizájnfogalom meghatározása, a hangsúlyt a kortárs szemlélet komplexitásának és hatásmechanizmusainak értelmezésére helyezem. A kutatást a kultúratudományok, a dizájn- és divatelmélet területein végeztem, mindezt a társadalomtudományok, az esztétikai és a dizájnmenedzsment határterületén mozogva. A kutatás eredményeképpen elmondható, hogy a dizájn gondolkodás és a tudatos dizájn tervezési módszereinek alkalmazása komplex tartalommal ruházza fel a dizájnterméket. A kortárs dizájn tárgya maga a koncepció, és annak élményalapú átadása a szemléletformálás céljából.

*Kulcsszavak:* kultúratudomány, dizájnelmélet, tervezés, koncepció, divat, tudatos.

### **On Some Dimensions of Conscious Design in Fashion**

### *Abstract*

The aim of the paper is to present some paradigms of the contemporary design through the designer's activity and the examination of the consumer's behaviour, dealing with the area of the fashion design and industry. Our goal is not setting up a new design definition, the emphasis is on the interpretation of some contemporary views and the modes of their action. The main disciplinary fields of the research are social sciences, design and fashion theory, aesthetics and design management. Our main findings are the following: practicing the process of the design thinking and conscious design invests a design product with a complex content. The object of contemporary design is the concept and itself and its experience based deliverance in order to shape views.

*Keywords:* culture, design theory, concept, fashion, conscious.



## 1. BEVEZETÉS

Dolgozatomban azt a kérdéskört feszegetem, hogy miként írható le napjaink újszerű dizájn jelensége, s ez az új dizájn-felfogás jelentheti-e a teljes dizájn szakma, mind pedig a fogyasztói társadalom szemléletváltását. Az első fejezetben a dizájn tárgyát a kortárs dizájn jelenség megértésén keresztül vizsgálom, majd a tudatos dizájn vonatkozásában kitérek dizájn egyéni és társadalmi gondolkodásra gyakorolt hatására, a vágyott tárgyakon át az eszmeáramlásban betöltött szerepére. A termékélmény kapcsán az előző alfejezetek logikáját folytatva a tárgy és a felhasználó közti interakciót vizsgálom, majd a koncepció létjogosultsága alfejezet a tervezői gondolatok és üzenetek szerepét keresi, s hogy jelentkezhet-e ez a fajta kifejezőmód eszmei és kulturális értéként. A ruha mint társadalmi jelenség és a tervezési mechanizmusok párhuzamai második fejezetben a divattervezés fókuszából értelmezem a ruhadarabot a funkció és tárgy, a kommunikációs eszköz és a társadalmi szükséglet alfejezetekben. Érdeklődésem középpontjában a fenntartható és etikus tervezés áll, e mellett a dizájn koncepció és a divatmarketing vásárlói magatartásra gyakorolt hatása.

## 2. A DIZÁJN TÁRGYA

A dizájn tárgya fejezetben a kortárs dizájn területén általánosan érvényes célokat és eszközöket igyekszem feltérképezni. A dizájn jelenlegi szerepének megértéséhez szükséges a fogalom jelentésének körüljárása, s annak a változásnak a megértése, ami a dizájnt kibillentette az eddig megszokott szerepekből. A tervezői gondolkodás hozzáadott értéket képvisel, mely felveti azt a dizájnelméleti kérdést, hogy függetlenedhet-e a koncepció a tárgytól, illetve lehet-e maga a koncepció a produktum. Ennek vizsgálatához kitérek többek között a társadalmi kontextus és a dizájn kapcsolatára, az ikonikus dizájnra, a kézzel fogható termék és a gondolatiság kapcsolatára, illetve a közérzettervezés fogalmára. Abban az esetben, ha elfogadjuk a dizájn társadalmi igényekre reagáló szerepét, – mindezt úgy, hogy a közösség jobb életviteléhez járul hozzá - fontos kérdésként merül fel, hogy mi lehet a közösségi vágy, amely a dizájn mozgatója, illetve a fogyasztási szokások rámutathatnak-e a vágyott elemekre. Tárgyalom továbbá a koncepció alapú dizájn vásárlói döntésekre gyakorolt hatását, a felhasználói élmény jelenségét. A dizájn tárgyát keresve, kitérek a terméken keresztül történő üzenet átadásra és a koncepció értelmezésének fogyasztó központú vizsgálatára.

### 2.1. A KORTÁRS DIZÁJN JELENSÉG

A dizájn, dizájnós, dizájnner szavak használata napjainkban általánossá vált, s a köznyelvben zavarba ejtően sokféle szövegkörnyezetben megfigyelhető. A dizájn értelmezésmódja változó, dizájnelméleti síkon egy önmagát átértelmező fogalom. Különbséget feltételez többek között a szépen tervezett, a funkcionalista szemléletű termékterv és a problémamegoldó, illetve koncepció alapú dizájn között. Egy termék, mely esztétikus, nevezhető dizájnossá akkor is, ha nem a hasznossága, hanem a szépsége miatt esett rá a választásunk? Egy könyvbortó, mely a marketing része is egyben, dizájntermékké válik, ha jól olvasható és a tördelése

megfelelő? Vajon mennyiben használhatjuk joggal az otthonunkban elhelyezett tárgyakra, a trendet követő sorozatgyártott ruhadarabokra, a minket körülvevő vizuális elemekre a kortárs dizájn fogalmát?

A dizájn szó többé már nem értelmezhető csupán a latin *designare* és az angol *design* szavak jelentésrétegein keresztül. A kortárs szóhasználat nem korlátozza a fogalmat a terv, a minta és az ábrázolás létrehozására, vagy az ipari formatervezés folyamatára. A terméktervezés alkotói tevékenységein túl ma a tervezői gondolkodás komplexitása jelenti a dizájnt. Vajon mi lehet az a tervezési alapgondolat, amely a termék létrehozásának kezdő löketét adja? Beszélhetünk-e egy általánosan érvényes területről, ami körül csoportosulnak a tervezői gondolatok, s ha igen, akkor képezheti-e ez a gondolatiság a dizájn tárgyát?

Marcus Fairs *Design a 21. században* című könyvének fűlszövegében olvasható, hogy „(…) a tervezők új generációját a stílusok és az alkotói felfogások minden eddiginél nagyobb változatossága jellemzi.”<sup>1</sup> Az alkotói felfogás válik a produktum elsődleges értékmérőjévé, amely kiemelten figyelembe veszi a kortárs szükségleteket és fenntartható, globális rendszerekben gondolkodik. Dilnot megfogalmazásában a társadalmi kontextus a tervezői tevékenységek belső hajtóerejeként jelentkezik, ebből következik a modern dizájn legfontosabb jellemzője, hogy „hangsúlyozottan társadalmi kontextusban hozzák létre, fogadják és fogyasztják.”<sup>2</sup> A dizájnlevű gondolkodás emberközpontú, melyben az egyéni felhasználókon túl a közösségi érdekeken át az emberiség érdekei is visszaköszönhetnek. A kortárs törekvés túlmutat Louis H. Sullivan funkcionálisizmusán. Ugyanakkor „a forma követi a funkciót” szándéka, amely a külső jegyek kialakítását a használhatóság és az értelmezhetőség felől közelíti meg, napjainkban is tetten érhető a koncepcionális tervezés logikájában. A 21. századi dizájn egyik jellegzetessége az „ikonikus” termékek létrehozása, mely a sztárkultusz sztár dizájnereinek önkifejezésére épülő, egyedi alkotásaiban nyilvánul meg.<sup>3</sup> Ez a fajta emblemikus dizájn és expresszivitás utat nyitott az egyéni tervezői koncepciók felértékelődéséhez, a tárgyon túli gondolatok bemutatásának fontosságához, arról nem is beszélve, hogy a tervezői elképzelések – művészeti koncepciók formájában – a múzeumokban is egyre inkább bemutatásra kerülnek. Virginia Postrel *The Substance of Style (A stílus mibenléte)* című, 2004-ben megjelent könyvében írja, hogy a tárgyak esztétikus megjelenése legalább annyira fontos, mint a funkciójuk, s ezzel beléptünk az „esztétika korába”. Ez összefüggésben áll a média által felkapott sztártervezői kultusszal, a látvány- és szórakoztatóiparral.<sup>4</sup> A használatból adódó funkcionális megfelelés és az esztétikai többlettartalom alapvető igényként jelentkezik ugyan a kortárs tárgytervezésben, a hangsúly azonban a termékötlet relevanciájára és létrehozásának okozati összefüggéseire helyeződik. A nyolcvanas években Renato De Fusco „négyosztatú eleméletében” rávilágít arra, hogy a dizájn nem egyenlő a termékkel. A dizájn a terméket életciklusa szerint, a terv, a létrehozás/termelés, az eladás és a fogyasztás rendszerében vizsgálja. Módszere, nem a mi a dizájn, hanem a hogyan jelenik meg a dizájn a világban kérdésfelvetésen alapszik.<sup>5</sup> Géczy Nóra, *Design: Tér- és formakultúra* című könyvében kifejti, hogy minden megtervezett, ami körülvesz bennünket. Tehát a dizájn a tapintható és észlelhető teljes kör-

