

319.508

21 / 2012

NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR

Ethnologic Horizons

Testnarratívák – narratív testek

2012
3. szám



NÉPRAJZI LÁTÓHATÁR

A Györffy István Néprajzi Egyesület folyóirata

XXI. évf. 2012. 3. szám

A folyóirat alapítói

BALASSA IVÁN és UJVÁRY ZOLTÁN (1992)

Alapítószerkesztő

VIGA GYULA (1992–2001)

Szerkesztő

KEMÉNYFI RÓBERT és LAJOS VERONIKA

A szerkesztőbizottság elnöke

UJVÁRY ZOLTÁN

A szerkesztőbizottság tagjai

BÁRTH DÁNIEL, FATA MÁRTA (Tübingen), KESZIEG VILMOS (Kolozsvár), KÉSZ MARGIT (Salánk/Beregszász), LÁBADI KÁROLY, LISZKA JÓZSEF (Komárom), VIGA GYULA

Olvasószerkesztő

GÖNCZY MONIKA, KOVÁCS LÁSZLÓ ERIK

Fordító

LAJOS VERONIKA

Technikai munkatárs

BIHARI NAGY ÉVA

A borítóterv

DALLOS CSABA

A kötet megjelenését támogatta

Emberi Erőforrások Minisztériuma Múzeumi Osztály

Debrecen Város Önkormányzata

MTA DE Néprajzi Kutatócsoport

Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék

E számunkat *Földvári Katalin* grafikáival illusztráltuk.

Felelős kiadó

BARTHA ELEK, a Györffy István Néprajzi Egyesület elnöke

ISSN 1215-8097

Nyomdai munkálatok

Kapitális Kft., Debrecen

www.neprajzilatohatar.hu

nka
Nemzeti Kulturális Alap



Tartalom

XXI. ÉVF. 2012. 3. SZÁM

TERMÉSZET ÉS TESTKÉPZETEK

Farkas Judit: A természettel harmóniában élő test. Adalékok az ökofalusi testképzet és testhasználat kutatásához	5
Kisdi Barbara: A női test dekolonizációja. A szülés posztmodern szemlélete.....	23
Vámos Gabriella: A New Age eszmeisége köré épülő alternatív gyógymódok testértelmezési lehetőségei	47

VALLÁS ÉS TESTÉRTTELMEZÉS

Vincze Kata Zsófia: Test és Tóra: a férfitest és a férfiszellem vágya.....	73
D. Szakács Anita: A test megkísértése. Egy szerelmes pap vallomásai a 17. századból, azaz a cölibátus korabeli kérdése	85



Fairy

A természettel harmóniában élő test.

Adalékok az ökofalusi testképzet és testhasználat kutatásához

FARKAS JUDIT

Bevezető

2009 nyarán, a Visnyeszéplakon megrendezett ökofalu-találkozón, az ebédet követő szieszta alatt egy vendéggel beszélgettem.¹ Ő – a nyílt napok keretében – néhány napja már a faluban tartózkodott, és az itt szerzett tapasztalatait, élményeit mesélve, a közelünkben játszó gyerekekre mutatva, megjegyezte, hogy mennyire mások ezek a gyerekek, mint akikkel máshol találkozik. A különbségre a gyerekek egyenes, büszke tartását, testi ügyességét hozta fel példaként, és azt, ahogyan már egészen kiskoruktól teljes természetességgel, szabadon és magabiztosan járnak-kelnek az erdőkben és a réteken.

Egy évvel később, 2010 nyarán egy nagyszékelyi asszonnyal beszélgettem a falujában formálódó ökoközösségről. A beszélgetés során megemlítette, hogy a közeli, pincehelyi kórházban megkérdezték tőle, hogy vajon ő is a szektásokhoz tartozik-e. Mivel nem értettem, hogy kikre gondol, felvilágosított, hogy éppen az általam vizsgált ökoközösségről van szó. Majd felsorolta azokat a jegyeket, amelyek miatt – nem csak a faluban, hanem a falun túl is – szektának hiszik a közösséget: a nők hosszú szoknyában járnak, néha fejkendőt is viselnek, hosszú hajukat egy fonatban vagy a tarkójukon egybefogott lófarokban hordják, és a közösség tagjai rendszeresen összejönnek megbeszélni ügyes-bajos dolgaikat.² Az ide-

¹ A tanulmány megírását az OTKA F68 244 számú pályázata tette lehetővé.

² Emellett természetesen számos egyéb dolog miatt is furcsák az ökoközösség tagjai a helyiek számára: fiatal emberek, akik a városból olyan faluba költöznek, ahonnan a helyiek – ha tehetnék, a munka és a szórakozási lehetőségek hiánya miatt – elmenekülnének; olyan életmódot folytatnak, ami már csak a nagyszülők emlékében él; bár jól képzettek, „nem dolgoznak”, azaz nem mindegyikük jár munkahelyre dolgozni; földművelésből, ráadásul gépesítés nélküli földművelésből akarnak megélni stb. A kommunikáció és a közeledés nehézségét (lehetetlenségét) a helyi iskola tanítónője – maga is beköltöző egy korábbi beköltöző hullámból – így fogalmazta meg: „Úgy nézünk egymásra, mint a marslakók. Sokan, akik ideszülettek, úgy érzik, hogy ide

genek beköltözése egy lokális közösségbe minden esetben a kérdések és értelmezési kísérletek sorát váltja ki a helyi közösség tagjaiból, és ha a két csoport közötti interakció nem indul meg és nem mélyül el, az idegen továbbra is idegen marad.³ Mindazonáltal kap egy címkét, melynek segítségével elhelyezhető a helyiek számára létező értelmezési kategóriák sorában. A címke kiválasztásában kifejezetten nagy szerepet kapnak a külső, a testhez kapcsolódó jegyek, jelen esetben az aktuális divattól eltérő, puritán női viselet mint a másság jelölője, amit szektásként azonosítanak.⁴

Erre a két történetre úgy is tekinthetünk, mint amelyek – bár inverz módon, a külső szemlélő szemszögéből – jól mutatják az ökofalu-konceptió egyik lényegi elemét: a többségitől eltérő, mindent átható életreform kialakítására irányuló törekvést. Ennek az életreform-kísérletnek egyik eszköze és egyben célja is a test, és mint ilyen, hordozója azoknak az elveknek, melyek mentén az ökofalusi közösségek szerveződnek.

Ökofalvak

Az ökofalvak – a definíciók⁵ és szándékuk szerint – a természeti környezetükbe a lehető leghatékonyabban és károsítás nélkül illeszkedő települések. Lakóik ennek elérése érdekében vegyszermentes gazdálkodást folytatnak, az építészetben, hulladékkezelésben, szennyvíztisztításban természetbarát technológiákat alkalmaznak, és megújuló energiaforrásokat használnak. Visszafogott fogyasztásra törekednek, ami a természeti erőforrásokkal való takarékoskodás mellett az újrahasznosítás elvét is magába foglalja. Szeretnének helyben megélni, kereskedni, kikapcsolódni; autonómiára és önellátásra törekednek.⁶ A közösség olyan létszámát tartják ideálisnak, amely az egyén számára még áttekinthető, ahol a szoros

vannak ítélve, és nem tudnak ebből kilépni, ezért ők ezt nem szeretik, ezt a helyzetet, és nem értik, hogy mi az, amit mi pedig szeretünk és választunk, és úgy élünk, ahogy ők nem szeretnek élni.” (VZI, 2010).

³ Valójában gyakran ezután is. Egy nagyszékelyi adatközlőm elmesélése szerint az egyik „öslakos” szomszédja azt mondta neki, hogy az unokája már lehet gyüttment – tehát ő még az sem.

⁴ Ez a fajta puritán viselet jellemző máig is az általam ismert Bács-Kiskun megyei baptista vagy nazarénus közösségekben, de nem merem biztosan állítani, hogy ilyen vallási csoportokkal találkozhattak a nagyszékelyiek. Könnyen lehet, hogy egyszerűen csak mindent a szektás kategóriába sorolnak, ami a többségitől eltérő, a szoros közösség jegyeit mutatja és a modern nőképhez képest visszalépésnek tűnik.

⁵ Lásd Gilman és Gilman 1991. A nemzetközi mozgalom saját definíciója az alábbi oldalon olvasható: <http://gen.ecovillage.org/ecovillages/whatisanecovillage.html>. (Letöltés ideje: 2012. augusztus 30.) Az ökofalu-meghatározások magyar összefoglalásához lásd Borsos Béla disszertációját, Borsos 2007: 22–26.

⁶ Ehhez lásd Taylor 2000.

ismeretségen alapuló kapcsolathálók az egész települést áthatják, behálózzák – ezt 300 és 500 fő közé teszik. Az ökofalvak többsége ún. „szándékolt” vagy „megalkotott” (*intentional*) közösség, azaz: egy kisebb-nagyobb csoport tudatos törekvéseként létrehozott faluközösség, melynek lakóit azonban az ökotudatosságon túl számos egyéb dolog is összekötheti (közös vallás/spiritualitás, egy adott biogazdálkodási mód preferálása stb.).

Valószínűleg egyetlen ökofalu sem létezik, amelyik teljes egészében megfelelné a definícióknak – erre maguk a definiálók is figyelmeztetnek –, a legtöbb meghatározás tehát nem a meglévő ökofalvak szintézise, hanem sokkal inkább célkitűzéseket, irányokat fogalmaz meg. Magyarországon az első ökofalvakat a rendszerváltás után, az 1990-es évek elején alapították. Az odaköltözők elsősorban a városi, értelmiségi réteghez tartoznak, annak egészen széles palettájáról jönnek (az informatikustól a pedagóguson keresztül az agrárértelmiségiig). A magyar ökofalu-mozgalmat a *Magyar Élőfalu Hálózat* (MÉH) fogja össze, melynek tagjai a következők: Galgafarm (Galgahévíz), Gömörszőlős, Gyűrűfű, Krisna-völgy (Somogyvámos), Magfalva (Monor), Máriahalom Biofalu, Nagyszékelyi közösség, Ormánság Alapítvány (Drávafok, Markóc), Természetes Életmód Alapítvány (TEA, Agostyán) és Visnyeszéplak.⁷ Hogy közülük melyik tekinthető valóban ökofalunak, elsősorban definíció kérdése. Ők maguk is ambivalens módon állnak az ökofalu titulushoz, ennek következménye az *élőfalu* megnevezés is. Ez a név konszenzus során jött létre, ugyanis az ökofalvak közé sorolt falvak egy része elfogadja és használja magára az ökofalu szót (Gyűrűfű, Máriahalom Biofalu, Krisna-völgy), mások viszont elcsépeltnek és kiforgatottnak tartják azt, ezért nem szeretik, vagy éppen határozottan tiltakoznak ellene (Visnyeszéplak, Magfalva). Ezért egyeztek meg az *élőfalu* megnevezésben.⁸ Én magam, a könnyebbség kedvéért, mégis a szakirodalomban és a köznyelvben bevett ökofalu terminust fogom használni.

A természettel harmóniában élő test

Lafferton Emese az ember és a társadalom testével foglalkozó szakirodalmi áttekintésében arra a következtetésre jut, hogy:

[...] a test mindig 'magán viseli' a társadalmat aggasztó félelmek jegyeit, a hatalom törekvéseinek, a társadalom politikai rendjének vagy gazdasági rendszerének a jel-

⁷ A MÉH-ről lásd: <http://www.elofaluhalozat.hu/> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 30.)

⁸ Az ökofalvak és élőfalvak összevetési kísérletéhez lásd Lantos Tamás munkáját: Lantos 2006, idézi Hári Beáta a *Magyarországi ökofalvak fenntarthatósági jellemzése és értékelése, továbbá területfejlesztési szempontú vizsgálatuk* című szakdolgozatában. Hári 2008: 15–17.

legzetességeit. Az emberi test és a társadalom teste folyton-folyvást egymásra reflektálnak, és ennek következtében bármelyik megítélésében jelentkező változás óhatatlanul leolvasható a másiktól is.⁹

Úgy vélem, ez a folytonos egymásra reflektálás abban is megnyilvánulhat, hogy egyes társadalmi csoportok az őket aggasztó félelmekkel szemben, azok megoldására felállítanak egy alternatívát, jelen esetben kialakítanak egy életmódot, amely pedig elkerülhetetlenül befolyásolja a testképzetet. Ebből adódóan feltételezhetjük, hogy az ökofalusi gondolkodást meghatározó, az aktuális hatalmi diskurzusokkal szembeni hétköznapi ellenállás, illetve a jelenlegi társadalmi-gazdasági berendezkedéssel szembeni ön-megfogalmazás ezen a felületen is megmutatódik. Azaz: érdemes kísérletet tenni az ökofalusi testképzet, illetve használat és az ökofalu ideológia elemeinek azonosítására.

Ahogy a fenti meghatározásokból kiderült, az ökofalu-konceptió alapvető eleme a természetet lehető legkevésbé károsító település, ahol a természettel harmóniában élő ember él. Ez radikális életmódváltást követel meg az egyéntől, aminek során többé-kevésbé újra kell alkotnia a házról, tisztaságról és tisztálkodásról, ruházkodásról, vízhasználatról, fűtésről, étkezésről, időről (és még sorolhatnánk) korábban elsajátított képzeteit, kialakított szokásait. Ez az újragondolás már a kiköltözés előtt megtörténik, de legalábbis megkezdődik. Sőt, valójában ennek következménye az ökofaluba költözés, ezért is érdemes szemügyre vennünk magát a kiköltözés indokait. Ezek között főszerepet kap egyfajta, jellegzetesen városi testi kényelmetlenségtől való menekülési vágy, és az egészség védelmének igénye. Az általam megismert motivációk között gyakran szerepel a túlsúlyos, embertelen, testileg-lelkileg beteggé tevő várossal szemben a természetes és egészséges környezetben élés, a friss levegő, a béke, nyugalom és a szép természeti környezet mint vágyott, és az ökofaluba terelő erő. A város maga a kiszolgáltatottság, ahol az ember mindennapjait láthatatlan erők segítik (árammal, vízzel, fűtéssel, táplálékkal, gyógyítással stb.), de egyúttal, ugyanezen dolgokkal függésben is tartják. Ezzel szemben az ökofalu mint az ember önmaga erejéből megteremtett egészséges, természetes élettere jelenik meg az elbeszélésekben.

A definíciókban megfogalmazott autonómiatörekvés nem csak az eddig említett tereken (természeti erőforrások, megélhetés, önfenntartás, közösségsszerveződés stb.), hanem konkrétan a testet illetően is megnyilvánul. Az ökofalusi test-konceptió központi eleme az egészséges, a természettel harmóniában élő test, amelynek integritását, működését az egyén tartja kezében, az ellenőrzése alatt.¹⁰

A saját test feletti önrendelkezés igénye számos formában megnyilvánul. Így például abban is, hogy gyógyítását a lehető leginkább a saját kezükbe szeretnék

⁹ Lafferton 1997: 52.

¹⁰ A test feletti önrendelkezés jogához – a női test és az otthonnyulés kapcsán – lásd Kisdi 2011: 11.

venni. Ezért (is) preferálják a természetes gyógymódokat¹¹ (amelyek a természeti környezetet sem károsítják), de még inkább a prevenciót, aminek része a testmozgás és a táplálkozás, méghozzá a – lehetőség szerint – vegyszermentes, ideális esetben saját maguk megtermelte alapanyagokból készült ételekre alapozó táplálkozás.¹² Ugyanakkor nem találkoztam olyan emberrel, aki a gyógymódokban végletekig vitte volna a radikalizmust, és teljes egészében elutasította a hivatalos gyógyítást, a komolyabb betegségekkel az ökofalu-lakók is orvoshoz fordulnak. A kérdésre, hogy milyen természetes gyógymódokat alkalmaznak, válaszul leginkább a gyógynövények és az abból készült teák, tinktúrák, olajok kerültek felsorolásra. A növényeket igyekeznek saját maguk gyűjteni és elkészíteni, nyár közepe táján a portákon rendszeresen találkoztam a padláson vagy az eresz alatt száradó gyógy- és fűszernövényekkel. Több tudást és időt igényel az olajban vagy mézben áztatott gyógynövényi tinktúrák elkészítése, ezeket inkább egy-egy gyakorlottabb szomszédjuktól, ismerőstől vagy tematikus vásárokon (biotermelők vására, biopiac, Magyarok Szövetsége vásárai stb.) szerzik be. Azok, akiknek nincs lehetősége ilyen módon beszerezni a szükséges termékeket, gyógynövényüzletben, bioboltban vásárolnak. A természetes gyógymódok között említik és alkalmazzák a gyúrást, masszírozást, csontkovácsolást is. Egy galgafarmi asszony, aki ért valamelyest a gyógynövényekhez, elmondta, hogy férje most készül egy masszőr tanfolyamra, mert „a családban a gyógynövényes mellett kell egy masszőr is” (Sz. Zs. 2012).

Ezt az elképzelést, törekvést, hogy családi szinten igyekeznek biztosítani az alapvető gyógyításra alkalmas tudást, az egyik hazai formálódó ökofaluban/élőfaluban, Magfalván – illetve a magfalvaiak által vezetett kurzusokon – sajátították el. Magfalván a gyógyítás és a gyógyító technikák tanítása központi szereppel bír, és – nem csak emiatt – sokatmondó a Magfalva által *Magyar Népi Gyógyászat – Magyar Népi Műveltség* címmel hirdetett (2011) tanfolyam koncepciója:

Az ember három világban él egyszerre (test, lélek, szellem), minden gyógyító hagyomány célja, hogy békévé oldja e világok harcát. Belesimulni a tájba, melyben élek, a sorsba, melyet élek, és a népbe, melyért élek, ez maga a béke, az Egészség.

A képzés célja: Célunk nem a megszokott természetgyógyász képzés, hanem hogy a 'hajdani nagymamák' mintájára családon belül, vagy kisebb közösségekben gyógyítani tudó, biztos tapasztalati tudással rendelkező, teljességben gondolkodó magyar embereket neveljünk. A képzésben hangsúlyt kap az egészség megőrzése, a

¹¹ A természetes gyógyítás és a természetgyógyászat különbségéhez lásd Kisdi 2011: 143. 300. lábjegyzet. A természetes gyógymódokra gyakran alkalmazzák a *népi gyógymód* kifejezést is, ami némileg téves egybeesése a kettőnek, ehhez lásd Kisdi 2011: 144.

¹² Ilyen értelemben maga az ökofalusi élet is prevenciónak tekinthető, ha azt nézzük, hogy egészséges környezetben stresszmentes életet ígér.

hagyományos táplálkozás, a gyógyszermentes gyógyítás és az életmódon alapuló betegségmegelőzés (pl. néptánc, kerti munka).¹³

A prevenció itt sorolt elemei, a néptánc és a kerti munka, illetve a – később még idesorolt – magyar népi játékok és magyar népi küzdősportok tehát ezen életmód olyan elemei, melyek, ha nem is minden hazai ökofaluban egyformán, de sokhelyütt valóban erősen befolyásolják a testről, az egészséges testről való gondolkodást.¹⁴

Emellett, tehát a népi(nek tekintett) gyakorlat mellett, az ökofalusiak más tradíciókból, illetve a modern testkultúra egyéb technikáiból is merítenek, amikor a testükkel akarnak foglalkozni. Így például az egyik közösségben egy (azóta elköltözött) fiatalember vezetésével egy időben rendszeresen tornáztak reggelente, később pedig néhány asszony más, nem az ökoközösséghez tartozó beköltözőkkel közösen jóga foglalkozást szervezett a faluban. A közösségi testgyakorlás mellett egyénileg sportolókkal is találkoztam (futás, jóga). Ugyanakkor az ilyen típusú testmozgás az ökofalvakban nem gyakori, de legalábbis nem gyakoribb, mint a társadalom egyéb szegmenseiben, aminek magyarázata szerintük egyszerűen az, hogy az általuk gyakorolt életforma alapvetően sok fizikai aktivitással jár, mely mellett sokan nem igénylik a sportot, vagy ha igénylik is, nincs rá idejük.

A természetes test „része” az öltözködés is, amit attól tekintenek természetesnek, hogy – ideális esetben – természetes anyagokból készül, illetve a test szabad, természetes mozgásának teret enged. A 20. század eleji fűző-elhagyás, a saru- és szandálhordás, a bő ingek viselete (lásd a gödöllői művész- és életreform telepet)¹⁵ ma már persze nem radikális reformgondolat, az öltözködést, a viseletet még-

¹³ Forrás: <http://magtar.hu/> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 30.)

Nem kerülheti el figyelmünket az idézett szövegben az öltözködésben, építészetben stb. a hagyományos népi kultúrára való rendszeres utalás. Az ökofalvakra általában jellemző, hogy valamilyen módon reflektálnak a magyar népi kultúrára, de legerősebben ez talán Magfalván, illetve Visnyeszéplakon jelenik meg, számukra kifejezetten fontos hivatkozási alap és – bizonyos kitételekkel – követendő példa az iparosítás előtti paraszti kultúra és társadalom. A magyar népi kultúráról alkotott kép az ökofalvakban rendkívül heterogén, és a tárgyilagos, a hivatalos tudomány eredményeit is mérlegelő, esetleg elfogadó nézettől kezdve a hivatalosat teljesen elutasító, saját magyarság- és népi kultúra képet kialakító nézetig sokféle koncepcióval és attitűddel találkozhatunk. A téma rendkívül érdekes (és egy, a népi kultúra vizsgálatában konkurensnek számító néprajzkutató számára igazi darázsfszék), azonban ennek részletezésére itt most nincs lehetőség.

A magyar népi kultúrára való reflektálásuk gyakran kívülről érkező elvárásá válik az ökofalvakkal szemben. Ez olyannyira így van, hogy gyakran tapasztaltam: már-már védekezni kényserülnek amiatt, mert nem mindenben követik a hagyományost, a népit, például mert mosógépet alkalmaznak, vagy mert mobiltelefont használnak. Nem mellesleg ilyen és ehhez hasonló eszközök és okok miatt kritikusaik az ökotudatosságot is számon szokták kérni rajtuk.

¹⁴ A paraszti kultúra és az ideális test összefüggéséhez lásd Jonas Frykman 1930-as évekbeli svéd példáját, Frykman 1997.

¹⁵ Ehhez lásd: Nagy 2006; Tészabó 2005.

is érdemes megvizsgálnunk, mert – ahogyan a tanulmány legelején az egyik példából láthattuk – a másként gondolkodás egyik jele, illetve a másként gondolkodás felismerésére (feltételezésére) alkalmas attribútum lehet.

Ennek ellenére nem mondható el, hogy létezik speciális ökofalusí viselet, általánosan ökofalusiként azonosítható ruházat. Ahol van jellegzetesnek ható öltözködés, ott egyéb ideológiához vagy példaképhez köthető: Krisna-völgy esetében az indiai viselet egyértelműen a vallás következménye, Visnyeszéplakon pedig a paraszti kultúra tisztelete befolyásolja a mindennapi és az ünnepi öltözetet, aminek eredménye egy jellegzetes népies viselet (de nem népviselet!). Ez utóbbi faluról szóló elbeszélésekben gyakran említést kap – hol pozitív, hol negatív felhanggal – a nők viselete: a nők itt hétköznapi is hosszú szoknyában járnak, ami egyes helyi nézetek szerint kötelező, mások szerint egyáltalán nem, de mindenestre ilendő, és jómagam még nem láttam visnyeszéplaki nőt nadrágban.¹⁶ A nagyszéke-lyiek elsősorban ünnepeken hordanak népiesnek nevezhető ruhát, így például az augusztus 20-i kenyérsütésen a nők – általában fehér – inget és ünnepi, hosszú szoknyát húznak, ami azonban nem sajátosan az ő viseletük, a falu korábbi beköltöző-hullámainak tagjai közül is többen viselnek hasonló ruhadarabokat.

Jómagam, nő lévén, természetesen a női ruhaválasztásról és öltözködésről beszélgettem többet az ökofalusiakkal, és persze főként nőkkel. Az ökofalusí női viseletről, bár egységesnek semmiképpen nem tekinthető, az azért általában elmondható, hogy a legkevésbé sem kihívó, nem látni miniszoknyákat, topokat és magas sarkú cipőt, ehelyett a praktikum és a puritán jelleg a meghatározó. Egy-egy szép, az ízlésüknek megfelelő ruhákat készítő varrónő, vagy olcsó, de jó minőségű ruhákat kínáló turkáló azonban itt is ugyanúgy beszédtema, mint bárhol máshol a nők között. Hogy a hétköznapi munkákhoz alkalmazkodó egyszerű, kényelmes és koptatható ruhadarabokban azért másra is vágynak a nők, jól mutatja az a sóhaj, amely egy galgafarmi beszélgetés közben szakadt ki az egyik nemrég kiköltözött asszonyból: „Ő, mikor húzhatjuk már fel a szép ruhánkat, nem mindig csak a melegítő meg a gumicsizma?!” (K. B. 2008.).

Talán elsöre furcsán hangozhat, de a testképzethez tartozónak gondolom az ökofalvak épületeit is. Ugyanis a házaik építésekor kifejezetten törekednek arra, hogy a ház a testnek is jó legyen, azaz, hogy egészséges legyen a levegője, szerkezete és a bútorok ne tartalmazzanak kemikáliákat és vegyszereket, és gyakran hangsúlyozzák a télen melegen–nyáron hűvösen tartó vályogfalak adta komfortérzetet. Míg a közgondolkodásban a vályogház vagy a besarazott nádfal az elma-

¹⁶ Horváth Anett szakdolgozatában foglalkozik a szoknyahordás kizárólagos szokásának kialakulásával. Ő idéz egy széplaki lakost, aki szerint a szoknya nem kötelező, de a táncházmozgalomból érkezőknek természetes viselete volt, a később érkezők pedig úgy vélték, hogy itt ez az elvárás. Ugyanakkor ugyanő említi egy férfit, aki rendszeresen megszólta a nadrágot viselő nőket. Horváth 2009: 46.

radottság és a szegénység jelképei, addig az ökoépítészetben széleskörűen újraéled a használatuk, többek között az egészségre tett jótékony hatásuk miatt.¹⁷ A „lélegző ház” bevett hasonlat az ökoházakra, ahol a test is szabadon lélegezhet.

Esetleges elvárásainkkal szemben az ökofalvakban nem dominálnak az ökotrend tárgyai, nem találkoztam ökofarmerrel és biozoknival, ahogyan ökoberendezési tárgyakkal sem. Az ökofalvakban a viselet és a háztartási eszközök számos eleme nem kaphatná meg az ökocímét.¹⁸ Ökonadrág helyett van viszont sokat használt (recycled) farmernadrág és ing vagy póló, drága biomedicinák helyett masszírozás a családban, a szép vászoning pedig csak ünnepi alkalomra kerül elő. A rusztikus ökolook-ban¹⁹ használt elemek ugyan itt is megjelennek, de a fonott kosár csak annyiban fair trade, hogy a közeli piacon vásárolták a kosárfonó cigányembertől, a fateknő nem dísz, hanem használati tárgy, amelyben kenyértészta kel, és a tárgyakon látható patinát a rendszeres (agyon)használat okozza. Egy-egy ruhadarabnak újrahasznosítási élettörténete van, és ilyen történetet ugyanúgy hallottam Nagyszékelyben, mint Krisna-völgyben. Egy nagyszékelyi asszony egyik látogatásomkor éppen egy zsebkendőnyi rongydarab felett lamentált, azon, hogy mire használhatná ezt a hajdan ünnepi felsőruhaként, majd az idő előrehaladtával hétköznapi munkaruhaként funkcionáló darabot, ami később, a munkában szétszakadva mosogató ronggyá vált, most pedig már arra sem jó. A Krisna-hívő nők elhasznált szárijukból²⁰ vagy gyerekruhát varrnak, vagy ha már arra sem jó, mert túlságosan megkopott, akkor feldarabolják és elhasználják portörőnek.

„Ide kitartó, elszánt emberek kellenek”

Az ökofalusi életforma, a háztartások felszereltsége – bár ez falvanként és háztartásokként változó – gyakran nélkülözi azokat a technikai eszközöket és infrastruktúrát, amelyek a modern háztartásokban nagyban megkönnyítik az életet. Mivel szerintük ezek a könnyebbségek valójában teljes kiszolgáltatottságra és függésre kárhoztatják az embereket (mi történik, ha nincs áram, nem jön a csap-

¹⁷ Lásd Kapitány – Kapitány 2000: 69–70. Hasonló következtetésre jutott Horváth Anett is Visnyeszéplakról készült szakdolgozatában, Horváth 2009.

¹⁸ Számomra úgy tűnik, hogy az ilyen ökofogyasztási javak elsősorban a városi, jómódú ökotudatos életmód részét képezik. Ehhez lásd Szvetelszky 2007.

¹⁹ Ehhez is lásd Szvetelszky 2007.

²⁰ Szári: jellegzetes indiai női viselet, tulajdonképpen egy 6-7 méter hosszú, színes textil, amelyet meghatározott módon magukra tekerve hordanak. Éppen hossza miatt alkalmas újrahasznosításra: a hosszú szariból biztosan kijön 1-2 méter ép rész, amiből a kislányoknak inget vagy szoknyácskát lehet varni.

ból a víz stb.), ezért a – már említett – autonómiatörekvés fő célja „leválni a köldökzsinóról”, azaz: a lehető leginkább függetlenedni a különféle függést, kiszolgáltatottságot okozó hálótól, legyen az szociális, infrastrukturális vagy gazdasági háló. Ezt leginkább az energiahasználat bizonyos területein tudják megvalósítani, így például a víz-használat (saját kút, vízgyűjtő rendszerek), vagy a fűtés terén. Illetve igyekeznek minél több emberi és állati energiát felhasználni, kiváltva, vagy egyszerű mechanikus eszközökkel helyettesítve a nem megújuló energiaforrásokat használó gépeket (kasza a motoros fűnyíró helyett, konyhakés a konyhai robotgép helyett – hogy csak a legegyszerűbb példák közül említsek kettőt). Ez azonban azzal jár, hogy az ilyen háztartások működtetése többletenergiát követel meg lakóitól, ami egyedül meglehetősen nehezen kivitelezhető. Egy ökofalulakó szemléletes példával próbálta ezt elmagyarázni hallgatóságának: a központi fűtéshez elegendő akár egy ember is, hiszen csak eltekerünk egy gombot, és hamarosan már meleg is lesz a lakásban. A kihűlt vályogház felfűtése a kályhával vagy kemencével azonban hosszadalmas folyamat, és ha a ház lakója például munkába jár, télen, este dermesztő hideg várhatja otthon. Kell valaki, aki folyamatosan életben tartja a tüzet a kályhában, tehát otthon él.

A háztartások felszereltsége ökofalvanként és akár háztartásokként változó. Galgafarm ökofaluban a fűtéshez, az áramhoz és a vízhez is egy központi ellátórendszerből jutnak a lakók. Itt tehát a cél a faluszíntén biztosított energia- és erőforrás-függetlenség, a közösségi-szintű autonómia, nem a lakók háztartásonkénti önellátása. Visnyeszéplakon, Gyűrűfűn minden háztartásnak saját kútja van, saját maga kezeli a szennyvizet (nádgyökérszénázás szennyvíztisztítóval vagy szippantós kocsival), és a fűtést is háztartásonként, fával oldják meg, áramot azonban ugyanúgy a helyi nagy szolgáltatótól kapnak, mint más települések. Ugyanakkor ezzel nem mindenki él: Visnyeszéplakon van olyan háztartás, ahol mosógép, mosogatógép, számítógép stb. is található, máshol viszont egyáltalán nem vagy alig használnak áramot. Krisna-völgyben a vizet sok háztartás már a saját kútjából, sok azonban még a somogyvámosi vezetékes rendszerről kapja, de a falu vezetése tervezi egy közös, az egész közösséget ellátó központi kút létrehozását. A szennyvizet közösségi szinten, egy hatalmas nádgyökérszénázás tisztítóval kezelik. A lakóházakba nincs bevezetve az áram, napkollektorok segítségével vagy gyertyával világítanak, árammal működő eszközöket értelemszerűen nem használnak (vagy csak olyat, amelynek működtetéséhez elegendő a kisebb napkollektorok által termelt energia). Minden háztartásban fával fűtenek.

Ezek a tények (és a sort még sokáig lehetne folytatni) egészen hétköznapi módon hatnak vissza a testre. Hogy a legegyszerűbb példával kezdjük: az áram hiánya olyan, a falusi és városi háztartások számára teljesen evidens eszközök használatát iktatja ki, mint például a mosógép. Azért ezt a példát választottam, mert a Krisna-hívőkkel való beszélgetések során, a faluban élés szépségei és ne-

hézségei között – szinte minden alkalommal – legelsőként a kézzel mosást hozták fel az asszonyok. Hogy ez traumatikus pont, azt az is mutatja, hogy a Krisna-völgyből Somogyvámos faluba kiköltözők is az egyik legnagyobb könnyebbségként a kézzel mosás elhagyását és a mosógéphasználatot emlegették. Krisna-völgy ugyanakkor ebben a tekintetben speciális eset,²¹ ugyanis a szigorú rituális tisztasági szabályok nem engedik meg a hívőknek a tisztátalan ruha viseletét. Így például egy családban, ahol a feleség a kertészetben, a férj pedig a tehenészetben dolgozott, heti hat-hét órát is igénybe vett a kézzel mosás.

A természeti erőforrásokkal való takarékoskodásnak a külső szemlélő számára is elsőként feltűnő módja a vízhasználati szokásokban nyilvánul meg. A modern házak és lakások alapvető része, a fürdőszoba és a vécé megléte az ökofalusi házakban nem evidencia, de mindenesetre rendkívül változatos módokon formálják, vagy éppen helyettesítik ezeket a helyiségeket. Létezik olyan fürdőszoba, amelyik első látásra nem különbözik egy átlagos, városi fürdőszobától, de a vizet kútról nyeri, a meleg vizet pedig sokféle módon, például villanybojlerrel, vagy a kemencével kombinálva stb. állítják elő. Máshol tűzhelyen melegített vízzel töltik meg a kádat vagy dézsát, vagy egyszerűen hideg vízben fürödnek, mosakodnak. A nyári fürdés leggyakoribb eszköze – a hétvégi házakból, nyaralókból valószínűleg mindenki által jól ismert – feketére festett, tusolásra alkalmas udvari tartály, amelyben a Nap melegíti fel a vizet. A vízöblítéses vécét nyugodtan nevezhetjük az ökofalusi gondolkodás ősellenségének, a mélységes ellenszenvet iránta az okozza, hogy ezek a vécék egy átlagos háztartásban ivóvízzel öblítenek, amit mértéktelen pazarlásnak tekintenek. E helyett leginkább ún. komposzt-vécét, és/vagy udvari vécét használnak. A vízről való gondolkodásuk, a vízhasználati (és víz nem használati) szokásaik meghatározzák továbbá a fürdés hosszát, amit a spórolás mellett az is befolyásol, hogy a melegített víz hamar elfogy, és ebben az esetben a család többi tagja már nem tud meleg vízben fürödni. Az elhasznált víz (a mosogatásra használt is) újrahasznosul: kiöntik a kertbe; az udvari tusoló vize kis tóba vagy szintén a kertbe folyik; a nádgyökérszárak tisztítóba kerülve az ottani növényeket, például tűzifának használatos energianövényeket, vagy a fonásra alkalmas gyékényt öntözi. Ezek a módszerek, az ökofalulakók elbeszélései szerint, sokkal közelebb hozzák, láthatóbbá teszik a vizek útját, és így a szennyezésük útját is: ha a fürdés során kemikáliákat tartalmazó fürdőszereket használnak, akkor az egyenesen és a szemük láttára kerül a tóba, vagy az élelműket biztosító zöldséges ágyásra. Ez pedig – így szól az érvelés – automatikusan erősíti azt a törekvést, hogy vegyszermentessé tegyék a háztartásukat.

