

Szurgyiczki Zsuzsanna: Nemek relativitása a vallási hagyományokban

A vallásról gyakran egyoldalú kép él a hétköznapi gondolkodásban, amely a vallások normateremtő szerepére helyezi a hangsúlyt. A normateremtés különböző példái széles körben ismertek. Általánosan elmondható, hogy a vallás segít eligazodni az embereknek a világban: meghatározza az emberek evilági, és az ezen túlmutató céljait, szerepköreit. A rítusok, narratívák, szimbólumok segítségével pedig hozzájárul ahhoz, hogy a különböző pozitív illetve negatív tapasztalatokat egy átfogó magyarázórendszer részeként értelmezhesse az ember. Az átmeneti rítusok (születési, pubertáskori, házassági, halotti) az élet főbb fázisain való átmenetben segítik generációkon keresztül a társadalom tagjait, ugyancsak egy átfogó orientációt adva. A sort természetesen még számos példával lehetne folytatni. A vallás tehát kulturális rendszerként, normateremtő funkciójával hozzájárul a társadalmi stabilitás kialakításához, a meglévő normák, értelmezési keretek, szerepek áthagyományozásához.

Ezzel szemben kevésbé kerül előtérbe a vallások viszonya a normaszegéshez, amely szintén rendkívül fontos. A vallás, mint kulturális rendszer, funkciót annál sikeresebben tudja ellátni, minél hatékonyabban reagál a meglévő értelmezési kereteket megkérdőjelező esetekre. A normaszegésre különböző módon reagálhatnak a vallások, természetesen a kérdés lényegességének függvényében: figyelmen kívül hagyhatják azt; elítélhetik, kizárhatják, felléphetnek ellene, vagy a meglévő értelmezési keretet bővítve beépíthetik az adott kérdést vagy esetet a magyarázórendszerbe. Az előbb említett reakciók mindegyikére találunk példát a vallástörténetben.

A normateremtést és a normaszegést, mint vallási funkciókat Clifford Geertz és Thomas Tweed elmélete alapján mutatom be tanulmányomban. Mindkét szerző elméletének központi gondolata az, hogy a vallás olyan kulturális rendszer, amely orientálja az embereket a világban. *Geertz* elmélete (2001) a vallást, mint szimbólumrendszert mutatja be, amely magyarázórendszerként alkalmas arra, hogy motivációkat, lelkiállapotokat alakítson ki, illetve, hogy segítse a káosz veszélyével fenyegető negatív tapasztalatokkal való megbirkózást. *Tweed* kiemeli (2006), hogy a vallások nemcsak a stabilizáló (normateremtő) funkcióval formálják a társadalmat, hanem a határátlépés, a destabilizálás (normaszegés) is ugyanolyan hangsúlyt kap működésükben. A vallások különböző előírások, tiltások, és ezek megváltoztatása segítségével meghatározzák az ember helyét a testben, az otthonban, a család részeként; a Földön a társadalom és a nemzet tagjaként; valamint a kozmoszban. A testi orientáció rendkívül fontos, mert ez jelenti a kiindulási pontot az orientáció többi formájához

Tanulmányomban olyan, különböző vallásokhoz kapcsolódó, eseteket vizsgálók, amelyek a normaszegésre nyújtanak példát. A normaszegésen belül pedig a férfi és női szerepek közötti különbségek felfüggesztésével foglalkozom. Tehát a vallások narratívái, szimbólumai és rítusai segítségével meghatározott, alapvetően különböző férfi és női szerepek közötti határ relativizálásával. Ezekben az esetekben a férfiak nem a normáknak megfelelően „férfiasan”, illetve a nők nem a normáknak megfelelően „nőiesen” viselkednek, öltözködnek stb. A szerepek közötti különbségek felfüggesztése nem véletlen: ennek eredetét és célját a vallási tanításokban, rítusokban jelölik meg az alanyok.

Az angol nyelvű szakirodalomban *gender-change*, illetve *sex-change* kifejezéssel írják le a nemi határátlépések eseteit. A tanulmányomban elemzett esetek bemutatásánál a nem-váltás kifejezést használom majd. Az esetek összehasonlításánál pontosítom az angol nyelvű szakirodalomban véleményem szerint inkonzekvensen használt kifejezéseket, valamint besorolom az egyes eseteket a *gender-váltás* (*gender-change*) és *nem-váltás* (*sex-change*) kategóriákba.