<sup>1</sup> (Fairs, 2007)

<sup>2</sup> (Szentpéteri, 2010: 62.)

<sup>3</sup> (Fairs, 2007)

<sup>4</sup> (Fairs, 2007: 11.)

<sup>5</sup> (Fairs, 2007: 11.)

nyezet, melybe az értékestől a hétköznapiig, a magántól a közösségiig minden nemű funkcionális és eszmei produktum beletartozik. Ebben az értelemben a dizájn az emberi környezet létrehozója, és talán kijelenthetjük, hogy döntéseink és cselekvéseink egyik fő mozgatója.

„A tervezés »tárgya« tehát egyre kevésbé kézzelfogható, a korábbi értelemben vett termékformálás komplexebbé vált azáltal, hogy mind jobban az emberi tényezők, folyamatok és igények megtervezésére fókuszál, így a design ma már joggal nevezhető inkább »közérzettervezésnek« vagy »élménytervezésnek«.”<sup>6</sup>

Az élmény fogyasztási cikké vált, a termék használati értékétől szinte elválaszthatatlan, melyre a dizájn tudatosan reagál. Géczy Nóra szavaival élve a „környezettervezés” vagy „élménytervezés” azt a folyamatot helyezi előtérbe, melyben a tervező tudatosítja magában a fennálló fogyasztói igényeket, és célja, hogy a felismert igények teljesítése élményteli használathoz, illetve pozitív közérzethez vezessen. A hangsúly így a termékről a rendszerre vagy szolgáltatásra helyeződik át. A termék valós értéke a tervezési koncepcióban és a fogyasztási szokásokban, a felhasználói magatartásban mérhető. A pozitív, jó közérzet termékekkel való kiszolgálása felveti azt a kérdést, hogy mi az a közösségi vágy, vagy társadalmi életérzés, melynek szükséges megfeleltetni a produktumot.

## 2.2. A TUDATOS DIZÁJN

A „vágy tárgyai” Adrian Forty értelmezésében azok a tervezett termékek, melyek egy modern társadalmi mítosz kézzel fogható produktumai. A vágy-tárgyak a modern élet okozta feszültség feloldásában segítenek, az álom, a hit és a mindennapos lét ellentétét hivatottak tompítani, nem valós szükségletek kielégítését célozzák. Ebben a vonatkozásban egy fennálló problémáról vagy negatív érzésről a vágyott tárgy megszerzése ideiglenesen eltereli a figyelmet, s ahhoz, hogy hosszan fennálljon a pozitív közérzet, az ember újabb tárgyat kell szerezzen. Szentpéteri Márton joggal teszi fel a kérdéseket, hogy

„vajon a vágy e tárgyai kulturális reprezentációként, avagy kulturális produktumként működnek-e a modern társadalmakban? Bennük inkább az értékrepresentáció, avagy az értékteremtés példáit kell-e látnunk? Azok „valódi társadalmi megrendelésre (social demand) készülnek, avagy manipulált, <...> virtualizált igények kielégítésére?”<sup>7</sup>

A vágy tárgyai lehetnek mély tartalommal teli, megfontolt tervezésen nyugvó dizájn termékek is, melyek a megfelelő igényre reagálva, egy kidolgozott stratégiának köszönhetően az esztétikai értékeket is szem előtt tartva megfelelőek az adott közösség számára. A 21. századi tudatos dizájn szerepe tehát éppen abban áll, hogy a vágyott tárgyakat olyan produktumok testesítsék meg, melyek valós - tárgyi és eszmei - értékeket elégítenek ki, ezért megbecsült termékek, használatuk hosszasan fennáll. A pozitív fogyasztói közérzetet a megismert termék létrehozásának minőségi tartalma, a vásárlás közben született döntés értéke és a használat közben érzett elégedettség adja. David Raizman a modern dizájn értelmezését az anyagi kultúrához köti, s a hétköznapi tapasztalatok összefüggéseire vonatkoztatja. Számára a tárgyak

<sup>6</sup> (Géczy, 2019, 20.)

<sup>7</sup> (Szentpéteri, 2010: 79–80.; Szentpéteri, 2012)

a „*vágyak jelei*”, mely jelentéseket a vásárlás aktív folyamata során a fogyasztó tulajdonít a termékeknek. A vásárlói szokások feltérképezésével tehát megállapíthatóak olyan jellegzetességek, melyek a tárgyak társadalmi- kulturális jelentéseit alakítják.<sup>8</sup> Mik lehetnek a vágyak jelei a 21. században? A fogyasztók a termékvásárlás során felruhazzák a tárgyakat az általuk preferált értékekkel. Mi történik abban az esetben, ha az értékeket a termékekkel együtt kézhez kapják, s nincs más dolguk, mint eldönteni azonosulnak-e vele? Nyilvánvalóan ezek az „előre gyártott értékek” a társadalmi, gazdasági és kulturális jellemzők tekintetében alakulnak és a globális problématerületekre fókuszálnak. Napjainkban a koncepcióalakítás a tervezés szerves része, melyet nem cél – már csak a befektetett energia és az újszerű gondolatok miatt sem – a termék mögött rejtve hagyni. A dizájn mint média kifejezetten törekszik arra, hogy a vásárlói döntés részévé tegye a tervezői elképzeléseket. A terméktervezés- és gyártási információk, a back stage és a csapat különböző platformokon történő bemutatása egy érdeklődő és tudatosan vásárló fogyasztói réteget feltételez, illetve kíván létrehozni. Ide kívánkozik Victor Papanek dizájn definíciója:

„Minden ember designer. (...) hiszen a design alapvető minden emberi cselekedetben. A tervezési folyamat ugyanis bárminő vágyott és előrelátható cél érdekében fellépő cselekvés megtervezését és ennek egy adott struktúra szerinti elrendezését jelenti.”<sup>9</sup>

A fentiek alapján felmerül az a kérdés, hogy vajon a kortárs dizájn a fogyasztókat az önnön életük dizájnereivé kívánja-e fejleszteni, mindezt egy célzottan, tudatos vásárlásra ösztönző magatartással, az igényeikre fókuszáló koncepciók bemutatásával? Azzal, hogy a vásárlók leteszik a voksukat egy dizájn termék mellett, önmaguk is tervezett cselekvések részévé válnak. Adrian Forty szerint a dizájn mindennapjaink meghatározó eleme, minden tervezés eredménye, ami körülvesz bennünket. Fontosnak tartja a gondolkodásunkra gyakorolt szerepének elemzését, s hiányolja az olyan publikációkat, melyek a dizájn „*eszmeáramlásában*” betöltött szerepét vizsgálják. Vajon az emberek mit gondolnak arról a világról, melyben élnek? Kiemeli a dizájn identitásformáló szerepét, „hiszen »állandó és tapintható formában« szolgál példákkal arról, hogy kik is vagyunk, és hogyan is kell viselkednünk a társadalomban.”<sup>10</sup> A design története a közösségek és a társadalom története is egyben Forty számára. Logikáját követve, egy adott közösség története rajzolódik ki a fennálló szükségleteket kielégítő tárgyak létrehozási logikája, és használati gyakorlata mentén. Penny Sparkle designtörténész gondolata, Szentpéteri Márton fordításában, teljes mértékben rávilágít a kutatási terület komplexitására:

„A design és a tervezők a modern fogyasztói kultúra olyan nélkülözhetetlen szereplői, akik lehetővé teszik, hogy a termelésen és a fogyasztáson keresztül az emberek igényei és vágyai- akár tudatosan, akár tudat alatt – kielégítődjenek és megvalósuljanak azon vizuális és materiális értelemben vett termékek és képek segítségével, amelyek a piacon feltűnnek, és egyúttal segítenek bennünket abban, hogy eldönthessük, kik is vagyunk valójában.”<sup>11</sup>

<sup>8</sup> (Szentpéteri, 2010: 83–88.)