²¹ És nagyon sok másban is: a rendkívül részletesen kidolgozott vaisnava testkoncepció és a rituális gyakorlatok, melyet a Krisna-hívők elsajátítanak és gyakorolnak, sokkal inkább befolyásolja a lakosok testképzetét, mint az ökotudatosság. Ennek bemutatása azonban nem fér bele a tanulmány kereteibe.

Ha végigtekintünk egy ökofalusi ház fürdőszobapolcain, jól látszik, hogy ez a törekvés sokféle lehet: vannak, akik a bioboltokban vásárolható szereket használnak tisztálkodásra és tisztításra egyaránt, emellett a házi praktikák eszközei és a saját készítésű szerek is megtalálhatók, de olyannal is találkoztam, ahol bárhol máshol használatos tusfürdők, szappanok és tisztítószeres stb. sorakoztak. Tiszta „típusokkal” nemigen találkozni, a háztartás vegyszermentességét minden esetben a pénztárca, a termékek elérhetősége és a házi készítésű termékek készítésében elért gyakorlat határozza meg. Egyik nagyszékelyi házigazdám a számára jól bevált természetbarát mosószert, sampont, tusfürdőt, fogkrémet havonta egyszer egy budapesti bioboltból szerezte be (és ilyenkor igény szerint másoknak is hozott belőle). Másik házigazdám kozmetikai szerek helyett leginkább saját készítésű olajokat, krémeket használ, és a közösségben formálódó csererendszer keretében, vagy akár csak ajándékba, másoknak is készít ilyeneket.

Az ökológiai elvek mentén kialakított háztartás eddig említett példái (és a sor korán sem teljes) egyben arra is utalnak, hogy azokat a testi kényelmetlenségeket, melyeket az itt élők korábbi életmódjukban megtapasztaltak, és amelyeket maguk mögött kívántak hagyni, most újfajta testi kényelmetlenségek váltják fel. Ilyenek a sáros földút akadályozta közlekedés, a reggelre kihűlő kályha és szoba, a tűzifa felaprítása, a téli hidegben igencsak távolinak tűnő udvari komposztvécé, a hideg fürdővíz és így tovább. Ilyenkor a kevésbé kitartókat, gyengébb tűrőképességűeket legfeljebb csak vigasztalni tudja az ökotudatosság, és az a gyakran hangoztatott gondolat, hogy nagyanyáink is így éltek.²²

Az ökofalusi lét tehát a test használatának – a városi(as)hoz képest – új módzatait igényli, így például jóval több fizikai munkát kell végezniük az itt élőknek. A kert- és földművelés, az állatokról való gondoskodás, a (többnyire vályog)ház felépítése és folyamatos karbantartása, de a meleg szoba és a meleg víz, a tiszta ruha és az élelem előállítása is mind-mind többletenergiát követel meg. Az emberi erő használata, a fizikai munka mindennapi tapasztalat az ökofalvakban. Ez a munka – legfőképpen az eredménye miatt – egyrészt pozitívumként jelenik meg az ökofalusi diskurzusokban: a saját kézzel elvégzett munka eredménye a saját ház, a saját kert, a saját élelem stb. azaz egy kicsi autonómia. A férfiak, a nők, és sok helyütt a gyerekek is kiveszik részüket a fizikai munkából. A paraszti társadalomból ismert klasszikus férfi és női munkamegosztás csak azok-

²² Nagyanyáink eltérő hő- (és tisztaság-, és egyéb) igényével általában tisztában vannak az ökofalusiak, és nem feltétlenül akarnak ahhoz visszatérni, hanem próbálják megtalálni azt, a mai ember számára is kényelmes szobahőmérsékletet, ami még nem tűnik pazarlásnak (és itt mindig a télen, túlfűtött panellakásban, nyitott ablak mellett rövidnadrágban élők szolgálnak ellenpéldaként). Ugyanakkor találkoztam olyan kísérletező (egyedülálló) fiatalemberrel, aki vályogházában fűtés nélkül (a legkeményebb fagyokban minimális fűtéssel) próbált ki egy telet – ezt még a közössége is extrémitásnak tartotta.

ban a háztartásokban valósulhat meg (és ott sem mindenhol), ahol a férfi és a nő is otthon van, és saját maguk megtermelte terményeikből, illetve otthon szerzett jövedelmükből tartják fent a családot. Ahol az egyik fél, vagy akár mindkettő munkába jár, ingázik, e szerepek már nehezen tarthatók. Ott ahol, nincs férfi a háztartásban, a nők több fizikai munkát végeznek, mint társaik. Nemrégén, Galgafarmon jártamkor három asszony (közülük kettő idős, egy középkorú) talicskázta a téglát egy építkezésen, és nevetve kiáltották oda, hogy: „Látod, ha nincsenek férfiak, akkor a nők talicskáznak.” Korábban pedig Nagyszékelyen láttam egy asszonyt – számomra – szokatlan szerepben: a közösség kalákában tisztította a házakhoz tartozó kutakat, azaz mindenki segített mindenkinek, de a kimondatlan szabály szerint mindig a házigazda vállalta a legveszélyesebb feladatot, a kútba mászást (és ő adogatta ki vödörrel a sarat, téglákat, talált tárgyakat a többieknek). Ez alól nem volt kivétel a gyermekeit egyedül nevelő asszony sem, akinek háztartásában nem élt férfi, aki elvégezhetette volna ezt a munkát.²³

Ugyanakkor ez a – kívülről gyakran idealizált – fizikai munka rendkívül erős és időigényes is, ami az ökofalusi élet nehézségeire is rámutat. Egy fiatal pár hatalmas, génbankként is működő kert művelésébe és az ott termett zöldségek, gyümölcsök feldolgozásába kezdett, amiről hamar kiderült, hogy meghaladja erejüket, de legalábbis semmi másra nem jut idejük és energiájuk. Három, megfeszített munkával telt év után a fiatalasszony egyre inkább úgy érezte, hogy a kert rabszolgái lettek, és nem jut ideje olyasmire, ami – a kerten kívül – érdekli: kézimunkázásra, új horgolási praktikák elsajátítására, filmnézésre, vagy csak egyszerű beszélgetésekre, és alig jutnak el egy-egy érdekesnek ígérkező találkozóra (például ökofalu-találkozóra), vagy új ismereteket és ismeretségeket nyújtó táborba. Ennek következménye, hogy a rengeteg munka nemcsak testileg, hanem lelkileg is megviselte őket.

Más helyeken is találkoztam azzal a problémával és panasszal, hogy a sok munka mellett éppen arra nincs idejük, ami miatt – többek között – ideköltöztek: a közösségi életre, a szomszédsági viszonyok ápolására, vagy akár egy sétára a természetben. A már letelepült lakók pedig rendszeresen figyelmeztetik a kiköltözni vágyókat, hogy a végleges döntés, a ház vagy telek megvásárlása előtt mindenféleképpen töltsenek el legalább 2-3 hónapot (és lehetőleg téli hónapot is) a választott helyen, azaz tegyenek próbát, hogy egyáltalán bírják-e erővel, energiával az ottani életet. „Ide kitartó, elszánt emberek kellenek” – hangzik el gyakran az ökofalusi életmódról való beszélgetések során.

²³ Aki egyébként igen gyakorlatias asszony, így előfordulhat, hogy egy kevésbé bátor és ügyes nő helyett valaki átvállalta volna a feladatot. Ez nem derülhetett ki, mert csak ő volt egyedülálló nő abban a kaláka körben.

Összegzés

Wolfgang Krabbe az előző századforduló életreform-mozgalmi kapcsán megjegyzi, hogy két fő irányvonal mutatkozott e mozgalmak között. Az egyiket *ökológiai típusú respektív szociogenetikus életreform*nak nevezi, és ide tartozónak véli a különböző kivonuló közösségeket, kommunákat és a kertvárosmozgalmat. Ezek egyfajta társadalmi kísérletként működtek, és különösen a kivonuló közösségekre volt jellemző, hogy közösségi szinten kívánták megvalósítani az életreformot, fontosnak tartották a közösségi élet megszervezését, elutasították a meglévő termelési viszonyokat és a mindennek feletti profitszerzést, törekedtek a természetességre, a természetközeli életforma megteremtésére, az igazságosságra, az eredetiségre és az elidegenedés leküzdésére. A másik irányvonalat Krabbe *individuál-genetikus életreform*-nak nevezi, ennek lényege szerinte, hogy az egyénre fókuszál, célja az „új ember” létrehozása, tárgya és eszköze is a test, a testiség újfajta értelmezését mutatja fel. Ide sorolja többek között a reformtáplálkozást, a természetes gimnasztikát, a természetgyógyászatot, a nudizmust, az öltözködési reformot.²⁴

A magyar ökofalvakban leginkább az első törekvések a hangsúlyosak, de ahogyan a 19–20. század fordulóján, úgy itt sem választható el egymástól a két típus. Az ökofalut megteremtő ideológia fontos része, az ökofalusi testkoncepció központi eleme – ahogyan láttuk – a természettel harmóniában élő test, amely nem alkalmaz a természeti környezetre ártalmas technikákat, és ezáltal nem árt saját magának sem. Ez az életforma alkalmazza az individuális életreform gyakorlatait, de ezek a gyakorlatok nem speciálisan ökofalusiak. Tisztában vagyok azzal is, hogy a fentebb sorolt jellemzők, mint a fával fűtés, udvari vécé, kemény fizikai munka stb. az ökofalvakon kívül számos más helyen is megtalálható. Alapvető különbség azonban, hogy itt egy viszonylag jól körülhatárolható ideológia mentén kialakított életforma tudatos választásáról van szó.²⁵ Tehát az itt található testképzet mégis csak az ökofalusi létben gyökerezik, és az ökofaluban élők test-technikáit alapvetően meghatározza az ökológiai tudatosság, melynek visszahatása a testre megnyilvánul például a vízspórolásban, a mindennapi fizikai munkában, a saját vegyszermentes kertből táplálkozásban és így tovább. Ezért úgy vélem, hogy bár nem sikerült egy jól körülírható és akár stílusként²⁶ beazonosítható sajátos ökofalusi testképet

²⁴ Krabbe 1974: 74; idézi Skiera 2004: 41.

²⁵ Ehhez hasonlíthatók a magukat hagyományörzőknek nevező közösségek is, amelyek nem tartják és nevezik magukat ökofalunak, de életmódjuk és gondolkodásuk számos hasonlóságot mutat.

²⁶ Brian S. Turner a testtel foglalkozó társadalomtudományi munkákat összefoglaló szövegében úgy fogalmaz, hogy a modern társadalmakban az ún. testi megmutatkozások, azaz például a ruházat, a testtartás vagy a kozmetikumok váltak döntő fontosságúvá az életstílus jelzése szempontjából (Turner 1997: 13.). A posztmodernitásnak a stílusokat is újrahasznosító kultúrája azonban nehezíti

felmutatni, az ökofalusi testképzet és testhasználat, illetve az ökofalu-ideológia összefüggésének azonosítására tett kísérlet nem volt teljesen eredménytelen.

Tanulmányomban a magyar ökofalulakók testképzetének legfontosabb elemeit mutattam be, amely bemutatás azonban valójában kutatási lehetőségek felvázolását jelenti. A felvetett kérdések egy-egy konkrét falu test-használatának bemutatásával kerülhetnek aprólékosabb, mélyebb megválaszolásra.

Felhasznált irodalom

BORSOS Béla

- 2007 *Az ökofalu koncepciója és helye a fenntartható település- és vidékfejlesztésben.* PhD értekezés, PTE Természettudományi Kar, Földtudományok Doktori Iskola, Pécs. http://old.foldrajz.ttk.pte.hu/phd/phdkoord/nv/disszert/disszertacio_borsos_be la_nv.pdf (Letöltés ideje: 2012. augusztus 30.)

FRYKMAN, Jonas

- 1997 Hogyan váljunk tökéletes svédde? *Replika* 1997/ 28, 95–107.

GILMAN, Robert – GILMAN, Diane

- 1991 *Eco-Villages and Sustainable Communities. A report for Gaia Trust.* Washington, Bainbridge Island: Context Institute

HÁRI Beáta

- 2008 *Magyarországi ökofalvak fenntarthatósági jellemzése és értékelése, továbbá területfejlesztési szempontú vizsgálatuk.* Szakdolgozat. Budapest: ELTE TTK Földrajz- és Földtudományi Intézet Társadalom- és Gazdaságföldrajzi Tanszék http://okovolgy.hu/wp-content/uploads/okofalu_szakdolgozat_hari_beata.pdf (Letöltés ideje: 2012. augusztus 30.)

HORVÁTH Anett

- 2009 Új élet a romokon. Kísérlet egy új faluközösség létrehozására – Visnyeszéplak falu születése. Szakdolgozat. Szeged: SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék

KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor

- 2000 *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón.* Budapest: Új Mandátum

KISDI Barbara

- 2011 *Háborítatlanul. A modern otthonszülés értelmezése.* Doktori disszertáció. Pécs: PTE BTK Interdiszciplináris Doktori Iskola Néprajz- és Kulturális Antropológia Tudományok Program <http://www.idi.btk.pte.hu/dokumentumok/disszertaciok/kisdiabaraphd.pdf> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 30.)

KRABBE, Wolfgang R.

- 1974 *Gesellschaftsreform durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

a stílusolvasást és -azonosítást, és ahogyan láttuk, az ökofalusiak esetében sem beszélhetünk egységes stílusról.

LAFFERTON Emese

- 1997 Az ember és a társadalom testéről a modern tudományok tükrében. Szakirodalmi áttekintés. *Replika* 1997/ 28, 39–57. <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/28/test.htm> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 30.)

LANTOS Tamás

- 2006 *A Máriabalmi Téli Élőfalu Találkozó után: Néhány megbeszélésre szánt gondolat.* Kézirat.

NAGY Veronika

- 2006 Művészek a „terepen”. A gödöllőiek néprajzi érdeklődése. In Őriné Nagy Cecília (szerk.): *A népművészet a 19–20. század fordulójának művészetében és a gödöllői művésztelepen.* 153–167. Gödöllő: Városi Múzeum

SKIERA, Ehrendhard

- 2004 Az életreform-mozgalmak és a reformpedagógia. *Iskolakultúra* 2004/3. 32–44.

SZVETELSZKY Zsuzsanna

- 2007 A natúrhatnám polgár. In Takács-Sánta András (szerk.): *Paradigmaváltás?! Kultúránk néhány alapvető meggyőződésének újragondolása. Szöveggyűjtemény.* 51–62. Budapest: L'Harmattan

TAYLOR, Nigel

- 2000 Eco-Villages: Dream and Reality. In Barton, High (eds.): *Sustainable Communities. The Potential of Eco-Neighbourhoods.* 19–28. London: Earthscan Ltd.

TÉSZABÓ Júlia

- 2005 Reformeszmék és nevelés a gödöllői művésztelepen. In Németh András – Mikonya György – Skiera, Erhard (szerk.): *Életreform és reformpedagógia – nemzetközi törekvések magyar pedagógiai recepciója.* 164–182. Budapest: Gondolat

TURNER, Brian S.

- 1997 A test elméletének újabb fejlődése. In Featherstone, Mike – Hepworth, Mike – Turner, Brian S. (szerk.): *A test – Társadalmi fejlődés, kulturális teória.* 7–51. Budapest: József Műhely Kiadó

Internetes források

<http://www.elofaluhalozat.hu/> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 30.)

<http://gen.ecovillage.org/ecovillages/whatisanecovillage.html> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 30.)

<http://magtar.hu/> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 30.)

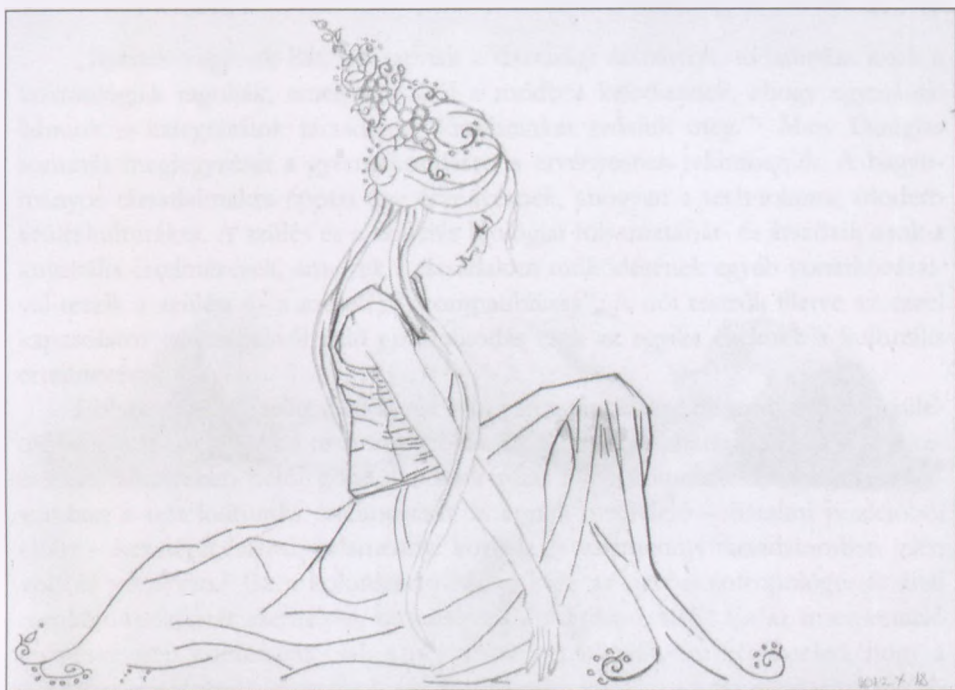
Judit Farkas

THE BODY LIVING IN HARMONY WITH NATURE.
ADDITIONS TO THE RESEARCH OF THE BODY-IMAGE AND BODY-USE
OF ECO-VILLAGES

Inhabitants of eco-villages intend to establish settlements that fit into their natural environment in the most efficient way and without damaging that. In order to achieve that they cultivate their lands chemical-free, utilize environmentally friendly technologies in architecture, in waste-management and wastewater treatment, and they also use renewable energy resources. They aim on restrained consumption which includes the Puritan life-style besides the conservation of natural resources and their reliance on the principle of recycling.

The essential element of the concept of eco-villages is the endeavour to create an all-pervasive life-reform, different from majority aspirations. One means and goal of this life-reform experiment is the body, and as such, it is the carrier of those principles along which eco-village communities are organized.

In her paper the author shows how the eco-villagers' concept of the world influences the thinking about the body, she depicts the most important elements of the Hungarian eco-villagers' body-concepts, and she will examine whether a clearly describable, particular, eco-villager's body-image and body-use can be found, which can even be identified as a style.



Mielikki



Szavak nélkül

A női test dekolonizációja.

A szülés posztmodern szemlélete

KISDI BARBARA

„Ilyenek vagyunk hát: becsapnak a tisztasági szabályok, tudatunkat azok a kozmológiák tagolják, amelyek abból a módból keletkeznek, ahogy egymással bánunk – kategóriáink társadalmi döntéseinket erősítik meg.”¹ Mary Douglas sommás megjegyzését a gyermekszülésre is érvényesnek tekinthetjük. A hagyományos társadalmakra éppen úgy érvényesnek, ahogyan a technokrata, modern szüléskultúrákra. A szülés és a születés biológiai folyamatát át- és átszövik azok a kulturális értelmezések, amelyek a társadalom működésének egyéb vonatkozásaival teszik a szülést és a születést „kompatibilissá”. A női testről, illetve az ezzel kapcsolatos jelenségekről való gondolkodás csak az egyike ezeknek a kulturális értelmezéseknek.

Ebben a megközelítésben a test azokban a társadalmi diskurzusokban születik, amelyek értelmezik a testi funkciókat, ily módon meghatározzák azokat a kereteket, amelyeken belül gondolkodunk róla. Ez a kolonizáció, amely felfogásban a test kulturális értelmezését és ennek megfelelő – hatalmi pozícióból előírt – kezelését jelenti, valamennyi korban és valamennyi társadalomban jelen volt és jelen van.² Ez a kolonizáció hozza létre az orvosi antropológusok által megkülönböztetett személyes, társadalmi és politikai testet.³ Ez az interpretáció természetesen korántsem csak a női testre vonatkozik, ám kétségtelen, hogy a legkizárólagosabb női testi funkció, a szülés esetében ez az uralmi viszony látványosan tetten érhető.

Jelen írás arra vállalkozik, hogy felvázolja azt a testképet, amelynek segítségével a posztmodern szüléskultúrák megfogalmazzák saját kozmológiájukat (az-

¹ Douglas 2003: 264.

² A Zsinkó-Szabó-Lázár-Túry triász (mindannyian a Semmelweis Egyetem Magatartástudományi Intézetének munkatársai) egy 2012-es cikkükben a test kolonizációját igen tágan értelmezik: „A kolonizáció megszállást is jelent, az emberi test profitelvű megszállását, a szokásokba burkolt, üzemszerű kisajátítását, melyben a tulajdonos haszonélvező partnerként szolgáltatja ki saját testét.” (Zsinkó-Szabó-Lázár-Túry 2012: 236.)

³ Scheper-Hughes–Lock 1987.

zal, hogy szembehelyezkednek vele), s amellyel szükségszerűen elhatárolják magukat attól a felfogásmódtól, amelynek ellenében megszülettek: a modern szüléskultúrától. Ezzel egyszersmind létrehozzák azt az igényt, amely a női test dekolonizációját sürgeti. Elsőként azonban tisztázni kell néhány fogalmat.

Premodern-, modern-, posztmodern szüléskultúrák

A világ különböző népeinél előforduló szülemódokat véleményem szerint három nagy kategóriába sorolhatjuk, fenntartva persze azt a kitétel, hogy ezeken belül számtalan altípust találhatunk. Ezen nagy kategóriák is átfedésben lehetnek egymással, sőt, a migráció, a gyors információáramlás, illetve a globalizáció következtében egyre erőteljesebben hatnak egymásra. Noha ezen kategóriák elnevezése – *premodern-, modern- és posztmodern szüléskultúrák* – valamiféle időbeli elhatárolást sugallhat, elsősorban nem erről van szó. A kategorizáció alapját az a szemléletmód adja, amely a szülés és születés elvi és gyakorlati hátterét meghatározza.

A *premodern szüléskultúrák* jórészt a „hagyományos”, tönnies-i közösségekben fedezhetők fel, ahol maga a születés is közösségi jelentőségű esemény abban az értelemben, hogy a várandós, majd szülő nőt és annak családját megkülönböztetett figyelem és ellenőrző felügyelet kíséri többféle előírás és tabu formájában. A társadalmi ellenőrzés a közösségen belül, informális módon zajlik. A szülés módját, helyszínét, az újszülött ellátásának formáit a közösségi vagy családi hagyomány szabja meg, a szülő nőnek individuálisan döntési lehetősége nincsen. A szülés a premodern szüléskultúrákban általában női ügy, a szülő nőt női segítők (bábák, női rokonok) veszik körül, akik a tapasztalat felhalmozásával gyarapítják tudásukat. A férfiakat a szülés biológiai folyamatából rendszerint minden formában kizárják. Jellemző azonban, hogy a szülés, és ezen keresztül a női test kulturális felügyelete – a szülés sikerét biztosító rítusok elvégzésén keresztül – a férfiak feladata.⁴ A bábák olyan hagyományos technológiákat alkalmaznak a születéssegítésben, amelyeknek használatát az aktuális testkép támogatja. Ez a testkép szintén társadalmilag megkonstruált, jelentésekkel teli, amely jelzi az egyén társadalmi pozícióját, nemi hovatartozását (a biológiai jellemzőkön túl), a hierarchiában betöltött helyét, összefügg a vallási képzetekkel, a politikai hatalommal, s meghatározható csereértéke van. A premodern szüléskultúrákban a várandóssággal és a szüléssel-születéssel kapcsolatos gondolkodást rendszerint egyfajta *holisztikus szemlélet* hatja át, amely a várandósság és a szülés, illetve a gyermekágyi időszak

⁴ Bár a problémáról a későbbiekben még szó lesz, a női testi funkcióinak a férfiak által való kulturális felügyeletéről lásd Ortner 2003, illetve Bloch–Parry 1982.

történeseit egyetlen egészként kezeli, s amely nem választja szét a test és a lélek szükségleteit sem. Ennek részleteire e helyütt nincs mód kitérni, de a posztmodern szüléskultúra értelmezésekor még visszatérek rá.

A *modern szüléskultúra* a medikalizált szülések gyűjtőneve, amelyek bekerültek az orvosi intézményrendszer ellenőrzése alá, ahol tehát a társadalmi ellenőrzés immáron formális módon zajlik. E felügyelet – kevés kivételtől, például Oroszország egyes nagyvárosaitól eltekintve – a férfiak (a férfi orvosok) kezében összpontosul, hierarchizált és erősen ritualizált. A szülés módjának és helyének megválasztása itt sem a nő döntésén múlik, noha az antropológus Robbie Davis-Floyd által humanisztikus szülésmódnak nevezett kórházi modell esetében már megjelenik a nő individuális döntésének igénye és lehetősége.⁵ Alapvetően azonban a szülés sikerét az orvosi intézményrendszernek és az orvosi irányításnak, egészen pontosan az orvos tanult tudásának tulajdonítják. A várandósság-szülés-gyermekágyas időszak folyamatát a modern gyakorlat rendszerint részeire tagolja, amelyeket külön-külön szakember felügyel, a különböző funkciókat különálló funkcionális egységként kezelve. Hasonlóképpen külön kezeli e felfogásmód a test és a lélek szükségleteit, amire – mint később látni fogjuk – a posztmodern szülésmodell a modern szüléskultúra egész kritikáját építi. A modern szülésmódok a tudomány, a technika és a haladás címszavaival írhatóak le, ahol a megelőző eljárások (azok a preventív rítusok, amelyek a premodern szüléskultúrákban alapvetően pszichés jellegűek) itt elsősorban technikai vetülettel bírnak (mint a szülő nő szeparációja, kórházi ruhába öltöztetése, a beöntés, a borotválás, a gátmetszés, a szülésgyorsítás stb.) – noha nyilvánvalóan pszichológiai vonatkozással is rendelkeznek. A rendszert a *technokrata szemléletmód* hatja át.

A *posztmodern szüléskultúra* a modern szülésmodell talaján fejlődött, abból nőtt ki, s mint a posztmodern általában, csakis annak ellentmondva, mégis azt magában hordozva képes önmagát megfogalmazni. A posztmodern szüléskultúra jellemzője, hogy – pszichológiai igényekre alapozva – hangsúlyozza a szülő nő tudatos választásának lehetőségét, összeköti a tapasztalati tudás és tudományos ismeretek jelentőségét, s a jól bevált hagyományos módszerek mellett erőteljesen támaszkodik a modern tudomány lehetőségeire. Ez a szintézist kereső felfogásmód a női test dekolonizációjára törekszik, amely nem meghódítani, politikailag felügyelni kívánja a testet, hanem utat enged öntörvényű, természetadta folyama-

⁵ Davis-Floyd 2003: xviii-xxi (előszó). A *humanista szemlélet* a gyakorlatban is megvalósuló reformer kórházi szülésmodellek jól megragadható ideológiáját jelenti. Itt már megjelenik a pszichológiai kutatások eredményeinek beépítése a szülésmodellbe, ám a technokrata hierarchia és az intézmény ritualizált tisztelete továbbra is megmarad. Ezt a kategóriát Davis-Floyd híres könyvének, a *Birth as an American Rites of Passage* (1992) második kiadásának (2003) előszavában fogalmazta meg, amellyel felülbírált az a dichotóm felosztást, amellyel a szülésmódokat korábban csupán két (technokrata és holisztikus) típusba sorolta.

tainak. Ez a megközelítés a szülést szintén kizárólag női ügyként fogja föl. A szaksegítség, aki immáron nem *irányítja*, hanem *kíséri* a szülést, szinte minden esetben nő: a bába és az újonnan intézményesedett dúla⁶ személyében. A posztmodern szülésmodell elveti azon dolgok szétválasztását, amelyek elvei szerint összetartoznak, mint a test és a lélek, az anya és a anyaméh, az anya és a magzat, az anya és az újszülött, illetve a család egysége, ezért például a szülést nem orvosi (intézményi), hanem családi (szociális) eseményként értelmezi. A megelőző eljárások – a premodern szüléskultúrákhoz bizonyos mértékig hasonló módon – szintén pszichés jellegűek. A szülés sikerét alapvetően a tudatosan felkészült nő tanulással megerősített ösztönös tudásának ismeri el, a szülés módjának és helyszínének kiválasztását szintén a nő felelősségének tartja. A modell elveit és gyakorlatait a *holisztikus szemléletmód* hatja át, ezért például Davis-Floyd az általam posztmodern szüléskultúrának nevezett rendszert holisztikus szülésmodellnek nevezi.⁷ A posztmodern szüléskultúra olyan elvi és gyakorlati elemeket foglal magában, mint a Frederick Leboyer francia szülésorvos nevéhez köthető *gyengéd szülés* és *gyengéd szülés*,⁸ a Michel Odent nevéhez fűződő *vízben szülés* és *vízben vajúdás*,⁹ a gyógyszeres fájdalomcsillapítást helyettesítő – vagy inkább elhagyó – *alternatív fájdalomcsillapító eljárások*,¹⁰ az úgynevezett *aktív szülés*, ahol a szülő nőt semmilyen fizikai és pszichés megnyilvánulásában nem korlátozzák, a *tervezett otthoni szülés*, illetve a ma már hazánkban szinte valamennyi szülészeti intézményben többé-kevésbé bevezetett *rooming-in rendszer*, ahol az újszülöttet teljes időben vagy részlegesen az anyával egy szobában helyezik el, továbbá a *választott hozzátartozó* (többnyire a férj) *jelenléte* a szülésnél.¹¹ Bár ez utóbbi kettő is – elsősorban a biz-

⁶ A dúla (görög *doula*) szó szerint *szolgát* jelent, értelmét tekintve „asszonytársi segítőnek” szokták fordítani. A világ több területén jellemző, hogy tapasztalt nőket hívnak a bába mellé a szülés körüli teendők ellátására, ám a posztmodern szüléskultúrában immáron szervezeten jelenik meg a dúlaság intézménye, amely – noha hivatalosan nem elismert és támogatott – civil szervezetként a legtöbb európai országban, így hazánkban is jelen van. Magyarországon egyrészt a főként kórházi szüléseket kísérő Magyarországi Dúla Egyesülete, másrészt az ennek létrejöttében is kulcsszerepet játszó otthoni szülés-mozgalom legfontosabb szervezete, az Alternatal Alapítvány fogja össze működésüket. Rajtuk kívül – elenyésző számban – független dúlák is tevékenykednek.

⁷ Magam úgy vélem, nagyon fontos a premodern és a posztmodern szüléskultúra szétválasztása egymástól, ám mivel mindkettőt a holisztikus szemlélet vezérli, könnyű a „kettőt” összemosni – mint ahogyan az otthoni szülés kritikusai ezt rendre meg is teszik.

⁸ Leboyer 1975, 1994, 2002.

⁹ Johnson–Odent 1994.

¹⁰ Alapműként Dick-Read 1933, 1959.

¹¹ Ezzel kapcsolatban lásd az 1998. július 1-én hatályba lépett egészségügyi törvényt (CLIV. törvény, 11§(5)): „A szülő nőnek joga van arra, hogy az általa megjelölt nagykorú személy a vajúdás és a szülés alatt folyamatosan vele lehessen, a szülést követően pedig arra, hogy – amennyiben ezt az ő vagy újszülöttje egészségi állapota nem zárja ki – újszülöttjével egy helyiségben helyezze el.”

tonságra hivatkozva – heves szakmai vitákra adott okot az eljárások felvetése idején,¹² mára normává váltak, jóllehet az elmélet és a gyakorlati megvalósulás között olykor még ma is óriási szakadék tátong.¹³ Ezen alternatívák egymástól rendszerint el nem választható megoldásokat jelentenek, ám az átfedések igen változatosak lehetnek. Mivel a fentiek a modern szüléskultúra megoldásainak alternatívájaként jelennek meg, a közbeszéd *alternatív szülésként* is említi őket.

A test uralásának vágya

Az, hogy a szülés családi eseményből egészségügyi, sőt, kifejezetten orvosi esetté vált, a *medikalizáció* részeként értelmezhető. A medikalizáció azt a folyamatot jelenti, amikor az orvostudomány olyan területekre is kiterjesztette fennhatóságát, amelyek korábban nem tartoztak alá (ilyen a szülés-születés, a halál, az időskor, a deviáns viselkedés stb.), s ahogyan arra Michel Foucault is utalt, a laikus társadalom szerte a modern világban orvos- és orvoslásfüggő lett, sőt, az egész emberi életet az orvostudomány ellenőrzi és irányítja, a születéstől egészen a halálig.¹⁴ A medikalizáció a test kolonizációjának egyik fontos, intézményesített eszköze, amely – hogy a női test példájánál maradjunk – a női életciklus normális eseményeit, mint a menstruációt, a várandósságot, a szülést vagy a menopauzát az orvosi ellenőrzésben megtestesülő társadalmi, s egyben hatalmi kontroll alá vonta. Ez pedig kirajzolja azokat a kereteket és határokat, amelyek a „normális”, és azokat, amelyek a „nem normális” kategóriáit megszabják. Foucault szerint az orvos, mégpedig kifejezetten az egészségügyi intézményhez, a klinikához kötődő orvos hatalmát a 18. század végétől az biztosítja, hogy egyedül ő jogosult és képes bepillantani az ember belső világába. „A szem lesz a világosság forrása és le-téteményese; rendelkezik azzal a hatalommal, hogy napvilágra hozzon egy igazságot, amely csak akkor lesz birtoka, ha éppen ő hozta napvilágra.”¹⁵ Ez, a Foucault által „orvosi tekintetnek” nevezett hatalom a 19. század folyamán már nem

¹² Bradley 1974. Magyarországon a rooming-in rendszerről, amely elvben az anya és az újszülött együtt-détének természetességét célozza, így ír egy neves szülészorvos: „...Gyakorlatilag minden szülészeti intézményben megvalósult az újszülött/édesanya *kórterem* (kiemelés tőlem, K. B.)”. (Tiba 2004 <http://www.szuleteshete.hu/cikk.php?id=97&cid=45428> (Leröltés ideje: 2008. január 15.)) A hangsúly a „kórterem” kifejezésen van, amely finoman utal a kórházi felfogás bár feltétlenül humanista, ám még mindig kevésbé rehumanizált szemléletére.

¹³ Megjegyzendő, hogy ma még nincsenek olyan alapos pszichológiai kutatások, amelyek annak valós és hosszú távú következményeit mérnék, hogy a férj jelen van a szülésnél. Kérdés, hogy ez a jelenség új társadalmi normaként vagy valós pszichológiai szükségletként bukkant fel a nyugati társadalmakban?

¹⁴ Foucault 2000.