Számos példát találunk *nem-váltás* esetekre a különböző vallási hagyományokban. tanulmányomban ezek közül hármat mutatok be. Az esetek kiválasztásánál a leglényegesebb szempont az volt, hogy az esetek különböző vallási hagyományokhoz kapcsolódjanak, így lehetővé téve az összehasonlító vallástudományi módszer alkalmazását. Az esetek a *nem-váltás* különböző formáit mutatják be. Az első a 12. századi katolikus szerzetes és misztikus – Clairvaux-i Szent Bernát által felvázolt lelki mintaképpel foglalkozik. A lelki mintakép alapja az Énekek Énekében megtalálható Menyegző-metaforából ismert Menyasszony bernáti értelmezése. *Shawn M. Kraemer* tanulmánya (2000) alapján mutatom be azt, hogy Bernát többek között férfias tulajdonságokkal jellemezi a Menyasszonyt. A második eset a *Victor Turner* által leírt (2002) ndembu rituálék közül az *isoma*, amelyet a *nem-változtatás* szempontjából mutatok be. A rítus egy női termékenység-gyógyító rítus, amelynek célja a szellemek és az emberek között felborult rend helyreállítása. Az *isoma* rítus során több ponton, több résztvevő kapcsán kerül sor a neme közötti határ átlépésére, a *nem-változtatásra*. A harmadik eset az azonos neműek házasságának hinduizmusban előforduló példáival foglalkozik. Az esetet *Ruth Vanita* tanulmánya (2004) alapján mutatom be, amely arra kíván rávilágítani, hogy az indiai kultúrában és a hinduizmusban az azonos nemű emberek kapcsolatára találunk számos példát. Érvelésének egyik központi eleme szerint a lélek alapvetően nemtelen, illetve a reinkarnációk során a test neme változhat.

Tanulmányomban nem támaszkodhattam olyan forrásra, amely az általam vizsgált kérdéssel foglalkozik, így eseteim megválasztásánál saját kutatásokra voltam utalva. Részben a legrangosabb kézikönyvek releváns szócikkei, részben tanárammal való konzultáció, részben pedig a vallástudományi tárgyú művek olvasása közben fellelt utalások segítettek egy-egy esethez eljutni. A kiválasztott és később részletesebben vizsgált esetek tehát nem szisztematikus adatgyűjtés révén kerültek figyelmem középpontjába. Emiatt eredményeimet sem tekinthetem általános érvé-

nyűeknek. Vizsgálódásaim az összehasonlító vallástudomány tudomány szakba tartoznak, de nem tekintem kutatásom céljának azt, hogy a kiválasztott három eset alapján típusokat különítsek el (az esetek felkutatásának módja és az esetek száma miatt). Csupán arról van szó, hogy a vallásemélet által más vallástörténeti példák révén igazolt eltérő vallási funkciót saját példákon próbáltam tovább igazolni.

Hipotézisem tehát az, hogy a vallások olyan kulturális rendszerek, amelyek nemcsak a normateremtésre, hanem a normaszegésre is nyújtanak példákat intézményszerű formában. Ennek fajtái pedig a nem-váltás esetek, amelyek során a vallások által meghatározott nemek közötti különbségek felfüggesztésre kerülnek és határátlépésre kerül sor.

Tanulmányomban először Clifford Geertz és Thomas Tweed vallásdefinícióját és elméleti megközelítését mutatom be. Ezt követően rátérek a már említett esetek ismertetésére. Mindhárom esetenél először az elemzett tanulmányt mutatom be röviden, majd az adott műben található nem-váltás eseteket ismertetem, végül pedig az adott szerző által használt nem-fogalom megértését, illetve a nem-váltás példák elemzését segítő műveket mutatok be. A tanulmány végén az eseteket összehasonlító vallástudományi módszerrel elemzem.

A vallás mint kulturális rendszer

Clifford Geertz funkcionális vallásdefiníciója a vallást, mint kulturális rendszert írja le.

„A vallás tehát: szimbólumok rendszere, amely arra szolgál, hogy erőteljes, meggyőző és hosszantartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek.” (Geertz, 2001, 76.)