<sup>9</sup> (Szentpéteri, 2010: 64.)

<sup>10</sup> (Szentpéteri, 2010: 75.)

<sup>11</sup> (Sparkle, 2004: 2.; Szentpéteri, 2010: 43.)

### 2.3. A TERMÉKÉLMÉNY VONATKOZÁSAI

A vágy tárgya értelmezésében egy belső, meg nem fogalmazott érzés, mely a társadalmi interakciókban és reakciókban követhető nyomon. A tudatos tervezőnek egy lehetséges hiányérzetre szükséges fókuszálni, melynek felismerésével és a hiányterület betöltésével kielégíthető egyfajta társadalmi szükséglet. Gazdasági modell tekintetében egyfajta réspiacként jelentkezik, azonban ez a piaci rés sokszor megfoghatatlan, az eszmék és a gondolatiság szintjén létezik. Géczy Nóra olyan kezdeményező tervezői magatartásról beszél, melynek egyik útja egy innovatív réstermék vagy részzolgáltatás tervezése. A dizájnér olyan újfajta igényre válaszol és nyújt megoldást, mely eddig nem jutottak nyílt kifejezésre. Az élménynyújtás komplex folyamatként értelmezhető, melynek a koncepció, a termékjellemzők és a fogyasztási cikket körülvevő rendszerek – üzlethelyiség, reklámkampány stb. – is részei. A termékélmény a „felhasználó és a termék interakciója”.<sup>12</sup> A termékélmény során a potenciális vevő a termékhez kötődő pozitív élmények hatására elég motivációt érez ahhoz, hogy vásárlóvá váljon. Maximális eléréséhez többek között vizuális, taktilis, auditív motivációra van szükség. A 20. századi funkcionista tömegtermeléssel létrehozott tárgyakkal szemben a 21. században újra előtérbe kerül a személyes hangvétel, és az az érzelmi tartalom, melynek átélése során a fogyasztó megkedveli a terméket. Mindezek felett tervezői cél, hogy a termék és használója – sok esetben az előállítás aktív résztvevőjeként – szorosabb kapcsolatba kerüljön egymással.<sup>13</sup> Az első élmény, a vágyott tárgyhöz, szolgáltatáshoz kötődik, a vásárlást hivatott generálni. Az érzés a birtoklás alatt is releváns marad, hogyha a felhasználó elégedett a terméktulajdonságokkal, érti a termék mögötti szándékot és ha mélyebb kötődést alakít ki a tárggyal. Az előbbieket alapján a felhasználói élmény kettős vonatkozású. Beszélhetünk egy felszínes, vagy külső marketing alapú, szükségletek feletti fogyasztást és visszatérő vásárlást generáló üzleti vonatkozásról és egy tartalmilag átgondolt, belső rendszerről. A mélyebb tartalom a dizájnér sajátos társadalmi folyamatokhoz köthető érzékenységből és felelősségvállalásából eredeztethető. Donald A. Norman, *Emotional Design* című könyvében meghatározza a dizájn három, - zsigeri, működésközpontú és reflektív - szintjét. A szintek más-más tervezői magatartást és módszereket feltételeznek. A zsigeri szint, a tárgy megjelenéséhez kapcsolódó tapasztalati szint, a működésközpontú szint a funkciót és a használhatóságot helyezi előtérbe. A reflektív szint üzenetközpontú dizájnt eredményez. Fontossá válik a kultúra és a termék viszonya, a tárgyokban megjelenő tervezői személyiség, eszmeiség és a használaton keresztül létrejövő jelentéstartalom és kommunikációs mezők.<sup>14</sup> Az „élmény és/vagy közérzettervezés” számára mindhárom szint megléte nélkülözhetetlen, a súlypontok azonban eltolódhatnak. A zsigeri szint „wow-faktora” már önmagában élményszintű, a tervezőt a kulturális szinten preferált fizikai jellemzők megalkotására ösztönzi. A kortárs dizájn nem csak az első reakcióra és a kulcsinre épít, (bár napjainkban az esztétika önmagában is lehet egyfajta tervezői cél), a felelős tervezésben mégis elkerülhetetlen a másik két szint megléte. A működésközpontú dizájn a rendeltetésre és a célszerűségre épít, a funkció, az érthetőség, a használhatóság és annak során keletkező fizikai érzet foglalkoztatja. A termékhasználat praktikus kell legyen, illetve jó közérzetet kell, hogy nyújtson. A használat során tehát érzetek keletkeznek. A meg-

<sup>12</sup> (Géczy, 2019: 219.)

<sup>13</sup> (Fairs, 2007).

<sup>14</sup> (Norman, 2004).

felelő terméktulajdonságok előre tervezhetőek a vásárló közeg megfigyelésével és a fogyasztói réget visszajelzése alapján. Az előbbieken tárgyalt termékélménnyel kapcsolatban kijelenthető, hogy az az adott tárgyra vonatkozó vonzó külső jegyeket a zsigeri szint mozgósítja, használat közben pedig a működésközpontú dizájn alapelvei lépnek életbe. Használat közben is hatással van ránk a termék esztétikája, ugyanakkor meg kell értenünk a működését, hogy hasznunkra legyen. Vagyis az első használatbavétel során a termékről információkat gyűjtünk, értelmezzük azt, sok esetben elsősorban vizuális termékjellemzők megfigyelésén keresztül. Ideális esetben a „tervezői konceptuális modell” és a „felhasználói modell” megegyezik, a felhasználó ugyanúgy érti a terméket, mint a tervező.<sup>15</sup> A reflektív dizájn a terméktervezés során a termék tartalmi jellemzőire épít, nemcsak a dolgok jelentéséről és a személyes emlékekről, hanem a mások felé való kommunikációról is szól. A reflektív szinten feltehető a kérdés, hogy egy termék vagy szolgáltatás megvásárlásával mit üzenünk környezetünknek és környezetünk vajon hogyan ítél meg bennünket ez alapján? A dizájn célja, hogy a termék mondjon valamit saját tervezői személyiségéről, meglátásairól vagy pedig jövőbeli használójáról, s ezzel a felhasználót valami féle állásfoglalásra ösztönözze. A reflektív design által feltehető kérdések és válaszok kultúrafüggőek, mélysége a tapasztalással, tanulással és a tudással formálódik. A lényege, hogy „minden a szemlélő elméjében zajlik”.<sup>16</sup> A reflektív szint a tartalmi értékkel, a koncepcióval gazdagodik, ami a termékárban is megmutatkozik. A kortárs dizájnban a három szint állandó kölcsönhatásban van egymással.

