

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 írók kérdéseit boncolgatja.

„...eddig írói útjának a csúcsára 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 írói társai közül, akik Ujváry Krisztina óta, a Beniczkyéknél 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...”¹

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 öklömnöyi fiú többet ér, mint egy falka asszony.”²

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 író 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 költsékre. De én most egész természetesnek látom, hogy a nők éppen úgy tudjanak írni, mint a férfiak.”³

¹ (Móricz, 1912.)

² (Móricz, 1912.)

³ (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 formaszűrősek 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 túlaradó 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.”⁴

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:

⁴ (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.”⁵ 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.”⁶

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 kifejtethetik-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.”⁷

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.⁸ 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

⁵ (Ady, 1918.)

⁶ (Ady, 1918.)

⁷ (Fábri, 2001.)

⁸ „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),⁹ 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 öszszegyűltek 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.”¹⁰

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.¹¹ 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.”¹² 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 gyerekekével 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.*¹³

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.

⁹ (Németh, 2001: 7–10.)

¹⁰ (Thuküdidész, 2006: II, 46.)

¹¹ 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.).

¹² (Platón, 1988, 455d.)

¹³ (Arisztotelész, 1994: 1260a.)

Periklész és Platón férfiak elvárását képviseli.¹⁴ 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,¹⁵ 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.”¹⁶

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.”¹⁷

¹⁴ „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.).

¹⁵ (Arisztotelész, 1982: I, 5.)

¹⁶ (Németh, 2001.)

¹⁷ (Magyari-Vincze, 2004.)

2. KÁNON

Jan Assman szerint a kánon a kulturális emlékezet része,¹⁸ 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 építésmester „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, nagynak 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

¹⁸ (Assmann, 1999.)

a kánonok átrendeződésének és az őket létre hívó (életben tartó) szempontok alakulásának folyamata. Ezt a folyamatot kanonizációnak nevezzük.”¹⁹

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.”²⁰ Boka kötetének bemutatásakor Láng Gusztáv irodalomtörténész így fogalmazott: „A kánonnal azért kell foglalkozni, mert van.”²¹

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 meg-előző kánonokat. Mi dönti el, hogy mely szerzők mely műveit tekintjük megkérdőjelezhetetlen értéknek? Egyáltalán: létezik-e egyetlen nagy értékrangsor, vagy rengeteg pici értékrang-

¹⁹ (Bárdos, Szabó, Vasy, 1999: 245.)

²⁰ (Boka, 2013.)

²¹ 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?”²²

Szegedy-Maszák Mihály idevágó gondolatai sokban összecsengnek 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.”²³

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”.²⁴ 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.²⁵

²² (Csider, 2013.)

²³ (Szegedy-Maszák, 2008: 193–195, 231–232.)

²⁴ (Medve, 2006: 940.)

²⁵ (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.²⁶ Sík Sándor misztikájában írja:

„Sokféle út vezet Istenhez. Isten megismerését az emberhez valami – gondolkodás, írás, emberi szó – közvetíti. A vallástörténet és a tapasztalat bizonyága 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.”²⁷

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) háttérrel, 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.²⁸

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

²⁶ (Katolikus lexikon, 2013.)

²⁷ (Sík, 1950.)

²⁸ <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.²⁹

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.³⁰

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*”.³¹

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.”³² 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.

²⁹ Lásd a misztika címszót (Britannica Hungarica Világenciklopédia, 2005.).

³⁰ (Sík, 1950.) Ugyanakkor Avilai Szent Teréz Belső várkastély című művében hét lakásról beszél.

³¹ (Horváth, 1998: 424.)

³² (Mannheim, 1996: 95.)

„Az Új Nő megjelenésével, illetve a patriarchális hatalom és imperializmus megrendülésével egy időben az irodalmi közbeszéd nemi és műnembeli változásai szembeötlőek.”³³

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.”³⁴ Még Emma asszony leveleiben,³⁵ 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.”³⁶ 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. <...>

³³ (Showalter 1989: 9.)

³⁴ (Balázs, 2000: 53.)

³⁵ (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. Elfelegett 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.”