A vallás szimbólumrendszer, amely segít az embereknek eligazodni a világban úgy, hogy a létezés általános rendjéről állít valamit, továbbá különböző tapasztalatokat a szimbólumok segítségével értelmezhetővé tesz. Ezen túl a vallás arra szolgál, hogy hosszantartó motivációkat és lelkiállapot hozzon létre az emberekben. Tehát a vallás különböző eszközök segítségével biztosítja a világban való orientációt az emberek számára. A szimbólumrendszerek szorosan kapcsolódnak az adott kultúrához és bővülve-változva tovább hagyományozódnak.

A vallás tehát egyrészt állít valamit a valóság alapvető természetéről. Ez a megállapítás szorosan kapcsolódik Geertz vallásdefiníciójához: a vallás szimbólumrendszer. „A szakrális szimbólumoknak az a szerepük, hogy szintetizálják egy nép ethoszát – életük minőségét, jellegét és színezetét, morális és esztétikai stílusát és módját, világnézetüket –, azt a képet, amelyet a puszta valóságban létező dolgokról

fenntartanak, a rendről vallott legátfogóbb elképzeléseiket.” (Geertz, 2001, 75.) A szakrális szimbólumok szintetizálják egy nép világfelfogását: a tudást az egyén és a világ viszonyáról, valamint azt morális és esztétikai beállítottságot, amely viselkedésüket befolyásolja. Tehát a szimbólumrendszerek szintetizálják a csoport kulturális mintáit. A szimbólumrendszerek öröklődnek: a szimbólumok által nyelvi vagy képi formában átadott tudás arra szolgál, hogy az empirikus világban való eligazodást segítse.

A vallás által nyújtott valóságmodellek segítségével az emberek képesek a tapasztalataikat, jelentéssel felruházni. Itt különösen hangsúlyosak azok a tapasztalatok, amelyeknek értelmezése nehézséget okoz az ember számára. Ilyenkor Geertz szerint a káosz fenyegeti az embert, aki eljut az elemzőképessége, tűrőképessége és erkölcsi belátása határa. Az értelmezhetetlen tapasztalat a kaotikus világ képzetével fenyegeti az embert. Itt a tapasztalatok két fajtáját emeli ki Geertz: a szenvedést (betegség, gyász, stb.), illetve más, furcsa tapasztalatokat, amelyekre nem talál magyarázatot az ember (pl. addig nem tapasztalt természeti jelenségek). (Geertz, 2001, 90.)

A vallás ezen túl tartósan jelen lévő motivációkat és lelki diszpozíciókat hoz létre, amelyek szervesen kapcsolódnak a valóságmodellekhez. Ilyen visszatérő lelkiállapotokon és tartós motivációkon keresztül alakítják is a valóságot, nem csak kozmikus értelmezését adják a valóságnak.

A vallás egyik azon funkcióját, amellyel a tanulmányomban foglalkozom az, amely során a vallások, melyek átfogó magyarázatot nyújtanak a világról. A vallások törekednek arra, hogy a magyarázórendszerbe első látásra nem illeszkedő tapasztalatokat is integrálják, kibővítve, átalakítva a valóságmodelleket; vagy fenntartsák a meggyőződést, hogy el lehet vele számolni. az ember a káosz tapasztalatától eljut a rend tapasztalatáig. A széleskörű magyarázó erővel bíró vallási eszmék így túllépnek a saját metafizikai kontextusukon. De: „a társadalmi és kozmikus folyamatoknak nem csupán kozmikus értelmezését adják – mert akkor nem vallási, hanem filozófiai hitről beszélnénk –, hanem alakítják is őket.” (Geertz, 2001, 116.)

Geertz vallás-meghatározása és valláselmélete a legismertebb elméletek közé tartozik a kulturális antropológiában és azon túl is. A mű a magyar nyelvű szakirodalomban is gyakran szerepel. Azonban a geertzi elmélet bemutatására csak utalásként tértem ki. Ennek oka az, hogy a normaszegés funkciójára Geertz elmélete nem fektet olyan hangsúlyt, mint Tweed. Fontosabbnak tartom, tehát, Thomas Tweed elméletének részletes bemutatását. Tweed valláselméleti műve magyar nyelven jelenleg nem elérhető, illetve valláselméletével a magyar nyelvű szakirodalomban még nem találkoztam.