#### 2.4. A KONCEPCIÓ LÉTJOGOSULTSÁGA

A kortárs dizájn a fentiek alapján elsősorban egy mélyebb értelmezhetőséget és tartalmas fogyasztói élményt nyújtó koncepcióra épül. Philippe Starck dizájn megfogalmazásában: „Design helyett: koncepció!”<sup>17</sup> Ez a kijelentés az esztétikus, ipari formatervezett termékek tárgyiasságától vonatkoztat el. Nem a tárgy formatervezésében megmutatkozó értékeket, hanem a létrehozás miéértjére és mikéntjére adott válaszokat hangsúlyozza. A koncepció válik a fogyasztási cikké, melyet a különböző termékek megvásárlásával ismerhet meg ember, sőt, magáénak is tudhatja azt. A vásárlók a koncepciót fizetik meg, mely egy dizájn termékben manifesztálódik. Vagyis a koncepció megnyilvánulásához keres a tervező megfelelő formát, alakot és kezdi el a tervezést. Ezek alapján kijelenthető-e, hogy a dizájn tárgya a koncepció, vagy a koncepciótervezés maga a dizájn? Hogyha minden cselekvés és létrehozott produktum tervezés eredménye, akkor valóban minden ember dizájn, a kultúránk és társadalmunk aktív résztvevője és formálója. Ugyanakkor egy mélyebb koncepció megtalálása nehéz, a dizájn szakma elsajátítása egy hosszú folyamat, mert az emberi szükségletek és a felhasználói igények sokrétűek.

A koncepció, vagy a tervezői üzenet közvetítésének egyik módja a *storytelling*. A fogyasztói társadalom egésze a termékeken keresztüli kommunikáción alapul.<sup>18</sup> S ha már vásárlásra bíztat, tegye azt etikusan és tartalmi következetességgel. Nem mindegy tehát, hogy mi az a bizonyos *take away message*, melyet a termék megvásárlásával visz haza magával a vevő - szerencsés esetben már a vásárláskor tudatosan elkötelezte magát a bizonyos tartalmi többlet mellett -, illetve amellyel a szolgáltatás igénybevétele során találkozik. Fontos, hogy

<sup>15</sup> (Norman, 2015: 54–55.)

<sup>16</sup> (Norman, 2015: 63.)

<sup>17</sup> (Starck, 2007, TED).

<sup>18</sup> (Géczy, 2019).

befogadja, átélje és megértse az üzenetet, ahogy azt már a reflektív dizájn esetében láthattuk. Ebben a megközelítésben talán elmondható, hogy a dizájn tárgya az üzenet. Mindez a tervezéstől az értékesítésen át ideális esetben egy egységet képez, a termék használati jellemzőin át pedig formálódik. A dizájn értelmezésének kulcsa David Raizman szerint abban áll, hogy elfogadjuk azt, hogy a produktum kulturális érték, a társadalomban felismerhető kulturális attitűdök kifejeződése látható formában.<sup>19</sup> Az, hogy egy termékben értékeket, szerepeket és viszonyulásokat fedezhetünk fel, az a bizonyos tárgy vagy szolgáltatás mögötti tudatos, vagy tudat alatti üzenet jelenlétét feltételezi. A 21. századi dizájn tisztában van kulturális szerepével, azzal, hogy megalapozott koncepcióval és tervezett kommunikációval formálhatja közönségét. Géczy Nóra a fogyasztói attitűdök megfigyelésének fontosságáról ír. A tervező célja a megfigyelésén alapuló tanulás- ha úgy tetszik érzékenyítés- a következtetések levonása, majd megoldások keresése. A megoldás a terméktulajdonságokban nyeri el végleges formáját. „Tehát nem termékeket akar eladni a fogyasztóknak, hanem problémákat old meg, kérdésekre válaszol”.<sup>20</sup> Ha nem terméket, akkor koncepciót, ha nem kézzel foghatót, akkor eszmei értéket.

A következő fejezetben a ruhadarab társadalomban betöltött szerepét és funkcióit vizsgálom. Célom összefoglalni azokat a jelenségeket, melyek hatnak egy öltözék közösségi megítélésére, így közvetve a divattervezői tevékenységre is. E mellett szükséges megvizsgálni a fentebb kifejtett kortárs dizájn tárgyát alapul véve a fogyasztói kultúrát és azokat a tartalmakat, melyek egy tudatos fogyasztói réteg számára alapvető értéket nyújtanak. Tervezői munkám során célom a közösségi szemléletformálás, így elengedhetetlen feltérképezni azokat az eszközöket és módszereket, melyek a túlfogyasztás helyett egy etikus dizájnnal irányítják a figyelmet.

### 3. A RUHA MINT TÁRSADALMI JELENSÉG ÉS A TERVEZÉSI MECHANIZMUSOK PÁRHUZAMAI

A ruhadarab mint társadalmi jelenség egy adott közösségben elérhető materiális és elvárások függvényében folyamatosan változik. Az öltözködés az adott társadalom kultúrájának része, a hagyományokon nyugvó és a kortárs formák eszmei és esztétikai dialógusa. A kultúra részeként, annak lenyomata, amit sokszor visszatekintve látunk tisztán ok-okozati összefüggéseiben. Ugyanakkor egy közösség jellegzetes öltözködési szokása – egy jelenségre reagálva – alakíthatja a társadalmi normákat, mely ez által a kultúránkat formáló jelenséggé értelmezhető. Ezek alapján elmondható, hogy tekinthetünk a divatra kulturális produktumként és kulturális reprezentációként. A kutatási téma nagyon szerteágazó, jelen írásomban csupán a felszínt érintem, célom azonban a doktori disszertációmban az itt olvasható problématerületek mélyreható vizsgálata. A ruhadarabot a funkció és tárgy, illetve kommunikációs eszköz mivoltában vizsgálom, összevetve a tervezői célokkal a kortárs jelenségek függvényében.

<sup>19</sup> (Raizman, 2010; Szentpéteri 2010).

<sup>20</sup> (Géczy, 2019: 47.)

### 3.1. FUNKCIÓ ÉS TÁRGY

A ruhadarabot társadalmi jelenségként értelmezve az alábbiakban a funkció és a tárgy fogalmakon keresztül vizsgálom. Az ősi primitívnek nevezett népcsoportokkal kapcsolatban feltehető az a kérdés, hogy mit is nevezhetünk öltözéknek, s ezen belül ruhadarabnak. A testfestés, tetoválás, a hatalmas ékszerek mind öltözékek egy bizonyos értelemben, ugyanakkor látható módon nem a test eltakarása, mindinkább annak díszítése és jelentéssel való felruházása a cél. A teljes megjelenés, a viselet- és divattörténetből jól ismert korszakokon keresztül mutatja többek között a gazdasági-kulturális berendezkedést, társadalomban betöltött szerepet, a vagyoni hovatartozást, a nemi szerepeket. Az öltözék típusoknak és funkcióknak kulturális változatairól napjainkban is beszélhetünk, ugyanakkor a modern társadalmakban a ruhadarabok egyre kevésbé megkülönböztető jellegűek. Az identitás keresése, ahogy Roger Scruton *Modern Culture* című könyvében olvasható, a multikulturális világunkban kiemelten fontos, a modern élet szövetének átható eleme.<sup>21</sup> A modern társadalmakban az első benyomást jelentősen befolyásolja öltözékünk, önmagunk meghatározójává válik, tehát mindenképp kommunikálunk a megjelenésünkkel.

Malcolm Barnard a vizuális kultúra kutatója, a divatot kulturális és kommunikációs jelenségként vizsgálva különbséget tesz az öltözködést motiváló oksági viszonyok között. Az úgynevezett „*material function*” a viselés célját biológiai szükségletként írja le. Malcolm Barnard ezen belül három egységet különít el. Az első a védelmi funkció, melyet a test és a lélek, a psziché védelmére is vonatkoztatja. A második egység a szerénység, amely az elfedést, a test eltitkolását és elrejtését jelenti. A harmadik egység az előbbi ellenpólusaként az elbizakodottság, csábítás és vonzerő céljából a test megmutatását helyezi előtérbe. Barnard az öltözködés kulturális funkcióját is meghatározza, mely a materiális funkción belül is érvényes, miként egy kultúra meghatározza és kifejezi saját identitását, illetve ahogyan védelmezi és megkülönbözteti önmagát környezetétől.<sup>22</sup> Funkcióként értelmezhető, így ide sorolom a sport, hobby és egyéb különleges események miatt történő öltözködést, hiszen speciális ruhadarabokat igényelnek, melyek a hétköznapi funkción túl egy másik területet képviselnek. Viselhetjük ruhadarabjainkat esztétikai megfontolásból, hogy szépek, csinosak, különlegeseek legyünk. Ez a funkció nevezhető egyfajta személyes esztétikára való törekvésnek, ami a viselő szempontjából az önnön megjelenés szépségét célozza, minden egyéb funkciót megelőzve.