¹⁵ Foucault 2000: 95.

csak a betegséget, hanem az egészséges embert is ellenőrzése alá vonta. Az emberek életében ettől kezdve általánossá vált az orvosi jelenlét, „akiknek egymást keresztező tekintetei hálózatot” alkotnak.¹⁶ Foucault amellett érvel, hogy a 18. század vége felé történt változások alapvetően módosították a hatalomgyakorlás formáit, ami egyrészt megváltoztatta a hatalom, másrészt az egyén és társadalom viszonyának értelmezését. Ebben a változásban, a hierarchia megújulásában, a hatalom átrendeződésében Foucault szerint nagy szerepe volt azon totális intézményeknek, amelyek maguk is az elnyomást, a társadalmi elfojtást jelenítették meg, mint a börtön, az elmegyógyintézet, a klinika vagy a panoptikon. Ezen intézményeken keresztül azt kívánta bemutatni, hogy a börtön (illetve az iskola, kaszárnya, kórház, üzem), a klinika (mint az egészség és betegség meghatározója), az elmegyógyintézet (mint a normális és az abnormális közötti határvonal kirajzolója) miként alakítanak ki olyan intézményes technikákat és eljárásokat, amelyek társadalmi modellként működnek. S hogy ez a társadalmi modell hogyan fegyelmezi, szoktatja az egyént ahhoz, hogy társadalmi célokhoz igazodjon. Ezt nevezi Foucault „fegyelmező hatalomnak”,¹⁷ amely nem kötődik egyetlen személyhez, vezetőhöz vagy hatalmi központhoz, hanem éppen hogy személytelen-ség és hálózatoság jellemzi. Az orvosi hatalom is egyfajta ellenőrzésben nyilvánul meg, amelynek elsődleges célja nem az elnyomás, hanem a beavatkozás, a jelenlét állandó lehetősége, illetve adott témák feletti diskurzus irányítása, birtoklása, a test intézményesített kolonizációja.

Az orvosi irodalom a medikalizáció eredményeként tartja számon az anyai illetve a perinatális halandóság drasztikus csökkenését,¹⁸ noha a jelenséget nyilvánvalóan alapvetően befolyásolta a sokrétű életmódbeli változás, a társadalom- és családszerkezet átalakulása, a táplálkozási szokások változása, az infrastruktúra fejlődése, az információhoz való hozzájutás lehetőségének robbanásszerű kiszélesedése, illetve az általános egészségi- és higiéniai állapotok javulása.¹⁹ Mindazonáltal a test megfelelő működésének biztosítását (s a „megfelelő” szintén mindig társadalmilag meghatározott) a laikus egészség- és betegségfelfogás is az orvostudománynak tulajdonítja.

A medikalizáció önmagában mégsem magyarázza meg a szülés és a születés modern modelljeinek működési elveit. Ezt támogatja szükségszerűen az a Des-

¹⁶ Foucault 2000: 134–135.

¹⁷ Szemben a premodern társadalmak „büntető” jelzőjével.

¹⁸ Mint ahogyan az a Szülészeti és Nőgyógyászati Szakmai Kollégium otthonszüléssel kapcsolatos állásfoglalásában is szerepel: „A hazai szülészetnek a születéskörüli halálozás, illetve károsodások csökkentésében elért óriási eredményei az intézeti szülésekhez, az ott folytatott intenzív észleléshez, a megelőző szemlélethez, a szülész orvosok lelkiismeretes, a legnagyobb gondossággal és körültekintéssel végzett eljárásaihoz, a szakmai szabályok szigorú betartásához, a szakfelügyelet jó működéséhez kötődtek és kötődnek.” (Papp 1999.), illetve Martini 2002.

¹⁹ Varga–Suhai–Hodász 2002: 89.

cartes-ig visszavezethető dualista emberkép, amely a lélekkel szemben az anyagot tekinti elsődlegesnek. Ezen elv szerint az ember biológiai lényre redukálható, ami kiindulópontot szolgáltat a test sejtszintű működésének megértéséhez. A Descartes általa *res cogitans*-nak nevezett lélek és a *res extensa*-nak nevezett test a filozófus szemléletében egymással ellentétes viszonyban állnak. Különválaszthatóak és egymástól elkülönítve jellemezhetőek, miszerint a testnek fizikai kiterjedése van, a mechanika törvényei szerint működik, amelynek folyamatai csak a külső megfigyelő számára hozzáférhetőek, míg a lélekre nem hatnak a mechanika törvényei, nincs térbeli kiterjedése, és szabad tudatállapotaihoz szabad hozzáférése van, vagyis önreflexív.²⁰ Descartes elemzésében a test, illetve az idegrendszer úgy működik, mint egy gép, amely előre meghatározott módon reagál az őt érő ingerekre, és nincs saját aktivitása. Descartes elképzelésében az idegek mint fonalak működnek, amelyek csövekben helyezkednek el, s az agyban kis tartályok ajtajaihoz vannak kötve. Ingerlés hatására a megfelelő fonal mechanikus megrándulása kinyitja a tartály ajtaját, amelyből ún. életszellemek áramlanak ki. Ahogy ezek a csövekben mozognak, az izmok is mozgásba lendülnek. Fájdalmat akkor érzünk, ha egy fonal elszakad. „Mindez tökéletesen gépszerű képet mutat be az idegrendszer működéséről, ahol a környezethez való alkalmazkodás egy óramű előre rendezett pontosságával megy végbe.”²¹

A nemrégiben eltávozott orvosi antropológus, Cecil G. Helman is úgy találta, hogy a test felépítéséről és működéséről a nyugati világ a tudomány és a technika világából kölcsönöz gyakorta magyarázó modelleket. „A csatornahálózat, az elektromosság, a belső égésű gépek olyan sémákat nyújtanak, amik segíthetnek megfogalmazni és egyben megmagyarázni az emberi test felépítését és működését.”²² A „test mint gép” felfogás azt az elképzelést is magában foglalja, hogy a test különböző, egymástól elkülöníthető részei olykor meghibásodhatnak, ám ezek cserélhetőek, javíthatóak, akár csak a nem szabályszerűen működő várandós és szülő nő kritikus szervei. A test gépként való felfogása egyfelől megfosztja a testet szociális és kulturális kontextusától, ugyanakkor e metafora révén egész kozmológia épül fel, amely kulturálisan meghatározza a testhez való viszonyunkat, amely kiszámítható, kontrollálható, s törvényszerűségek uralják.

Ez a mechanisztikus testfelfogás az alapja a technokrata szüléskultúrának, amely lehetővé teszi az individuális test funkcióinak és működésének kategorizálását, sémák és keretek közé szorítását, amely ennél fogva szükségszerűen elveszíti individualitását. Ez a felfogás teszi lehetővé, hogy a szülés menetét nem az aktuálisan szülő nő szüléséhez, hanem központilag megállapított időkeretekhez,

²⁰ Varga–Suhai–Hodász 2002: 87–88.

²¹ Pléh 1992: 35.

²² Helman 1998: 22.

méretekhez, testhelyezethez, helyszínhez igazítsák, s ezek alapján döntenek a mesterséges beavatkozásokról is. S ehhez járul az orvostudomány modern időszakának azon betegségcentrikus felfogása is, amely az „elromlott”, „meghibásodott” test „javítását” szorgalmazza, szemben azokkal a posztmodern követelésekkel, amelyek az egészségcentrikus világgép felépítését szorgalmazzák. Ez a – lassan-lassan meginduló – paradigmaváltási folyamat már nem a gyógyításra, hanem a megelőzésre és az egészség fenntartására helyezi a hangsúlyt, amely szemlélet újra szükségesnek tekinti a test és a lélek egységének és egyensúlyának fenntartását. Mindezt Mary Douglas azon meglátása segít értelmezni, miszerint a fizikai test a társadalom mikroszkopikus mása.²³

A test mint társadalmi képződmény alakítja a testnek mint fizikai képződménynek az észlelési módját, másfelől a test (társadalmi kategóriák által módosított) fizikai észlelésében egy meghatározott társadalom-felfogás nyilvánul meg.²⁴

A női test megalkotása

A karteziánus testfelfogás, amely „a test mint gép” képzet alapját adja, *általában* szól az emberi test működéséről. A női testről alkotott elképzelések azonban erőteljesen árnyalják ezt a képet, ám ellentmondásaikban sem zárják ki egymást – mint látni fogjuk a „női test = tökéletlen férfitest” áthidalja az ellentmondást.

A női test kolonizációja, vagyis a nő társadalmi testének megalkotása jórészt a nemi viszonyok felfogásának függvénye. E rendszer klasszikus értelmezése Sherry Ortner nevéhez fűződik, aki a férfi és a nő társadalmi nemének megkülönböztetését a természet kontra kultúra dichotómiával állítja párhuzamba. Ortner úgy találta, hogy a nők és férfiak kulturális megkülönböztetése, illetve a nők elnyomása abból az értelmezésből fakad, hogy a társadalmak többsége (Ortnernél valamennyi társadalom) a nőket a természettel, a férfiakat pedig a kultúrával azonosítja. S noha a nők maguk éppúgy részesei a kultúra megteremtésének és fenntartásának, mint a férfiak, a kulturális gondolkodás arra vezeti őket, hogy elfogadják a kultúra által rájuk osztott szerepet, amelyik a férfiaknál alacsonyabb rendűnek tételezi fel őket. S ha elfogadják ezt a státuszt, aszerint is viselkednek. Mindez éppen abból ered – állítja Ortner –, hogy a nők életadó képességét kulturális értelemben felülírja a férfiak transzcendenssel való kapcsolata, ami a teremtetésen túl a fenntartásért felelős, vagyis a férfias cselekedetek transzcenden-

²³ Douglas 1970.

²⁴ Douglas 1995. (Letöltés ideje: 2012. augusztus 20.)

tális (társadalmi, kulturális) természete nagyobb presztízzsel bír, mint a szülés természetes folyamata. A gyakorlatban mindez a rituális cselekedetekben válik nyilvánvalóvá, mert szerinte – Lévi-Strauss alapvetésére hivatkozva – a társadalmak a szimbólumok, illetve a rítusok használatával felülmúlják és ellenőrzik a természetet.

Tehát úgy látszik, a nőt teste arra ítéli, hogy egyszerűen az élet reprodukálója legyen. A férfiből ellenben hiányoznak a természetes alkotó funkciók, így alkotóképességét (vagy annak lehetőségét) a technológia és a szimbólumok segítségével mintegy külsőleg „mesterségesen” kell kifejezésre juttatnia. Ezzel cselekedeteiben viszonylag maradandó, örökkévaló és páratlan dolgokat hoz létre, míg a nő csak haldandó emberi lényeket.²⁵

Ortner elmélete a maga korában beleilleszkedett abba a paradigmaváltási folyamatba, amely az ember ember általi kizsákmányolása helyett az 1970-es évek-től már mindinkább a természet ember általi kizsákmányolását problematizálta, amely az új társadalmi mozgalmakban (nem csak az ökológiai, hanem a feminista mozgalmakban is) megfogalmazódott.

Szintén a két nem viszonyában tárgyalja a nő testének értelmezését Emily Martin és Davis-Floyd.²⁶ Véleményük szerint a női test kezelésének alapját az a felfogás képezi, miszerint a nő teste hiányos férfitest, amelyet sokféle teremtetörténet megmagyaráz. A nyugati kultúrában ezt az elképzelést erősítette meg Freud a „péniszirigység” elméletén keresztül, amely a női testet a férfitest tökéletlenebb változataként állította be. E felfogás logikus következménye, hogy a tökéletlenül működő női testet a férfiak tisztje javíthatni, s működésének kereteket szabni.

Mindez szimbolikusan is értelmezhető. A férfitest maga is lineáris, éppúgy, mint a technokrácia szülésvezetésről alkotott elképzelése: logikus, közvetlen ok-okozati viszonyok mentén meghatározott egyvágányú folyamattá egyszerűsíti a szülést a beavatkozások révén, csak így gyakorolható fölötté kontroll. Ugyanakkor a női test háromdimenziós, tele van titkokkal, hegyekkel, völgyekkel, domborulatokkal, résekkel. Mintha a férfiközpontú szülészeti gyakorlat félne ettől, vagy legalábbis nem értené. A szüléset holisztikus megközelítése [...] azonban nemcsak érti és elfogadja a több dimenziót, hanem ki is használja az abban rejlő lehetőségeket. Ennek megfelelően a segítők nők, és minden megtörténhet, kivéve a szülés folyamatának szabványosítását.²⁷

Ugyanakkor a női test uralása gazdasági kérdés is.

²⁵ Ortner 2003: 203.

²⁶ Martin 1987; Davis-Floyd 2003.

²⁷ Varga-Suhai-Hodász 2002: 91–92.

A női test mint szabályozandó minőség egyben a természettel kapcsolatos viszonyunk, a természet fölött gyakorolt uralmi kényszer tükré is. Fogamzásgátlás, küret, majd a hormonzavarok kezelése, hormonális asszisztencia a megfogáshoz, gyógyszeres védelem a terhességhez, aztán a medikalizált, technokratikus szülés folyamata, nyugtatók a női élet terheinek viseléséhez, gyógyszerek a premenstruális tünetek oldásához, a menopauza tüneteinek kémiai kezelése, végül ösztrogénkezelés a hiánybetegségként felfogott menopauza és a következményes osteoporózis²⁸ ellen. A test fölötti kémiai ellenőrzés természetesen óriási piacot is jelent, a fenti felsorolt kezelési potenciál az emberiség felét teszi marketingövezetté.²⁹

Ezek a megközelítések természetesen globálisan értelmezik a női test felfogásának tendenciáit, alapvetően az euro-amerikai mintákra alapozva, s rendszerint igen dualisztikus módon állítják szembe a természet–kultúra, férfi–nő, hatalomgyakorló és alávetett, modern és hagyományos ellentéteket. Az orvoslás legkülönbözőbb területein azonban – egyre inkább ideértve a professzionális gyógyítási módszereket is – mind jobban a komplementaritást hangsúlyozzák a kizárólagosság helyett. Ebben a folyamatban az orvoslás társadalomtudományi kritikái is szerepet játszottak.

A posztmodern szüléskultúra medikalizációkritikája

A már említett paradigmaváltásnak részét és jelentős formáló erejét jelentik a szülés alternatív iskolái, amelyek a modern, technokrata szüléskultúrával szembefordulva újraértelmezik a szülés és születés folyamatát. Ez a szembefordulás alapvetően a pszichológia és a társadalomtudományok eredményeinek bevonását, ezzel párhuzamosan a modern testkép felülírását, illetve a „természetesség” fogalmának érvényesítését jelenti.

A posztmodern szüléskultúrák egyik jellegzetes törekvése, hogy mindig tudományos alapokra vezesse vissza alapvetéseit, vagyis a legitimáció mindig tudományos jellegű. Képviselői hangsúlyozzák, hogy szakmai kérdésekben kizárólag a „bizonyítékokon alapuló orvoslás” (evidence-based medicine) eredményeit szabad figyelembe venni, és éppen azt kérik számon a medikalizált orvosláson és szülészetén, hogy még ma is nagy figyelmet szentel az úgynevezett anekdotikus bizonyítékoknak, illetve a szaktekintélyen alapuló véleményeknek (expert opinion). A professzionális szülészet viszont szintén a tudományosságot hiányolja a „természetes” szülés elméleteiből.

²⁸ csontritkulás

²⁹ Zsinkó-Szabó–Lázár–Túry 2012: 236.

A tudományos beszédmód a posztmodern szülészmódokat választó laikusok érvelésében is megjelenik, akik jórészt ismerik a modell teoretikusainak érvrendszerét.³⁰ Ezek a teoretikusok egyrészt egészségügyi szakemberek (szülészorvosok, mint Leboyer vagy Odent, bábák, mint Ingeborg Stadelmann vagy a nemrégiben alternatív Nobel-díjjal kitüntetett Ina May Gaskin), másrészt antropológusok, mint Robbie Davis-Floyd vagy Sheila Kitzinger, illetve pszichológusok, mint C. Molnár Emma, Varga Katalin, Békési Beáta, Andrek Andrea és sok külföldi szakember. A posztmodern szüléskultúra önképe a modern szüléskultúra kritikájára épül.

Az antropológus Sheila Kitzinger például a nő testének észlelését illetve ábrázolását elemzi egy írásában.³¹ Szerinte a testkép változását példázza a nő (illetve általában az ember) megjelenítése az orvosi prezentációban. Európában asszonyt szülés közben először az orvosi szakirodalom ábrázolt. Itt a nő a klasszikus erotikus pozícióban jelent meg, illetve alternatívaként Éva az almával, a magzatot (pontosabban a mini felnőttet) pedig a testen belül a felvágott hason keresztül lehetett tanulmányozni. Anatómiai viaszmodellt először a medikalizáció megjelenésével egy időben, a 18. században használtak Itáliában. Mivel a várandós asszony meztelen teste megjelenítésre került, modelljét kurtizánként vagy megesett nőként ábrázolták (gyöngyökkel a nyakában és kibontott hajjal), hogy a téma ne mondjon ellent az illem szabályainak. A 19. század elején ezek az ábrázolások elváltak a művészettől, és már pusztán orvosi segédeszközként funkcionáltak, ennek megfelelően a modell már fej- és végtagnélküli. Az orvosi tankönyvekben az ábrázolás tisztán patológiai jelenetet mutat, ahol a nő passzív, az orvos pedig aktív szerepben jelenik meg. Az orvosi antropológiával foglalkozó Sheila Kitzinger beszámolója szerint az orvosi műszereket bemutató előadásokon szintén egy fej nélküli, rózsaszín babát használnak, amely véleménye szerint jól példázza a mai szülészorvosi gyakorlat elsajátításának módját, nevezetesen, hogy az elméleti prezentációban a szülő nő egy passzív, mozgásképtelen és akaratnélküli modell. Szerinte ennek pszichológiai következményei tudat alatt, és hosszú távon fejtik ki hatásukat, ami a szülő nő döntési szabadságának hiányában manifesztálódik.

A szülési fájdalom értelmezése is kritika tárgyát képezi. A modern szüléskultúrában az orvos a felelős a szülés optimális lezajlásáért, így a fájdalom kordában tartásáért is ő felel. A szüléssel élettanilag együtt járó fájdalmat a technokrata gyakorlat nem tartja elfogadhatónak (amely gondolatot a korai feminizmus is erősen támogatta), ennek megfelelően minden eszközzel igyekszik kiküszöbölni azt, ugyanakkor az orvosi beavatkozások okozta fájdalmat szükségszerűnek és elfogadhatónak tekinti. Ennek az az alapja, hogy a fájdalmat az orvosi szemlélet a be-

³⁰ Erre példaként lásd az otthonszülő nők önreprerentációit: Kisdí 2011.

³¹ Kitzinger 2005.

teg test diszfunkcionális működéséhez köti, és nincs bizalma a fájdalom „kezelésének” alternatív módzataihoz. Ronald Melzack kanadai pszichológus szerint a fájdalom a kompetencia- és kontrollélmény hiányában egészen más természetet kap, mint egy olyan helyzetben, ahol maga a szülő nő kontrollálja a szülés folyamatát, hiszen utóbbi esetben a fájdalom adaptív, alkalmazkodást segítő jellege is szerepet kaphat.³²

Emily Martin a *The Woman in the Body* (1987) című könyvében a *reprodukcio* fogalmát egyenesen a *termelés* fogalmával hozza párhuzamba, ami nála azt jelenti, hogy az orvos érdekelt a „termelésben”, a „termelési mutatók” optimalizálásában. Ez egyfelől a „szülést levezetni” kifejezésben visszhangzik, másfelől a matematikai átlaghoz való kényszeres ragaszkodásban (mennyi idő telt el, eközben ennyit és ennyit *kell* tágulni, milyen gyakorinak és erősségűnek *kell* lennie a méhösszehúzódásoknak, és ha a mért adatok nem felelnek meg az átlagnak, a megfelelő beavatkozással igyekeznek optimalizálni az adatokat).

A modern – olykor a premodern – szüléskultúrák ritualizációját a posztmodern szemlélet szintén kritika alá vonja.³³ A szülés rítusainak elemzése rávilágít arra, hogy nem csak a premodern szülésmodellek alkalmaznak rítusokat a szülés biztonsága, illetve a hatalom és a tekintély biztosítása érdekében, hanem korunk technokrata szüléskultúrája is. Ez mindig azt sugallja, hogy a transzformáció nem a természet, hanem a társadalom által megy végbe. A kritikusok szerint a technokrata szülésmodell rítusai által úgy érezzük, hogy transzformálni tudjuk a kiszámíthatatlan és kontrollálhatatlan természetes folyamatokat egy relatíve kiszámítható és kontrollálható jelenséggé, amely megerősíti a technokrata társadalom hitét a természet feletti technológiai felsőbbrendűségben.³⁴ Több antropológiai kutatás rámutat, hogy egyes „hagyományos társadalmak” hasonlóképpen ritualizálják a szülést: az átmeneti rítusokhoz kapcsolódó szertartások az ember azon képességeit hangsúlyozzák, amelyekkel a természetet kívánja uralni, s amely képességeket a születés/szülés, a szexualitás és az emberi halandóság megkérdőjelez.³⁵

Sheila Kitzinger is foglalkozik a modern szüléskultúra ritualizációjával,³⁶ amelynek első lépése véleménye szerint az az aktus, amikor a hivatalos szakértő (a szülész orvos) kijelenti és dokumentálja, hogy a nő terhes (noha a nő ezt jó eséllyel már ezt megelőzően is tudta).³⁷ A terhességet tehát a nő páciensként való osztályozása teszi legitimmé. Véleménye szerint a terhesség és a szülés szabályo-

³² Melzack 1977.

³³ Például Douglas 2003; Davis-Floyd 2003; Kitzinger 2005.

³⁴ Davis-Floyd 2003: 2.

³⁵ Bloch–Parry 1982: 7.

³⁶ Kitzinger 2005.

³⁷ Magyarországon a dokumentációs lapon ez áll: a *beteg* neve: XY. *Panasza*: terhes.

zására és szexuális vetületétől való megvonására komplett rituálét használunk, ami a folyamatot orvosi esetté változtatja, s biztosítja a folyamat feletti állandó kontrollt. A vajúdás kezdetén a szeméremszőrzet leborotválását Kitzinger a nő nőiségétől való szimbolikus megfosztásaként értelmezi, s egyfajta társadalmi kontrollt ért alatta, amely hasonló funkciót kap, mint a novícius szerzetesek vagy a rabok hajának leborotválása. Kitzinger több kutatásra hivatkozva³⁸ bizonyítja, hogy az eljárásnak a nyugati államokban ma már nincsen semmilyen egészségügyi indoka, sőt, növeli a fertőzésveszély kockázatát, így inkább egyfajta kulturális *survival*ként értelmezhető. A borotválást követő beöntés a szennyeződéstől való rituális megtisztulást szolgálja, amely azt demonstrálja a paciens számára, hogy még belső szerveinek működése is a kórházi személyzet kontrollja alá tartozik. A rituálé következő állomása a mesterséges burokrepressztés, amely szintén a legfőbb tekintély hatalmát és irányítói funkcióját reprezentálja, illetve a vajúdás és a szülés alatti testhelyzet meghatározása. Bár ma már közzismert, hogy a vertikális testhelyzet jelentősen csökkenti a fájdalomérzetet, és különféle fiziológiai okok miatt a horizontális szülés megnehezíti a kitolást, a modern szüléskultúra elvei – ahogyan Kitzinger is rámutat – a szülést egy átlagos operáció szerepkiosztása szerint értelmezik, ahol a beteg mozgásképtelen, és saját akarátának kompetenciahiánya miatt nincs sok jelentősége. A horizontális szülés a férfi-nő, orvos-páciens hierarchiát fejezi ki, amely szülési pozíció nagyon ritka a mind a premodern, mind a posztmodern szüléskultúrákban.³⁹ Kitzinger elemzése szerint a szülés során a nő nemi szerv feltárása a terület rituális izolációját jelenti, amely eszerint személytelen és deszexualizált. A szerző „másodfokú rituális irányításnak” nevezi azokat a verbális utasításokat, amelyek a nő számára lehetetlenné teszik, hogy saját testében és ösztönében bízva maga kontrollálja önnön érzékelését. A vaginális szülés kitolási szakának végén első szülőknél a genitálián általában megelőző bemetszést ejtenek, majd összevarrnak, amit nem csak Kitzinger ír le ceremóniális csonkítás-ként,⁴⁰ s amely a szülést végérvényesen sebészeti eseménnyé változtatja. A szerző elmélkedik a varrás során a „férj öltéseként” elhíresült eljárás társadalmilag meghatározott, a nemek egyenlőtlenségén alapuló háttéréről, amely „visszaadja” a vagina szűzies méreteit.

Davis-Floyd szerint a szülés modern rítusai, amelyek mintát alkotnak, ismétlődőek, szimbolikusak, és üzeneteket közvetítenek a test és az emocionális folyamatok értelmezéséről, a modern társadalom alapvető értékeit reprezentálják. Ezek a természetes folyamatok kiszámíthatatlanságáról („megbízhatatlanságáról”, *untrustworthiness*) és társadalmi kontrolljának szükségszerűségéről, a női test gyen-

³⁸ A kutatások összegzését lásd Romney 1980: 33–35.

³⁹ MacCormack 1982.

⁴⁰ Graham 1997; Davis-Floyd 2003: 64; Kitzinger 2005: 5–6.

geségéről és alsóbbrendűségéről, a patriarchális gondolkodásmód érvényességéről, a tudomány és a technológia felsőbbrendűségéről, továbbá az orvosi intézményrendszer és a gépek nélkülözhetetlenségéről szólnak, amelyek szükségszerűen és jogosan felülírják az egyéni hiteket és elvárásokat.⁴¹ Davis-Floyd úgy találta, hogy ezen rítusok során az egyén várandósság- és szüléslélmény észleléséből eredő személyes hitrendszere a társadalom hitrendszeréhez igazodik. Ez a hitrendszer az a közös tudás,⁴² amely nem az individuális (női) tapasztalatokból, hanem a férfidominanciára és az abszolút orvosi tekintélyre épülő, a média által közvetített ideálképből táplálkozik. A rituális eljárások a résztvevőket (az orvosokat, szülésznőket, egészségügyi dolgozókat, a gyermeket váró szülőket és azokat, akik bármilyen érzelmi vagy gyakorlati kapcsolatban vannak a szülés ügyével) egy szintre redukálják, amely egy bizonyos kognitív mátrix szemszögéből engedi láttatni a világot, így megszabja a gondolati mintákat, ami a továbbiakban nem engedi figyelembe venni az alternatív nézőpontokat. Ahogyan arra Mary Douglas is rávilágít: „a rivális rendszerek kétségbe vonják az elsajátított osztályozásokat, ezért a leggyakoribb ellenlépés – a törzsi társadalmakhoz hasonlóan – saját társadalmunkban is a rendszer védelmezése a felmerülő veszélyektől és változásoktól.”⁴³

A modern szüléskultúra technokrata modellje a kritikusok szerint korántsem csak a szülés minőségére van hatással, hanem jóval hosszabb távon is befolyásolja a születendő gyermek életét, illetve az anya-gyermek kapcsolatot. Eszerint a technokrata szülésmód, amely valamennyi rítusával a nő kompetenciaélményét, saját tudásába, érzéseibe és női képességeibe vetett hitét csökkenti, azt a képzetet kelti, hogy a nő teste nem úgy működik, mint kellene. Ez közvetlenül hat a szoptatás sikerére is, amely a technikai feltételek mellett azon is múlik, hogy a nő hogyan gondolkodik saját testéről, éppen megszületett gyermekéről, a vele való kapcsolatról és a szoptatásról. Ezeket a képzeteket befolyásolják a média által

⁴¹ Davis-Floyd 2003: 152. Véleménye szerint az orvosi eljárások ritualizációjára a szülészetben (és általában is) azért van szükség, mert ha az embert extrém stressz éri (és a várandósság, illetve a szülés pszichológiai értelemben normatív, biológiailag determinált pszichológiai krízishelyzetként értelmezendő, hiszen alapvető testi-lelki változások zajlanak a nőben,⁴¹ továbbá a szülés maga, valamennyi természetes velejárójával és külső behatásával maga is képes extrém stresszhelyzetet generálni), hajlamos diszfunkcionalitásba süppedni, és elveszíti a valósággal való kapcsolatát. Ebben a helyzetben a rítus stabilizálhatja az egyén helyzetét azzal, hogy megoldásokat kínál. Erre a folyamatra Davis-Floyd a „kognitív stabilizáció” kifejezést használja, amely arra utal, hogy a rítus összekötő kapocsként működik a megismerés és a káosz között azáltal, hogy a valóságot úgy láttatja, mint ami egybevág az elfogadott kognitív kategóriákkal. Előadni egy rítust tehát annyi, mint helyreállítani a fogalmi rendet. (Davis-Floyd 2003: 12–13.)

⁴² A „tudás” fogalma alatt annak az interszubjektív valóságnak az elfogadását, érvényes ismeretrendszerét értem, ami az egyes interpretív közösségek számára legitim. Tehát nem az egyes ismeretekről, vagy valamifajta objektív tudásról beszélek, hanem arról az ismeretanyagról, amely adott csoport számára olyan jelentőséggel bír, hogy az képes befolyásolni az emberi cselekedeteket. Írásom során így értelmezem az általam használt „tudás” kifejezést.

⁴³ Pulay 2005: 79.

közvetített társadalmi normák, amely például egy 2000-ben publikált brit kutatás szerint egyértelmű értékrendet képvisel: egy hónap alatt a szigetország tévécsatornáin egyetlen alkalommal volt látható szoptató anya, míg gyermekét cumisüvegből tápszerrel tápláló nő 170-szer,⁴⁴ ami annak is köszönhető, hogy míg a nyugati világban a női mellett a sajtóban és a televízióban közszemlére teszik, a nyilvánosan szoptató nő mellének látványa már sérti az illetet, amely a feminista kritika szerint a nemi egyenlőtlenségre, a mellre, mint a férfi tulajdonára vezethető vissza.⁴⁵ Mindezek együttesen hatnak a társadalom legkisebb tagjainak táplálási módjaira, és ezáltal ellenálló képesséjükre a betegségekkel szemben, a könnyebben kialakuló kötődésre, amelyek hosszabb távon a társadalom életminőségével állnak kapcsolatban.⁴⁶

Noha a kritika gyakorta azt sugallja, hogy a medikalizált szülészet mint olyan homogén és állandó, ez távolról sincs így. A modern szüléskultúra maga is folyton változó, formálódó folyamat, amelyben az egyes döntéshozók és cselekvők sem gondolkodnak egyformán. A posztmodern szülésmodell kritikája tehát a lefektetett szabályokra és az ezekhez hol igazodó, hol ellentmondó „általános” gyakorlatra vonatkozik.

A posztmodern szüléskultúra önképe

A holisztikus szülésmodell elvei jól körülhatárolhatóak, s nagymértékben támaszkodnak a perinatális pszichológia néhány évtizedes eredményeire.⁴⁷ A holisztikus modell a testet élő organizmusnak tekinti, olyan energiamezőnek, amely érzékenyen reagál más energiamezők változásaira, melynek függvényében a betegség és az egészség mintegy tükörként mutatja meg az egyén önmagához, másokhoz, a társadalomhoz és a világhoz fűződő viszonyát. E szemlélet szerint az anyaméh is csak a nő, mint egész részeként értelmezhető és vizsgálható, nem pedig pusztán mint akaratlagosan nem mozgatható simaizom. A holisztikus modell a szülést, mint fiziológiai folyamatot alapvetően és kiindulópontként természetesnek, egészségesnek és biztonságosnak tekinti. Míg a technokrata terhesgon-

⁴⁴ Henderson–Kitzinger–Green 2000.

⁴⁵ Kitzinger 2005: 30.

⁴⁶ Ezen összefüggések felismerése hasznos lehet az egészségügyi prevenció számára, mint ahogy például Skóciában 2004-ben törvény született arról, miszerint megbírságható az a kereskedelmi- vagy közintézmény, ahol megakadályoznak egy nőt a nyilvános területen való szoptatásban.

⁴⁷ Kitzinger 1979; Davis 1983; Peterson–Mehl 1984; Star 1986; Sullivan–Weitz 1988; Davis–Floyd 2003; Gaskin 2011.

dozás tudományos és objektív, addig a holisztikus modell az empátikus felkészítést és a felelős öngondozást hangsúlyozza.

Az Észak-Amerikai Bábák Szövetségének állásfoglalása szerint 1. a terhes asszony és még meg nem született gyermeke elválaszthatatlan, egyedi egységet alkotnak, 2. a szülés alapvetően misztikus élmény, melyből gazdagodhatunk és tanulhatunk, de kontrollálni sosem leszünk képesek, 3. a várandósság és a szülés olyan természetes folyamat, melyet a tudomány sosem lesz képes uralma alá hajtani, 4. a teljes élettapasztalatban ötvöződő fizikai, érzelmi, mentális, pszichológiai és spirituális elemek egymástól elválaszthatatlanok, 5. a várandósság és a szülés olyan intim, bensőséges, a szexuális és magán szférába tartozó esemény, mely kapcsán kizárólag a szülő nő joga annak helyszínét és a jelenlévőket megválasztani, 6. az anya önmagára és magzatára vonatkozó intuitív tudással rendelkezik, mely várandóssága alatt öngondozásra teszi képessé, és arra, hogy megszüljje gyermekét, 7. alapvető érték a személy önmagáért vállalt felelőssége, és mindenkinek joga van döntést hozni arról, amit maga számára a legjobbnak tart.⁴⁸

A szülés „alternatív” módszereinek szószólói amellet érvelnek, hogy minden nő rendelkezik azzal az ősi, természetes tudással és erővel, ami csak a szülés folyamatában jelenik meg. A holisztikus szülésmodell feltételezi, hogy a nő ösztönszerűen tudja, hogyan növekedik testében a magzata, illetve hogy hogyan kell világra hozni azt, és elsőrendű feladatának az e tudásba vetett bizalom erősítését tartja – a megfelelő információk átadása és pszichés megerősítés révén. Tehát nem kizárólag a technikai tudást tekinti értékesnek és mérvadónak, hanem a tapasztalati és élményszintű tudást is. Az egészséges magzat *egészségét* elsősorban nem a gyógyszerek, a vizsgálatok és a technika által látja biztosítottnak, hanem az anya testi-lelki jólléte és a magzatra való hangolódása által. Vizsgálataiban az anyát és a magzatot egységként kezeli, szükségleteiket nem tartja szétválaszthatónak. Vallja, hogy a szülés menetét az anya mentális és emocionális hozzáállása, megnyilvánulásai jelentősen befolyásolják, akárcsak a jelenlévő apa érzelmeit és cselekedeteit. Az ideológia szerint a szülést nem az orvostudomány szolgáltatásának tekinti, amellyel a társadalmat szolgálja, hanem a nő kizárólagos tudásának, saját aktivitásának, amely elsősorban saját családját szolgálja. A szüléssel kapcsolatban az időt önmagában irreleváns tényezőnek tekinti, s minden egyes szülés esetében saját magához mérten szab határokat. A szülés lassulását, gyorsulását normális jelenségnek tartja, ezért mesterséges úton nem avatkozik be. A vajúdas és a szülés alatt fontosnak látja a teljes cselekvési- és mozgási szabadságot, hogy az anya saját ritmusában és saját módján hozza világra gyermekét. A kontrollt és

⁴⁸ Midwives Alliance of North America (MANA) 1991, The MANA Statement of Values and Ethics. Working draft, Bristol. Fordította és idézi: Varga-Suhai-Hodász 2002: 110.

a felelősséget az anya kezébe helyezi,⁴⁹ míg a modern felfogás a szülést vezető orvoséba. A szokásostól eltérő események a protokoll szerinti megoldás helyett (pl. farfekvésnél császármetszés) differenciált technikák alkalmazását vonják maguk után.⁵⁰ Hangsúlyozzák, hogy a szülést nem *vezetik*, hanem *kísérik*, az anya és a magzat igényeihez alkalmazkodva. Ennek létjogosultságát pszichológiai kísérletekre való hivatkozással vallják, amelyek eredményei szerint a születés és a szülés során a tudatalattiban rögzült élmények alapvetően befolyásolják az egyén pszichés fejlődését, adaptációs képességét, az anya-gyermek kapcsolatot, s állítják, hogy a rutinszerűen alkalmazott eljárások később számos pszichoszomatikus betegség kialakulásához vezethetnek.⁵¹

A posztmodern szüléskultúrák a női testet önálló, tökéletesen működő organizmusként értékelik, amely igen távol került a freudi „hiányos férfitest” koncepciótól. Ennek a felfogásnak egyik igen fontos vetülete a „nő mint anya” vagy a „nő mint potenciális anya” elképzelés, ami a női lét értelmére vagy alapvető funkciójára kérdez rá. A feminista elméletek többségével ellentétben például az otthon szülő nők⁵² a női lét kiteljesedésének szinte egyöntetűen az anyaságot tekintik. Ez a testképre is hatással van, hiszen a női test alapvető funkciója a gyermekszülés, illetve mindaz, ami ezzel jár. A posztmodern szülésmodell a várandós testre szintén úgy tekint, mint a nőiség egyik kitüntetett aspektusára, jöllehet ez a szemlélet már egyre népszerűbb szerte a modern társadalmakban.