Tartózkodás és átkelés – Thomas Tweed elmélete

Thomas Tweed *Crossing and Dwelling* (Tweed, 2006) című művében egy elméleti megközelítést és vallásfogalmat mutat be. A szerző a Miami-ban élő kubai menekültek körében, végzett terepmunkát 1993-ban. Terepmunkája során megfigyelt jelenségek magyarázatára nem talált megfelelő, átfogó elméleti megközelítést. Olyan elméletet keresett, amely a jelenségek dinamikájának és összefüggéseinek megértéséhez segíti hozzá (Tweed, 2006, 6.). Az idézett művében kifejtett elmélete ezeket a hiányosságokat kívánja pótolni.

Tweed vallásdefiníciója a következő: „*Religions are confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and suprahuman forces to make homes and cross boundaries.*” (Tweed, 2006, 54.)

Vallásfogalmának és elméletének bemutatásához mozgás- és utazás-metaforákat, valamint vízzel kapcsolatos metaforákat használ. Ezzel egyrészt a vallások folyamatos változását, adaptációját kívánja hangsúlyozni, amely során térben és időben orientálják az embert. A vallásokat Tweed itt órához és iránytűhöz hasonlítja, melyek segítenek eligazodni a szimbolikus térben és időben. (Tweed, 2006) Másrészt az univerzális magyarázatokat nyújtó elméletek és az elméletalkotó teljes objektivitásának képzetével szemben nyújt alternatívát. Az elméletalkotást és az elméletalkotó munkáját utazáshoz hasonlítja. Az utazás metaforához kapcsolódva megjegyzi, hogy a valláselmélet nem egy mindent átfogó képet – nem egy térképet – ad a vallásról, amelyet egy statikus szemlélő készít el (*szupralokatív megközelítés*: Tweed, 2006, 16.). Sem az elméletalkotó, sem az általa megfigyelt jelenség nem statikusak. Az elméletalkotó egy bizonyos társadalmi kontextusból, egy meghatározott nézőpontból nyújt egy látképet a folyamatosan változó megfigyelt jelenségről. (*lokatív megközelítés*: Tweed, 2006, 16-17.) Az elmélet továbbá nem egy lezárult képet fest, hanem elvezet egy következő utazáshoz/elmélethez.

Vallásfogalma két vallási funkciót állít a középpontba. Az egyik a tartózkodás (*dwelling*), a másik pedig az átkelés (*crossing*). A tartózkodás a normateremtő, az átkelés pedig a normaszegést támogató funkciónak felel meg. Az első az „otthon létrehozása”, vagy más megfogalmazásban: a *tartózkodás (dwelling)* kifejezéssel írja le a szerző. A másik az *átkelés (crossing)*. Tweed hangsúlyozza, hogy mindkét tevékenység dinamikus. A vallás térbeli tevékenység Tweednél (Tweed, 2002, 73-74.). A vallások szimbolikus tereken keresztül mozognak. A szimbolikus terek: a test, az otthon, a haza/Föld és a kozmosz. Ezeket a mozgásokat az előbb említett két kategóriába sorolhatjuk: az egyik a vallások saját tének keresése, megtalálása és kialakítása, a másik pedig a mozgás ezen a téren keresztül, a megtalált határok átlépése. Az angol nyelvű kifejezések fordításánál a Tweed által hangsúlyozott folyamatos változást, dinamikát és a szimbolikus terek kiemelt szerepét kívántam érzékeltetni.

A *tartózkodás* (Tweed, 2006, 80-122.), a vallások azon tevékenysége, amellyel az embereket a térben és az időben orientálják. A tartózkodás funkciója három összetevőből áll: feltérképezés, építés, benépesítés-tartózkodás (*inhabiting*). A vallások

különböző tereket térképeznek fel, építenek és népesítenek be: a testet, az otthon, a hazát és a kozmoszt. Az orientáció, az ember helyének feltérképezése és meghatározása, a különböző vallási narratívákon, tanításokon nyugszik. A vallások orientáló tevékenységei kijelölik a férfiak és nők helyét a természetben, a társadalomban, a vallásban (Tweed, 2006, 74-75.). Ezek közé a szabályok közé tartoznak azok is, amelyek a férfiakra és a nőkre vonatkoznak: hogyan kell öltözködni és viselkedni az adott nem képviselőinek. Milyen szerepeket és hogyan tölthetnek be a férfiak és a nők a társadalomban. A vallások azonban nem egy végleges térképet vázolnak fel, amely alapján haladnak, hanem amikor szükség van rá, módosítják a vázlatokat.