A funkció és a funkcionalitás fogalom vizsgálható tervezői és fogyasztói oldalról. Egyrészt a funkció a felhasználói döntéshozatal eredménye. Az első döntéshozatal a vásárláskor történik, majd sorozatos döntések következnek használat közben. A funkciót meghatározza az a mód, miként a felhasználó a ruhadarabot beépíti személyes környezetébe és ahogyan alkalmazza azt a tágabb környezetben. Ezen felül a ruhadarab viselésének, ahogy fentebb olvasható, számos szimbolikus aspektusa van. A mikro- és makrokörnyezet folyamatos kölcsönhatásban áll egymással, mely a felhasználásmódot rugalmasan alakítja. A vásárlói döntés csak az első lépés egy funkció meghatározásában és kiválasztásában. A vágy tárgyak fogalommal kapcsolatban megállapítható, hogy a vásárlói döntéshozatal nem független a környezetétől. Az aktuális politikai, gazdasági események befolyásolják a társadalmi életérzést, hatásuk a kulturális termékeken keresztül is kifejeződik. Az adott közegben született és piacra

<sup>21</sup> (Scruton, 2019)

<sup>22</sup> (Barnard, 2004: 49–71.)



dobott termékek, feltételezve a tudatos tervezés és a problémamegoldó gondolkodás folyamatát, nagyobb valószínűséggel lesznek a vásárlók által preferáltak. Ugyanakkor a fogyasztás nem fejeződik be a vásárlás aktusával. A megvásárolt termék, esetünkben a ruhadarab a viselése közben tölti be funkcióját/funkcióit. A közérzettervezés szempontját is figyelembe véve nem csupán a birtoklás miatt fordul hangulatunk pozitív irányba, hanem a koncepció jelentése, egy mélyebb eszmei elköteleződés élménye teszi mindezt. A funkció ezen területe tehát tervezőként a termékhez rendelhető, a koncepcionális tervezés alap logikája mentén. A funkció a fentiek alapján olyan gondolatisággként is meghatározható, amit a tervezői koncepcióból a felhasználó a magáévá tesz és amivel a ruhadarab viselése közben azonosul, esetleg tovább ad közösségének. A felhasználói élményt a tárgyesztétika és a funkcionalitás mellett a koncepcionális tartalmi többlet adja. Maga a koncepció értelmezésének folyamata, logikájának felismerése és megértése is tekinthető a termék vagy szolgáltatás funkciójának. Ebben a megközelítésben a funkcionalitás mértéke a fogyasztói és a közösségi szemléletformálás sikerességében mérhető.

A használati funkciót félretéve, egy ruhadarab tisztán tervezett tárgyként is vizsgálható a művészi önkifejezés szempontjából. Ebben az esetben a művészi hozzáadott érték magában az inspiráció alapú alkotásban, annak eredetiségében, esztétikájában érhető tetten. Barnard az önkifejezés ezen művészi formáját a kommunikációs funkcióhoz sorolja. Sanda Miller felteszi azt a kérdést, hogy lehetséges-e a divatot a művészet egyik formájának tekinteni. Számára a divattermék, mint funkcionális tárgy vonatkozás mellett a szemnek szép divat, muzeális tárgyként is értelmezhető.<sup>23</sup> A divat, mint művészeti ág és mint kulturális produktum, mára biztos helyet foglal el a társadalomban. Az esztétikai szerep mellett a művészi tárgyak többsége innováció alapú, a tervező szakmai hozzáértése és újtásra való törekvése együtt érvényesül. A művészeti céllal, általában kiállításra, pályázatra létrehozott tárgyakat szabad kreativitás és újszerű formaalakítás jellemzi, sok esetben alternatív anyaghasználattal operálnak. Nem idomulnak külső elvárásokhoz, igényekhez, s a produktum nem feltétlenül töltöhetné be az alapvetően releváns funkcióját, hiszen elsősorban nem a funkcionalitás áll a tervezői elképzelések középpontjában. A művészi tárgy esetén az esztétika és az innováció mellett kimondottan fontos a művészi én. Itt fontosnak tartom megjegyezni, hogy a művész lehet tervező és a tervező is lehet művész, a két fogalom nem zárja ki egymást. A megkülönböztetést ebben az esetben a létrehozás mikéntje és az alkalmazás módja igényli. A tervező a tárgyakat külső felhasználásra hozza létre, melyhez számos gazdasági tényezőt vesz figyelembe. Elengedhetetlen számára a funkcionalitás és a piac ismerete. A művész önmagáért alkot, a folyamat szeretete vezeti, az általa létrehozott tárgyak a személyiségének, gondolatainak expresszív, szimbolikus lenyomatai. A tervezői tevékenységből sem hiányozhat a személyiség, az egyéni látásmód, a művészből viszont hiányozhat a gazdasági vonatkozás. Egy művész nem feltétlenül a piacra termel. Mindkét munkafolyamat kulturális értékkel bír, mind az alkalmazott, ipari, mind az önmagáért való művészet produktumai a muzeális gyűjtemények részei, a kultúránk meghatározó elemei. Penny Sparkle *An Introduction to Design and Culture* című könyvében kijelenti, hogy a dizájn szerepe éppoly számottevő a magas kultúrában, mint a tömegkultúrában.<sup>24</sup> A művészi produktum vonatkozásában elmondható, hogy az inspiráció alapú munka feltételezi a tartalmi többletet, tehát az önkifejező művészet célja is lehet valami

<sup>23</sup> (Miller, 2007.)

<sup>24</sup> (Sparkle, 2004.)

globálisan értendő, közösség formáló és társadalomkritikus gondolatiság felmutatása. A divattervezés területén a gondolatok, eszmék, elvek közvetítésének inspiráció alapú művészi síkja találkozik a tervezési koncepcióalakítás felhasználó központú világával. A tervezett tárgy művészi és funkcionális, s mindkét hozzáállásnak szerves része az adott korban releváns gondolati mező. Az inspirációs forrást és a tárgy mögötti szándék kifejezésének módját és mértékét tervezői döntések sora határozza meg, mely nem lehet független környezetétől.

### 3.2. KOMMUNIKÁCIÓS ESZKÖZ

Az öltözék részleteiben, illetve a teljes összképet tekintve és a használati mód vonatkozásában kommunikál viselőjéről, melyen keresztül számos társadalmi, kulturális, gazdasági, csoportos és egyéni vonatkozás vizsgálható. Az alábbiakban nem célom kitérni a divat, mint nyelv részletekbe menő vizsgálatára, ugyanakkor megkerülhetetlenül fontos részét képezi kutatási területemnek. Öltözékünkön keresztül vizsgálható a társadalmi helyzet, státusz, a csoportszellem. A társadalmi -és gazdasági szerep meghatározásán túl politikai szimbólumként is megjelenhet, közvetíthet hitvallást, kapcsolódhat társadalmi rituáléhoz. Jelölhet egy bizonyos szórakozási formát, kikapcsolódási tevékenységet. Utal az identitásra, nemi szerepre, helyet ad az önkifejezésnek. Barnard a kulturális funkció alá sorolja a ruha kommunikációs szerepét, hiszen amit közvetít az a kultúráról mesél, annak függvénye, következménye és előmozdítója is egyben. A kultúratudományok számára Scruton szerint minden „cselekvés vagy alkotás kulturális jelentőségűnek bizonyul, amennyiben az a társadalmi kapcsolatok identitásképző termékének tartható.”<sup>25</sup>