³⁶ (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.”³⁷

A nőinek a tere Betty Friedan megnevezése szerint a „női misztika”³⁸ – ám ő ezt legkevésbé sem a szónak az előbbiekben 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 Showalter³⁹ 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.⁴⁰ Kiadója egy megjegyzésére 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 nevetség tárgyává a női irodalmat, feminista illetve gender érzékeny irodalomszemléletet, mintsem megalapozott érveléssel.”⁴¹ „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.”⁴²

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 élhető módokat. Egyik a nőarcú egyház modellje,⁴³ 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-

³⁷ (Magyari-Vincze, 2004.)

³⁸ (Friedan, 2010.)

³⁹ (Showalter, 1977.)

⁴⁰ (Horváth, 2007: 26–77, kk.)

⁴¹ (Várnagyi, 2011)

⁴² (Balázs, 2000.)

⁴³ (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.”⁴⁴

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 (Megtekintés: 2015. 07. 27.)
- Fábri 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/, (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)

⁴⁴ (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/ (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.szepe.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.
- 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.¹ 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 energeia*, 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?²

A belső viszonyok, *viszonyrendszerek* igen jelentős szerepet töltenek be az anyagvilág szerkezetében. A dolgok kívülről egyek, egységesekek – 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

¹ (Cselényi, 2007: 170–180.)

² 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.³

Mindennek alapján a *dolgok belső viszonyai, polaritásai* új helyet követelnek az ontológiában. Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek hit-alapozásában is határozottan állítja,⁴ 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.⁵

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.⁶

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-

³ A relációs ontológiát először a Nemzetközi Szent Tamás Társaság (SITA) kongresszusán próbáltam vázolni: (Cselényi, 2000: 949–954.).

⁴ (Ratzinger, 1993: 81.)

⁵ (Cselényi, 2007: 170–181.)

⁶ (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.⁷ Több kiadást megért könyvemben⁸ 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.⁹

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.¹⁰

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,

⁷ (Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologiae I*, q. 31, 2, ad 4, q. 2, 1, c.)

⁸ (Cselényi, 2007, 2017, 2019.)

⁹ A lélek a semita nyelvekben nőnemű szó.

¹⁰ (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,¹¹ de mintegy hetvenszer nőnemű az Ószövetségben.¹² 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.*”¹³

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,¹⁴ 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.¹⁵

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

¹¹ Schüngel-Straumann H. szerint csak „fél tucat” ilyen hely akad. Még ha más szerzők többet feltételeznek is.

¹² (A dogmatika kézikönyve, 1966: 484.)

¹³ (Raurell, 1989: 58.)

¹⁴ (Cselényi, 2019: 33–51.)

¹⁵ (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 *Szenháromság-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 bölcsesletheől 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* fordulatanak 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 teljeseedik ki 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 üdvözet*, 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 megfogalmaznak, 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.”¹⁶

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,¹⁷ 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,

¹⁶ (A dogmatika kézikönyve I., 1996. 189.)

¹⁷ (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.¹⁸

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

¹⁸ (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).¹⁹

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.

¹⁹ 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."²⁰

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 lételevűnek 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 (aszkezis, önostorozás, kötelező nőtlenség) is. Az okok között ott lehet az a *testidegenség és nőidegenség*, ami a keresztény aszkezisben egyre nagyobb hangsúlyt kapott.²¹ 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.”²²

²⁰ (Rahner, 2007: 13.)

²¹ (Cselényi, 1974: 74–78.)

²² (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.”²³

Nem sokkal ezután ismételten hivatkozik Elxaira: „Azt mondja, a Szentlélek eléje (Krisztus elé) állt női alak formájában (*en eidei thelean*).”²⁴

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.”²⁵

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.”²⁶

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.²⁷

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*

²³ (Epiphanius, 1915: 375.)

²⁴ (Epiphanius, 1915: 30.)

²⁵ (Hippolytus, 1916: 251.)

²⁶ (Die Pseudoklementinen, 1918, 223.)

²⁷ (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.²⁸ 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.”²⁹

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,

²⁸ (A dogmatika kézikönyve, I. 541–542, 566–568.)

²⁹ (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](#)