A tartózkodás mellett a másik vallási funkció az átkelés (Tweed, 2006, 123-163.). A vallások nemcsak az emberek helyét jelölik ki a világban, hanem a kijelölt határokat is meghaladják: megmutatják a határátlépések lehetséges módjait és a normaszegésre biztatnak (Tweed, 2006, 76.). A vallások különböző rítusok, metaforák, és kódok segítségével kijelölik a határokat; majd pedig előírnak és tiltanak különböző mozgásokat ezeken a határokon keresztül (Tweed, 2006, 123.). Hasonlóan a tartózkodás funkciójához itt is négyfajta térre vonatkozik az átkelés: a test, az otthon, a haza és a kozmosz határainak átlépésére. A tartózkodás és az átkelés is lehet individuális és csoportos folyamat.

A tartózkodás és átkelés funkcióját Tweed a különböző szimbolikus terekre vonatkoztatva tárgyalja a negyedik és ötödik fejezetben. Tweed elméletének szempontjából kiemelt szerepe van a testnek. Tweed szerint a vallás a testtel kezdődik és végződik. A testtel, amelyet tisztának vagy tisztátalannak tartanak, amely élő vagy halott, tetovált, beavatott vagy még beavatatlan, férfi vagy női; és amelyeket a vallások által nyújtott, a testen túlmutató értelmezési keretek átalakítanak, mozdítanak. A test a térbeli és időbeli orientáció kiindulópontja. (Tweed, 2006, 98.) A testekre is vonatkozik a vallás két fő funkciója: a tartózkodás – a test helyének meghatározása, és az átkelés – a különböző határok meghaladása. A testet a vallások a szimbolikus tér különböző formáiban helyezik el: megszabják, hogy hogyan kell viselkedni otthon; egy család részeként a házában/Földön, illetve a kozmoszban. Majd pedig a szimbolikus terekre vonatkozó szabályok és tiltások által kijelölt határok átlépésére biztatják az embert. (Tweed, 2006, 98.)

A testre vonatkozó normateremtő funkció lényege az, hogy előírások és tiltások által kijelölik a test helyét a szimbolikus terekben. A vallások előírnak vagy tiltanak különböző cselekedeteket az étkezésre, szexre, egészségre, drogok használatára stb. vonatkozóan. Az előírások gyakran kapcsolódnak olyan vallási narratívákhoz, amelyek az emberi test eredetéről szólnak. A megszabott viselkedési formák között vannak olyanok, amelyek nem változtatják meg a testet drasztikus módon: pl. vegetáriánus étkezés; keresztelés, öltözködési előírások. Más rítusok és előírások viszont igen: körülmetélés, tetoválás, korbácsolás. A gyakorlatok között találunk olyanokat, amelyek faji vagy nemi megkülönböztetésen alapulnak, szakrális céllal történnek, és erőszakot foglalnak magukban: lincselés, körülmetélés. Mindegyikben közös azonban, hogy az egyéneket és a csoportokat térben és időben helyezi el (Tweed, 2006, 100.).

A vallás reagál olyan helyzetekre, ahol az ember testi korlátaival szembesül. Ilyen helyzetként említi Tweed Geertz-hez hasonlóan a betegséget, a halált, valamint a természeti csapásokat. A határok azonban nemcsak lesújtó helyzetekben jelennek meg, a szerző a szexuális intimitás kulcsaként említi az egyéneket elválasztó határt, valamint ennek meghaladását az aktus során. (Tweed, 2006, 136-137.). A különböző vallási hagyományoktól (előírásoktól és tiltásoktól) függően más és más határról beszélünk.