A kultúra szövetén belül létrehozott tárgyak kulturális reprezentációként is értelmezhetőek, mi szerint azok valamilyen szimbolikus tartalommal, egy értékrendszer megjelenítésére, kifejezésére szolgálnak. Peter Burke szerint a kulturális reprezentációk nem a társadalmi jelenségekre utalnak vissza, éppen ellenkezőleg, magát a valóságot teremtik meg. Szentpéteri kiemeli, hogy a kultúratudományok szerint „maga az öltözködés hozza létre azokat a kulturális értékeket, amelyek a közösséget reprezentálják a maguk és mások számára.”<sup>26</sup> Tehát ez a fajta identitásképzés egy aktív, produktív folyamatként írható le, s ez alapján Szentpéteri a kulturális produktum fogalom használatát javasolja. A kulturális produktum nemcsak a közösség, hanem az egyén öndefiníálásáról, értékrendjéről is tanúskodik. Sparkle, a kortárs fogyasztói kultúrában jelentős szerepet tulajdonít a dizájnnek és a tervezőknek. A jelenlétükkel

„lehetővé teszik, hogy a termelésen és a fogyasztáson keresztül az emberek igényei és vágyai – akár tudatosan, akár tudat alatt – kielégítődjenek és megvalósuljanak azon vizuális és materiális értelemben vett termékek és képek segítségével, amelyek a piacon feltűnnek, és egyúttal segítenek bennünket abban, hogy eldönthessük, kik is vagyunk valójában.”<sup>27</sup>

Vajon mennyiben nevezhető személyes döntés eredményének, hogy miként mutatkozunk, hogyan öltözködünk? A reklámpiar kész sablonokat, ideálokat szolgáltat, melyekből a leg-

<sup>25</sup> (Szentpéteri, 2010: 32.)

<sup>26</sup> (Szentpéteri, 2010: 38–39.)

<sup>27</sup> (Szentpéteri, 2010, 43.)

szimpatikusabbal azonosulva megspórolják a fogyasztóknak az önkép és a személyiség kialakításának hosszadalmas folyamatát. A felvett stílus bármikor cserélhető egy jobbra, így vizsgálható a tárgyakon keresztül történő szépség, különlegesség hajszolása és a jólét megítélésének problematikája. Szétválik a külsőség a valós értéktől, a gyors fogyasztás a megbecsült tárgyhasználatától. Ugyanakkor ez a fajta verseny a közösség számára közös célt nyújt, közös érdeklődéssé válik a trend és az aktuális divat. A fogyasztói társadalom a felszínes jólétben a könnyen elérhető termékekkel pótol, kompenzál, gondolkodás nélkül túlfogyaszt. Napjainkban a dizájnerek olyan termékek és szolgáltatások létrehozását célozzák, melyek a társadalmi igényeknek eleget téve a közösség érdekein, jólétén túl a globális fenntarthatósági szempontokat helyezik előtérbe. A fenntartható tervezés, olyan opciót nyújt, mely összekapcsolja és egységben kezeli az általánosan vett terméktervezést, az ökológiailag érzékeny tervezést, mindezt humánökológiai szempontok figyelembevételével.<sup>28</sup> A termék-előállításról a használaton át a termék utóéletének feldolgozási folyamatát is kidolgozza. Az érzékenyített koncepcióalakítás a kulcsfontosságú tervezési szempont. A kortárs dizájn értéke az a felfogás, miszerint a tárgyak nem közömbösek többé. Az életvitel szerves részei, melyeket tudatosan választva, megértve létrehozásukat, rendeltetésüket, a termékélettartamot figyelembe véve felelősen és szeretettel használunk. Ezzel párhuzamosan kijelenthető, hogy a pazarló életmód nem trendi, a fogyasztói magatartás az utóbbi években drasztikus változáson megy keresztül, a slow dizájn közismert fogalomként tekintve a globális problémákat. A dizájnerek számára belülről fakadó motiváció a társadalmi felelősségvállalás, termékeken keresztül online és offline kommunikálja értékrendjét, a gyártási folyamatot láthatóvá teszi. Kielégíti és megfelel annak a közösségi igénynek, mely mára tudni szeretné mit vásárol, a vásárlással pedig voksol és meghatározza önmagát.

### 3.3 TÁRSADALMI SZÜKSÉGLET

Az öltözködés egyértelműen egyéni és társadalmi szükséglet, ezen felül a társadalmi igények kielégítésének szimbolikus eszköze. Egy márka pozicionálásakor többek között az előbbieket figyelembevételével és a tervezői attitűdnek való megfeleléssel határozzuk meg a márkacsaládot. A branding szerves része a megfelelő piac és célcsoport meghatározás. A divatmárka esetén a célcsoport gender szerinti megkülönböztetéséről vagy összeméréséről is beszélhetünk. A nemek szerinti célcsoport meghatározás azonban nem elegendő, ugyanis terméktervezési -és márkakommunikációs szempontból a célzott vásárlóközeg profilját is szükséges meghatározni. Így az életkor, az anyagi helyzet, az érdeklődési kör és ami számomra a legfontosabb tényezővé vált, a fogyasztási szokások kérdésköre is a branding része. A túlfogyasztással kapcsolatos kortárs ellenérzések, a környezetterhelés problémája megváltoztatta a divatiparhoz való társadalmi hozzáállást. A tervezők számára nyitott a lehetőség egy olyan igény kielégítésére, ami a fast fashion ellenpórusaként a slow dizájnban és a felelős tervezésen keresztül nyilvánul meg. A fogyasztók informálásával és érzékenyítésével a dizájntermékek létrehozásának folyamata érthetővé válik, a tevékenység több szempontból is felértékelődik. A közérzettervezés fogalma létjogosultságot kap, a dizájn termék nem pusztán tárgy mivoltában, mind inkább tartalmát, üzenetét tekintve kívánja formálni a közösségi szemléletet.

<sup>28</sup> (Szentpéteri, 2010.)

Kimondható, hogy maga a divat, az öltözködés, a trendkövetés a nőiséghez sorolt preferenciák. A divattermékek elsődleges célcsoportja a nők, akik lényüknél fogva érzékenyebbek, sok esetben emocionális alapú döntést hoznak. A Geert Hofstede kultúrakutató IMB tanulmányában négy kulturális dimenziót határoz meg, melynek egyike a férfiaság – nőiesség páros. A tradicionális férfi értékek közé sorolja az eredményorientáltságot, az erőt és minden olyan eredményt, mely materiális javakban mérhető. A női értékek az előbbiek ellenpórusa, a kapcsolatok ápolása és építése, szerénység, gondoskodás és az életminőség javítása. Jenny Darroch a nőknek szóló marketing stratégia tanulmányozásával kapcsolatban kifejti, hogy a női identitás és az önkép folyamatosan változik, ezért fontos előbb azt a kontextust feltárni, melyben értelmezi magát, ez alapján határozható meg a szükséglete. A szükséglet felderítése megelőzi azt a tényt, hogy nőről van szó. Darroch megfogalmazásában: „needs first, gender second”<sup>29</sup> A menedzsment és marketing szakirodalomban a kulturális diverzitás vizsgálatához is előszeretettel használják Hofstede kutatási eredményeit, azonban a társadalom-és kultúratudományok területén sok ellentmondásra derül fény a dimenziók összevetése során.<sup>30</sup> A nőies és férfias tulajdonságok egymásról való éles elhatárolása napjainkban már nem helytálló. Bernice Kanner marketing szakértő 2004-ben kiadott *Pocketbook Power: How to Reach the Hearts and Minds of Today's Most Coveted Consumer – Women* című könyvében a női szerepek és egyenjogúsági kérdések mentén kifejti, hogy a női vásárlóerő miképp változtatta meg radikálisan a marketing -és reklámpiac arculatát. Andrew Hacker amerikai politológus szavaival élve, a nők már nem rendelik alá magukat vagy limitálják ambícióikat, hogy az életet minél kellemesebbé tegyék a férfiak számára. A napjaink normái szerint a nők szabadon megválaszthatják életvitelüket, övék a döntés. A piacnak meg kell tanulnia a független nők nyelvét, s fel kell tennie a kérdést, milyen is a 21. századi nő, mit akar és mi az elérésükhöz vezető út.<sup>31</sup> Az ideál keresés, a hasonlítani vágyás tekintetében tehát nem indokolt a tradicionális értelemben vett személyiségjegyekhez ragaszkodni. Kérdésként merül fel, hogy vajon összeegyeztethető-e a reklámpiac által közvetített nőkép a dizájnerek által preferált kommunikációs stílussal és női célcsoport karakterekkel. Számomra egyértelmű a köztük lévő ellentmondás, hiszen a tömegtermékek fogyasztást generáló karakterei díszletek csupán, nem önazonosak. Ismétlődő sablonjai egy áhított szerepnek. Az általuk felvonultatott termékek a vásárlóktól függetlenül léteznek majd, hisz megszerzésükkel csupán az ideál elérése a cél. A dizájnerek arra törekszik, hogy terméke a felhasználó személyiségének megfelelően, a magáénak érezze azt, ne elsősorban a más milyenné válás foglalkoztassa. Az ideál keresés még mindig külsőségekre épül, sok esetben nem beszélhetünk felelős marketingkommunikációról, csupán a *vedd meg, legyen a tiéd, most megéri, légy te is trendi* felhívásokat látjuk. Igény mutatkozik arra, hogy mindezekről függetlenül, kritikai szemlélettel felvértezve a vásárlói döntések értékítéletet fogalmazzanak meg. Ki nem mondott társadalmi igénynek tekintem a szemléletformálás szükségességét, melynek eléréséhez dizájnereként a tudatos fogyasztást ösztönözve, a fenntarthatósági kérdésekre érzékenyen reagálva sokat tehetünk. A slow fashion WEALL márkám, limitált szériás női kapszula kollekciókat vonultat fel. Töreksem arra, hogy a sales fókuszú tartalmak helyét egy információ központú, tudatosabb fogyasztói életérzést célzó, a márka gondolatiságát mind inkább bemutató tartalomgyártás vegye át. Mindezt elsősorban a közösségi