E szemléletmód a magzat testi funkcióit is másként magyarázza, mint a modern szülésmodell, s ezt semmilyen módon nem választja el a magzat emocionális történéseitől, illetve az anyával való kapcsolatától. Erre a perinatális pszichológia ad lehetőséget, amely szerint

a magzatok képesek arra, hogy halljanak, lássanak, időérzékelésük és mozgásuk is megjelenik. Ez a mozgás nem egyszerűen sodródó, céltalan mozgás, hanem kommunikációnak tekinthető mozgásmintázat. Azzal a korábbi nézettel szemben, amely szerint az újszülött is csak gomolygó mintázatként érzékeli a külvilágot, ma már arról beszél a prenatális pszichológia, hogy már a magzatnak is van egy jól körülírt – és egyre inkább bizonyítható – egyénre jellemző affektív-kognitív stílusa. Továbbá: beszélhetünk prenatális fájdalomról, preferenciákról, érdeklődésről, tanulásról, emlékezésről, érzelmi viselkedésről, agresszivitásról, sírásról, mosolygásról, félelemről, tehát olyan érzelmekről, amelyek meglehetősen komplexek.⁵³

⁴⁹ Itt az egészséges nő komplikációmentes szüléséről van szó, ahol nincs szükség orvosi beavatkozásra.

⁵⁰ Davis-Floyd 2003: 160–161.

⁵¹ Odent 2003; Lenkei 2005; Kitzinger 2008.

⁵² Saját kutatásom tanúsága szerint, amely 50 otthon szült nővel készült interjút jelent. Ez az anyag képezte doktori disszertációm alapját. Bővebben Kisdi 2011: 109–113, 196–202. www.idi.btk.pte.hu/dokumentumok/disszertacioke/kisdiabaraphd.pdf

⁵³ Varga–Suhai–Hodász 2002: 147.

Az előzőeken túl a „kompetens magzat” fogalma azt az erősen hangsúlyozott momentumot is jelenti, miszerint a szülés megindulását tulajdonképpen a magzat kezdeményezi. A terhességet fenntartó legfontosabb hormonális tényező a progeszteron, míg az ösztrogén a szülés megindulására van hatással. Na mármost azt, hogy a progeszteron ösztrogénné alakulhasson, a magzat szervezete készíti elő (a magzat mellékveséje által termelt kortizol nevű hormon hatására kerül túlsúlyba az anyai szervezetben az ösztrogén, és ez vezet a méhösszehúzódások beindulásához), ami azt jelenti, hogy a magzat nemcsak pszichológiai értelemben kompetens, hanem biológiailag is aktív részese saját fejlődésének és megszületésének, mégpedig egyáltalán nem parazita módon (ahogyan azt a modern szüléskultúra magyarázataiból ismerjük), hanem tökéletesen együttműködve az anya szervezetében zajló hormonális változásokkal.⁵⁴

A test működésének felfogásával kapcsolatos az a mód is, ahogyan az egyén az egészség–betegség egyensúlyáról gondolkodik, illetve ahogyan a felborult egyensúlyt helyreállítani igyekszik. Jellemző, hogy a posztmodern szemlélet nem a diszfunkcionális test helyreállításában, hanem a diszfunkcionalitás megelőzésében, vagyis preventív módon gondolkodik. Ez – a szülés módjával párhuzamosan – elsősorban *természetes és egészséges* életmódot jelent, s bár mindkét fogalom meglehetősen összetett, alapvetően a mesterséges befolyástól való tartózkodást jelenti itt is. Ez, akárcsak a szülés esetében, az ember és a természet kapcsolatának egyenrangúságát, egymásrataltságát hangoztatja a modern társadalom hierarchikus felfogásával szemben. A holisztikus szemléletű posztmodern szülésmodell képviselői – nagyon gyakran az újszülött érkezéséhez kapcsolhatóan – elutasítják az allopatikus gyógymódokat,⁵⁵ s helyette – ha a szervezet saját védekező mechanizmusai már nem hatékonyak – a test organikus rendszerét figyelembe vevő homeopátiát, a népi gyógyászati- vagy természetgyógyászati készítményeket részesítik előnyben. Hasonló megfontolásokból igyekeznek természetes alapanyagú kozmetikumokat használni mind a saját, de főként a csecsemő ápolásához, ami szintén azon a képzeten nyugszik, hogy a szervezet természetes ellenálló képességét csak rontják a mesterségesen előállított termékek, ami felborítja az eredendően fennálló egyensúlyt. A test, illetve a természet megfelelő működésébe vetett bizalom tehát összetartoznak.

Az antropológusok által is vizsgált szoptatás, amely a testnedvek, ezáltal a tisztaság és tisztátalanság kategóriáihoz is kapcsolódik, elsődlegesen fontos szerepet kap abban a rendszerben, amelyet a posztmodern szüléskultúra elvei hatnak át. A modern társadalomban erőteljesen visszaszorult szoptatási kedv okait a lak-

⁵⁴ Varga–Suhai–Hodász 2002: 40.

⁵⁵ Allopatia: az ellentétesség elvén működő gyógymód (betegség → ellenszer), alapvetően a ma használt gyógyszerek döntő többségének hatóelve.

tációs szakemberek a fogyasztói kultúra, a nők munkába állása, illetve az idealizált testkép számlájára írják, bár ismert, hogy – más okokból – több történelmi korban kifejezetten károsnak tartották a csecsemők szoptatását. A posztmodern szüléskultúrában a szoptatást „természetesnek”, „szükségszerűnek” és a lehető legjobb megoldásnak tartják, s szervezett információs csatornákon, szoptatási tanácsadók képzésén keresztül igyekeznek a szoptatás negatív értelmezéseit cáfolni, s tudományos kutatásokra hivatkozva az anyatejes táplálást népszerűsíteni.⁵⁶ Az otthon szülő nők jellemző módon jóval tovább szoptatják gyermekeiket, mint az országos átlag, nemcsak Magyarországon, hanem szerte a világon.⁵⁷

A szülő nő testének dekolonizációja – valóban dekolonizáció?

A fentiekben többször felbukkant a posztmodern szüléskultúra jellemzésében a „természetes” kifejezés. Az emögött rejlő jelentéstartalom hivatott biztosítani a test dekolonizációját, amelynek lényege a női test és a szülés megszabadítása mindenfajta kulturális értelmezéstől és az ebből adódó kényszerektől. A női test esetében ez azt jelenti, hogy mind a nőnek, mind a társadalomnak, mind az orvostudománynak bíznia kell a nő ösztöneiben, „természettől fogva birtokolt tudásában”, (amennyiben nem áll fenn *valóban* patológiás rendellenesség) a női test működésében, amely nem igényel irányítást és mesterséges beavatkozást. A szülés esetében hasonlóképpen az ösztönös tudásra helyezik a hangsúlyt, amelyben igyekeznek elkerülni mindenfajta ritualizációt. Az egyes szülésekről úgy tartják, hogy egyéni feltételeik és jellemzőik miatt nem hasonlíthatóak össze, s éppen ezért központilag meghatározott (így általánosított felügyelet alá helyezhető) kategóriákba sem sorolhatók. Ez lehetetlenné teszi a hatalmi kontrollt a szülések felett, kivonja az ellenőrzés jogát a férfiak (a szüléstartársadalom) kezéből, s elvonja a fogyasztói potenciált a terhes- és csecsemőgondozást kiszolgáló piac bizonyos szegmenseitől.

Kérdés azonban, hogy valóban beszélhetünk-e dekolonizációról? Vajon kivonható-e a szülés folyamata a társadalmi kényszerek, a rituális felügyelet, a kulturális értelmezés alól? Nyilvánvalóan nem, hiszen a „természetes szülés” kulcsfogalma, a „természetes” már maga is kulturális konstrukció, amely korántsem jelenti ugyanazt mindenütt. Az a vágy, hogy a nő kövesse ösztöneit, és aszerint szüljön, szintén egyfajta elvárás, amely a posztmodern szüléskultúra elveivel szimpatizálók számára már kényszerítő erővel hat. Mindazok az igények, amelyek

⁵⁶ Ilyen nemzetközi szervezet például a La Leche Liga, amely Magyarországon 1992 óta működik.

⁵⁷ Erről bővebben lásd Kisdi 2011.

a holisztikus szemléletben a természetes anyagok és eljárások iránt felbukkannak, új piacot hívnak életre, amely nagyon konkrét ideológiával képes fogyasztói bázist kiépíteni. A dekolonizáció tehát csak részlegesen történhet meg, ám maga a posztmodern szülésmodell tanulságos példát szolgáltat a fogyasztói társadalom, a nemi egyenlőtlenségek, a medikalizáció és a technológiai felsőbbrendűség jelenségeinek komplex problémájára.

Felhasznált irodalom

- BLOCH, Maurice – PARRY, Jonathan
1982 *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge University Press
- BRADLEY, Robert A.
1974 (1981) *Husband-Coached Childbirth*. New York: Harper and Row
- DAVIS, Elisabeth
1983 *A Guide to Midwifery: Heart and Hands*. New York: Bantam Books
- DAVIS-FLOYD, Robbie
2003 *Birth as an American Rite of Passage*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press
- DICK-READ, Grantly
1933 *Natural Childbirth*. London: Heinemann
1959 *Childbirth without Fear: The Principles and the Practice of Natural Childbirth*. New York: Harper and Row
- DOUGLAS, Mary
1970 *Natural Symbols*. New York: Random House
1995 A két test. *Magyar Lettre Internationale*, 18. ősz. <http://www.c3.hu/scripta-lettre/lettre18/04.htm> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 20.)
2003 *Rejtett jelentések*. Budapest: Osiris
- FOUCAULT, Michael
2000 *Elmebetegség és pszichológia; A klinikai orvoslás születése* [Budapest]: Corvina Kiadó Vállalat
- GASKIN, Ina May
2011 *Spirituális bábaság*. Budapest: Alternatal
- GRAHAM, Ian
1997 *Episiotomy: Challenging Obstetric Interventions*. Wiley–Blackwell
- HELMAN, Cecil G.
1998 *Kultúra, egészség és betegség*. Budapest: Melancia Kiadói Kft.
- HENDERSON Lesley – KITZINGER Jenny – GREEN Josephine
2000 Representing infant feeding content analysis of British media portrayals of bottle feeding and breastfeeding. *British Medical Journal* 321(7270): 1196–1198.
- ILLICH, Ivan
1975 *Limits to Medicine: The Expropriation of Health*. London: Calder and Boyars
- JOHNSON, Jessica – Michel ODENT
1994 *Mindannyian a víz gyermekei vagyunk*. Budapest: Biográf
- KISDI Barbara
2011 Hábóritatlanul. A magyarországi otthonszülés értelmezése. www.idi.btk.pte.hu/dokumentumok/disszertaciook/kisdi-barbaraphd.pdf

- KITZINGER, Sheila
 1979 *Birth at Home*. New York: Penguin Books
 2005 *The Politics of Birth*. Edinburgh: Elsevier
 2008 *A szülés ármékában. Katarzis vagy krízis?* Budapest: Alternatal
- LEBOYER, Frederick
 1975 *Birth without Violence*. New York: Alfred A. Knopf
 1994 *A gyöngéd születés*. Budapest: T-Twins
 2002 *Szülés gyöngéden*. Budapest: Cartaphilus
- LENKEI Gábor
 2005 *Méltósággal megérkezni...* Budapest: Free Choice Books
- MAC CORMACK, Carol
 1982 *Ethnography of Fertility and Birth*. U.S, London; New York: Academic Press
- MARTINI Jenő Dr.
 2002 Otthonszülés a jog és a szakma tükrében. *Nőgyógyászati és Szülészeti Továbbképző Szemle*, 2002. 2. 73–76.
- MELZACK, Ronald
 1977 *A fájdalom rejtélye*. Budapest: Gondolat
- ODENT, Michel
 2003 *A szeretet tudományosítása*. Napvilág Születésház Bt.
- ORTNER, Sherry B.
 2003 Nő és férfi avagy természet és kultúra? In Biczó Gábor (szerk): *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. 195–212. Debrecen: Csokonai
- PAPP Zoltán
 1999 A Szülészeti és Nőgyógyászati Szakmai Kollégium 1999. február 26-i állásfoglalása a „tervezett otthonszülés”-ről. *Magyar Nőorvosok Lapja*, 62: 233.
- PETERSON, Gayle – Lewis MEHL
 1984 *Pregnancy as Healing: A Holistic Philosophy for Pre-Natal Care 1-2*, Berkeley: Mindbody Press
- PLÉH Csaba
 1992 *Pszichológiatörténet*. Budapest: Gondolat
- PULAY Gergő
 2005 Mary Douglas: Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok. *BUKSZ* 17(1): 77–79.
- ROMNEY, Mona L.
 1980 Pre-delivery shaving: an unjustified assault? *Journal of Obstetrics and Gynaecology*, 1: 33–35.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy – Margaret LOCK
 1987 The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1(1): 6–41.
- STAR, Rima Beth
 1986 *The Healing Power of Birth*. Austin: Star Publishing
- SULLIVAN, Deborah – Rose WEITZ
 1988 *Labor Pains: Modern Midwives and Home Birth*. New Haven: Yale University Press
- TIBA János
 2004 Alternatív szülés, otthonszülés, reformszülés. Mi a hagyományos? <http://www.szulesbete.hu/cikk.php?id=97&cid=45428> (Letöltés ideje: 2008. január 15.)
- VARGA Katalin – SUHAI-HODÁSZ Gábor
 2002 *Szülés és születés: lélektanon innen és túl*. Budapest: Pólya
- ZSINKÓ-SZABÓ Zoltán – LÁZÁR Imre – TÚRY Ferenc
 2012 A test gyarmatosítása – a civilizáció vadhajtsái. *Lege Artis Medicinae* 22(3): 234–240.

Barbara Kisdi

DECOLONISATION OF THE FEMALE BODY.
THE POSTMODERN NATURE OF GIVING BIRTH

Feminism, later gender studies revealed that the human body is more than the physical manifestation or "corpus" of our selves. The rise of the body in social interactions, and its several meanings in the contexts of norms and values created by the society itself has become one of the central issues in social sciences.

The colonisation of the body, that is the interpretation and the corresponding handling of the body has existed and still exists in all ages and societies. This colonisation is not confined exclusively to the female body, as it could be anticipated in a patriarchal system of values. Nevertheless, in case of birth, the most exclusive function of the female body, this hierarchical relationship of power is clearly visible.

The medicalised, technocratic vision of the female body which is based on a Cartesian, dualistic philosophy, is subject to several post-modern criticisms. These criticisms have brought to life an approach, which I call post-modern birth culture, aiming the decolonisation of the body of the pregnant and delivering woman. This program uses the category of "nature" for drawing up the new vision of the female body, and its aim is to dismantle birth of its cultural barriers.

The objective of the present paper is to introduce the way leading to the desire of the decolonisation of the body, as well as the self-image representing this decolonisation.



Halott hercegnő



Thaumaturgist

A New Age eszmeisége köré épülő alternatív gyógymódok testértelmezési lehetőségei

VÁMOS GABRIELLA

Az elmúlt évtizedek során az emberi test a tudományos kutatások középpontjába került. E divatos „új” téma felé irányuló tudományos érdeklődés szinte beláthatatlanul nagy kutatási területet jelölt ki, ahol a vizsgálódások gyakorta átlépnek a hagyományos diszciplínák határain, különböző módszerek és szemléletmódok összehangolásával próbálják feltárni a különféle korok testről alkotott elképzeléseit, a testi megnyilvánulásokat és a testábrázolások szimbolikus jelentéseit.¹

A testről alkotott diskurzusok sokfélék, több irányból közelítenek a téma felé, de abban megegyeznek, hogy a testet társadalmi, közösségi termékként kezelik.²

Az emberi test és határainak lehetséges átlépése, napjainkban rendkívül foglalkoztatja az embereket. A média befolyása, a szépirodalmi, egészségügyi beavatkozások következtében az egyének újraértelmezik testüket. Ennek ismeretében megállapítható, hogy „az emberi testek nem »születnek«, nem a »természet« adományai, hanem *konstrukciók*, amelyek a létrejött társadalom jelentésadás, szimbolizációs tevékenységével függ össze.”³ Az, hogy az ember hogyan értelmezi saját testét különböző korokban eltéréseket mutat, és szorosan összefügg a társadalmi elvárásokkal.⁴ Az ember fizikai teste mint adott jelenség, egyben olyan kutatási terület, melynek tanulmányozása során egy társadalmi csoport saját és másokhoz kapcsolódó testértelmezési lehetőségeire is fény derül. Ilyen módon alkalmas arra, hogy identitásfolyamatokat is kifejezzен.⁵ Ezáltal a test az erős illetve gyenge ellenőrzés dimenziójába kerül, a társadalmi igények erősségétől füg-

¹ <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/28/test.htm> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 28.)

² A testképről szóló filozófiai és kulturális diskurzusok összefoglalását lásd: Borgos 2002: 47–53.

³ Csabai–Erős 2002: 7.

⁴ Douglas 1996: 69–87.

⁵ Csabai–Erős 2002: 7.

gően.⁶ Az emberi test értékelési perspektívái individuális, társadalmi (közösségi) és politikai keretben jelölhetők ki.⁷

Mary Douglas értelmezése szerint a

test annak a társadalmi rendszernek az érdekében és abból közvetít információkat, amelynek része. Úgy kell tekintenünk, mint amely legalább három módon közvetíti a társadalmi helyzetet. Maga az a terület, amelyen visszacsatolási kölcsönhatás következik be. Maga is gondoz bizonyos cseréket, amelyek a társadalmi helyzetet alkotják. Továbbá pedig az által közvetíti a társadalmi struktúrát, hogy a test is annak részévé válik.⁸

A testről kialakított kép interszjektív, tehát felépítése és fenntartása nem lehetséges társas közeg nélkül.⁹

Marcel Mauss francia szociológus „testtechnikákról” írott tanulmányában a testet olyan felületként kezeli, amelyen a test használatával kapcsolatos társadalmi elvárások fejeződnek ki. Ennek tükrében vizsgálja a járás, úszás módjainak változását, és arra a megállapításra jut, hogy az utánzás folyamata tartja fenn a test használatának mikéntjét. Az ember számára az elsődleges szerszáma a teste, ilyen módon alkalmassá válik arra, hogy a társadalmi integráltságra is felhívja a figyelmet, rávilágítson a kulturális különbségekre. Kiemeli azt, hogy másként használják a testüket az egyének az egyes életkorokban, élethelyzetekben, létfenntartási helyzetekben.¹⁰

Az ember a saját testéhez az elfogadott kulturális normáknak megfelelően viszonyul,¹¹ ami Pierre Bourdieu megállapítása szerint, nyelvként is kezelhető.

A „személyiség” valamennyi megnyilvánulása közül a test, az észlelhető forma, amely benyomást kelt (...), a test fejezi ki legadekvátábban az úgy nevezett személyiség „mélyrétegeit”, „természetét”. A test tehát nyelvként viselkedik, olyan nyelvként, amelyet nem annyira mi beszélünk, mint inkább rólunk mond valamit, a természet nyelveként viselkedik, mert lényünk, lényegünk legmélyebbre teremtett, egyszerűen legigazabb (hiszen tudatos módon a legkevésbé ellenőrzött s egyben a legkevésbé ellenőrizhető) tartozékát tárja fel.¹²

Michel Foucault – a strukturalista filozófia meghatározó alakja, aki Nietzsche test és büntetés kapcsolatáról alkotott nézeteit fejleszti tovább – a testtel

⁶ Douglas 2003: 113.

⁷ Hughes–Lock 1987: 6.

⁸ Douglas 2003: 108.

⁹ Borgos 2002: 53.

¹⁰ Mauss 2000: 425–446.

¹¹ A kultúra testképe összefüggésben áll a betegségek és gyógyítások értelmezési lehetőségeivel és a betegség többé-kevésbé megállapított hátterével, a betegség okával. Iancu 2010: 184.

¹² Bourdieu 1978: 151–152.

kapcsolatos kutatásokat új alapokra helyezi, mikor annak értelmezési és megközelítési aspektusait a politikai szféra, a büntetés, felügyelet, a társadalmi kontroll, a deviancia keretein belül jelöli ki.¹³

Tanulmányomban az emberi testet úgy fogom fel, mely alkalmas arra, hogy egy mikroközösség testről alkotott elképzeléseit is kifejezze, és bizonyítani igyekszem, hogy értelmezése szorosan a közösségi ideákhoz kapcsolódik. Így válik a test a „társadalmi hovatartozás természetessé tett azaz legitimizált nyelvévé.”¹⁴ Ezért beszélhetünk kulturális testképről, mely mindazokat a jegyeket és értelmezési kereteket viseli magán, melyek a közösségi normáknak megfelelnek. Ez generálja azt is, hogy a közösség teljes jogú tagja csak az lehet, aki a csoport ideáinak megfelelően gondolkodik a saját és mások testéről. Az egységes nézőponthoz történő alkalmazkodás azt is eredményezi, hogy a csoport összetartozását erősítse, a kívülállóktól, az „avatatlanoktól” még jobban elhatárolja magát.¹⁵ Ilyen módon a „másokról” kialakított kép is konstruálható, melyekből kirajzolódnak azok a testi, fizikai tulajdonságok, melyek az elutasítás, az elkülönülés kiindulópontjává válnak.¹⁶ Történhet ez azért, mert a „testi megjelenés, a test mint szimbolikus jelentések hordozója mindig is fontos eleme, szabályozója volt az én kiterjesztésének és határainak, a társas és társadalmi kapcsolatoknak.”¹⁷ Azt is mondhatjuk a test a posztmodern értelmezésben az én konstitutív részévé vált, egy olyan talajként jelentkezik, amelyre az egyéni identitás-narratívumok építhetők.¹⁸

Munkám során törekszem a *New Age* eszmeiségbe illeszkedő alternatív gyógyászati módszerek változatos testértelmezési módjának rendszerezésére és vázolására. Ez a terület alkalmas arra, hogy a test köré fonódó új és összetett értékelési, értelmezési alternatívákat szemléltesse. Bizonyíthatóvá válik az is, hogy a *New Age* esetében olyan több rétegű világnézeti rendszerről beszélhetünk, amely az emberi test megközelítési lehetőségeinek is megszabja a határait, annak újabb irányait jelölje ki. Fontosnak tartom a *New Age* eszmei hátterének vázolását és összetettségének bizonyítását, továbbá a körülötte kialakuló alternatív gyógyítói eljárások alternatív gyógyászati kultúrtörténetben történő elhelyezését, hiszen a *New Age* esetében a gyógyítói eljárás és világnézeti rendszer szorosan összekapcsolódik.

¹³ Csabai–Erős 2000: 35–36; Foucault 1990, 1996.

¹⁴ Bourdieu 1978: 152.

¹⁵ Vö. O'Mathura–Larimore 2009: 38.

¹⁶ Csabai–Erős 2002: 11.

¹⁷ Csabai–Erős 2002: 10.

¹⁸ Ez az elmélet Antony Giddens nevéhez kapcsolódik, aki az 1991-ben években megjelenő munkájában fejti ki nézeteit. Ezt idézi: Csabai–Erős 2002: 10.

Tanulmányom első felében a New Age-ről szóló diskurzusokat tekintem át, melyek alátámasztják azt a megállapítást, hogy egy komplex kutatási területről van szó, melyben a néprajztudomány is kijelölheti a saját irányait, szem előtt tartva az interdiszciplináris megközelítési lehetőséget. Egy kortárs témáról van szó, melynek társadalmi volta indokolja a néprajzi kezdeményezésű kutatási perspektívák kialakítását.

Az alternatív gyógyászat fogalmához kapcsolódó problémáktól, fogalomértelmezési lehetőségektől¹⁹ és az alternatív gyógyászat kultúrtörténeti háttérének²⁰ ismertetésétől eltekintek, mert nem kapcsolódik szervesen a dolgozat problémafelvetéséhez, túlfeszíteni annak kereteit, csupán a témát érintő, a 20. század második felében megjelenő új módszerek eszmei hátterét kívánom megemlíteni.

Forrásként a világhálón elérhető alternatív gyógymódokhoz kapcsolódó portálokat használtam, különös tekintettel a beszélgetőfórumokra és levelezőlistákra. Ezeket az elbeszéléseket, személyes történeteket Gillian Bennet elméletéhez kapcsolódóan, olyan „kis elbeszéléseknek” (olyan történetek, amelyek személyes élményeken alapulnak) tekintem, melyek a „nagy elbeszélések” (pl. gyakorló gyógyító tevékenységének bemutatása) mindennapos, különböző kontextusokban történő, egyéni értelmezéseinek tekinthetők.²¹ Szeretném bizonyítani azt, hogy az internetes portálok vizsgálata során egy olyan szövegkorpusz kerül a kutató elé, mely olyan virtuális kommunikációként lép fel, amely az élőbeszéd aktuálisát követi. A megfigyelhető kommunikációs stratégiák, narratívák utalnak a közösségre, segítik a részvevők ismereteinek átadását. Megadják a felhasználónak azt a szabadságot, hogy névtelenségben maradjon, amellet, hogy az azonos problémával küzdők számára közösséget teremtsen, erősítve ezzel az „én” és „mi” közösségérzetet az „ők” ellenében.²²

Walter J. Ong a televízió, rádió, telefon nyomán megvalósuló szóbeliséget, másodlagos szóbeliségnek nevezi. Ong három a kommunikáció három fázisának (elsődleges szóbeliség, írásbeliség) egyikének tekinti ezt a másodlagos szóbeliséget. A megnevezés magában hordozza azt a jelentéstartalmat, mely szerint az in-

¹⁹ Erről többek között lásd: Pietroni 1992; Ráczevny 2001: 190; Beck 2004: 130; Koltay 2004; Révai Új Lexikona XVII. kötet 2006: 832–833.

²⁰ Kultúrtörténetileg érdekes tény, hogy a hivatalos- és alternatív gyógyászat viszonyát a hivatalos és népi gyógyászat kapcsolatához lehetne hasonlítani. Ennek az az oka, hogy hazánkban az 1770-es, 80-as években a központi hatalom, az orvosi rend támogatásával fellépett a népi gyógyítók ellen, így a bábáknak, seborvosoknak egyetemet végzett, hivatalos keretek között elismert orvos előtt kellett vizsgát tenniük. Ennek a gondolatnak a *felvilágosult abszolutizmus* eszméje szolgáltatta a szellemi hátteret, mely a hazai orvostudomány fejlődése mögött állt. Erről többek között lásd: Spielmann 1979; Füsti Molnár 1983: 54–64; Oláh 1986; Deáky 2002: 9–10; Koltay 2002, 2004; Kölnei 2006: 35–36.

²¹ Bowman–Sutcliffe 2000: 6.

²² Köiva 2009: 162–183.

ternetes szövegek – ahogyan az élőbeszéd sem – nem befejezett, az internetes felület is interaktivitást követel, olyan kommunikációs folyamat játszódik le, amely az élőbeszéd vonásait mutatja.²³ Paul Zumthor Ong téziseit kiegészítve – az írásbeliségnek a szóbeliségre gyakorolt hatását is szem előtt tartva – elsődleges szóbeliség (írásbeliség előtti szóbeliség), kevert szóbeliség (írással rendelkező, de nem azáltal meghatározott szóbeliség), másodlagos szóbeliség kategóriáit különbözteti meg. Jelen esetben is az internetes kommunikációt másodlagos szóbeliségként értelmezhetjük.²⁴ Az említett diskurzusok nyomán haladva Balázs Géza a *beszéltnyelviség* terminusát preferálja az internetes kommunikációs formák összefoglaló nevéként. Tekintettel arra, hogy itt a beszélt nyelv írott formájával találkozhatunk, a másodlagos írásbeliség (vizuális szervezettségű) is alkalmas kifejezésként mutatkozik. Olyan nyelvi létmód, amelyben valamilyen technikai eszköznek fontos szerep jut, így új kommunikációs térrel találkozhatunk. Ezt a kommunikációs típust sokszínű írástechnika, stílus, szövegtípus jellemzi, mely az élőbeszéddel mutat rokonságot, de figyelembe kell vennünk az informatika nyelvi hatásait.²⁵ A nyelvi jellemzőkön kívül fontos hangsúlyozni ezen kapcsolattartási forma tematikus voltát, a sajátos közös kód használatát, mely az online közösségek megalakulását és összetartását eredményezi. A csevegőcsatornák olyan társadalmi térként jelentkeznek, ahol a gátlásoktól mentes véleménynyilvánítás figyelhető meg.²⁶

A fórumokat ebben az esetben a kultúrakutatás empirikus módszereinek sajátos, virtuális terepeként foghatjuk fel, mely bármennyire hordozza az élőbeszéd jegyeit a világháló virtuális valóságában létezik, így az által reprezentált valóságról (fórumhozzászólók valódi neve, életkora, igazi személyisége) csak közvetett információkkal szolgál.²⁷

²³ Ong 2008.

²⁴ Balázs 2005: 36–38.

²⁵ Balázs 2005: 39–51. David Crystal az új nyelvi jelenséget vizsgálva, az új beszéltnyelviség sajátosságaként a következőt említi: „informatikai alapú, számítógépek, internet vagy mobilkommunikáció által közvetített írásbeli vagy szóbeli kommunikáció, amelyre jellemző az átmenetiség: beszédközeli, szlenges képeket is használó írás- és közlésmód, az élőbeszédhez közelítő, de azzal nem azonos beszédszintetizálás. Az új beszéltnyelviség egyre több funkciót vesz át a valódi élőbeszédtől, sok helyen annak helyébe lép. Az új beszéltnyelviség nyelvtana sajátos, meg-hökkentő.” Idézi: Balázs 2005: 40.

²⁶ Balaskó 2005: 58–88.

²⁷ Kis-Halas 2010: 594. A tanulmány szerzője Thomas J. Csordas elméletét használja fel.

A New Age-ről folyó diskurzus

Hazánkban a rendszerváltozás után bekövetkező politikai és társadalmi átalakulás eredményezte azt, hogy országos szinten kezdtek terjedni ehhez az összetett világnézeti rendszerhez kapcsolódó eszmék és elméletek. A felgyorsult és szabaddá vált információáramlás hatására távoli kultúrák váltak megismerhetővé, kerültek egymás mellé, de az átalakulás közösségi kapcsolatok átformálódását is eredményezte.

A változás azért volt nagy ívű, mert hazánkban, az 1945 után bekövetkezett politikai, gazdasági, társadalmi változások, a szocialista mintára történő átszervezés, olyan légkört teremtett, amelyben a nyugati eszméknek nem volt helye. Az államhatalom szellemiségével ellentétes ideák csak titokban működhetek, így a vizsgált téma kapcsán alig rendelkezünk információval az említett korszakot illetően. Ez a rendszerváltozásig alig változott, noha a nyugati országokban már az 1950-es évek végén találkozunk olyan kérdéskörök vizsgálatával, mint a gnoszticizmus, a pozitív gondolkodás eszméje, meditáció, UFO-történetek, okkult filozófiák, gyógyítói tevékenységek, melyek az 1970-es évektől egyre népszerűbbé váló, New Age-ként emlegetett spirituális közösség köré szerveződött.²⁸ A New Age mozgalom az 1980-as években már nemzetközi társadalmi jelenséggé terjedt a nyugati országok határain túlra is.²⁹

Az alternatív gyógyászat – amely újfajta testértelmezési diskurzusok felé nyitott – a 20. század második felében annak a heterogén rendszernek a részeként kapott helyet, melyet New Age-nek nevezünk.³⁰ Bizonyítja ezt az is, hogy az 1997-ben kiadott, mérföldkőnek tekinthető kormányrendelet (40/1997. [III.5.], 11/1997. [V.28.] NM rendelet) a New Age ideológiáján alapuló eljárásokat sorolja az alternatív gyógyászat körébe.³¹

²⁸ Bowman–Sutcliffe 2000: 4–5.

²⁹ Melton–Clark–Kelly 1990: 13.

³⁰ Gál 2010: 150–156.

³¹ Ezek a következők: alternatív mozgás (jóga, csikung, tajcsi, stb.), mozgás- és masszázsterápia (pl. akupresszúra), légzésterápia, relaxáció (pl. autogén tréning, respirációs biofeed-back technika), meditáció, imagináció (a képzelet felhasználása), táplálkozási terápiák (pl. diéta) fito- és aromaterápia (gyógynövény-terápia), apiterápia (a méhészet termékeinek felhasználása), homeopátia (egy betegség ugyanolyan tüneteket okozó anyagokkal való kezelése, Samuel Hahnemann módszere), antropozófikus gyógyítás (elméleti szemszögből való gyógyítás, Rudolf Steiner elmélete nyomán), neurálpia (gyógyhatású szer injekciózása a neuro-hormonális rendszerbe), oxigén- és ózonterápia, mikrobiológiai terápia (a bélflóra helyreállítása mikrobákkal), enzimterápia, méregtelenítő terápiák (étkezési- és ivókúrák, kolonhidroterápia, izzasztókúra stb.), szín-, fény-, és szonoterápia, kineziológia (izomteszten alapuló módszer, G. Goodhart), családterápia (B. Hellinger), bioenergetikai gyógymódok (csakraterápia, reiki, biorezonancia, pszi sebészet stb.), reflexológia, kristályterápiák (pl. orgonaterápia, sugárzó, speciálisan hangolt kristályokkal). Révai Új Lexikona XVII. kötet, 2006: 832.