A testhez kapcsolódó *nemi határátlépésekről* Tweed a következőket írja: „Habár néhány férfi és nő pubertásrítusban előfordul időszakos homoszexualitás és gendercsere kísér néhány közösségi ünnepet, a vallásokban gyakran találunk tiltott szexuális kapcsolatokat – és házassági kötelekeket – azok között, akik ugyanahhoz a nemhez, vagy családhoz tartoznak.” (Tweed, 2006, 150.) Tanulmányomban a Tweed által nem részletezett esetekre keresek példát, amelyek időszakos vagy hosszantartó nem-váltást foglalnak magukban.

Tweed elméletének recenziói

Az esetek ismertetése előtt Tweed elméletének recenzióit és a mutatom be. Finbar Curtis (Taves, 2009) és Aaron Hughes (Hughes, 2009) is a túlzott általánosságra hivatkozva kérdőjelezi meg Tweed elméletének használhatóságát. Curtis szerint Tweed elmélete nem valláselmélet, hanem egy átgondolt, aprólékos stratégia, amely a vallási fenomének fluiditását teszi könnyebben megérthetővé.

Hughes a tartózkodás és átkelés funkciója alapján fogalmazza meg kritikáját: szerinte használhatatlanok ezek a kategóriák, mert túlságosan tágak (Hughes, 2009, 216.) *Ian Reader* hasonlóan értékeli recenziójában (2007, 129.) a tartózkodás és átkelés funkcióját: úgy véli, hogy az emberi élet szinte minden lehetséges jelensége besorolható vagy az egyik vagy a másik kategóriába. Azonban pozitívan értékeli, hogy az elmélet képes olyan, vallási jelenségeket a központba helyezni, mint a zarándoklat, amely általában nem áll a valláselméletek fókuszában. Johnson szerint az első fejezetek, amelyekben Tweed kifejti az elméletét, körültekintő és pontos érvelésükkel eltérnek az utolsó két fejezettől, ahol a tartózkodás és átkelés számtalan példáját találjuk meg, felsorolásszerűen (Johnson, 2007). Hughes szerint ezek a példák a kontextusból kiszakítva jelennek meg. Annak érdekében, hogy illeszkedni tudjanak az elméletbe, le kell őket egyszerűsíteni. Hughes tanulmányában rávilágít arra, hogy a kontextusból kiszakított zsidósághoz kapcsolódó példák általánosítanak és pontatlanok. Nem fordítanak figyelmet az egyes vallási hagyományokon belül fellelhető kisebb, de fontos különbségekre. (Hughes, 2009) A szerző szerint Tweed művének ez a mozzanata szembe kerül azzal az alapállással, amit Tweed az objektív nézőpontokkal szemben állít. Hong You ellentétes véleményt fogalmaz meg a már említett kritikákkal szemben: szerinte Tweed elméletének célja az interpretáció, nem pedig a magyarázat: emiatt különösen hasznos a terepmunkát végző kutatóknak

(You, 2008). Az elmélet univerzalitását Johnson pozitívan értékeli: a kutatók, ha ezt az elméletet veszik alapul, nem kezelhetnek elszigetelten egy-egy kutatási témát. Johnson szerint az elmélet arra készíti a kutatókat, hogy a társadalomtudományi diskurzusok centrumába tömörüljenek, így az egyes jelenségeket társadalmi folyamatokként és nem elszigetelt (pl. csak a hinduizmusra vagy a kereszténységre, stb. tartozó) problémaként értékeli. (Johnson, 2007)

Tweed vallásdefinícióját az túlzott általános-érvényűségen túl más szempontokból is kritizálták. Johnson szerint nem egy új elméletről, hanem egy újonnan elrendezett elméletről van szó. (Johnson, 2007) Tweed definíciójának a szerző szerint egy specifikusan vallási eleme van: az emberfeletti erők bevonása, amely az öröm erősítése és a szenvedéssel való szembenézés érdekében történik. A szerző szerint az elmélet visszatérés a klasszikus vallásdefiníciókhoz: Melford Spiro és Paul Tillich vallásfogalmához. Johnson szerint, ha ezt a specifikusan vallási elemet elhagynánk, akkor általánosságban a kultúra működése is magyarázható lenne az elmélet segítségével. Hughes, J.Z. Smith *Map is not territory: studies in the history of religions* című műve alapján az elméletalkotás módja és az elmélet használata közötti különbségekre hívja fel a figyelmet. Tweed kiindulási pontja saját terepkutatásának magyarázatára való igény: ez *etnografikus* módszert igényel. Viszont Tweed elmélete univerzális kategóriákat hoz létre: ez *enciklopedikus* módszer. Hughes szerint az adatok enciklopedikus prezentálása nem a legmegfelelőbb módja az etnografikus jellegű kérdések magyarázatának. (Hughes, 2009, 217.)