<sup>29</sup> (Darroch, 2014: 197.)

<sup>30</sup> (Primecz, 1999.)

<sup>31</sup> (Kanner, 2004.)

szemléletformálásért, s nem marketing stratégiai szempontból teszem. A dolgozatban szereplő gondolataim szélesebb körben való kifejezését dizájnereként a kreatív alkotási folyamatokon és a márkakommunikációs platformokon keresztül valósítom meg. A dizájn gondolkodás első lépése a probléma felvetés, a problématerület meghatározása, ami mindig társadalmi vonatkozású, s jobbtó, fejlesztő szándékú. A probléma kettős vonatkozású. Egyrészt a fenntartható dizájn szempontjából a minél „zöldebb” termékek létrehozása a cél. Másrészt nem elegendő csupán a termék megléte, a fogyasztói szemléletváltás is kulcsfontosságú.

Fontos számomra a kollektív tudatos alapanyag választása, az etikus gyártás és a márkakommunikáción keresztül történő edukáció. A dizájnerek és a fogyasztók – vagy a társadalom – között egy olyan párbeszéd megteremtésére van szükség, amelyben tisztázódik minden résztvevő felelőssége. A workshopok és a nyitott műhely mozgalmak jól működő kommunikációs platformok, melyek összehangolják az elméleti és a gyakorlati tevékenységeket és kézzel foghatóvá teszik a dizájnt a résztvevők számára. A közvetlen kapcsolat lehetőséget biztosít a kreatív alkotási folyamat megértésére és megtapasztalására, illetve élmény alapú tanulást eredményez, a személyre szabott gyártás pedig hosszú távon megbecsült tárgyakat eredményez. A tervezők által létrehozott közösségi szolgáltatások az élménytervezés kategóriájába sorolhatóak. A tervezői gondolatok átadása felelősségteljes tevékenység.

A divatipar etikai felelősségét számos kritika éri, melynek marketing központú mikro- és makroszintű vizsgálata is lehetséges. A mikroszint egy példája, amikor a vásárló úgy érzi, nem megfelelő bánásmódban részesül, vagy félrevezetik, becsapják. A makroszint sokkal összetettebb, bizonyos tevékenység nem szándékolt, váratlan következménye. Ilyen például a 20. század végi divatipart érő kritika, mely szerint érzéketlen hozzáállása a környezetvédelmi kérdésekhez, serkenti a „*throw-away society*”-ra jellemző túlzó fogyasztást. A társadalomkritikák új marketingstratégiát hívtak életre, számos cég számításba vette a divat zöld vonatkozásait. További kritikaként fogalmazódott meg az, hogy a divatlapokban és a divatbemutatókon egy bizonyos modell-típust preferálnak. Problémát jelent egy olyan nőkép alkalmazása, mely a nők szexuális tárgyként való kezelését sugallja, s ami a serdülőkori étkezési zavarok előmozdítója is lehet.<sup>32</sup> A kortárs divatipar feloldotta ezt a feszültséget, különböző testalkatú, származású, nemi identitású, változatos karakterrel rendelkező modellel találkozunk. Az idealizált nőkép helyét a sokszínűség vette át. A stratégia rugalmasan reagál a világnézeti kérdésekre, a fogyasztói igényekre és magatartásformákra. A marketing fókuszában már nem az általánosan vett nő és férfi áll, hanem maga a társadalmi szükséglet, mely új nézőpontokat eredményez a márkakommunikációban. A hétköznapi kommunikáció része a környezetvédelem, tetteinkkel a pozitív irányú globális változáshoz szeretnénk hozzájárulni. Értékessé vált az előrelátó gondolkodás, a társadalmi érdek. Beszélhetünk tehát egy nemes ügy iránti elköteleződésről, mely a szavakon túl a cselekvésekben és a személyes tárgyhasználatban fejeződik ki. Ennek a változásnak is köszönhető, hogy napjainkban létrejött egy olyan divattermék fogyasztó réteg, mely a társadalmi felelősségvállalással, a példamutató magatartással és etikus, nyílt szemlélettel azonosítja önmagát.

---

<sup>32</sup> (Easey, 2009: 63–70.)

## 4. ÖSSZEGZÉS

A dizájnról mindinkább úgy érdemes gondolni, mint a tervezői gondolkodás tárgyakon, illetve szolgáltatásokon keresztül való kifejezésére. A közérzet megváltoztatására és a szemléletmód formálására törekvő élményalapú koncepciók mindegyike felelős tervezés eredménye. A dizájn esztétika és funkció központúságát, a kortárs törekvések tekintetében felváltja a koncepció jelentősége. Úgy gondolom, függetlenedhet a koncepció a tárgytól és tekinthető a koncepció a produktumnak. A kortárs dizájn olyan tárgyak létrehozását célozza, melyek nem csak használati tárgy mivoltukban jelentősek a társadalom számára, hanem az általuk közvetített üzenet tekintetében is. Ez az üzenet, mint például a fenntarthatósági kérdésekre adott tervezői reakciók és válaszok, a tárgy létrehozásának koncepcióján keresztül, az önálló márkakommunikációs eszközök segítségével, illetve intézményesített keretek között juthat el a fogyasztókhoz/befogadókhoz. A dizájngondolkodás problémamegoldó és a tudatos dizájn koncepció alapú tervezési módszereinek alkalmazása komplex tartalommal ruházza fel a dizájnterméket, mely a márkakommunikáción keresztül a közösségi szemléletformálás eszközévé válik, s melyben a visszacsatolásra fokozottan figyelmet fordít. A kortárs dizájn tárgya társadalmi és a globális problémákra szabott. Fontos a dizájn felelősségvállalása, az eszmeáramlásban betöltött szerepe. A társadalmi gondolkodásra gyakorolt hatása számottevő. A vásárlói szokások megváltoztatására tett kísérlet véleményem szerint akkor a legeredményesebb, ha társadalmi interakciókon keresztül, élmény alapú tanulással történik. A dizájn célja koncepcióját érthetővé és a termékélmény részévé tenni. Az említett problématerületeket a ruhát társadalmi jelenség vonatkozásában vizsgálva elmondható, hogy a 21. századi tervezési mechanizmusok megváltozásával párhuzamosan a divattermék funkciója és tárgyi mivolta is formálódik. A divat mint kulturális produktum, művészet és ipar, ideális esetben egymást erősítő kommunikációs csatornaként funkcionálnak a globális társadalmi kérdésekben. A fenntartható tervezés mellett a divatipari tevékenység több pontján is etikai kérdések merülnek fel, melynek tisztázására a közösségi igények, a társadalmi hozzáállás feltérképezése nélkülözhetetlen. A divatmarketing és ipar vásárlói magatartásra gyakorolt hatása kimagasló, ezért nem elegendő csupán a dizájn felelősségvállalása.