Ezeket az eljárásokat bonyolultság jellemzi, de módszerei és felfogása a 19. században jellemző és népszerű alternatív gyógyító eljárásokkal mutatnak rokonságot.³² Egy olyan új szellemi érdeklődésről beszélhetünk, amelyben az okkultista tanok és keleti eredetű gondolatok is helyet kapnak, melyekből a gyógyítók tevékenysége gazdagon integrál. A különböző energiákba, kozmikus erőkre, magasabb tudatállapot szerepébe, bolygók hatásába, csakrákba, meridiánokba, aurába, asztrológiába, reinkarnációba vetett hit, mágikus, spirituális eszközökkel történő gyógyítás a jellemző.³³ Általános felfogás, hogy a New Age filozófiájában a test a *világmindenséggel egységet* alkot, önismeretre, a szociális környezettel történő összehangolt működést tartja szem előtt. A megállapítás igaz, de ennek módja még kevésbé rendszerezett. Az eljárások test energiáinak helyreállítására törekcszenek, a környezettel való összhang kialakítására, a kozmikus energia jótékony erejének felhasználására.³⁴ Így a legtöbb módszer lényege, hogy helyreállítsa a szervezet energia-egyensúlyát, így terápiaként és kvázi vallásként is értelmezhető.

A New Age egyik fő jellemzője az „egészre törekvő, holisztikus gyógyítás”, tehát a test, lélek, szellem egységének helyreállítása. A természettudomány határára történő átlépés ott következik be,

ahol már nemcsak az embert magát nézi, mint egységet, hanem az ember és világ-mindenség egységét, az ember és a kozmosz egységét állítja. Egy olyan energia-megletét feltételezi, mely mikrokozmosz és makrokozmosz között szét tört harmóniát kell, hogy helyreállítsa.³⁵

Ebben az esetben nem a betegség tüneti kezelése a cél, hanem a sérült testi-lelki-szellemi egyensúlyának helyreállítása. A holisztikus szemlélet a közösségi háttér mellett – noha az egyáltalán nem homogén kategóriaként kezelendő – az egyén öngyógyítására is hangsúlyt fektet, bevonva a gyógyításba, mivel a három réteg harmonikus együttműködése az egyéni felelősségvállalást is feltételezi.³⁶

A New Age nyomán a posztindusztriális társadalmakra jellemző az *alternatív spiritualitás*, vagyis a vallás egy új formájaként megjelenő lelki-eszmei meggyőződés. Ezzel a fogalommal a valláskutatók az erősen szekuralizált posztindusztriális társadalmak közösségi és egyéni vallási megnyilvánulási formáit jelölik.³⁷

³² Koltay 2002: 169.

³³ Gál 2010: 349.

³⁴ Gál 2010: 56–57.

³⁵ Gassmann 1987: 20–21.

³⁶ Beckford–Hedges 2000: 169–184.

³⁷ Kis-Halas 2007: 401.

Mindazokra a megnyilvánulásokra, melyek a hagyományosan értelmezett vallásosságtól, annak bármely nemű megnyilvánulásától eltérnek, Tomka Miklós³⁸ és Kamarás István³⁹ az *új vallási mozgalmak* gyűjtőfogalmat alkalmazza. Ezekre reflektálva Kis-Halas Judit az alternatív spiritualitás fogalmát preferálja – tanulmányaiban jól alátámasztja tézisé – mely szerint ez a megnevezés „határozottabban visszaadja az új típusú lelki-szellemiségi meggyőződésnek a hagyományos vallásosságtól eltérő jellegét.”⁴⁰ Én Kis-Halas Judithhoz csatlakozva az alternatív spiritualitás megnevezés mellett foglalkozok állást, mely jelzi, hogy egy sajátos, egyedi/egyéni értelmezési lehetőségeket is kínáló struktúráról van szó, melyet olyan gyűjtőfogalomként kell kezelni, amelybe a különböző újpogány hitrendszerek, az alternatív medicina egyes elemei, ezoterikus gyógyászati kultuszok egyaránt beletartoznak.⁴¹ Ezért nem lehet „A NEW AGE-ről” mint általános szerkezetéről beszélni, mivel túl összetett és sokrétű, különböző megközelítési lehetőségekkel kecsegtető rendszerről van szó. Nézőpontom szerint kisebb résztémák kiválasztása közelebb visz megismeréséhez. Jelen tanulmányomban is arra törekszem, hogy a struktúrába illeszkedő alternatív gyógymódok kapcsán megragadható testértelmezési lehetőségekre hívjam fel a figyelmet.

Újszerű, és egyedi jellemzője a mozgalomnak a „saját spirituális élet kialakítására irányuló törekvés”, azoknak a teóriáknak a felhasználása, melyek az egyén egyéniségéhez, elvárásaihoz leginkább közel állnak.⁴² Így azt mondhatjuk, hogy az illető a „spirituális szupermarket” áruiból maga válogatja ki a számára szimpatikus jellemzőket, alakítja ki sajátos világgépét.⁴³ Kamarás István, az új vallási mozgalmakat vizsgálva sorolja fel azokat a jellemzőket, melyeket az alternatív spiritualitás sajátjainak tekinthetünk, melyekre tanulmányom későbbi részében is utalni fogok. Kiemelésük a testértelmezés szempontjából is fontos, mert mindezek a liberális nézőpontok járulnak ahhoz hozzá, hogy az emberi testet úgy kezeljék a gyógyító eljárások során, mint a „beavatási szertartás” után az új világnézetbe integrálható felületet.

A új világnézeti forma legalapvetőbb jellemzőit a következőkben foglalhatjuk össze:

A vallásgyakorlat nem alapvető feltétele egy kijelölt kultuszhely (templom, imaház), így a rituális tevékenység sem követ szigorú szabályokat, az egyéni igé-

³⁸ Tomka 1996: 163–171.

³⁹ Kamarás 1999: 560–568.

⁴⁰ Melton–Clark–Kelly 1990: 13; Farias 2004: 105; Kis-Halas 2007: 415.

⁴¹ Kis-Halas 2007: 401.

⁴² Erről többek között: Kamarás 1999; Tomka 1996; Prince–Riches 1999: 107–120; Fernos–Furhoff–Wandel 2005: 521–528.

⁴³ Bowman–Sutcliffe 2000: 7. vö. Kamarás 1999. http://epa.oszk.hu/00700/00775/00005/-1999_05_06.html (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

nyeknek megfelelően alakítható, elvételek jelen elsajátítandó hittételek, a vallás alapító irata, szöveges kánonja is hiányozhat, és nincs szó a hagyományos értelemben vett vallásalapítóról, helyette gururól, tanítókról, mesterekről beszélhetünk, és nincsenek a közösséghez tartozást meghatározó, korlátozó szigorú szabályok, az önmegjelenítés jóval nagyobb szerepet kap a létrejövő laza közösségek számára.⁴⁴

Ezt egy a már Kis-Halas Judit által is vizsgált reikibe történő beavatási szertartás példáján szeretném bemutatni, melynek körülményei jól illusztrálják az említett jellemezőket.

Jelen fejezetben azokat a testértelmezéseket emelem ki, amelyekkel a „hagyományos”, „mindennapi” felfogásokban nem találkozunk. Ezek a mikrokozmosz-makrokozmosz, tehát az ember és az őt körülvevő környezet viszonya, különös tekintettel a test egyes testrészeinek megkülönböztetett voltára (tenyér, talp, írisz), az aura, tehát a testet körülvevő energiamező fontos szerepe, illetve a csakrák, mint „energiacsatornák” testet tagoló volta, amelyek ha sérülnek, fizikai fájdalomhoz vezet. Az említett három terület a gyógyítók tevékenységében öszszemosódik. Nem ritka eset, hogy valaki talpmasszázzsal gyógyít, mielőtt auratisztítást végez, és a kezelés közben koncentrálna a blokkolt energiák helyreállítására.⁴⁵ A három területet azért is emelem ki, mert Catherine L. Albanese is hangsúlyozza, hogy a New Age és gyógyítás diskurzusaiban olyan megfogalmazások jelennek meg, mint „univerzum gyógyító energiái”, „csakrák”, „rezgés”, „harmonizálás”, melyből Albanese azt is következteti, hogy a gyógyítás az univerzum szintjén is zajlik, így egészsége annak összhangjával együtt értelmezhető. Ennek ellenkezője is igaz, mely szerint az univerzum felborult egyensúlya betegségek kialakulásához vezet.⁴⁶

MIKROKOZMOSZ–MAKROKOZMOSZ

E mögött az értelmezés és kategória mögött az a gondolat húzódik meg, miszerint

a természet többé nem csupán az embert körülvevő, ősidőktől adott élő és élettelen közeg, melynek ki vagyunk szolgáltatva, s amelyből egyúttal életségünkünket merítjük, hanem erőt ad, pihentet, óv, gyógyít és gyönyörködtet, és mindezekért megkülönböztetett tiszteletet érdemel.⁴⁷

⁴⁴ Kis-Halas 2007: 401.

⁴⁵ Ezt tapasztaltam saját terepmunkám során is, mikor egy nyíregyházi gyógyítóval készítettem interjút.

⁴⁶ Idézi: Kis-Halas 2010: 597.

⁴⁷ Kósa 1999: 11.

Ennek a gondolatnak a háttérében újra kell értékelni a természet és az ember viszonyát a 21. században is, átértelmezni a közöttük lévő kapcsolatot. Ebben az esetben az emberre szükséges úgy tekinteni, mint egy mikrokozmoszra, aki a természettel összehangolva működik, tehát az őt körülvevő makrokozmosz része, gyógyulása, egészségének visszanyerése annak harmonikus együttműködésével érhető el. A természet, természetes, romlatlan, ősi utáni vágyakozás a 18. század közepétől lett az európai gondolkodás része, melynek eszmei alapjait a felvilágosodás adta. A természetkultusz nagy európai ösztönzőjének Jean Jacques Rousseau-t (1712–1778) szokás nevezni, akinek egész életművében a „Vissza a természethez!” gondolat szolgáltatja az elméleti alapot. Maga a jelenség azonban jóval összetettebb annál, mintsem, hogy egy személyhez köthető legyen. Fontos a beteg életmódja, szokásai, érzélemlilága, étrendje, alvási jellemzői, az őt körülvevő szociális környezet befolyása. Ebben az esetben nem a betegség tüneti kezelése a cél, hanem a sérült testi-lelki-szellemi egyensúlyának helyreállítása. A holisztikus szemlélet a közösségi háttér mellett az egyén öngyógyítására is hangsúlyt fektet, bevonva a gyógyításba, mivel a három réteg harmonikus együttműködése az egyéni felelősségvállalást is feltételezi.

Az ember és környezete közötti viszony után az emberi mikrokozmosz tovább bontható olyan felületekre, melyeken az emberi test összessége figyelhető meg. Ez az elmélet húzódik meg a talp, a tenyér, az szem íriszének értelmezése, az akupunktúra, az akupresszúra módszere mögött.

Newdaron

2011.11.05 05:33:30 © (50)

Rengeteg reflexpont található a talpon, ezeket egytől-egyig biztosan tudnod kell, hogy hol van, és minek a reflexpontja. Ráadásul többféle elképzelés is van arról, melyik pont hol van. A pontok túlnyomó részével egyet értenek, csak pár pont, amit vitatnak. Nem tudom, kinek mond valamit a dolog: a kollégáim a Faragó-vonalat követik.

Előzmény: [ezüstszalag \(39\)](#)⁴⁸

HOOD

2009.03.23 09:10:58 © (13)

Helló!

A talp terápián kívül az életmód változtatásra és étkezésre kapott tanácsokkal hogy állsz?

Mennyire fáj a kezelés?

Amikor először voltam, egy fiatal hölgy kezelt, néha egy kicsit fáj.

A második kezelésnél egy másik hölgy szinte csak simogatta a lábam.

Harmadszorra egy férfi úgy megkínzott, hogy alig bírtam ki. Ő azt mondja, hogy csak akkor hatásos, ha fáj. A fájdalom nagysága arányos a betegséggel.

Ezt most már én is így gondolom, mert javuló állapottal összhangban sok ponton már nem fáj a kezelés.

Üdv

⁴⁸ <http://forum.index.hu/Article/showArticle?t=9040887> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

H

Előzmény: *tyon* (12)⁴⁹

A gyógyítás mögött is ez a szemlélet áll, hiszen

a test és lélek betegségei kölcsönhatásban állnak egymással, a siker érdekében mindkettőt egyszerre kell kezelni. A szimpatikus gyógyítás értelmében a világmindenség makrokozmosza szorosan összetartozik az emberi test mikrokozmoszával, mely megjelenik egyrészt a testrészek–állatövi jegyek, másrészt égitestek–személyiségtipusok–betegségek–növények/állatok/ásványok–alapelemek–színek–illatok bonyolult láncolatokba kapcsolhatók, és különböző módon gyakorolnak hatást egymásra.⁵⁰

AURA

Az emberi testet mandalaszerűen körülvevő, háromdimenziós energiaburok, amely különböző színű és minőségű rétegekből áll. Meghatározott részei a különböző testrészekkel és szervekkel állnak kapcsolatban, így az aura feltérképezése diagnózis felállítására is alkalmas.⁵¹

Meglétének gondolata azt is tükrözi, hogy az ember nem csak a biológiai, látható testével kapcsolódik a társadalomba, hanem egy magasabb szintű energia kapcsán is, mivel többen vallják, hogy a világegyetemben minden tárgynak, élő, élettelen dolognak rezgése van, így az emberi testnek, és az egyes elemeket körülvevő rezgés nem más, mint az aura.⁵² Ezt a következő fórumhozzászólás névtelen írója is vallja:

Az állatokat a Földön a harmadik Teremtő Fiam teremtette. Belső aurájuk a mentális aura, ami vezérli a testépítésüket és ehhez tartozik a mentáltestük. Ezen lehet gyógyítani őket. Az a belső réteg, ami embereknél a szervkivetülés az nincs külön náluk. Középső réteg az akasha. Ehhez az állat lelke kapcsolódik. Ne gondold, hogy az állat lelke egyszerűbb, mint az emberé. Más felépítésű. Egy legkülső héj védi a durva hatásoktól. Ebben elmetest és egyre növekvő lélek van. [...] ⁵³

Olvasása alkalmas a rendellenességek felfedezésére azok testi tüneteinek megjelenése előtt, sőt, az aura tudatos irányításával a betegségek is kiküszöbölhetők, ilyen módon az egyén öngyógyító erejébe vetett hit is fontos szerephez jut.⁵⁴

⁴⁹ <http://forum.index.hu/Article/showArticle?t=9040887> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁵⁰ Kis-Halas 2008: 252.

⁵¹ Kis-Halas 2007: 402–403, 2010: 598.

⁵² <http://koli.kando.hu/profecia/Aura/seeahun.htm> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁵³ http://www.indigoportal.hu/viewpage.php?page_id=20 (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁵⁴ Ezért találkozhatunk olyan oldalakkal is, melyek az auratisztítás fontosságára és módjára hívják fel a figyelmet és szolgálnak útmutatóként: lásd többek között: <http://thesecret.hu/blo->

Az emberi aura egyszerre energiamező, és a testet átszövő életerő megjelenése. Ezek a környezetünk és életvitelünk által befolyásolt energiák határoznak meg minket. Az aura tükrözi az egészségi állapotunkat, karakterünket, szellemi tevékenységünket és érzelmeinket, sőt, sokszor más tünetek előtt jelez különféle betegségeket.⁵⁵

Ezt a burkot csak az láthatja, érzékelheti, aki megfelelő képességekkel rendelkezik, függetlenül attól, hogy különféle szerkezeteket fejlesztettek ki az aura színének megállapítására. Mindezekkel ellentétben olyan oldalakkal is találkozhatunk, melyek lépésről-lépésre taglalják, hogy látja meg az egyén mások auráját mindenféle beavatás, magasabb gyógyítói tevékenység nélkül.⁵⁶ Az aura színe is változik, függ az aktuális hangulattól, a fáradtságtól, az illető lelkiállapotától, de a viselt ruha színétől is.⁵⁷

Az én aurám ibolyakék. Kis indigó, rózsaszín és türkizkék beütéssel. Azt mondta, aki értelmezte és a képet csinálta, gyógyító képességeim vannak. Teljesen meglepődtem. Tud esetleg valaki többet az ibolya színű auráról? Ez olyan, mint az indigó vagy már mást jelent? Ha tudtok erről többet esetleg, köszi. Puszi mindenkinek!rolleyes:⁵⁸

Szerepe az egyes gyógy módokba történő beavatási szertartások során is fontosná válik. A reiki esetében például olyan energia testként jelenik meg, melyet az avatómester egy bonyolult rituálé során alkalmassá tesz a reiki számára.⁵⁹ Szintén Kis-Halas Judit számol be egy, az angvallatókat vizsgáló tanulmányában, hogy a gyógyító miként kezeli a beteg auráját. A terapeuta „az aura mérésére egy speciális aurafésűt használ, majd a megfelelő skálán helyezi el az aura színeképét, s így határozza meg a betegség esetleges helyét, okát, illetve következtet a beteg személyiségjegyeire.”⁶⁰

gok/lorian-angel/aura-tisztitasegy-gyakorlat-mindennapokra-hasznaljatok-nagy-szeretettel (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁵⁵ <http://www.szabadgondolkodo.hu/szkeptikus/szotar/aura.php> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁵⁶ Lásd többek között: <http://koli.kando.hu/profecia/Aura/seeahun.htm> (Letöltés ideje: 2012. április 18.); <http://www.youtube.com/watch?v=oTsVGIXi0x8> (Letöltés ideje: 2012. április 18.); http://www.indigoportal.hu/viewpage.php?page_id=20 (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁵⁷ <http://www.szabadgondolkodo.hu/szkeptikus/szotar/aura.php> (Letöltés ideje: 2012. április 18.); <http://konyv.uw.hu/aura.htm> (Letöltés ideje: 2012. április 18.); <http://www.scribd.com/doc/19710972/36/AURASZIN-SZEMELYISEGTIPUSOK> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁵⁸ http://www.indigoportal.hu/viewpage.php?page_id=20 (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁵⁹ Kis-Halas 2007: 405.

⁶⁰ Kis-Halas 2008: 258.

CSAKRÁK

„A csakra szanszkrit szó, jelentése: »kerék«.” A jelentése már sejteti, hogy egy állandó mozgásban van, az óramutató járásával megegyező irányba forog, miközben a környezetből energiát vesz fel, de ellentétes irányba, ha energiát ad le. Ez a mozgás minden élőlénynél azonos.

A csakra a fizikai test megfelelő testrészének idegeivel áll közvetlen kapcsolatban. Az idegrendszeren keresztül látja el energiával és ez által információkkal a szerveket, végtagokat és a sejteket. Ha a test egy területén – például egy szerv aktivitása által – energiatöbblet keletkezik, akkor a megfelelő csakra a környezetbe vezeti el a fölösleges energiát.⁶¹

Egyes értelmezés szerint:

Minden csakrának elsősorban biológiai funkciója van. A csakra a fizikai test megfelelő testrészének idegeivel áll közvetlen kapcsolatban. Az idegrendszeren keresztül látja el energiával és ezáltal információkkal is a szerveket, végtagokat és a sejteket. Ha a test egy területén – például egy szerv aktivitása által – energiatöbblet keletkezik, akkor a megfelelő csakra a környezetbe vezeti el a fölösleges energiát. Ha a táplálékláncon át valamilyen okból megszűnik a test energiaellátása, az ember képes bizonyos ideig a csakrákon keresztüli energiaellátás segítségével is élni.⁶²

Ezt a kérdéskört a fórumokon olvasható hozzászólások is rendszeresen megemlítik:⁶³

Erzsi (*Donnerstag, 19 Februar 2009 12:09*)

Üdvözlét a csakra fórumnak! Az utolsó két hétben híztam 4 kilót, pedig ugyanannyit ettem, mint különben. Fáradtabb is és energiátlanabb vagyok. Összefügghet ez a torokcsakrával? Ki tud erre nekem válaszolni, esetleg tanácsot adni? Kösz, Erzsi⁶⁴

Molnár Ágnes (*Montag, 16 März 2009 15:42*)

Igen, összefügghet a torokcsakrával. A hízás, a fáradtság pajzsmirigy alulműködésre utalhat. Ezt mindenképpen ki kellene vizsgáltatni. Kísérő terápiaként ajánlom az akupunktúrát. A Schüssler sók közül a 15 és 7 és mindenképpen harmonizálni kell a 2es és 5ös csakrát.

⁶¹ <http://www.melindavilaga.hu/HTML/csakrak.html> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁶² http://gyogyuljmeg.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=26:csakrak&catid=35:csakrak-cat&Itemid=43 (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁶³ Lásd többek között: http://www.hoxa.hu/?p1=forum_tema&p2=994 (Letöltés ideje: 2012. április 18.); <http://csakra.jimdo.com/csakra-f%C3%B3rum/> (Letöltés ideje: 2012. április 18.); <http://forum.index.hu/Article/showArticle?t=9065962> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁶⁴ <http://csakra.jimdo.com/csakra-f%C3%B3rum/> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

üdvözléttel,
Molnár Ági⁶⁵

Testünk hét fő energiaközponttal, azaz csakrával rendelkezik, amelyek a gerinc mentén találhatók. Ezek alulról fölfelé haladva a következők:

1. gyökércsakra,
2. hasi csakra, más néven: szexcsakra
3. köldökcsakra,
4. szívcsakra,
5. torokcsakra,
6. homlokcsakra,
7. koronacsakra.⁶⁶

A sorrendiség azért fontos, mert az egyetemes energia alulról felfelé halad. A csakrák által beszélhetünk egy újfajta testi tagolásról is, és azt is hangsúlyozni kell, hogy az egyes csakrák különböző szervekkel vannak kapcsolatban, így ha azokban zavar keletkezik a csakrák kezelésével sikerül megakadályozni a betegséget.⁶⁷

A test(ek) szerepe a gyógyítás folyamatában

„A betegségekre vonatkozó képzetek és gyakorlati eljárások minden emberi társadalomban a kultúra meghatározott vonásai közé tartoznak.”⁶⁸ A betegség a test számára kellemetlen, rendellenes állapot, rendszerint fájdalommal jár, általános értelemben az egészség hiánya. A betegség és az egészség fogalma, tartalma egymással konfrontálva vizsgálendő. A közöttük húzható határ adott történelmi kortól és társadalmi feltételektől függ.⁶⁹ Az ember betegségre való hajlama és a gyógyítás, gyógyulás eredményessége szociális és társadalmi tényezőktől, képzettségtől, foglalkozástól, gazdasági körülményektől, politikai és kulturális jellemzőktől függ.⁷⁰ „Az ember úgy beteg, illetve úgy gyógyít, ahogyan gondolkodik.”⁷¹ A betegségkép összefügg a kultúra testképével, és a betegség többé-kevésbé megállapított hátterével, a betegség okával. A betegség megelőzésére, az egészség meg-

⁶⁵ <http://csakra.jimdo.com/csakra-f%C3%B3rum/> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁶⁶ <http://www.melindavilaga.hu/HTML/csakrak.html> (Letöltés ideje: 2012. április 18.) Az egyes csakráknak megvannak a saját színe mely annak működését erősíti. Továbbá arra is alkalmasak, hogy a testet tagolják.

⁶⁷ <http://www.melindavilaga.hu/HTML/csakrak.html> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁶⁸ Keszeg–Czégényi 2010: 13.

⁶⁹ Verebélyi 2005: 87.

⁷⁰ Schultheisz 1997: 16.

⁷¹ Keszeg–Czégényi 2010: 424.

őrzésére vonatkozó tudást a kultúra egésze magában hordozza, hiedelemalapú és tapasztalatból eredő releváns szabály formájában.⁷² A betegség-egészség fogalompár test(ek), testállapot(ok) besorolásakor kategóriarendszerként működtetve eltérő társadalmi és kognitív kontextusokat tár fel.

A gyógyítás során az egyén és teste, a gyógyító és az egyén teste között szoros kapcsolat van. A holisztikus szemlélettel (test-lélek-szellem) a háttérben, igyekszik feltérképezni, hogy milyen lelki problémák vezettek a betegség fizikai voltaához. Ennek során arra törekszik a terapeuta, hogy minél teljesebb képet kapjon a betegről. Közös vonása az alternatív gyógyászatnak a népi orvoslással az intuitív diagnózis, tehát nem kórelőzményekből vagy vizsgálatok sorozatából állapítja meg a kórokat, hanem érzései, tapasztalati, hite, hiedelmei alapján.⁷³

frutti76

2009-09-19 23:04166. Képzeljétek! Ma kezel-

tem az Anyukám derékfájását. Sajna a könyvben nincs leírás a derékfájás kezelésére, úgyhogy csináltam egy általános seprést, solar, alapcsakra seprés-töltés, meng mein seprés, gerinc seprés és helyileg, ahol fáj, ott rengeteget sepregettem. És Anyuci kicsit jobban lett. És ez óriási dolog, mert Ő ezektől eléggé elzárkózik. Kicsit sem nyitott semmi ezoterikus dologgal kapcsolatban. Este még helyileg sepregettem, meg a solart tisztítottam-töltöttem (eléggé kivan szegény). Remélem segit Neki.⁷⁴

bettyóci

2009-11-13 08:21377.

Nálunk a tegnapi vacsi ugyan az volt mint a tegnapelőtti

Volt viszont esti gyógyulás

Extra élmény volt a kezelés nekem és szinte azonnali javulás a betegnek. Fáj a füle, torka és a szeme, de csak a jobb oldalon. Távbán kezeltem és most volt elő-

ször, hogy éreztem a prána felgyülemelést. Legalábbis azt hiszem az volt. A fájós oldalon nagyobbán éreztem a csakrákat.

A páciens szinte percre pontosan tudta, hogy mikor kezdtem el kezelni és még egy óra múlva is azt monda, hogy még mindig pezseg és tényleg jól van

Nagyon örültem!!!!!!

előzmény: [Torolt felhasználó 603598 \(0\)](#)⁷⁵

A kezelés közben a gyógyító a szómágia keretén belül értelmezhető szöveget mond. Imának tekinthető abban az értelemben, hogy egy felsőbb hatalom segít-

⁷² Iancu 2010: 184.

⁷³ Berde 1940: 116.

⁷⁴ <http://www.nlcafe.hu/forum/?id=1057&fid=441&topicid=238247&bw=&forumuser=&forumuserid=&step=1&page=35> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁷⁵ <http://www.nlcafe.hu/forum/?id=1057&fid=441&topicid=238247&bw=&forumuser=&forumuserid=&step=1&page=27> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

ségét kéri a gyógyítás érdekében. A szó erejébe vetett hit az alternatív gyógyászatban is nagy szerepet kap.

babaji

2011.12.16 10:19:33 © (52)

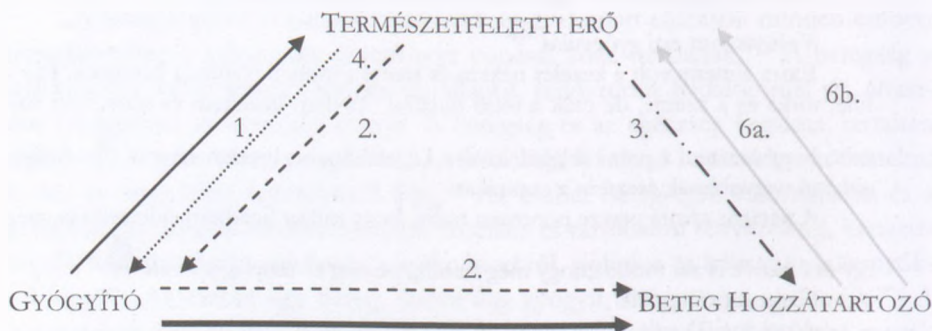
Önmagában is jó persze a corpusz/szoma/test érintése és masszázsa, de itt lelki és szellemi "érintés" is van illetve célszerű. Nem lehet a natur biológiára leszűkíteni.

Én speciella imádkozom talpam és tenyerem masszírozgatása közben :)))⁷⁶

„Szerte a világon hittek és hisznek a kimondott szó mágikus gyógyító erejében. Ez volt az emberiség egyik legősibb, legkönnyebben alkalmazható gyógy módja. Mivel közvetlen testi beavatkozást nem igényel, így fájdalmat sem okoz, hatása elsősorban pszichikai, s mint kiderült, a lelki felkészítés az egyik legfontosabb hatóerő a modern gyógyításban is.”⁷⁷ „Többlete a cselekményekhez képest, hogy kimondja célját, és ezzel magában hordja teljesülését. Legegyszerűbb formái egyszerű felszólítások, parancsok, óhajok: a gyógyítani kívánt személyhez, tárgyhöz, természetfeletti erőhöz.”⁷⁸

A racionális tudás (lásd pl. talpmasszázs esetében, mikor közvetlen testi érintkezés történik a beteggel), valamint a természetfeletti erővel teremtett összhang következtében kapott gyógyító erő meglétének lehetünk tanúi.

Ezt a kapcsolatot a következő ábrával szemléltethetjük:⁷⁹



⁷⁶ <http://forum.index.hu/Article/showArticle?t=9040887> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

⁷⁷ Hoppál 1990: 711.

⁷⁸ Pócs 1990: 656.

⁷⁹ Mondok 2001: 256. Az általa kidolgozott ábrát használtam fel a tanulmányomban felhasznált gyógyító tevékenységek szemléltetéséhez, mivel a kutatásom során, meglehetősen sok hasonlóságot fedeztem fel Mondok Ágnes idézett tanulmányában közölt információkkal. Ugyanakkor az ábra azt a kapcsolatot szemlélteti, mely az alternatív gyógyászat alaptéziseit emeli ki, és felhívja a figyelmet a test értelmezési kereteire. Az ábra a fizikai érintkezés, a szómágia szerepére hívja fel a figyelmet, és kalauz a későbbi értelmezések során.

1. A gyógyító egy ima segítségével fordul a természetfeletti erőkhöz. Az ima fogalmát a Pócs Éva által használt terminológiában használom. Az ima esetében a szó kimondója nem a befolyásolandó objektumhoz intézi szavait, hanem felsőbbrendű lény segítségét, közbenjárását kéri a cél eléréséhez. Ezek a szövegek csak a vallás, jelen esetben a természetfelettibe vetett hit közbeiktatásában különbözik a hasonló helyzetben alkalmazott ráolvasásoktól. Ebben az esetben mágikus imáról beszélünk, mert mivel valamely cél elérése érdekében kér a gyógyító beavatkozást.⁸⁰

2. Ezen magasabb támogatók lehetnek angyalok, gyógyítók, különleges tudású emberek, maga Isten is, tehát a New Age eszmei összetettségére hívja fel a figyelmet. A gyógyítók által küldött energia kerül át a páciensbe azáltal, hogy ő megszűri ezt, tulajdonképpen kapcsolatot létesítve a természetfeletti és beteg között.⁸¹

3. Ez az energia közvetlenül is hat a betegre, mert lehetőséget biztosít meggyógyulnia betegségéből.

4. A természetfeletti erők a gyógyítóra is hatnak, hiszen erőt és energiát adnak neki, képessé teszik a gyógyításra. Az, hogy a gyógyító érzi ezeknek az erőknek a jelenlétét, megerősítik őt abban, hogy neki végeznie kell ezt a tevékenységet, és képes a hozzá kerülő beteget meggyógyítani.

5. A gyógyítás racionális folyamata is szerepet játszik, mert a gyógyító látható cselekvésekkel, tehát a masszázs és krémek felhasználásával is hat a betegre. A gyógyító személye rendkívül fontos tényező. A beteg számára a gyógyító egyénisége közvetíti a gyógyulásba vetett hitet, a gyógymód hatásosságába helyezett bizalmat, mely nélkül nincs javulás.⁸²

6. A beteg (6a), vagy helyette egy hozzátartozója (6b) is fordulhat a természetfelettihez ima vagy fohász formájában, de ez a kapcsolatteremtési forma esetleges, hiszen nem minden beteg imádkozik. Ez magában hordozza azt is, hogy a „természetfeletti” is valójában gyűjtőfogalom, és olyan irányba tolódhat el, ami megfelel a beteg világméneke is. Nincs kizárva az, hogy amíg a gyógyító egy „magasabb energiához” vagy angyalokhoz, egy kiemelkedő tudású személyhez foháskodik, addig a beteg vallásossága háttérében Isten segítségét kéri.

A gyógyítás egész folyamata megerősítetű a gyógyító számára, mert a betegséget ő is érzi, és azt a gyógyító energiát, amelyet ő kiválasztottsága háttérében gyógyításra alkalmaz, magán átvezetve közvetíti a betegnek.

Pákay Viktória, Tiszabökényben vizsgált gyógyító személy módszerének leírásakor, Diószegi Vilmos szibériai sámánok körében végzett kutatására hivat-

⁸⁰ Pócs 1990: 657.

⁸¹ Beckford–Hedges 2000: 180.

⁸² Hoppál 1990: 714.

kozva hozza példának, hogy a manysi és hanti sámánokat révülés közben melegség, hőség lepi meg, ilyenkor az „Isten vagy a bálvány heve jön rájuk”. Diószegi gyűjtése alapján az ásítást olyan jelként értelmezi, mint a sámánok jelzését a révülés bekövetkeztére, és ekkor hitük szerint, a sámán gyógyító szellemeit magához hívja és lenyeli őket. A melegségre és az ásításra a magyar anyagból Diószegi kiszombori, mezőkövesdi példákat említ. Megállapítja, hogy a magyar gyógyító hagyományban az ásítás, a melegség érzete rituális járuléka az ima elmondásának.⁸³

Gyrnaeus Tamás a betegség átérzésének ó- és újszövetségi gyökerét emeli ki, mikor Jézus magára veszi az emberiség fájalmát, betegségeit és viseli ezt a terhet.⁸⁴ Vasas Samu szerint a beteg részéről is van egyfajta igénye, elvárása arra, hogy a gyógyító együtt szenvedjen velük, mintha a gyógyulás érdekében a betegség okozójának kiengesztelését várnák tőlük.⁸⁵ Ebben az esetben a beteg elfogadja azt a nézőpontot, hogy a gyógyító nem pusztán racionális módon nyújt számára segítséget a gyógyulásban, hanem, közvetítőként működik a természetfeletti erő és önmaga között.

A gyógyítók esetében – ha érzi gyógyítói tevékenységét – akkor válik a közösség teljes jogú tagjává, ha átesik azon a beavatási szertartáson, mely a gyógyítói mikroközösségbe integrálja, erősítve az „én” és „ők” különállását. Ez egy egyseges rituáléként értelmezhető eljárás – melyre az egyénnek fizikailag is fel kell készülnie – alkalmassá teszi az egyént arra, hogy a magasabb szintű energiákat befogadja és azokat tevékenysége során testén átszűrve terápiája során alkalmazza. Láthatóvá válik, hogy hogyan használják az avató és a még laikus testét a beavatás során, melyek azok a testrészek, amelyek kiemelt szereppel bírnak. Sajátos szimbólumrendszer épül a szertartás köré, melyek csak az avatás kontextusában nyerik el értelmüket.⁸⁶

Egy ilyen beavatási szertartásról számol be Kis-Halas Judit, egy, a reikit vizsgáló tanulmányában. Írásában részletesen leírja és vázolja – a világhálón terjedő beavatási rituálék közül szemezgetve – azokat a fázisokat, melyek lépcsőfokai a beavatásnak, de a további tanulási lehetőséget tesznek lehetővé, a már „felsőbb” gyógyítói körökben. A beavatási szertartás lépcsőfokait az Arnold van Gennep által kidolgozott rítuselméletbe illesztve azt is megállapíthatjuk, hogy egy olyan cselekvéssorozatról van szó, melyet átmeneti rítusként is kezelhetünk. Ki-rajzolódik körülötte az is, hogy

⁸³ Diószegi 1958: 339–340.

⁸⁴ Pákay 2004: 330. Idézi: Gyrnaeus 1998: 148.

⁸⁵ Vasas 1985: 219.

⁸⁶ http://emesereiki.homestead.com/files/Reiki_mester_beavatas.pdf (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

az egyének mindig ezekhez a kisebb csoportokhoz s nem közvetlenül az egész társadalomhoz kapcsolódnak, és így helyzetük változása is e közösségekhez való viszonyukban megy végbe. Az egyén átjutását az egyikből a másikba különleges aktusok segítik elő, melyekre azért van szükség, mert az egyes aktusok kríziseket okozhatnak mind az egyén, mind a környezete számára. Az egyén új környezetbe kerülésekor mint új elem bizonytalan helyzetű, ugyanakkor bekerülése a közösségbe is állapotváltozást jelent.⁸⁷

Így ezt az aktust is tekinthetjük a gennepi értelemben vett szent és profán világok egymásmellettiségének.

A rítusok, melyek az átmeneteknél mint sajátos csomópontoknál jelentkeznek, segítik az egyéneket a különböző szituációk között húzódó határok átlépésében, újabb egyensúlyi állapotot hozva létre. Az átmenetek köré csoportosuló mágikus cselekedetek bonyolult szertartások alakjában jelentkeznek.⁸⁸

A rítusok tagolása a következő:

1. elválasztó rítus – *rite de séparation*, vagy preliminális rítus.⁸⁹ Ez a reiki esetében a böjtöt, az élvezeti cikkek fogyasztásának tilalmát, a negatív érzésektől való elhatárolódást jelenti. A megtisztulás folyamatára a tanítványnak és a mesternek is szüksége van a sikeresség érdekében.⁹⁰

2. eltávolító rítus – *rite de marge*, vagy liminális rítus.⁹¹ A reikibe történő beavatás során a mester megnyitja a tanítvány csakráit, a kezein keresztül áramoltatja az energiát az illető aurájába, illetve különböző japán írásjeleket rajzol a tanítvány homlokára, mely egyben olyan varázsigeként jelentkezik, amely „megteremt a kapcsolatot a természetfeletti szférával”.⁹²

3. beépítő rítus – *rite d'agregation* vagy posztliminális rítus.⁹³ Ennek során a jelölt megkapja a gyógyításhoz szükséges 3 írásjelet, melyeket a gyógyítás eredményessége érdekében kell majd a későbbiek során használnia. Képes lesz a természetfeletti való rendszeres kapcsolattartásra, annak jótékony energiájának közvetítésére.⁹⁴

Az egyes szakaszok célját, a megelőző csoporttól való elválás biztosítása, a régitől történő eltávolodás az új irányába, de ekkor az egyén még független az előző és a következő csoporttól is, és végső fázis az új viszonyba történő beépü-

⁸⁷ Van Gennepet idézi: Fejős 1979: 409.

⁸⁸ Van Gennepet idézi: Fejős 1979: 409.

⁸⁹ Van Gennepet idézi: Fejős 1979: 410.

⁹⁰ Kis-Halas 2007: 405.

⁹¹ Van Gennepet idézi: Fejős 1979: 410.

⁹² Kis-Halas 2007: 405–407.

⁹³ Van Gennepet idézi: Fejős 1979: 410.

⁹⁴ Kis-Halas J. 2007: 405.

lést célozza. Ez a mozzanat a kultúra újraszerveződését biztosítja, mely nem a kezdeti állapotot jelenti, hanem egy új szervezethez kialakulását, de egy új rendet.⁹⁵

Kis-Halas Judit kiemeli, hogy az internetes portálokon olvasható élményelbeszélések lehetővé teszik azt, hogy a folyamat laikus olvasatát is megismerjük, így információkat kaphatunk arról, hogy az avatás során a későbbi gyógyító milyen testi változásokat tapasztal, továbbá milyen eredménye és szerepe lesz a gyógyítónak válásnak a későbbiek során.⁹⁶

Felhasznált irodalom

BALASKÓ Mária

- 2005 Virtuális közösségek kommunikációja a cybertérben. In Balázs Géza – Bódi Zoltán (szerk.): *Az internetkorszak kommunikációja. Tanulmányok.* 58–88. Budapest: Gondolat és Infonia Kiadó

BALÁZS Géza

- 2005 Az internetkorszak kommunikációja. In Balázs Géza – Bódi Zoltán (szerk.): *Az internetkorszak kommunikációja. Tanulmányok.* 25–57. Budapest: Gondolat és Infonia Kiadó

BECK Mihály

- 2004 *Parajelenségek és paratudományok.* Budapest: Vincze Kiadó

BECKFORD, James A. – HEDGES, Ellie

- 2000 Holism, Healing and the New Age. In Bowman, Marion – Sutcliffe, Steven (eds.): *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality.* 169–187. Edinburgh: Edinburgh University Press

BERDE Károly

- 1940 *A magyar nép dermatológiája. A bőr és betegségei népünk nyelvében, hiedelmeiben és szokásaiban.* Budapest: Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat

BORGOS Anna

- 2002 Naiv testelméletek. A testtel kapcsolatos népszerű diskurzusok alakulása és jellemzői. In Csabai Márta – Erős Ferenc (szerk.): *Test-beszédek. Köznap és tudományos diskurzusok a testről.* 21–45. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó

BOURDIEU, Pierre

- 1978 Hevenyészett megjegyzések a test társadalmi észleléséről. In Bourdieu, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újatermelődése. Tanulmányok.* 151–165. Budapest: Gondolat

BOWMAN, Marion – SUTCLIFFE, Steven

- 2000 Introduction. In Bowman, Marion – Sutcliffe, Steven (eds.): *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality.* 1–13. Edinburgh: Edinburgh University Press

CSABAI Márta – ERŐS Ferenc

- 2000 *Testhatárok és élnhatárok. Az identitás változó keretei.* Budapest: Jószyöveg Könyvek
2002 Előszó. In Csabai Márta – Erős Ferenc (szerk.): *Test-beszédek. Köznap és tudományos diskurzusok a testről.* 7–10. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó

⁹⁵ Fejős 1979: 411.

⁹⁶ Kis-Halas 2007: 409.

- DEÁKY Zita
2002 *A hivatalos és a hagyományos gyógyítás a magyar történeti forrásokban.* Budapest: Osiris
- DOUGLAS, Mary
1996 *Natural Symbols. Explorations in cosmology.* London and New York
2003 *Rejtett jelentések: antropológiai tanulmányok.* Budapest: Osiris
- DIÓSZEGI Vilmos
1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest: Akadémiai
- FARIAS, Miguel
2006 A Psychological Study of New Age Practices and Beliefs. *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, 2. 105–115. <http://www.asanas.org.uk/-files/002farias.pdf> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 25.)
- FEJŐS Zoltán
1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia*, XC. 406–414.
- FERNROS, Lotta – FURHOFF, Anna-Karin – WÄNDEL, Per E.
2005 Quality of Life of Participants in Mind-Body-Based Self-Development Course: A Descriptive Study. *Quality of Life Research*, Vol. 14. No. 2. 521–528. <http://www.jstor.org/stable/4038785> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 23.)
- FOUCAULT, Michel
1990 *Felügyelet és büntetés. A börtön története.* Budapest: Gondolat
1996 *A szexualitás története.* Budapest: Atlantisz Kiadó
- FÜSTI MOLNÁR Sándor
1983 *Egészségünk útja. Az egészségnevelés Szakkönyvtára* 13. Budapest: Medicina Könyvkiadó
- GÁL Péter
2010 *A New Age keresztény szemmel.* Budapest: Szent István Társulat
- GASSMANN, Lothar
1987 *New Age. Jön az egységes világvallás?* Budapest: Primo Kiadó
- GRYNAEUS Tamás
1998 Lappangva gyógyítgató paraszt orvosok Szeged környékén a századfordulótól napjainkig. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve (Studia Ethnographicae* 2.) 137–165. Szeged
- HOPPÁL Mihály
1990 Népi gyógyítás. In Hoppál Mihály (szerk.): *Magyar Néprajz* VII. 693–724. Budapest: Akadémiai
- HUGHES-SCHEPER, Nancy – LOCK, M. Margaret
1987 The Mindful Body: A Phenomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 1. No. 1. 6–41. <http://www.jstor.org/stable/648769> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 27.)
- IANCU Laura
2010 Világkép, vallás és betegség Magyarfaluban. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Tanulmányok a transzcendensről* VII. 184–200. Budapest: Balassi Kiadó
- KAMARÁS István
1999 Új vallási mozgalmak világszerte és Magyarországon. *Magyar Tudomány* 5. http://epa.oszk.hu/00700/00775/00005/1999_05_06.html (Letöltés ideje: 2012. április 18.)
- KESZEG Vilmos – CZÉGÉNYI Dóra
2010 Korok, kórok, kontextusok. In Keszeg Vilmos – Czégényi Dóra (szerk.): *A beteg ember. Betegségek, betegek és gyógyítók.* 423–458. Marosvásárhely: Mentor Kiadó
- KIS-HALAS Judit
2007 „Fejtetömön arany fénygömb” In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Tanulmányok a transzcendensről* V. 400–420. Budapest: Balassi Kiadó

- 2008 „Ha eljönnek az angyalok...” In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendensről VI.* 243–278. Budapest: Balassi Kiadó
- 2010 Jézus katonái a Földön és a Mennyei Jeruzsálemben. Szellemsebészet: egy kortárs ezoterikus gyógyászati rendszer. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Tanulmányok a transzcendensről VII.* 593–622. Budapest: Balassi Kiadó
- KOLTAY Erika
- 2002 A természetgyógyászat és a népi orvoslás kapcsolata. In Barna Gábor – Kótyuk Erzsébet (szerk.): *Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből.* 167–171. Szeged
- SZTEI
- 2004 History of Alternative Medicine in Hungary in 19th and Early 20th Century. *Orvostörténeti Közlemények*, 188–189. 57–68.
- KÖIVA, Mare
- 2009 On-Line Medicine. Communication and Narratives. *Media & Folklore. Contemporary Folklore IV.* 162–183. http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/cf/cf4/CF4_Koiva.pdf (Letöltés ideje: 2012. április 16.)
- KÓSA László
- 1999 *Fürdőélet a Monarchiában.* Budapest: Holnap Kiadó
- KÖLNEI Livia
- 2006 Az alternatív orvoslás kezdetei Magyarországon. *Orvostörténeti Közlemények*, 196–197. 35–77.
- MAUSS, Marcel
- 2000 A test technikái. In Mauss, Marcel: *Szociológia és antropológia.* 425–446. Budapest: Osiris
- MELTON, Gordon J. – CLARK, Jerome – KELLY, Aidan A.
- 1990 New Age Encyclopedia. Detroit, London: Gale Research International Ltd.
- MONDOK Ágnes
- 2001 Adatok egy gyógyítóasszony világgépéhez. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* 242–270. Budapest: Osiris
- OLÁH Andor
- 1986 „Újhold, új király.” Budapest: Gondolat
- O’MATHÚNA, Dónal – LARIMORE, Walt
- 2009 *Alternatív medicina.* Budapest: Harmat Kiadó
- ONG, Walter J.
- 2008 *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológiázása.* Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet. Budapest: Gondolat
- PÁKAY Viktória
- 2004 A tiszaöbényi gyógyító. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság.* 320–341. Budapest: Balassi Kiadó
- PIETRONI, Patric
- 1992 Relationship between general practice and complementary medicine. *British Medical Journal.* 305. 564–566.
- PÓCS Éva
- 1990 Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz VII.* 527–692. Budapest: Akadémiai
- PRINCE, Ruth – RICHES, David
- 1999 Back to the future. The New Age Movement and Hunter Gatherers. *Anthropos.* Bd. 94. H.1/3. 107–120. <http://www.jstor.org/stable/40465696> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)
- RÁCZKEVY Edit
- 2001 Könyvszemle. *Orvostörténeti Közlemények*, 188–189. 190–193.

RÉVAI ÚJ LEXIKONA

2006 XVII. kötet Sz-Toa. 832–833. Szekszárd: Babits Kiadó

SPEILMANN József

1979 Történelmi reflexiók a népi orvoslás és az orvostudomány viszonyáról. *Orvostörténeti Közlemények. Supplementum*, 11–12. 35–49.

SCHULTHEISZ Emil

1997 *Az orvoslás kultúrtörténetéből*. Budapest: Tájak–Korok–Múzeumok Egyesület – Magyar Tudománytörténeti Intézet

TOMKA Miklós

1996 A vallásszociológia útjai. *Replika*, 21–22. 163–171.

VASAS Samu

1985 *Népi gyógyászat: Kalotaszegi gyűjtés*. Budapest: Kriterion Kiadó

VEREBÉLYI Kincső

2005 *Minden napok – jeles napok*. Budapest: Timp Kiadó

Internetes források

<http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/28/test.htm> (Letöltés ideje: 2012. augusztus 28.)

http://epa.oszk.hu/00700/00775/00005/1999_05_06.html (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://forum.index.hu/Article/showArticle?t=9040887> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://koli.kando.hu/profecia/Aura/seeahun.htm> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

http://www.indigoportal.hu/viewpage.php?page_id=20 (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://thesecret.hu/blogok/lorian-angel/aura-tisztitasegy-gyakorlat-mindennapokra-hasznalatok-nagy-szeretettel> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://www.szabadgondolkodo.hu/szeptikus/szotar/aura.php> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://koli.kando.hu/profecia/Aura/seeahun.htm> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://www.youtube.com/watch?v=oTsVGIXi0x8> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

http://www.indigoportal.hu/viewpage.php?page_id=20 (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://www.szabadgondolkodo.hu/szeptikus/szotar/aura.php> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://konyv.uw.hu/aura.htm> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://www.scribd.com/doc/19710972/36/AURASZIN-SZEMELYISEGTIPUSOK> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://www.melindavilaga.hu/HTML/csakrak.html> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

http://gyogyuljmeg.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=26:csakrak&catid=35:csakrak-cat&Itemid=43 (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

http://www.hoxa.hu/?p1=forum_tema&p2=994 (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://csakra.jimdo.com/csakra-f%C3%B3rum/> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://forum.index.hu/Article/showArticle?t=9065962> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://csakra.jimdo.com/csakra-f%C3%B3rum/> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

<http://www.nlcafe.hu/forum/?id=1057&fid=441&topicid=238247&bw=&forumuser=&forumuserid=&step=1&page=35> (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

http://emesereiki.homestead.com/files/Reiki_mester_beavatas.pdf (Letöltés ideje: 2012. április 18.)

*Gabriella Vámos*BODY INTERPRETATIONS OF ALTERNATIVE CURES BUILT
ON NEW AGE IDEOLOGY

When investigating the social representation of identity, the question of personal identity also emerges besides the overall issues of national, ethnic and class-identification. The manifestations of personal identity can most easily be examined in relation to the body. One has to understand that with globalization and "virtual reality" becoming everyday phenomena, new kinds of manifestations have to be accounted for as well. On the basis of the heterogeneous knowledge, one cannot talk about a "social body", but meets body interpretations of smaller communities. The creation of the "Other", the setting of its boundaries serves the strengthening of the collective and personal identities. Thus social representations of the human body have appeared besides the so-far usually biological interpretative frameworks. During the examination of corporeality, symbolic forms and boundaries also emerge besides the physical perception. This boundary-problem should always be kept in mind, as well as the recognition of the phenomenon, as cited in the oeuvre of Csabai-Erős: 'the recognition and understanding of social processes are not possible without the knowledge of the real, perceived bodily experience of people. The same applies to the issue of identity. The framework of identity can only be described when the interpretative levels and models of the relationships between the body, the self and the society are available.'

The paper intends, on the body interpretations of alternative cures drawn around the New Age ideology, to raise this problem, yet the author is aware of this being a manifold issue, requiring various further researches.



Vallás és testértelmezés

Vincze Kata Zsófia

D. Szakács Anita



Angyal vagy ördög

Test és Tóra: a férfitest és a férfiszellem vágya

VINCZE KATA ZSÓFIA

Tanulmányom Foucault a szexualitás történetéről írt kötetének alapkérdéséből indul ki, mégpedig, hogy miként válik a szexualitás erkölcsi problémává,¹ illetve a testi és szellemi vágy viszonyát vizsgálja a zsidó halakhikus irodalomban. A zsidó hagyományt a halakha értelmezéseként értem, amely a hagyomány szövegeinek, életvitelre vonatkozó törvényeinek interpretációjában és praxisában figyelhető meg, illetve ezek folyamatos intertextualitásban lévő vitájában a mindenkori exegézisekkel. Éppen ezért az alábbi okfejtés a számos értelmezés, érvelés és gyakorlat egyik lehetséges vonásának kiemelése, amely legfőképpen a Magyarországon is ismert litvis ortodox Yesayahu Leibowitz-i² gondolkodás vonalára és ennek modern ortodox gyakorlatára épül.

Az alábbi gondolatmenet egyik előfeltevése, hogy az ortodox életforma legalapvetőbb formája a vallási törvények, vallásjogi szövegszövevények³ és a gyakorlat folyamatos interpretálása, tanulása és ennek a jogi értelmezés hagyományvonalán belüli megtartása.

A másik előfeltevésem, hogy a szexualitás keretében a test és lélek nem alkot ellentétpárt, és nem áll morális értelemben hierarchikus viszonyban. A szellemi és testi késztetések, aktivitások, ha konkurens viszonyba is hozhatóak, a vallási előírások alapján a gyakorlatban a mérleg korántsem a szellemi, spirituális, lelki rész felé billen, ahogy az a keresztény értelmezésekben ez általában magától értetődő,

¹ Foucault 1999: 18–24.

² Leibowitz 1995.

³ A Talmud mellett a Sulchán Aruchot használom. Sulchán Aruch (héb. שולחן ארוך): A hálákhá egyik ma legfontosabb kodifikációja az ún. Sulchan Aruch ('Terített asztal'). Ez Jozsef Káro, szefárd tudós 1564-ben Velencében megjelent munkája, amelyet Jakob ben Asér (1269–1344) Árbáa Türim (1340) hálákhikus döntéseket összefoglaló Négy sor című munkája nyomán írt. Ezt azonban szefárd jellege miatt nem mindenki vélte elfogadhatónak, ezért később Krakkóban 1579-ben az askenázi Mose Iszerlesz Mápá ('Abrosz') címmel kiegészítette a Terített asztalt. 1870-ben Gazfried Slomó ungvári rabbi összefoglalta mindezt egy szintén először Krakkóban megjelent Kicur Sulchan Aruch című kötetben (A Sulchan Aruch kivonata). Ez utóbbi magyarul 1934-ben Singer Leo fordításában és szerkesztésében látott napvilágot Várpalotán.

hanem implicit evidencia. Tanulmányomban arra keresek érveket a halakhikus értelmezésekből, hogy a spirituális és intellektuális vágy szakralitása nincs aláfölérrendelő viszonyban a szexualitással, nincs morális értékkülönbség az ima, a Tóratanulás és a szex között. Akkor sem, ha a szex nem utódnemzés, hanem egyszerűen a testi funkció biológiai működése, vagy gyönyörszerzés miatt történik.

Mint az életviteli előírásokban, mind a halakhikus vitairadalomban, amikor a szexualitás és a szövegtanulás (a szex és a text) közötti választást magyarázzák (időben és energiában megosztva) a legritkább esetben találunk utalást a szexuális késztetések és ösztönök elfojtására, az ösztönök feletti uralom – jogilag számon kérhető – elvárására. Sokkal inkább a helyzetbekerülést elkerülő preventív szabályokon van a hangsúly.⁴ Ugyanakkor az önmegtartóztatás fogalmának a vizsgált szövegekben nincs erkölcsi értelemben vett értékkonotációja,⁵ szemben a görög-keresztény irodalomból ismert *enkreaia* fogalmi értékével. A gyönyörök erkölcsének megértésében az enkreaia olyan princípium, amely az ember nevelésének alapja, illetve önmagához való viszonyulásának egyik formája szinkronban a Platón *Gorgiászában*⁶ említett *szophroszüné* fogalmával, amely az önuralom képességéhez vezető mértékletességet jelöli. A *szoproszüné* Xenophón *Kürosz nevelkedésében* az ötödik erény.⁷ Az önuralomnak, az aszketikus és erényes önmegtartóztatásnak sokrétű olyan hagyománya van az európai szexualitás történetében, amely a test és szellem szemantikai elválasztását mélyen és impliciten meghatározza. Most éppen ezen görög-keresztény jelentéstöbbleteket és jelentéstörténeteket kell kivonnunk a zsidó hagyomány szerint értett test és szellem különbségének megértéséhez.

A testi önuralomnak a zsidó jog eleve nem szavaz semmiféle bizalmat. Nem tartja ugyan tisztátalanságnak, mint az önmegtartóztatást (amelyet lehetetlensége miatt gyanúval kezel), de semmiképpen nem kéri számon. A zsidó jog sokkal inkább preventív, feloldó és a szexualitást legitimizáló keretben fogalmazza meg az előírásokat és tiltásokat. Ahhoz azonban hogy a szexuális ösztönök levezetésének legitim utat engedjen, a legkevésbé sem idealizált családi, nemi viszonyok szcenárióit előrevetítve, különféle jogi kiskapukat nyit meg. A nem házas férfiak esetében ez a kérdés legfőképpen a tanulásról és az imáról (ima alatt a több órás liturgiai ceremóniákat is értve) a figyelmet elterelő, a tanulást és az imát zavarható tényezőként jelenik meg.

⁴ Vö. pl. a női énekhangra vonatkozó tilalmakat, amely a csábítás egyik lehetősége lehetne, éppen ezért eleve tiltott. (Berman 1980: 45–66.)

⁵ Vö. erről Ellenson 2001, Feinstein–Tendler 1996.

⁶ Platón: 1993: 572.

⁷ Xenophón 1979: 263.

Mint fentebb említettem, úgy gondolom, hogy a zsidó vallásgyakorlatnak (tehát nem a hívőségnek, hanem a hagyomány életviteli gyakorlatának) a legmagasabb formája a folyamatos tanulás, ebben a legerősebb hajtóerő a megismerésre való vágy, a kíváncsiság, az érdeklődés, a kérdés. A kétféle vágy héber fogalma, a szellemire és a testre vonatkozó vágy, sokszor ugyanazon szóval jelölt.⁸ Ugyanakkor a héber dalet ayim tav együttalvás, szeretkezés kifejezés jelentése birtokba venni, megismerni, megtudni.

Mégis erősebb erőnek tételeződik a szellemnél a testi vágy, hiszen a halakha, amint a gyakorlati előírásokból látni fogjuk, a szexualitásnak szavaz előnyt. Ha megvizsgáljuk, hogy miért és milyen jogi eljárásokkal, szokásokkal, milyen joggyakorlatra építve enged a szexualitásnak a szellemiséggel szemben, érvelhetünk amellett, hogy voltaképpen nem a szexualitás elsőbbségéről vagy a szellemi tevékenység fölényéről, hanem a test és szellem egyenértékű, egységes entitásként való összetartozásáról van szó. Szemben a keresztény képzetel, miszerint az ember testben lakó lélek, a zsidó hagyományban az ember test és szellem keveréke, ennek mindenféle adottságával, semleges értékű működésével (és nem gyarlóságával). Ahhoz hogy a fenti gondolatok mellett érvelni lehessen, érdemes megvizsgálni a szexualitás halakhájának ide illő elemeit.

A szexualitás alapörvénye a „sokasodjatok” szabálya,⁹ amely csak a férfiakra vonatkozik. „Az asszonyt nem kötelezi a sokasodás és szaporodás parancsa, de gyanúsítások elkerülése végett ő se maradjon férj nélkül.” (Sulkhán Áruach 436.) „Minden férfi köteles feleséget venni, hogy teljesítse a ’szaporodjatok és sokasodjatok’ parancsolatát. Ennek a micva kötelességnek a teljesítése esedékes, mihelyst a férfiú a tizennyolcadik életévébe lép, de semmi esetre se haladja túl a húsz esztendőt, hogy meg ne házasodnék.” (Sulkhán Áruach 427.)

A jogi megengedések és prioritások hierarchizálása a szexualitás oldalára bilten akkor, amikor a Sulkhán Áruach a tanulással, mint a vallásosság legmagasabb formájával, állítja szembe a szexualitást. A házasodás halogatásáról, elkerüléséről: „Csak annak, ki állandóan Tórával foglalkozik és fél megnősülni, mert megzavartatnék azáltal a tanulásában, szabad azt elhalasztani, de csak akkor, ha rossz ösztöne nem kerekedik felül rajta.” (Sulkhán Áruach 427.)

A szaporodás kötelessége egyik alapmicvának számít a férfiak számára. A Talmud hangsúlyozza, hogy abban az esetben, ha valakinek a gyerekei úgy hallnak meg, hogy nekik még nincsenek gyerekeik, vagyis nincsenek utódok, akkor a férfi még mindig nem teljesítette a kötelességét, sőt, ha a gyerekei süketnémák, melegek vagy terméketlenek, a további szaporodás kötelessége még mindig fenn-

⁸ Schofer 2003: 19–23.

⁹ „Minden férfi köteles feleséget venni, hogy teljesítse a ’szaporodjatok és sokasodjatok’ parancsolatát.” (Sulkhán Áruach 427.)

áll. (Yevamot 61b). „Ha nemzett már egy fiút meg egy leányt, teljesítette a sokasodás és szaporodás parancskötelességét, kivéve, ha a fia nem nemzőképes, vagy a leány terméketlen. Ha született fia és leánya, de elhunytak és hagytak maguk után gyermeket, akkor teljesítette nemzési kötelességét. Mily esetben igaz ez? Ha az unokagyermek: fiú és leány és a fiától és a leányától születtek, habár a fia leányt nemzett és a leányának született fia, mert a fiától és a leányától származnak, ebben az esetben ő már teljesítette nemzési kötelességét. Ámha ezek közül az egyik nem hagyott utódot, bár a másik gyermeke több fiút és leányt hagyott is hátra, nem teljesítette a kötelességét.” (Sulkhán Árush 427).

A család, mint a társadalom magjának békéje kerül itt előtérbe, de azért hogy parlagon ne maradjon a még termékeny pár az előírás a lehető legmagasabb számú sokasodás lehetőségét akarja biztosítani. „Ugyanígy, ha több gyermeke van már és félő, ha olyan asszonyt vesz feleségül, akinek már vannak gyermekei, civakodás és perlekedés származhatnék a gyermekei meg a felesége között, szabad olyan asszonyt nőül vennie, akinek nincsenek gyermekei. De ez aggodalom miatt asszony nélkül élnie nem szabad. Aki megnősült és tíz évig élt ezzel a nejevel anélkül, hogy néki gyermeket szült volna, váljon el tőle.” (Sulkhán Árush 427.) Főként a legutóbbi különösen szigorú előírás, noha e tekintetben vannak enyhébb vélekedések is.

A házasságnak tehát csak az egyik centrális célja a sokasodás parancsának megtartása. A másik viszont a szexualitás megélése, ezáltal a szexuális tisztaság biztosítása. Az „elvesztegetett mag” (a nem a méhbe jutott spermium), *sheket zera* ugyanis, az egyik legerősebb tabu, amely a férfi tisztátalanságát vonja maga után. Éppen ezért a férfi 20 éves kora felett köteles megházasodni, már csak azért is, hogy levezesse a szexuális energiáit (különben a sheket zera gyanúja óhatatlanul fennáll, illetve félő, hogy nem tud a tanulásra összpontosítani). Vannak azonban értelmezések, amelyek Ben Ázaj Tamid történetére hivatkozva (alább említem még) a szexuális tevékenység, családalapítás elnapolása mellett érvelnek, de csak abban az esetben, ha a szexuális ösztönök nem „zavaróak”, és az illető biztos benne, hogy csak a tanulásnak akarja szentelni magát, vagy külföldön tanul.¹⁰ Azonban amint a szexuális vágyai zavarják a tanulásban, egy évre abba kell hagynia tanulmányait, meg kell házasodnia, és majd utána kérhet engedélyt a feleségétől, hogy folytathassa a tanulást (Kiddushin 29b). Vagyis az ösztönök legitim levezetése és nem uralása kerül be az előírásokba, még akkor is, ha ez a vallásos szellemi tevékenység rovására megy.

A testiséggel kapcsolatban a ketuba, azaz az ún. házasságlevél, vagy házassági szerződés a hagyomány által meghatározott jogköröket és kötelességeket pontosan rögzíti. Ez a házasságot kötők aktív hozzájárulásával íródik, amelyet a szer-

¹⁰ Feinstein 1996: 34.

tartás részeként felolvasnak. A ketuba mindig tartalmazza a hármas kötelezettségvállalását (*sze'ara, keszuta, onata*) a nő felé, amelynek egyike a nő szexuális öröme, a férj kötelességeként és a nő jogaként.¹¹ A férfi szexuális tevékenysége tehát egyrészt a feleségével szembeni, másrészt a törvénnyel/Örökkévalóval szembeni *micva*.¹² A férfinak akkor is teljesítenie kell a megegyezés szerinti rendszerességgel a felesége iránti kötelességét, ha közben ő maga távol tanul és magának gondoskodik „egyéjszakás feleségről” abban az időben. Az egyéjszakás feleség intézményére alább még kitérek, hiszen ez szintén érv a test szexualitása és a lélek viszonyának erkölcsi neutralitására.

A testiségre vonatkozó törvények rendkívül explikatívak és direktek, főként, ami a tabuk (*nida* és a már említett magvesztés, *shakat xera*) áthágásának lehetőségeit illeti. A *nida*, menstruációs tabuk számos tisztasági előírásai, a *taharat hamispaha* mellett a legítim szexualitás rendkívül megengedő. E tekintetben Majmonidesz gyakran idézett referencia: „Ezért egy férj azt tesz a feleségével, amit akar. Akkor szeretkezhet vele, amikor akar, és ott csókolhatja meg, ahol akarja. Természetes és természetellenes úton is közösülhet vele mindaddig, amíg nem jár fölösleges magömléssel. De kíváncsok, hogy ne könnyelműsködjön e téren és kellő szentséggel viselkedjék...”¹³

A fentiekből kiderül, hogy ha a halkha morális kérdéseit vizsgáljuk a szexualitást illetően, teljesen más oldalról kell a kérdést megközelítenünk, mint a Foucault által áttekintett görög-keresztény gondolkodásban, hiszen a zsidó törvények és szokások nem a szexualitást, hanem sokkal inkább a szexuális aktivitás hiányát ruházzák fel morális terhekkel.

Ehhez egy fontos példa a következő talmudi dialógus mai értelmezése. Ben Azáj, aki talmudi hagyományok szerint a híres megterő bölcs rabbi Akiba lányát vette feleségül, később azért vált el a feleségétől, hogy minden energiáját a Tóra-

¹¹ A Talmud szerint „Raba azt mondta: A misnai bölcs szerint a *sze'ara* kifejezés a táplálékra vonatkozik, a *keszuta* a ruházásra és az *onata* kifejezés pedig a nő szexuális jogaira. Rabbi Elázár szerint: A *sze'ara* kifejezés a férfi szexuális kötelezettségére vonatkozik, a *keszuta* a ruházásra és az *onata* kifejezés pedig a nő táplálékhoz való jogára. R. Eliezer ben Jákov azt mondta: A *sze'ara keszuta* kifejezés azt, jelenti, hogy a férfinak feleségét annak életkorának megfelelően kell felruházni, míg a *keszuta veonata* kifejezés azt jelenti, hogy az évszaknak megfelelően kell felruházni. Rabbi Jozsef azt mondta: *Sze'ara* kifejezés azt jelenti, hogy intim fizikai érintkezésre van szükség a nemi kötelezettségek teljesítésekor, azaz ne legyenek olyanok, mint a perzsák, akik ruhában szeretkeznek. Ráv Huna azt mondta – ha valaki csak ruhában hajlamos szeretkezni feleségével, az a nő számára kedvező válóok.” (Ketubot 48a–49b).

¹² „Ne mulassza el hát ez idejét, csak az asszony beleegyezésével, ha az elengedi néki és már teljesítette a sokasodás parancsát. Ha azért mulasztja el ennek idejét, hogy az asszonyt ezzel kínozza, sértse, áthágja a »ne csökkentse idejét« tilalmát. Ha nejenél van, se gondoljon az élvezetére, hanem tekintse magát olyan embernek, ki tartozását fizeti vele, – mert tartozik ezzel a nejenek a maga idejében és tartozik teljesíteni Teremtője parancsát, hogy legyenek olyan fai Izráelben, akik tórával foglalkoznak és a parancsokat teljesítik.” (Sulchán Áruh 436.)

¹³ Majmonises: Misné Tora, Iszuré Bia 21, 9.

nak szentelhesse. Ezután vitatársai saját elvét kérték tőle számon, miszerint aki nem teljesíti a sokasodás parancsát, olyan mintha gyilkosságot követne el.

„R. Elázár ben Ázárjá azt mondja: Aki nem teljesíti a szaporodás és sokasodás parancsát, meggyalázza Isten nevét, hiszen írva van: Mert Isten a maga képmására alkotta az embert. Ti azért szaporodjatok, sokasodjatok, népesítsétek be a földet, sokasodjatok rajta!” (1Móz 9:6)

Ben-Ázaj azt válaszolja: Aki nem teljesíti a szaporodás és sokasodás parancsát, gyilkos és meggyalázza Isten nevét, hiszen írva van: „6Aki ember vérént ontja, annak vérént ember ontja. Mert Isten a maga képmására alkotta az embert. 7Ti azért szaporodjatok, sokasodjatok, népesítsétek be a földet, sokasodjatok rajta!„ (1Móz 9:6)

R. Elázár ben Ázárjá azt válaszolta „... Jól beszélsz, de nem jól cselekszel.”

Ben Ázaj: „Mit tehetnék? A lelkem [csak] a Tórára vágjuk. Hadd maradjon fönt a világ mások erőfeszítése által.” (Toszefté Jevámot 8:7, v.ö. bJevámot 63b)¹⁴

Daniel Boyarin szerint rabbi Ben Ázaj két halakhikus előírást hoz egymást magyarázó kontextusba, amelyből azt a következtetést vonja le, hogy a sokasodás parancsának megszegése a gyilkosság és az istenkáromlás bűnével egyenértékű.¹⁵ Mind a gyilkosság, mind az istenkáromlás a házasságtörés mellett a halálos bűnök egyike. Ugyanakkor – amint fentebb említettem – éppen Ben Ázaj példája mentén érvel a mai legszigorúbb irányadó szatmári rabbinikus értelmezés akkor, amikor felmentést ad családi élet alól (Moshe Feinstein értekezésében).¹⁶

Az értelmezés kihívásának kulcsa abban lehet, amiképpen itt a Talmud a vágyakozás fogalmát használja: ben Ázaj azt mondja, hogy a lelke a Tórára vágjuk, nem marad már vágya, energiája egy nő számára. Ugyanakkor ez a vágy olyan erőteljes, hogy noha ő maga állítja fel a gyilkosság és istenkáromlás bűnkorrelációjának tézisé, mégsem képes másként cselekedni, és nem a Tórát választani. A vágy fogalmának erotikus és intellektuális jelentésmezejét a szakirodalom sokszor hozza összefüggésbe.¹⁷ Ebben a viszonyban a tanulás vágya, az intellektuális kíváncsiság, érdeklődés hasonló mozgatórugót, hasonló ösztönző erőt jelent. Korántsem újszerű továbbértelmezés az intellektuális inspiráció által létrejött szellemi alkotást a teremtéssel, prokreációval párhuzamba állítani. Ebben az értelemben pedig világosabbá válhat a Ben Ázaj kényszeres döntése (az intellektuális teremtés mellett), noha arról nem olvashatunk, hogy ő maga felmentést kapott volna.