Minden ipari szereplő összehangolt együttműködésére van szükség ahhoz, hogy a felelős dizájn tárgya egy egységes üzenetű kovácsolódva, eredményesen formálhassa a globális társadalmat.

### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Barnard, Malcolm (2004) *Fashion as Communication*. Routledge, United Kingdom.  
Darroch, Jenny (2014): *Why Marketing to Women Doesn't Work. Using Market Segmentation to Understand Consumer Needs*. Palgrave Macmillan, New York.  
Easey, Mike (2009): *Fashion Marketing*. Third Edition, John Wiley & Sons Ltd, United Kingdom.  
Fairs, Marcus (2007): *Design a 21. században. A design új irányjai a tömegtermeléstől a kísérleti törekvésekig*. Alexandra, Pécs.

- Géczy Nóra (2019): *Design: Tér- és formakultúra, Gondolatok térről, tárgyról, emberről*. Scolar Kiadó, Budapest.
- Kanner, Bernice (2004): *Pocketbook Power: How to Reach the Hearts and Minds of Today's Most Coveted Consumer – Women*. McGraw-Hill, United States.
- Miller, Sanda (2007): Fashion as Art; is Fashion Art? *Fashion Theory, The journal of Dress, Body and Culture*. New York.
- Norman, Donald A. (2004): *Emotional Design: Why We Love (or Hate) Everyday Things*. Basic Books, New York.
- Norman, Donald A. (2015): A Design Három Szintje. /Ford.: Sipos Dániel/ *Disegno – a design-kultúra folyóirata*. (II), № 1–2, 44–64.  
[http://disegno.mome.hu/articles/Disegno2015\\_1\\_2\\_04\\_Norman.pdf](http://disegno.mome.hu/articles/Disegno2015_1_2_04_Norman.pdf)  
(Megtekintés: 2019. 10. 07.)
- Primecz Henriett (1999): Hofstede – más szemmel. *Marketint&Menedzsment*, (33), №3-4, 111–115. <https://journals.lib.pte.hu/index.php/mm/article/view/1943/1774>  
(Megtekintés: 2019. 11. 20.)
- Raizman, David (2010): *History of Modern Design*. Laurence King Publishing, London.
- Scruton, Roger (2019): *Modern Culture*. Bloomsbury Publishing PLC, London.
- Sparkle, Penny (2004): *An Introduction to Design and Culture: 1900 to the Present*. Taylor & Francis Ltd, London.
- Starck, Philippe (2007): *Design and Destiny*. TED Conference  
[https://www.ted.com/talks/philippe\\_starck\\_design\\_and\\_destiny](https://www.ted.com/talks/philippe_starck_design_and_destiny) (Megtekintés: 2019. 10. 12.)
- Szentpéteri Márton (2010): *Design és Kultúra. Befogadó designkultúra*. Építész fórum, Budapest <https://epiteszforum.hu/uploads/files/2010/03/design-es-kultura-szentpeteri-2010.pdf>  
(Megtekintés: 2019. 10. 11.)
- Szentpéteri Márton (2012): Mítoszok a designkultúrában. *Replika*, (80), №3. 159–168.  
[http://replika.hu/en/system/files/archivum/replika\\_80-15\\_szentpeteri\\_1.pdf](http://replika.hu/en/system/files/archivum/replika_80-15_szentpeteri_1.pdf)  
(Megtekintés: 2019. 10. 11.)

## Konferencia

# *L'Éternel Féminin – Nőiség és fenntartható társadalmi egyensúly interdiszciplináris konferencia összefoglalója*

MTA Könyvtár és Információs Központ  
2019. november 28.

### *Motiváció:*

Az a sajnálatos gyakorlat vált mindennapi tapasztalattá, hogy a „társadalmi nemek tudománya” kilépve a tudomány művelésének írott és íratlan szabályai közül, tevékenységét és eredményeit politikai platformon igyekszik érvényesíteni. Figyelemre méltó a Magyar Tudományos Akadémia folyóiratának 2016. októberi számában „A társadalmi nem: elméleti megközelítések, kutatási eredmények” konferencia<sup>1</sup>-beszámolója,<sup>2</sup> mely kifejezetten agresszív politikai módszerek alkalmazására hív fel ideológiákkal átszótt, tudományosnak nevezett elvek kizárólagosságát biztosítandó. A magunk részéről semmiféle politikai eszközrendszer használatát nem tartjuk elfogadhatónak tudományos kérdések esetén, ugyanakkor jelentős hiányként érzékeljük, hogy a feminista irányzatoktól inspirált társadalmi nemek tudománya mellett nemzetközi viszonylatban sem jöttek létre olyan tudományos kutatóműhelyek, amelyek legalább érdemi konkurens elméleteket tudnának felmutatni a genderelméletekkel szemben. Ez a tény jelenleg a tudományos platformon tényleges kizárólagosságot biztosít egy szűk körnek, amelyik politikai korrektségre és gyűlöletbeszédre hivatkozva eredményesen revolverezi az egész társadalmat eszméivel. Mindaddig pedig, amíg a velük egyet nem értők nem jelenítik meg úgy a közbeszédben, mind a legmagasabb

---

<sup>1</sup> MTA Székház, Nagyterem 2016. május 24. Társadalmi nem: elméleti megközelítések, kutatási eredmények.

<sup>2</sup> „Pető kiemelte, hogy az antigender-mozgalom és a társadalmi nemek tudománya közötti viszony nem csupán világnézeti különbség... Az antigender-mozgalom veszélye, hogy relativizálni igyekszik a tudományt. Pető határozott állást foglalt az akadémiai szféra felelőssége mellett abban, hogy fellépjen az áltudományossággal szemben, és ne adjon teret ezeknek a diskurzusoknak.

Arra a kérdésre, hogy mit tehet a társadalmi nemek tudománya, Pető határozott programot fogalmazott meg: nem lehet elégséges válasz az ignorálás vagy a neveltségesség tétel... Fel kell ismernünk, hogy az antigender-beszéd gyűlöletbeszéd, ami egyaránt jelent problémát a konzervatívoknak és a liberális oldalnak is.”

(Lantos et al (2016): Beszámoló a Társadalmi nem: elméleti megközelítések, kutatási eredmények konferencia előadásairól. Magyar Tudomány, 2016/10. 1249. o.)

Az idézett szöveg nyíltan átpolitizál egy problémafelvetést, és áltudományosságra hivatkozva törekszik kirekesztésre, miközben éppen saját tudományossága rendkívül kérdéses.

MTA Könyvtár és Információs Központ Konferenciaterem, 2019. november 28.



státuszú tudományos intézményekben saját tudományos elméleteiket, nincs esély sem érdemi vitára, sem egy valós, fenntartható társadalmi modell megalkotására. Ezért kezdte el a Kortárs Női Reflexiók Fóruma 2017-ben első tudományos konferenciájával megalapozni azt a szisztematikus munkát, aminek folytatásai immár minden évben rendszeresnek nevezhetők, s az idei, évadzáró eseményről az alábbiakban adunk számot.

*Dr. Major Gyöngyi*  
*Kortárs Női Reflexiók Fóruma*  
*elnök*



[Link az online tartalomhoz](#)

(konferencia-videó, a konferencia képes összefoglalója és programja)