¹⁴ Balázs Gábor fordítása.

¹⁵ Boyarin 1993:148.

¹⁶ Feinstein 1996: 78.

¹⁷ Ruttenberg 2009: 294, Sanford 1985: 55.

A talmud dialógusaiban, noha a tóratanulás és a szerelem között folyamatos feszültség van. Az absztinencia kifejezetten gyanús. A fenti talmudi értelmezés alapján az absztinencia voltaképpen többszörösen számít halálos bűnnek, de legalábbis a tisztátalanság és a folyamatos bűnbeesés lehetősége, forrása, oka. A cölibátus éppen ezért vehemensen elutasított életforma,¹⁸ főként azok számára, akik a közösség előjárói, a törával foglalkoznak, tudósok, tóramásolók, rabbik, hiszen a maszturbáció vagy a spontán magömlés tisztátalanná teszi a munkát. Éppen ezért általában egyedülálló férfiak nem (vagy kevésbé) lehetnek, előimádkozók, rabbik, tanítók. A hagyomány szerint a szentély fennállásának idején például, Jom kipur előtti éjszakán a főpapnak virrasztania kellett egész éjszaka, nehogy alvás közben magömlés által alkalmatlanná váljon a másnapi ritushoz, amikor egy évben egyszer belépett a szentek szentjébe. A jog szerint, ha például egy szóférral, tóramásolóval ilyen történik, mikvébe, azaz rituális fürdőbe kell mennie, és csak tisztasági rituálék elvégzése után folytathatja a munkát.

A férfi szellemi tevékenységének vagy mi több a „szent tevékenységének” tisztasága tehát akkor garantált, ha legitim módon, de szexuálisan folyamatosan aktív. A halakha erre a házasságot írja elő (Babilonai Talmud Yoma 72b, Peszach 11b, Menahot 110b). A halakha szerint, akinek nincs házastársa, vagy távol él a társától, nem tanulhat tisztaságban (Taanit 16a). A monogámia szokásának bevezetése előtt olyan marginális jogi kiskapu is létezett, amely nem a házasságban megélt szexualitást példázza. Ez a fentebb említett „egyéjszakás feleség” intézménye volt, amelyre akkor volt jogi lehetőség, ha valaki a feleségétől távol lévő helyen tanult. E szerint „vehetett” magának egy éjszakára is feleséget (Yoma 18b, Yevamoth 37b), a feleségszerzés három módjának egyikén keresztül (fizetség, együdtét, szerződés).¹⁹ Ugyanakkor ez a lehetőség nem mentesítette az „eredeti” feleségükkel szembeni *onat* kötelesség alól (amely jogilag a nő joga, a férfi kötelessége), és amelynek gyakorisága a köztük lévő egyezménytől, a nő engedélyétől és a Sulkhán Áruch által foglalkozások szerinti előírásoktól is függ.²⁰ Hiszen a szexuális aktivitás fenntartása férfiak esetében életkortól, termékenységétől függetlenül elvárt. Például, ha valaki idős korban marad özvegy, akkor is ajánlatos újr házassodnia, ha már teljesítette a sokasodás micváját, „hogy ne keveredjen gyanúba”.

¹⁸ Anderson 1989: 122–148.

¹⁹ Mára a monogámia okán ez a lehetőség rabbi Gershom óta házasság címén már tiltott (Boyarin 1996: 243).

²⁰ „A férfi kötelessége, hogy feleségének örömet szerezzen a parancsolat dolgában annak idején kívül is.” (Pszáchim 72b) A Sulhán Áruch meghatározza, hogy heti hányszor kell kötelezően például a törával foglalkozónak, utazó kereskedőnek, tevehajcsárnak, fizikai dolgozónak a feleségével szeretkeznie, ennek elmulasztására pedig a feleségtől meghatározott engedélyt kell kapnia. A törvénytudóknak vagy Tórárt tanulóknak például, hetente kétszer kell teljesíteniük a kötelességüket. (Igrót Mose, Even haEzer 3,28) a Sulkhán Áruch szerint úgyszintén kétszer kell feleségük felé – ahogy a Sulkhán Áruch fogalmaz tartozásukat fizetni.” (Sulkhán Áruch 436)

„Bárha teljesítette már a szaporodás és sokasodás kötelességét, mégis tilos asszony nélkül maradnia és olyan asszonyt kell elvennie, ha teheti, kinek gyermeke még lehet. De ha tudja magáról, hogy már nem nemzőképes, sokkal jobb, ha olyan asszonyt vesz el, akinek szintén nem lehetnek gyermekei. De ez aggodalom miatt asszony nélkül élnie nem szabad.” (Sulkhán Áruach 427.) A törvény itt preventív: kortól, szándéktól, foglalkozástól függetlenül nem számít az önuralom lehetőségére.

A keresztény tanításokban az önuralom és a vágyak feletti kontroll egy reálisan elvárt keresztényi viselkedési forma. Weyne Meeks a korai keresztény erkölcsiségről szóló kötetében megfogalmazott tézisei szerint, a keresztény szexualitás alapja, hogy „a jámbor ember nem él az alantas gyönyöröknek, cselekedeteit illetően meggondolt”. A házasságon kívüli vágyaknak való behódolás ebben az értelmezésben immorális, és a szexualitás elfogadható alapja elsősorban az utód-nemzés.²¹

A keresztény erkölcs szembeállítja a test gyarlóságát a lélek tisztaságával, a lelki tevékenységeket és a testi bűnöket, a zsidóságban azonban a test és szellem összetartozóan egyenrangú.²² A test felső része (a fej, a gondolkodás, tanulás, érvelés orgánuma) és a test alsó része (a reprodukív szervek) egyaránt fontos és mindkét testrész produktív, teremtő, alkotó jellegű. A test vágyai és a szellem intellektualitása között csupán praktikus – idő és energiabeli – prioritások közötti feszültségről van szó.

Konklúzióként elmondható, hogy noha nem feltételezhető, hogy volna törvény, szent szöveg vagy kinyilatkoztatás önmagában, recepciótörténeti kontextusban értett exegézis nélkül, vagy nem feltételezhető a „zsidó hagyomány tartalmainak igazsága”, mégis a szelektált halakhikus irodalom alapján érvelhetünk amellett, hogy a vallásos zsidó kulturális gondolkodásban nem a szexualitással vannak erkölcsi problémák, hanem a szexualitás hiányából merülnek fel sokkal inkább etikai, mint erkölcsi kérdések. (Az etikai aspektust a gyilkosság és istenkáromlás bűnkorrelációja mutatta meg.)

A görög-keresztény önuralom, önmegtartoztatás fogalmához képest eszenciális különbség a test és lélek, test és intellektus, test és spiritualitás nem hierarchizált viszonyában tapasztalható. A spiritualitás, szellemi tevékenység, nemhogy nem zárja ki a test szexuális aktivitását, hanem éppen feltételes viszonyt követel: a szellemi teremtés tisztaságát a megélt szexualitás garantálja.

A szexuális aktivitás parancsa ugyanakkor olyan társadalmi etikai premissza is, amely a kollektív etikai fennmaradást, etikai integritást, demográfiai célokat szolgálja. Ha csak a shakat zera és a sokasodás parancsát nézzük, jogi kimenetét,

²¹ Weyne 1986: 47.

²² Brown 1987: 33; Brundage 1987: 63.

társadalmi vetületeit illetően a szexualitásra vonatkozó alapelvek sokkal inkább kollektív, etikai és nem egyéni, morális jellegűek. Mind az előíró, mind a tiltó és preventív szabályok az egyén környezetére, közösségre, utódaira való hatása szempontjából, tehát a kollektíva integritása érdekében fogalmazódnak meg. Nem az a fontos, hogy valaki milyen módon éli meg a szexualitását, hanem, hogy a szexuális energiát miként lehet a kollektíva megerősítésére felhasználni (a házasság parancsa, a magvesztés tilalma, sokasodás parancsa, a házasságon belüli szexuális ritmus fenntartása a nida tabujával és az onat micvájával), illetve elkerülni a család kontinuitásának a sérülését.

Felhasznált irodalom

ANDERSON Gary

- 1989 Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden. *The Harvard Theological Review*, Vol. 82. No. 2 Apr. 121–148.

יורק-ניו "א" חשן. מלקוטי. ברכות. בבלי תלמוד

- 1991 The Schottenstein edition Talmud Bavli: tractate Beitzah. Brooklyn, New York: Mesorah

BERMAN Saul J.

- 1980 Kol isha. In Leo Landman (ed.), *Rabbi Joseph H. Lookstein. Memorial Volume*, New York: Krav. 45–66.

BOYARIN Daniel

- 1993 *The Carnal Israel*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press

BROWN Peter

- 1987 *Late Antiquity*. Boston: Harvard University Press

BRUNDAGE James

- 1987 *Law, sex, and Christian society in medieval Europe*. Chicago: University of Chicago Press

EIDENSOHN Daniel

- 2000 פיינשטיי משה מאת משה אגרות שו"ת של חלקים ח' לכל מפתח: משה יד. Jeruzsálem

ELLENSON David

- 2001 Two Responsa of Rabbi Moshe Feinstein. *Chronicle of Hebrew Union College*, Volume LII. Nos. 1 and 2. Fall. 201–240.

FEINSTEIN Moshe–TENDLER David

- 1996 *Responsa of Rav Moshe Feinstein: translation and commentary*. Translation and notes by Moshe David Tendler. Hoboken. New York: KTAV Publishing House

FOUCAULT Michel

- 1984 *Histoire de la Sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard

GANZFRIED Slomo

- 1987 *Kicur Sulekhan Aruch*. Tel-Aviv: Sinai Publishing

LEIBOWITZ Yesayahu

- 1995 *Judaism, Human Values and the Jewish State*. Cambridge: Harvard University Press

MAIMONIDES Mose

- 1964 *Misne Tora. Le livre de la Connaissance*. Trans. Nikiprowetzky–Zaoui, er. 1180 Paris

MAIMONIDES

- 2004 *Introduction to the Talmud: A Translation of Maimonides Introduction to His Commentary on the Mishna With Complete Original Hebrew.* Trans. Zvi Lampel. Judaica Press

NORTH Helen

- 1966 *Sophrosyne: Self Knowledge and Self Restraint in Greek literature.* Cornell Studies in Classical Philology 35. 123–132. Ithaca: Cornell University Press

RUTTENBERG Danya

- 2009 *The Passionate Torah: Sex and Judaism.* New York and London: New York: University Press

SANFORD Levinson

- 1985 On Interpretation: The Adultery Clause of the Ten Commandments. *Southern California Law Review* 58. 719–740.

SCHOFER Jonathan

- 2003 The Redaction of Desire. Structure and Editing of Rabbinical Teaching Concerning of Yeser („Inclination”) *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. Vol 12, No. 1. 19–53.

PLATÓN

- 1984 *Gorgiász.* Platón Összes Művei. Budapest: Európa

XENOPHON

- 1979 *Kürosz nevelkedése.* 8. 1. 30.

WAYNE Meeks

- 1986 *The Moral World of the First Christians.* Westminster John Knox Press

Kata Zsófia Vincze

BODY AND THE TORAH: THE MAN'S LUST AND CURIOSITY

The paper is reflecting on how morality and ethics are understood in the interpretations regarding the carnal needs and intellectual activities in the Jewish halacha (everyday ritual practice based on the Jewish law).

My main thesis is that the concept of the body or the sexuality of the body does not create a moral issue, does not form a hierarchic relation with spirituality or intellectual activities, in Judaism there is no contradiction between the holiness or spirituality of Torah study and sexuality. When it comes to choose between the sex and the text, restrictions, or suppressions of the sexual instincts are not only not heroised, but given the fact that the lack of sexuality violates the order "be fruitful and multiply" can be interpreted as serious crime as murder and diminishment of God.

After understanding the criminality and the connotations of uncleanness regarding the lack of sexuality I will shift Foucault's questions regarding the morality of the sexuality to the morality of restriction of the sexual needs and moral questions raised by the lack of sexual activity.

Therefore, I argue that sexuality, and the concept of the body does not form a hierarchic moral correlation with spirituality, and intellectual activities. In order to sustain my hypothesis, I will present a selection of the sexual laws regarding my argument.



Árnyjáték



Ébredés

A test megkísértése.

*Egy szerelmes pap vallomásai a 17. századból,
azaz a cölibátus korabeli kérdése*

D. SZAKÁCS ANITA

Alapvetően nem véletlen, hogy a különböző népek és kultúrák erkölcsi felfogásában a nemi magatartásnak oly nagy jelentőséget tulajdonítanak, azt gyakran szigorú erkölcsi normák megfogalmazásával szabályozzák, illetve ezek áthágását szigorúan büntetik. A szexuál erkölcs a legkülönbözőbb kultúrákban szorosan összefügg az adott közösség világméppével, vallási felfogásával és az adott gazdaság helyzetével. A történelem igazolja, hogy különböző világnézeti és vallási tényezők fonódnak össze. Már az Ótestamentumban is a házasságot nagyra becsülték, de az elsősorban nem a partnerkapcsolat intézményesült formája volt, hanem a természetes szaporodás egyedül megengedett módja, hiszen a házasságon kívüli kapcsolatot az Ótestamentum visszautasította, sőt bizonyos esetekben halállal büntette. A gyermektelenséget és a nőtlenséget, illetve hajadonságot Isten büntetéseként fogták fel. Az Újtestamentum a nemi erkölcs területén is elmozdulást képvisel az Ótestamentumhoz képest. Jézus az Ótestamentum tisztasági törvényeit visszautasítja, igehirdetése szerint a szívből jövő gonosz gondolatok fertőzik meg az embert.¹ Minden más előtt a házasság felbonthatatlanságát követeli Jézus, illetve az Újtestamentum az apostolok és az evangélisták által követett nőtlenséget, amit az Ótestamentum még Isten büntetéseként fogott fel, Istennek kedves állapotként tünteti fel.

A korai egyház időszakában a nemi erkölcs területén a bibliai és egyéb irányzatok egymásra hatása figyelhető meg. Nemiség és házasság a különböző egyházatyák tanításában szorosan összekapcsolódik, mivel a szexualitás csak aszszony és férfi legitim kapcsolatában, a házasság keretében volt elképzelhető. Az egyháztörténet számára különösen Szent Ágoston tanításai váltak e téren is meghatározóvá, aki a házastársak közötti nemi érintkezést a gyermeknemzésnek rendelte alá, és minden ez irányú örömforrást az ősbűnnel azonosított. A

¹ Mt 15, 18–20.

manicheizmus és a sztoikus jogi hatások mellett azonban a későbbi tradíciókra a kereszténnyé vált zsidók révén az Ótestamentum gondolatköre is hatással volt.

A korai középkorban, nem utolsósorban az iszlám világ hatására, a szerelem és az erotika felértékelődött. Az eretnek katharok és albígensék az erotika különböző formáit gyakorolták, beleértve a homoszexualitást is, ugyanakkor a nemi érintkezést bűnnek tartották, a házasságot pedig a szervezett kicsapongás intézményesült formájaként fogták fel. Ezzel a felfogással rokon a *minnesängerek* beállítódása is.

Ezen irányzatok ellenreakciójaként a korabeli teológia és különösen Aquinói Szent Tamás az utódok nemzését emelte ki, mint a házasság elsődleges célját. Ennek hangsúlyozása elsősorban a korabeli eretnek irányzatok tanai ellen irányult és nem a partneri kapcsolat, valamint a személyes kötődés leértékelése volt.

A késő középkorban előtérbe kerültek a természettudományos ismeretek, főiskolák, egyetemek keretében keresték a választ az emberi élet titkaira. Egyéb források hiányában elsősorban a görög filozófia és természettudomány ismereteit tekintették mértékadónak. Az ógörög filozófiára alapozva úgy vélték, hogy a férfiúi sperma egy kifejlett emberi élet formáját tartalmazza, ezért mind az önkielégítést, mind a terhesség megszakítást az emberi élet elleni bűnként fogták fel. A nem kívánt terhesség megelőzésének minden formája, a házasságon kívüliek mindennemű erotikus érintkezése a bűn kategóriájába tartozott.

Amikor a 17. század elején az erkölcsstan egyre inkább elkülönült a hittudománytól, a jogtudományokhoz közelítve a túlburjánzott erkölcstelenségek visszaszorítása érdekében szigorú szabályrendszerre kövült. A felállított normák célja az volt, hogy mind az egyes ember, mind pedig a társadalom számára stabilitást és rendet teremtsenek, lehetővé téve a felgyülemlett feszültségek levezetését is.

Kitekintés a cölibátus történetére

A katolikus egyház a cölibátus révén szilárdította meg a papi hivatás szakralizációját, amely a felszentelt egyházi személy számára lehetővé tette, hogy különleges státusa révén kiemelkedjen a köznép köréből. A cölibátus, azaz a papi nőtlenség, a házaselettől való önkéntes tartózkodást jelent a cölibátust vállaló személy részéről. A cölibátus a különböző korszakokban és kultúrákban világszerte kulcsfontosságú szerepet játszott. Többek között része volt az ókori görög kultúrának – Déméter, a földművelés istennője tiszteletére megtartott Thesmophória nevezetű vallásos ünnep során az asszonyok három napos önmegtartóztatást fogadtak –,² miképpen a késő római kultúrának is – az Ízisz-

² Abbott 2009: 30.

kultusz követői meghatározott időközönként, tíz napon át tartózkodtak a testi kapcsolattól –,³ de ugyanígy a pogány és zsidó kultúrának, valamint a korai kereszténységnek is.

A korai keresztény klérus tagjai magasan képzett hivatásos egyházi személyek helyett egyszerű férfiak voltak, akik házassági kapcsolatban éltek, családot, gyermekeket tartottak el. A papi nőtlenség kötelezővé tételére az első kezdeményezéseket a 4. század során vezették be. A reform során először a legmagasabb rangú főpapokat vették célba, majd fokozatosan terjesztették ki a kört a papság alsó rétegére. 305-ben az elvirai zsinat a püspököktől a diakónusig bezárólag minden klerikusnak megtiltotta a testi érintkezést a házastársával, ellenkező esetben a törvény ellen vétő személy a kizárását kockáztatta meg a klerikusok sorából.⁴ Több átmeneti rendelkezést követően 450-re már az alesperesi pozíció betöltőjére is kiterjesztették a papi nőtlenséget.⁵

A magyarországi törvények is az általános egyházi tendenciákat követve a cölibátus megerősítése felé mutattak. Az 1092-es szabolcsi nemzeti zsinat felszólította azokat a papokat és diakónusokat, akik felszentelésük előtt többször nősültek, hogy feleségeiket hagyják el, az egyszer nősült papok a pápa intézkedéséig a rendelkezés értelmében a feleségükkel maradhattak. Kálmán király II. törvénykönyve (1104) a világi hatalom részéről is megerősítette ezeket az intézkedéseket. Ezen túlmenően Kálmán kikötötte, hogy házas pap ne szolgáljon ki egyházi szentséget, csak ha a feleségétől külön él, és feleségével mindketten teljes önmegtartóztatást fogadnak.

Guido bíboros határozataiban (1269) az előbbi rendelkezéseken túlmenve meghagyta, hogy az ágyassal élőket fosszák meg hivataluktól, a házas papokat eltiltotta az egyházi szolgálattól. A szepesi prépostsági zsinat (1460) megtiltotta, hogy a prépost joghatósága alá eső klerikus ágyast tartson, ellenkező esetben elveszíti javadalmaikat és felmentik az egyházi szolgálat alól. Egyházi körökben egyre inkább elterjedt az a felfogás, hogy a családi gondok csak elvonják a nős pap figyelmét az egyházi szolgálattól, illetve anyagi megfontolások is szerepet játszottak a cölibátus bevezetésében, hiszen egy-egy paptárs elhalálózásával a személyes vagygon mellett az egyházi vagyon is nem egyszer a nős pap leszármazottaira szállt az elhunyt végrendelete alapján. Mindezek ellenére a nős papaság továbbra is fennmaradt, számos egyházi szolgálatban álló személy továbbra is házasságban élt és gyermeket nemzett, a papok ágyasokat tartottak, a kolostorok falai között pedig az erkölcstelenség burjánzott.⁶

³ Abbott 2009: 32.

⁴ Abbott 2009: 114.

⁵ Abbott 2009: 116.

⁶ Utóbbi témában az MTA Történettudományi Intézet tudományos munkatársának, Erdélyi Gabriellának jelent meg több könyve.

Ilyen körülmények előzték meg a reformáció kezdetét, mely során Luther Márton egyházi reformokat sürgetett; többek között elutasította a cölibátust. A katolikus egyház azonban kitartott a szerzetesek tisztasági fogadalma és a papi cölibátus mellett, melyek elvét a tridenti zsinat keretében megerősítették.

A soproni esettanulmány politikai, gazdasági gyökerei

A vizsgált időszak a tizenöt éves, avagy hosszú török háború esztendeire esik. Győr erődváros oszmánok általi 1594. évi elfoglalása nem csak a térség katonai, hatalmi viszonyait, a vármegyében lakó emberek mindennapjait változtatta meg, de Sopron városban a katolikus egyház jelenlétét is módosította. Ugyanis Győr török kézre kerülését követően a polgári város földesura, a székeskáptalan, március 31-én Sopronba költözött és mintegy tíz éven keresztül e szabad királyi városban talált új otthonra.⁷ (A hosszú török háború időszakának problémáit tovább árnyalták a felekezeti konfliktusok. Az elfoglalt erődváros esetében ezt érzékelteti: Győr elvesztése miatt az evangélikus alsó-ausztriai rendiség egy fontos személyét, Ferdinand Graf zu Hardegg végvidéki főkapitányt, a bűnbakképzés mechanizmusával Bécsben kivégezték.)⁸ Győrt bravúros hadicsellel 1598-ban foglalta vissza Adolf von Schwarzenberg és Pálffy Miklós.

A Magyar Királyság nyugat-dunántúli régiójában folyó összecsapásokkal párhuzamosan, a Petz krónika tudósítása szerint, 1598-ban a mai felső Ausztriában (*Land Ob der Enns*) parasztmegmozdulásokra került sor. A mozgalom vezetői ellen a hatóságok súlyos megtorlást alkalmaztak; részben felnégyelték, lefejezték, felakasztották őket, és számosan a megtorlásoktól félve elhagyták házaikat, gazdaságaikat.⁹ Ugyanebben az évben Sopron jobbágyfaluja Meggyes (Mörbisch, ma: Mörbisch am See, A) is fellázadt földesura, a szabad királyi város ellen. A lázadók vezéreit a város főterén álló pellengéernél megkorbácsolták, őket javaik feladására kényszerítették.

1600-ban a tizenöt éves háború részeként Pápa várának vallon zsoldosai fellázadtak és a törököknek ajánlották fel a várat. Pápa várát szabályszerű ostrommal foglalták vissza a császári, királyi csapatok – maga Adolf von Schwartzenberg is az ostrom során halt meg – az elmenekült vallonok jelentős részét lemészárolták, a jól értesült krónikás szerint kisebb csoportjaik a törökökhöz átállva az év

⁷ Bán 1939: 97.

⁸ Tisztségviselésére: Pálffy 1999: 238–239.

⁹ MNL GyMSM SL, Soproni krónikák gyűjteménye, Petz krónika, 1584–1683: 43. (A továbbiakban Petz)

folyamán részt vettek Kanizsa ostromában.¹⁰ Sopron lakosságát ez évben a pestis is rettegésben tartotta.¹¹

1601-ben a keresztény csapatok újabb sikereket tudtak maguknak elkönyvelni Székesfehérvár visszafoglalásával, de a siker csak átmeneti volt, 1602-ben Székesfehérvár feladására kényszerültek, de ezzel szemben Pestet sikerült visszafoglalniuk. Az 1603-as háborús esztendőben vallon zsoldosok aratás idején Sopron környékét fosztogatták, a beszállásolt katonák ellátása sok szervezést, súlyos terhet jelentett.¹² Mindezt tetéztve 1605-ben Bocskai István erdélyi fejedelem hajdúkapitánya, Némethy Gergely török, tatár szövetségben a Nyugat-Dunántúlon harcoló hajdúcsapatai többször ostrom alá vették a várost, a nemesség egy részét megfélemlítve, maguk mellé állítva, égették, pusztították a régiót.¹³

Az embereket egzisztenciálisan fenyegető állandó háborús helyzet mellett a korszak egy másik meghatározó folyamata a valláshoz kapcsolódik; az időszak a reformáció megjelenése, elterjedése, újabb fogalomhasználattal a felekezetképződések, a felekezeti küzdelmek időszaka volt. Luther Márton tanai Sopronban hamar termékeny talajra találtak; 1524. októberében folytatták le az első lutheránus ellenes vizsgálatot Magyarországon,¹⁴ a városi elitezhez tartozó Moritz Pál birtokában lévő lutheránus könyveket elkobozták, azokat 1525. január 2-ig kellett a városnak Sopron főterén megsemmisítenie.

A 16. századi soproni konfesszionalizáció modern kutatásokat kíván. A klasszikus, egymással is polemizáló evangélikus és katolikus egyháztörténetek (Payr Sándor, Bán János monográfiái) alapján a korszak összegzése hangsúlyozza: Moritz esete ellenére Luther tanait már nem lehetett feltartóztatni, 1526-ban és 1527-ben a reformációval rokonszenvező tanács került hatalomra.¹⁵ Az 1534-ben megválasztott új városplébános, bár még nem szakított a katolikus tanokkal, nagy szimpátiát mutatott az új hitvallás tételei iránt. 1549-ben a város Kalbermeut Péter zwingliánus érzelmű svájci papot fogadta fel hitszónoknak, aki csak a király és a világi hatóság fennhatóságát tartotta magára nézve kötelezőnek. Mindez elmélyítette a városi tanács és a győri püspök amúgy is meglévő ellentétét, évekig tartó viszályuknak csak az 1553. évi soproni országgyűlés határozata vetett véget. Jekkel Konrád jogtudós, Sopron város jegyzője, Sopront mint a hitelhagyó és rosszerkölcsű papok menedékhelyét aposztrofálta, amikor a város vezetését feljelentette a királynál.

¹⁰ Pápa 1597. évi visszafoglalására: Pálffy 1997; Petz 45.

¹¹ Petz 45.

¹² A Sopron vármegyei vallon beszállásolásokról, pusztításokról: Turbuly 2002: Nr. 417, 421, 423, passim.

¹³ Dominkovits 2006: 65–71.

¹⁴ A vádlottra és gazdasági tevékenységére: Mollay 1994.

¹⁵ Dercsényi–Csatka 1956: passim.

A lutheránus mozgalom térnyerése azonban megállíthatatlan volt. Az események 1565-ben Gerengel Simon hitszónoki alkalmazásával az evangélikus gyülekezet megalapításához vezettek. A soproni papság nagy része ekkor már házassági kötelékben élt és a két szín alatti áldoztatást követte. A városi tanács az evangélikus hitet fogadta el magára nézve követendőnek, a továbbiakban mindenki számára szabadon biztosította az evangélikus hit gyakorlásának lehetőségét. A kegyúri jog birtokában – mely a papkijelölés és az egyházi birtokok jórészeinek a kezelését biztosította a városnak – az evangélikus városvezetés a megüresedett egyházi javadalmakat evangélikus prédikátoroknak, illetve elvárásaikat kiszolgáló katolikus papoknak juttatta.

A reformáció idővel a polgárság vezető rétege után a társadalom széles körében is elterjedt. A 16. század második felére a soproni papság nagy része házasságban élt. A kora újkori adatgazdag katolikus egyháztörténet többek között Murecker Timót (1567–1570) városplébános nevét, aki ágyasával, Orsolyával lépett házasságra,¹⁶ valamint Dalmady Sebestyén főesperest, aki Hernát Mártával élt házasságban,¹⁷ továbbá Akács Miklóst (1594–1597), aki Micskey Évával élt házassági kapcsolatban,¹⁸ valamint Glöckel Konrádot (1591),¹⁹ illetve Krinis Mátyást, Schwendtner János városplébánost (1590) nevezte meg, akik ágyast tartottak. Scherer Andrást (1592) bigámiát elkövetőként említette e munka, aki egy férjezett asszonyt vett feleségül,²⁰ Laminger György (1598) pedig nős papként érkezett Sopronba.²¹

Draskovits I. György győri püspök 1578-as beiktatását követően a soproni katolikus hit megerősítését tekintette elsődleges feladatának.²² Az evangélikus prédikátorok eltávolítására a királynál rendeletet eszközölt ki, amely azonban nem hozta meg az elvárt eredményt. Miután a királyi rendeletet semmibe véve a városvezetés továbbra is ragaszkodott prédikátoraihoz, a püspök Ernő főhercegnél – a Magyar Királyság kormányzójánál – járt közben az evangélikus prédikátorok eltávolítása érdekében.²³ A főherceg 1584. április havában Bécsbe idéztette a soproni városvezetést, majd miután a küldöttség elhatárolódott a kérés teljesítésétől, letartóztatta őket.²⁴

A város, hogy a foglyok szabadon bocsátását biztosítsa, eleget tett a főherceg felszólításának. Így Pfendtner András evangélikus prédikátort Nyékre (ma:

¹⁶ Bán 1939: 51.

¹⁷ Bán 1939: 69.

¹⁸ Bán 1939: 99.

¹⁹ Bán 1939: 92.

²⁰ Bán 1939: 93.

²¹ Bán 1939: 101.

²² Bán 1939: 70.

²³ Bán 1939: 74.

²⁴ Bán 1939: 76.

Neckenmarkt, A), Dersffy Ferenc, Pinder Lénárd evangélikus prédikátorokat pedig Sopronkeresztúrra (ma: Deutschkreutz, A) Nádasdy II. Ferenc birtokára távolította el és kötelezvénnyben biztosította a főherceget arról, hogy a prédikátorokat többé nem fogadja vissza, valamint új papot csak a püspök vagy az esperes tudtával fogad fel, illetve egyházi személyek püspöki megerősítés nélkül magánházakban nem prédikálhatnak, szentséget ki nem szolgáltathatnak.²⁵ Mindezek ellenére nem sikerült az evangélikus befolyást csökkenteni. A lakosság Ernő főherceg tiltó rendelete ellenére is a Sopron környékére távozott prédikátorokat követve azokkal kereszteltette meg gyermekeit, áldásukkal szentesítette meg házasságát és temetette el hozzátartozóit, valamint az ő igehirdetésüket hallgatta az istentiszteleten. A katolikus megújódást kevésbé mozdította elő a katolikus papok botrányos élete, akik ágyasokat tartottak, illetve csak saját maguk anyagi haszonszerzését tartották szem előtt. Továbbá azt a városvezetés hozzáállása sem támogatta, hiszen alapvetően olyan plébánosokat neveztek ki szolgálatra, illetve olyan hitszónokokat fogadtak fel, akik megígérték a vezetésnek, szavukat nem fogják felemelni az evangélikus tanok ellen.

A tizenöt éves háború árnyékában közben a város élte mindennapjait. A háborús fenyegetettség hatására a magisztrátus előírta a városfalak kijavítását, az ostromlajtorják és az egyéb védelmi eszközök készenlétbetartását.²⁶ A kapuőrök helyett a város a városi pénztár megcsappant bevételeire és a város eladósodására hivatkozva, polgárait a kapuk őrzésére kötelezte.²⁷ Még 1599-ben a város kezelésébe vette négy évre a plébániabirtok kezelését,²⁸ azonban már 1601 februárjában felmerült a város részéről, hogy az árvavagyon teljes felélése és a nagy adósságok miatt a plébániabirtokot az egyháznak vissza kellene adni.²⁹ Hetési Pethe Máté győri püspök, királyi kancellár³⁰ időközben 1601 februárjában ismételten a város szemére vetette, hogy nem tartja magát adott kötelezvénnyéhez, és a keresztúri evangélikus prédikátort beengedi falai közé, a plébániabirtokot pedig az enyészetnek engedi át. Amennyiben pedig a prédikátort még egyszer meglátja a város falai között, vasra vereti és elküldeti Rómába a pápához.³¹ A város magisztrátusa védekezésében kifejtette, magukra nézve az evangélikus hitet tartják irányadónak, és soha senki sem tagadta meg tőlük annak a lehetőségét, hogy a város falain kí-

²⁵ Bán 1939: 77.

²⁶ MNL GyMSM SL, SVL, Sopron város választott közösségének iratai, 1601. év, 11. pont.

²⁷ MNL GyMSM SL, SVL, Sopron város választott közösségének iratai, 1601. év, 10. pont.

²⁸ MNL GyMSM SL, SVL, Tj. kv. 1599. (júl. 27.)

²⁹ MNL GyMSM SL, SVL, Tj. kv. 1601: 33.

³⁰ Hetési Pethe Márton 1598–1605 között győri püspök, Győr vármegye főispánja. E tisztségviselésekkel párhuzamosan kalocsai érsek, Bács vármegye főispáni tisztét is viselte, 1598–1602 között magyar királyi kancellár, 1602. februári kinevezésétől királyi helytartó, Pest-Pilis-Solt vármegye főispánja. Életútjára: Mikó–Pálffy 2002. 145–149.

³¹ MNL GyMSM SL, SVL, Tj. kv. 1601: 39.

vül külső helyen hallgassák az Úr hívó szavát, illetve gyermekeiket lelkészeikkel megkereszteltethessék. Ami pedig a plébániabirtokot illeti, annak nem megfelelő kezelése a háborús körülmények és a grasszáló pestisnek köszönhető.³²

A háborús készültség hatással volt az árakra is. A tanács többször beidéztette a pékeket és a mészárosokat és figyelmeztette őket, hogy nem tartják magukat a limitáló árrendszabályhoz, előbbiek a pékárú súlyának a csökkentésével próbálták a maguk javára az árakat manipulálni.³³ Ámbár az oszmánok elleni háború közvetlenül nem érintette Sopront, a háború közvetetten érezte hatását. Sopron egyik jobbágyfalva, Harka, a város segítségét kérte a Körmend területén ezen a télen állomásozó, és jobbágyfalu területén átvonuló vallon gyalogosok károkozásai miatt.³⁴

A háborús viszonyok a katonatartással megnehezítették a város életét. 1601 augusztusában a Kamara a katonai lovak és az adó tárgyában interpellált a városnál,³⁵ 1601 októberében Bécs további szekérszállítmányt kért a várostól. A város teljesítőképességét azonban a Székesfehérvárra küldött 8, illetve Kanizsára küldött 20 szekér teljesen kimerítette.³⁶ Ugyanakkor az udvar az ellenség közeledtére a várost arra figyelmeztette, hogy lássa el magát kellő élelmiszer- és tárgyalékkal és fuvarszekérrel.³⁷ A drágulás időközben olyan mértéket ütött meg, hogy a városvezetésnek közbe kellett lépnie. A pékeket a tanács testi fenytéssel fenyegette meg, ha ismételen nem tartják magukat a megszabott árhoz és súlyhoz,³⁸ a cipészek árszabását céhszabályzatban, a gyertyamártók portékájának az árát pedig tanács-határozatban szabályozta.³⁹

Korabeli erkölcsök

Az állandó fenyegetettség, a feslett erkölcsök befolyással voltak a lakosság egymás közötti kapcsolatrendszerére és erkölcsi magatartására is. Az egyház és a világi fennhatóság a paráználkodást szigorúan büntette, a szexualitás csak a házastársak között volt megengedett, és az is csak a fajfenntartás érdekét szolgálhatta. A törvény szigorát vonta magára az, aki házasságtörést követett el. Büntetése a vesszőzéstől egészen a kiutasításig terjedhetett. Mint a kánonjogban a világi

³² MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 41.

³³ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 53, 75.

³⁴ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 57, 111.

³⁵ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 124.

³⁶ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 143.

³⁷ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 146.

³⁸ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 124.

³⁹ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 151, 174.

büntetőjogban is a heteroszexuális házasság keretein belül rögzítették a szexualitás kiélésének egyetlen megengedett formáját. A törvényi szabályozások külön passzusai foglalkoztak többek között paráználkodással, nemi erőszakkal, házasságtöréssel, bigámiával, magzatelhajtással, gyermekgyilkossággal, bestialitással, hiszen a közfelfogás szerint az ilyen kihágásokért járó „Isteni” büntetés nemcsak a vétkest, hanem az egész közösséget érinti járványok, háborúk formájában.

A katolikus egyház által felállított normák ellenére a lakosság körében egyre inkább terjedőben voltak a laza erkölcsök, amelyek elsősorban a házasságon kívüli szexuális kapcsolatok kialakításában mutatkoztak meg. 1601. március 26-án tiszteletre méltó polgárok Gáspár sírásó fia érdekében jártak közben a városi tanácsnál, aki a Schuler úr szolgálójával fajtalankodott.⁴⁰ 1601. július 4-én Eiseler né leánya és Krater közötti tiltott szerelmi viszony zárult a felek elzárásával, és annak ellenére, hogy a delikvenssek megígérték, házasságra fognak lépni, a tanács a kihágás emelkedő tendenciája miatt, elrettentő példaként, 40 tallér büntetéspénz lefizetésére kötelezte őket.⁴¹

A polgárok erkölcsi feddhetetlensége felett maguk a polgártársak is örködtek. A korábbi esetet követően két nappal később Schönwaldnét a bíró előtt azzal vádolták meg, hogy már házassági ígérete előtt létesített későbbi férjével intim viszonyt.⁴² Miután az asszony maga is elismerte a vádat, 5 tallér büntetéspénz lerovását követően engedték el a börtönből. 1601. július 27-én Seybithné érdekében történt közbenjárás fajtalankodás ügyében, aki a mesterlegényével lépett tiltott szerelmi viszonyba.⁴³

A tanácsi bejegyzéseken kívül az 1601-es évben még büntetőeljárást kezdeményeztek Storckh Pálné és férje ellen,⁴⁴ akik házasságkötésüket megelőzően létesítettek egymással testi viszonyt, valamint Deutsch Tófor,⁴⁵ Par Márton és Scharer⁴⁶ ellen, akikkel szemben fajtalankodás vádjával emeltek vádat. Ezzel szemben az 1602-es kamarai számadások büntetési tételei között összesen két ez irányú büntetési tételt találunk házasságtörés és fajtalankodás ügyében.⁴⁷ A társadalmi béke megbomlására utalnak 1601-ben a boszorkányság vádak is. Lang Keresztély felesége szomszédok egymás közötti torzsalkodásának esett áldozatául,

⁴⁰ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 61.

⁴¹ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 108.

⁴² MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 110.

⁴³ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 120.

⁴⁴ MNL GyMSM SL, SVL, Sopron Város Kamarai Hivatala/Kammeramtsrechnungen, 1601, 21. Továbbiakban: Kammeramtsrechnungen.

⁴⁵ MNL GyMSM SL, SVL, Kammeramtsrechnungen, 1601: 23.

⁴⁶ MNL GyMSM SL, SVL, Kammeramtsrechnungen, 1601: 24.

⁴⁷ MNL GyMSM SL, SVL, Kammeramtsrechnungen, 1602: 20, 21.

nevezettet Schuster Vid vádolta meg varázslással.⁴⁸ Ugyancsak varázslás vádjával illette Andrin Péter a balfi Auwner Lőrinc feleségét.⁴⁹

Wimpfhammer Henrik városplébános esete

Mindezen előzmények, illetve kortörténeti események közepette került Wimpfhammer Henrik 1601-ben Sopron városába. A város először mint hitszónokot akarta alkalmazni, majd eredeti elképzelését felülbírálván a püspök javaslatára beiktatta Wimpfhammert plébánosi hivatalába.⁵⁰ Elődje, Villanus Kristóf (1598–1599), rossz gazdálkodását követően 1599-ben a város négy évre a kezelésébe vette a plébániát.⁵¹ A plébánia fenntartása azonban jelentős terhet jelentett az eladósodott városra, így kapva az alkalmon az új plébános beiktatásánál mintegy 1000 talléros kártérítési összeget kértek az elvégzett munkálatok fejében az egyháztól,⁵² amelyet Wimpfhammernek a megállapodás értelmében évi 100 talleros részletekben kellett volna visszafizetnie. A beiktatásnál az új plébános ígéretet tett arra, hogy az evangélikus híveket nem fogja a szabad vallásgyakorlatban meggátolni és elnézi, hogy a szomszédos falvak evangélikus prédikátorait keresztelés, esketés és temetés céljából felkeressék. Wimpfhammer a fizetési kötelezettség alól az első évben felmentését kérte, továbbá a tanácsot arról biztosította, hogy senkit nem fog szabad vallásgyakorlatában háborgatni.

A békés együttélésre azonban hamarosan árnyék vetült, a plébános már 1601. augusztus 28-án panasszal élt a városnál a stóla elmaradásáért, ami miatt kárpótlás céljából a város egy lovat és gabonát juttatott neki.⁵³ Augusztus 31-én ismételt beadvánnyal élt a plébános; 3 akó bort, 5 mérő gabonát és 20 tallér dénárt követelt a káplán és az iskolaszolga eltartása fejében. Kérésének a tanács eleget tett, továbbá átengedte neki a harkai, a kópházi és a balfi plébániák jövedelmét is.⁵⁴

Wimpfhammernek azonban telhetetlenségében semmi sem volt elég, fel-emelte a harangozáspénzt, a város szabadalma ellenére sört mért ki a plébánián, valamint ígéretét megszegve, a püspöknél – aki Ernő főherceg 1584. évi vallási rendelkezéseinek a szigorú betartását követelte meg plébánosaitól – feljelentette az evangélikus prédikátorokhoz kijáró soproni polgárokat. A város, hogy sakkba

⁴⁸ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 31.

⁴⁹ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 110, 116.

⁵⁰ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 84. (1601. május 10.)

⁵¹ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 80. (1601. május 8.)

⁵² MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 80. (1601. május 8.)

⁵³ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 127. (1601. augusztus 28.)

⁵⁴ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1601: 128. (1601. augusztus 31.)

tartsa a renitens plébánost, felkutatta a plébános sajátkezű kompromittáló szerelmesleveleit, amelyek egyértelműen igazolták, hogy Wimpfhammer szeretőket tartott, többek között egy Margarethe nevezetű nőszeméllyel, illetve egy Esthion/Estiomia Lukrécia (Lucretia) nevezetű hölgygel ápoltságot. Maga az iratköteg Estiomia Lucretia vallomását is tartalmazza, melyet a bécsi polgári ispotályban vettek fel.⁵⁵

Lucretia grazi gyökerekkel rendelkezett, édesapja a darabont Zaglarlin Ferenc volt. Korábban Lucretia maga Drosy Lukáccsal élt házassági kötelékben. Soproni itt tartózkodása során Wimpfhammer biztosított Lucretia számára egy szobát. Viszonyuk gyökerei azonban még korábbra vezethetők vissza, annak idején, amikor ő még *Pesnban* (*zu Pesn, zu Pesta*)⁵⁶ szolgált, Wimpfhammer felszentelt egyházi emberként egy vasárnapon a szolgáját azzal a megbízatással küldte Lucretia után, hogy az asszonyt invitálja meg hozzá a szállására. Mintegy négy hetet töltött az asszony *Pesnban* Wimpfhammernél. Vallomásában megerősítette, hogy a soproni itt tartózkodása során Wimpfhammer ugyancsak teljes ellátást biztosított a számára. Szerelmi légyottjaikra nappal kerítettek sort a férfinál. A plébános, hogy a gyanút elkerülje, maga is Esthionnak nevezte magát. Viszonyuk során az asszony egyszer megjegyezte a plébánosnak, hogy cselekedetei ellentmondanak a prédikációinak, Wimpfhammer azonban csak legyintett rá egyet.⁵⁷

A plébános botrányos életviteléről tett tanúbizonyságot a bánfalvi Hammer gyermekének a keresztlőjén is.⁵⁸ Miután a keresztlő megbeszélte időpontját elfelejtette, az éjszaka közepén alkoholos befolyásoltság alatt tért haza. A gyermek édesapja a későbbiekben ismételt a gyermek megkeresztelése ügyében folyamodott a paphoz. Az azonban a szemére vetette, miért akarja a gyermeket vele megkereszteltetni, hiszen nem is az ő plébániájához tartoznak. Vigyék a gyermeket a lutheránusokhoz, és egyébként is egyáltalán ő nemzette-e a gyermeket? Majd a gyermek kinézetét kezdte el fitymálni, kijelentve, hogy ő különbre lenne képes, továbbá a jelenlévő asszonyokhoz fordulva megjegyezte nekik: amennyiben akarják, úgy mindegyiküket megtermékenyíti és a megfogant gyermekeket megszületésüket követően ingyen megkereszteli. Ajánlatát a jelenlévő asszonyok határozottan visszautasítottak. Botrányos viselkedését a keresztlőn még azzal is tetézte, hogy a Preidtlne keblét felfedte.

Wimpfhammer másik név szerint ismert szeretője Margarethe (Margit) Gappelmaier volt. Wimpfhammer Margarethehez írt kompromittáló leveleihez Sopron városa pénz ellenében jutott, a soproni levéltár őrzetében fennmaradt iratcsomó Wimpfhammer 12 sajátkezű levelét, illetve azok Bécsben 1602. január

⁵⁵ MNL GyMSM SL, SVL, Oe. Lad. XXIV. et Y. fasc. 16. Nr. 1111/59.

⁵⁶ Jelenleg beazonosítatlan helymegnevezés.

⁵⁷ MNL GyMSM SL, SVL, Oe. Lad. XXIV. et Y. Fasc. 16. Nr. 1111/59.

⁵⁸ MNL GyMSM SL, SVL, Oe. Lad. XXIV. et Y. Fasc. 16. Nr. 1111/58.

20-án kelt átiratát tartalmazza többek között. Az átirat hátoldali megjegyzése szerint az összeírás (*conscriptio*) Wimpfhammer Henrik soproni plébános korábbi ágyasához, Margarethe Gappelmairhoz írt leveleit tartalmazza, aki jelenleg Bécs városában, a Blutgäßelben, a Perger-féle házban tartózkodik. A leirat elkészítője gondolatait továbbfűzve megjegyzi, hogy nevezett Wimpfhammernek ezt megelőzően Bécsben volt egy másik ágyasa is, Lucretia Esthion, aki – miután Bécs városából kitiltották – jelenleg Wimpfhammernél tartózkodik Sopronban.

A 12 levél datálatlan, a szövegösszefüggés azonban arra enged következtetni, hogy a levelek a soproni botrány kirobbanása előtt közvetlenül, illetve a botrány kirobbanásának idején és azt követően keletkeztek. A viszony titkos jellegére több utalás is található a levelekben, Wimpfhammer többször figyelmezteti kedvesét, hogy jobban tartsa kordában fecsegését, illetve tartózkodjon a szószátyár lelkésztől és annak feleségétől, ne bízson meg senkiben sem. A szerelmesek levelek útján, közvetítők segítségével érintkeztek egymással, miáltal joggal felvetődik annak a lehetősége, hogy Margarethe személyében írástudó nőt tisztelhetünk.

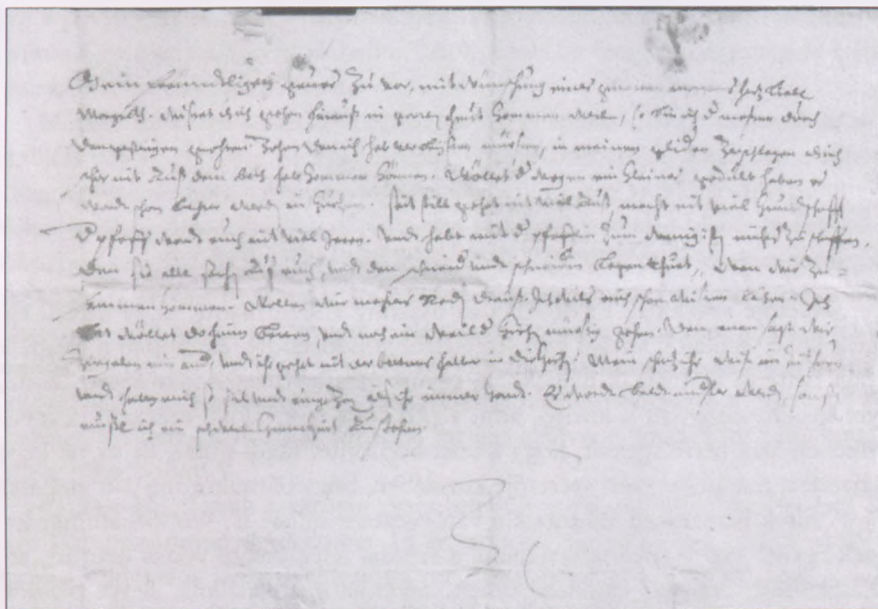
A szerelmes pár egyik ilyen közvetítője és segítője a levelek alapján Wolf szabómester és felesége volt, akiknél a leány lakott, bár a plébános fejében az is megfordult, hogy közvetlenül a paplakba költöztesse be szeretőjét, miután az evangélikus lelkészt és feleségét az egyik szoba kiürítésére szólította fel.⁵⁹ Számítását azonban az emberek szóbeszéde keresztülhúzta. A leveleket a szerelmesek futár segítségével juttatták el a címzetthez. Míg azonban Wimpfhammer levelei fennmaradtak az utókor számára, Margarethe levelei mind megsemmisültek, valószínűleg maga Wimpfhammer semmisítette meg őket, mint ahogy ő is a levelek visszaküldésére vagy elégetésére kérte Margarethet, ámbár mint megtapasztalhatuk hiába. A titkos találkákra hol a templomban, hol a templomkertben, hol a sekrestyés házában, hol pedig a környező településeken – Rákoson, Ruszton (ma: Rust, A.), Alsópéterfán (ma: Unterpetersdorf, A.) –, illetve általuk korábbról ismert külső helyszíneken, lásd Bécsi kapun kívüli szőlőskertben került sor.

A viszony azonban előbb-utóbb szemet szúrt az embereknek is, így a plébános egyik levelében arra kéri ágyasát, hogy egy darabig otthon imádkozzon és kerülje a templomot, mert a terjedő pletyka szerint nem csak imádkozni jár Isten házába. Többször türelemre is inti szertőjét, illetve azzal áztatja, hogy hamarosan meg változik helyzetük, mihelyt erre lehetősége van. Az elmondottakat példázza az egyik levél:

Mein freunndtlichen grues zuuor mit wundtschung eines gueten morgens herzliebe Margareth. Wissen daß ich gern in garten heut hinnauß khommen were, so bin ich dermassen durch den göstrigen aahen zorn denn ich hab verbeissen

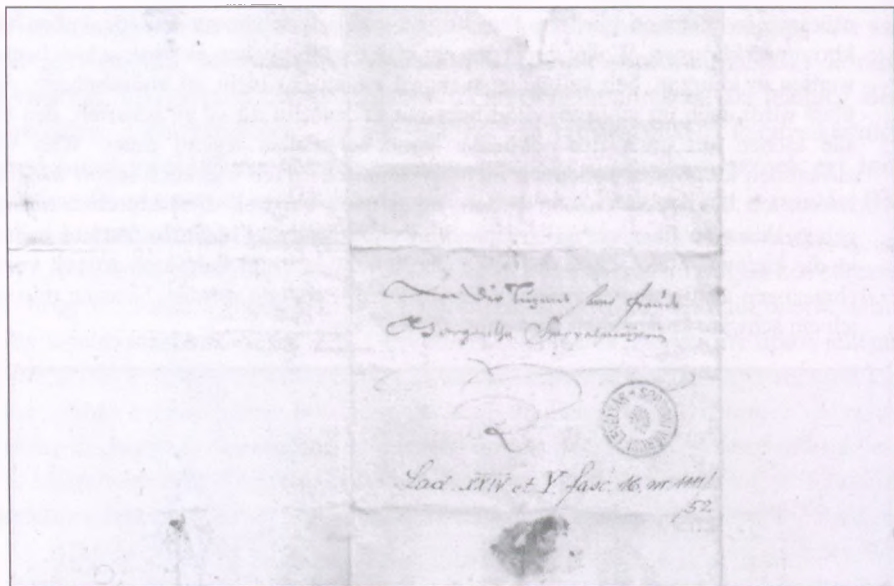
⁵⁹ Ezen időszakban a katolikus és az evangélikus felekezet a Szent Mihály plébániatemplom használatában közösen osztozott.

müessen in meinnen gliedern zerschlagen, daß ich schier nit auß den pött hab khommen khönnen. Wollet derwegen ein kleine gedult haben es wirdt schon besser werden in khurzen. Seit still gehet nicht vil aus macht nicht vil khundschaftt, der pfaff wirdt euch nit vil irren, vnnd habt mit der pfäffin nit vil zu schaffen, den sie alle sachen auf euch den schneider vnnd schneidein legenn thuet. Wan wir zusammen khommen wollen wir mehrers draußreden. Ich wils euch schon wiss[en] lassen, ich bitt wollet daheim betten, vnnd noch ein weil d[er] khirchen müssig gehen, den man fragt wir ziglen einand[er] vnnd ihr gehet nicht des bettens halber in die kirchen. Mein schatz ihr wisst ihm zu thuen vnnd halt euch so still vnnd eingezogen als ihr immer khenndt. Es wirdt baldt anderst werden. Sonsten muesst ich ein schwäre khranckheit ausstehen. (1. és 2. kép)⁶⁰



1. kép. Wimpfhammer Henrik Margarethez írt, fentebb idézett levele.

⁶⁰ MNL GyMSM SL, SVL, Oe. Lad. XXIV. et Y. Fasc. 16. Nr. 1111/52. A levél nyersfordításban a következőképpen hangzik: „Mindenek előtt szívélyes üdvözlétem reggeli jó kívánságaimmal kedves Margarethe! Mint magad is jól tudod, ma én is szívesen kijöttem volna a kertbe, azonban oly annyira le voltam taglózva a tegnapi mérhetetlen dűhtől, melyet el kellett fojtanom magamban, hogy azt tagjaiban érezve nem tudtam magamon úrrá lenni és felkelni az ágyból. Türelmedet kérem, hamarosan másként lesz. Burkolózz hallgatásba, ne sokat kérdezősködj, tartsd magad távol a társasági élettől! A lelkész nem sokat fog zavarni, a lelkész feleségével pedig ne sokat foglalkozz, mert ő mindent Rád, a szabóra és annak feleségére fog. Legközelebbi találkozásunkkor dolgainkat majd részletesebben megbeszéljük. Majd értesítelek! Kérlek, otthon imádkozz, még egy darabig tartsd magad távol Isten házától, mert a rossz nyelvek szerint nem az imádkozás miatt keresed fel a templomot. Kincsem, tudod mi a dolgod, húzd meg magad amennyire csak tudod. Hamarosan másként lesz, egyébiránt nagy szenvedést kellene kiállnom.”



2. kép. Wimpfhammer Henrik Margarethez írt, fentebb idézett levele.

Szeretője szavainak hitelt adva az asszony abban bízott, hogy a férfi élete végéig kitart mellette, anyagi szükségleteiről gondoskodik, és miután a megfelelő anyagi háttérrel biztosítják maguknak, együtt megszöknek. A pár körül azonban egyre inkább elfogyott a levegő, amit a plébános is kiválóan érzékelt. A levelek egyikében arra kérte ágyasát, hogy a telet Soprontól távol töltsen, de ez ne legyen túl messze, maradjon azért szeretője közelében, hogy bármikor meglátogathassa.

A hírek hamarosan eljutottak a városvezetés fülébe is. Wimpfhammer leveleinek egyikében, amelyet közvetlenül a szerdai felelősségre vonás után írt, arról panaszkodott, hogy mi mindent kellett szeretője miatt kiállnia, illetve majdnem felmentették az egyházi szolgálat alól, és nyilvánosan azzal vádolták meg, hogy az asszony a pap kitartottja. Szeretőjét időközben arra akarta rávenni, hogy húzza meg magát máshol, egyben azonban biztosította arról, hogy eddigi költségeit a szabónál kiegyenlíti és elegendő élelemmel is ellátja, nehogy a szeretője arra ragadtassa magát, hogy azzal vádolja meg őt, könnyelműségre akarná rávenni. Márpedig maga Wimpfhammer is több levelében tanúbizonyságát adta annak, hogy az asszony létfenntartását Sopronban ő pénzelte, illetve saját maga egyházi javadalmát részben rá költötte. Az egyik alkalommal a templomatyja otthoni tartózkodása akadályozta meg a plébánost abban, hogy a megígért egy mérő gabonát Wolf mesterhez elvigye. Egy más alkalommal pedig Wimpfhammer maga biztosította szeretőjét levelében, hogy van még miből eltartania.

A város a levelek birtokában nyomást gyakorolt a plébánosra, aki hamarosan beadta a derekát. A püspök a plébános menesztését kezdeményezte a városnál, a városvezetés azonban a megelégedését fejezte ki a plébánossal szemben, miután az biztosította a várost arról, hogy nem fog többet alkalmatlankodni a polgárok falura történő kijárása ügyében. Pethe püspök azonban továbbra is kitartott Ernő főherceg elrendelése mellett és kiközösítéssel fenyegette meg a város polgárait, ha továbbra is kitartanak az evangélikus prédikátorok mellett,⁶¹ továbbá a plébános elmozdítását követelte. Mindeközben 1603. január 29-én Wimpfhammer a tanácshoz fordult eligazításért, mihez tartsa magát. A város a plébánost a beiktatásánál tett ígéretére emlékeztette, továbbá figyelmeztette, hogy fizetését nem a püspöktől, hanem a várostól kapja és a stólapénz kérdését is rendezték.⁶² A város figyelmeztetésére a plébános békülékenyebb hangot ütött meg és ígérete betartásáról biztosította a várost.

Mindez azonban kevésbé hatotta meg a püspököt. 1603. május 2-án a tanácsülési bejegyzés szerint levél érkezett Wimpfhammerhez, amelyben a főpap a felfüggesztését tudatta a plébánossal. Az ügyben a város várakozó álláspontra helyezkedett.⁶³ A sötét felhők azonban egyre csak gyülekeztek a plébános feje felett, időközben a személynök is levélben kérte a várostól Wimpfhammer menesztését, mivel állítása szerint nem tudja a plébánost szívlelni, s két papot is küldött meghallgatásra, akik közül az egyiket a plébánosi, másikat a kápláni posztra jelölte, továbbá megerősítette, hogy a jelenlegi plébános alkalmazását már egy hónapja felmondták.⁶⁴ Az augusztus 15-i tanácsülés ismételten tárgyalta a plébános menesztését, a város azonban a plébános mellett kiállva, a püspökhöz annak maradásáért folyamodott.⁶⁵

Pethe püspök csak a városra gyakorolt súlyos fenyegetések mellett érte el,⁶⁶ hogy Wimpfhammert szeptember 15-én a város elmozdított a plébániáról⁶⁷ és utódjául Ludechius Jánost választotta meg. Wimpfhammer csalódásában a felkínált falvak fele jövedelmét visszautasította⁶⁸ és visszament Bécsbe.

⁶¹ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1602: 231. (1602. december 24.)

⁶² MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1603: 252. (1603. január 29.)

⁶³ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1603: 308. (1603. május 2.)

⁶⁴ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1603: 359–396. (1603. június 23.)

⁶⁵ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1603: 395. (1603. augusztus 15.)

⁶⁶ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1603: 405. (1603. szeptember 10.)

⁶⁷ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1603: 409, 413. (1603. szeptember 15, szeptember 17.)

⁶⁸ MNL GyMSM SL, SVL, Tjkv. 1603: 420. (1603. október 27.)

Konkluzió

Wimpfhammer Henrik első pillantásra meghökkentő esete a kor viszonyait tekintve nem egyedi eset. A 16–17. század fordulója mind vallási, mind politikai téren változatos küzdelmek területe volt. A reformációt követő katolikus megújulás ebben az időben még kevés sikerrel kecsegtetett. A katolikus papság nagyobb részben elvilágiasodott, a lutheránus prédikátorok mintájára házassági kötelékben élt annak ellenére, hogy azt a katolikus egyház tiltotta.

A Sopronban tevékenykedő katolikus papok jelentős része Ausztriából jött ebben az időszakban, és eleve magával hozta a lutheránus nézetek csíráit. Miként a tárgydőszak egyháztörténete is jellemezte őket: túlnyomó részben erkölcsileg züllöttek voltak, csak saját hasznukat helyezték az előtérbe. Mintegy tíz év leforgása alatt (1593–1603) öt plébánost kellett botrányos életvitele miatt hivatalából felmenteni.⁶⁹ Mégis azt kell mondanunk, hogy Wimpfhammer ennek ellenére nem magánéleti kicsapongásai miatt került a figyelem középpontjába, hanem a katolikus győri püspök és az evangélikus városvezetés hatalmi harcának ütközőpontja lett, eszközszerpbe került. Egyéniségének gyenge pontját kihasználva, az evangélikus városvezetés saját céljaira akarta felhasználni őt, és miután szeretőjén keresztül a városvezetés megtalálta a plébános sebezhető pontját, őt a várospolitikai szolgálatába akarta állítani. Pethe püspök azonban sikeres politikai kapcsolatainak köszönhetően kifogta a város vitorláiból a szelet és menesztette a plébánost.

Zárszó

A cölibátus kérdése a mai napig a katolikus egyház egyik neuralgikus pontja. A 20. század '30-as éveitől többek között neomodernista német teológusok tűzték a zászlajukra a cölibátus kérdését, követelve annak fakultatívvá tételét. A katolikus egyház következetesen kiáll a cölibátus elve mellett, a II. vatikáni zsinat megerősítette a cölibátus törvényét.

Munkámat Juhász József 2010-ben megjelent *Mi lesz veled cölibátus? Katolikus papok emberközélelől* című könyvében közölt egy kiugrott katolikus pap gondolataival szeretném zárni:

[...] ebben a helyzetben ért, inkább zúdult rám a szerelem, amely viszonzásra talált, és amelyet ilyen nagy idő távlatából is Isten ajándékának fogok fel [...] Na-

⁶⁹ Bán 1939: 120.

gyon rövid idő alatt tudatosult bennem, hogy ha ragaszkodom életeszmémhez, akkor mást nem tehetek, mint hogy kérem a felmentésemet.⁷⁰

Volt, aki megmaradt barátomnak, de azért nem ez volt a jellemző, sokan hátat fordítottak [...] Örömmel jegyzem meg, hogy ma már más a helyzet. Nem számít akkora botlásnak az enyémhez hasonló esemény, mint az én időmben. De ettől még a papi nőtlenség intézménye stabilan áll, és változatlanul szedi az áldozatait.⁷¹

Rövidítések

GyMSM SL=	Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára
MNL	= Magyar Nemzeti Levéltár
Oe.	= Oerteliana
SVL	= Sopron Város Levéltára
Tjvk	= Tanácsülési jegyzőkönyv (Ratsprotokoll)

Felhasznált irodalom

- ABBOTT, Elisabeth
2009 *A cölibátus története*. Pécs: Alexandra
- BÁN János
1939 *Sopron újkori egyháztörténete*. Sopron: Székely és Társa (Győregyházmegye múltjából IV/2.)
- BECK, Heinrich
1982 *Anthropologie und Ethik des Sexualität*. München–Salzburg: Anton Pustet Verlag
- CSATKAI Endre
1956 *Sopron és környéke műemlékei*. Budapest: Akadémiai
- DENZLER, Georg
1988 *2000 Jahre christliche Sexualmoral. Die verbotene Lust*. München: Seehamer Verlag
- DOMINKOVITS Péter
2006 „Egy nemzetek leven...” *A Nyugat-Dunántúl Bocskai István 1605. évi hadjárata idején*. Budapest: Martin Opitz
- ELL, Ernst
1970 *Sexualmoral, voreheliches Geschlechtsleben und Zölibat*. Zürich–Einsiedeln–Köln: Benziger Verlag
- ERDÉLYI Gabriella
2005 *Egy kolostorper története – Hatalom, vallás és mindennapok a középkor és az újkor határán*. Budapest: MTA Történettudományi Intézet
- 2011 *Szüleiként szerzetesek–Erősök és fiatalok a késő középkorban*. Budapest: Libri

⁷⁰ Juhász 2010: 145.

⁷¹ Juhász 2010: 147.

- JUHÁSZ József
2010 *Mi lesz veled, cölibátus? Katolikus papok emberközélből.* Budapest: Szófia Kiadó
- MIKÓ Árpád – PÁLFFY Géza
2002 *A pozsonyi Szent Márton-templom késő reneszánsz és kora barokk síremlékei (16–17. század) Művészettörténeti Értesítő, 51. 107–172.*
- MOLLAY Károly
1994 *Das Geschäftsbuch des Krämers Paul Moritz / Moritz Pál kalmár számadáskönyve 1520–1529.* Sopron: Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára
- PÁLFFY Géza
1997 *A pápai vár felszabadításának négyszáz éves emlékezete 1597–1997.* Pápa: Jókai Mór Városi Könyvtár
1999 *A császárváros védelmében. A Győri Kapitányság története 1526–1598.* Győr: Győr-Moson-Sopron Megye Győri Levéltára
- ROTTER, Hans SJ
1979 *Fragen der Sexualität.* Innsbruck–Wien–München: Tyrolia Verlag
- TURBULY Éva
2000 *Sopron vármegye közgyűlési jegyzőkönyveinek regesztái II. 1595–1608.* Sopron: Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára

Anita D. Szakács

THE TEMPTATION OF THE BODY.
CONFESSIONS OF A 17TH CENTURY PRIEST IN LOVE, OR THE QUESTION
OF CELIBACY

The case study refers to events that occurred at the turn of the 17th century, in the free royal city of Sopron, Hungary. In the city, the inhabitants of which were already influenced by Luther's teachings by the 1630s.

Henrik Wimpfhammer, the priest who later turned out to be renitent because of leading a scandalous life, arrived to Sopron in 1601. Later on, the city administration, in order to solve the social conflicts around the priest, decided on an unexpected step: they sought out and obtained the love-letters written by Wimpfhammer to prove his sexual relationships.

Wimpfhammer's love-life trespass was by no means a unique case. The Catholic church history draws attention to this phenomenon: in the 16th century several members of the Catholic clergy in Sopron lived in marriage, eg.: the town-priest, Timót Murecker (1567–1570), the archdeacon Sebestyén Dalmady. György Laminger arrived to Sopron already as a married priest (1598). So, it is clear that among the members of the lower clergy, and, on rare occasions, among the representatives of the clerical middle-class (eg. Dalmady), the violation of celibacy was not exceptional.

However, that such a relationship was to elicit a scandal and a trial supported by written proofs, required such conflicts between the given person (priest) and the city administration, the local society. The case study presents this special situation.

E számunk szerzői

2012/3.

FARKAS JUDIT

Egyetemi adjunktus

PTE BTK, Néprajz – Kulturális

Antropológia Tanszék

farkasjudit1@yahoo.com

KISDI BARBARA

Egyetemi adjunktus

PPTE BTK, Szociológiai Intézet,

Társadalomkutatás Tanszék

kisdi.barbara@freemail.hu

D. SZAKÁCS ANITA

Főlevéltáros

Magyar Nemzeti Levéltár Győr-Moson-

Sopron Megye Soproni Levéltára

PhD-hallgató

PTE BTK, Néprajz – Kulturális

Antropológia Tanszék

domiptr@freemail.hu

VÁMOS GABRIELLA

Egyetemi hallgató (MA II.)

ELTE BTK, Néprajzi Intézet

gabriella.vamos88@gmail.com

VINCZE KATA ZSÓFIA

Egyetemi adjunktus

ELTE BTK, Néprajzi Intézet

katazsobia@gmail.com

2013 MAJ. 2 1

ETHNOLOGIC HORIZONS

A Periodical Published by Györffy István Ethnological Association
Volume 21 Number 3 (2012)

Founders

IVÁN BALASSA and ZOLTÁN UJVÁRY (1992)

Founding Editor

GYULA VIGA (1992–2001)

Editor

RÓBERT KEMÉNYFI and VERONIKA LAJOS

Head of the Editorial Board

ZOLTÁN UJVÁRY

Members of the Editorial Board

DÁNIEL BÁRTH, MÁRTA FATA (Tübingen), VILMOS KESZIEG (Kolozsvár),
MARGIT KÉSZ (Salánk/Beregszász), KÁROLY LÁBADI,
JÓZSEF LISZKA (Komárom), GYULA VIGA

Copy Editor

MÓNICA GÖNCZY, ERIK LÁSZLÓ KOVÁCS

Translation

VERONIKA LAJOS

Technical Assistant

ÉVA BIHARI NAGY

Cover design by

CSABA DALLOS

Publication Sponsored by

Ministry of Human Resources, Museum Department

The Local Government of Debrecen

MTA-DE Ethnologic Research Group

Department of Ethnology, University of Debrecen, Hungary

This volume is illustrated by *Katalin Földvári's* art work.

Published by

ELEK BARTHA, President of Györffy István Ethnological Association

ISSN 1215-8097

Printed in Debrecen by *Kapitális Ltd.*

www.neprajzilatohatar.hu

nka
Nemzeti Kulturális Alap



Folyóiratunk a térségünkben együtt élő nyelvi, etnikai, vallási közösségek tárgyi-szellemi hagyatékát elemző, az asszimilációs, akkulturációs, integrációs folyamatokat értelmező írásoknak biztosít többnyelvű fórumot. Nem csupán térbeli és tárgyköri változatossággal, hanem különböző generációs nézőpontokból mutatja be a folytonosan alakuló Közép-Európa néprajzi örökségének jelentéseit. A tematikus tartalommal megjelenő egyes számainkban kiemelten foglalkozunk egy-egy szórványközösség kultúrájának több tudományágat átfogó megközelítésével.

Our periodical aims to provide a multilingual forum for scholarly works analyzing the intellectual and material heritage of co-existing communities of language, ethnicity or religious denomination in our region while interpreting assimilation, acculturation and integration processes. It intends to present meanings of the continuously changing Central European ethnographical traditions not only with geographical diversity and variety in fields but from different generations' points of view. In our thematic issues, we place emphasis on studying the culture of a particular Diaspora by means of approaching it from the viewpoints of several scholarly disciplines.