A vallások egyik fontos funkciója a tweedi elmélet szerint az, hogy felerősítik az örömet és segítenek szembenézni a szenvedéssel. Johnson szerint Tweed ezzel a megállapítással figyelmen kívül hagyja a nietzsche-i valláskritikát a szenvedés létrehozásával és felmagasztalásával kapcsolatban. (Johnson, 2009, 257.)

Egyetértek Johnson és Hughes kritikájával (Johnson, 2009; Hughes, 2009) annyiban, hogy a tartózkodás és átkelés funkcióját részletező fejezetekben sok, felsorolásszerű példát olvashatunk. Ezek a példák általánosak, emiatt elsiklanak fontos különbségek felett, azt a látszatot keltve, hogy leegyszerűsíthetőek a vallási jelenségek. Véleményem szerint Tweed célja az volt, hogy rámutasson az elmélet széles körben való alkalmazhatóságára, az alkalmazás lehetséges eseteire. Ennek ellenére is szerencsésebb lett volna egy-egy különböző vallási hagyományból származó, részletesebben bemutatott, példával szemléltetni az elmélet alkalmazását.

Bár Geertz valláselméletében (2001) is megtaláljuk a normaszegések kezelésére irányuló vallási funkciót, Tweed elméletében nagyobb hangsúlyt fektet erre a funkcióra. Tweed azonban nem tér ki a geertz-i elméletnek erre a mozzanatára akkor, amikor felsorolja az elméleteket, amelyekkel igyekezett kutatási eredményeire magyarázatot találni. Geertz valláselméletéből (2001) „a vallások szimbólumrendszerek” megállapítást emeli ki, nem tér ki a vallások azon funkcióira, amelyek a határhelyzetekre való reagálásra vonatkoznak (Tweed, 2006, 3.). Geertz elméletében nem kap a normaszegés akkora hangsúlyt, mint Tweednél, azonban hasonló a két elméletalkotó felosztása a két fő vallási funkciót illetően. A különbség a két elmélet

között az, hogy Geertznél a vallás szempontjából azért fontos a határhelyzetekkel való megbirkózás, hogy az értelmezési keretükbe tudják azokat foglalni és ezáltal sikeresen tudjanak működni. Ez azt jelenti, hogy a vallások egyre több jelenséget képesek magyarázataikkal lefedni. (Geertz, 2001, 75.) Tweed esetében is hasonló a cél, azonban a határátlépés itt nem pusztán a vallási normaszegés eseteinek magyarázatára szorítkozik. A vallások indukálják a normaszegés eseteit testi, földi és kozmikus értelemben is. (Tweed, 2006, 76.) Geertznél inkább a negatív motiváció készíttet a határátlépésre: a káosz veszélyével fenyegetnek azok az esetek, amelyekre nincs magyarázat (Geertz, 2001, 90.)

Véleményem szerint Tweed elméletének erőssége az, hogy a vallásokat folyamatosan változó, a kihívásokra reagálni képes rendszerekként írja le. Ezen kívül ugyanakkora hangsúlyt fektet a vallások normateremtő és normaszegést indukáló funkciójára. Emiatt alkalmas elmélet a nemi határátlépések vallási eseteinek elemzésére. Erre találunk példát többek között *Sarah-Jane Page* tanulmányában (2011). Bár Tweed elmélete nem kap központi szerepet, az anglikán egyház lelkésznői körében végzett kutatások magyarázatában, tanulmányában kifejti, hogy a lelkésznők a szent és a profán, valamint a női és férfi szerepek között húzóódó határokat kérdőjelezzik meg működésükkel. Tweed nem részletezi, csak kitért a nem-váltás esetekre, mint a testi határátlépések lehetséges formáira. A vallási nem-váltás esetek példáiának bemutatásával a tweed-i elmélet alkalmazása a céloom; a vallások normaszegést támogató funkciójáról való ismeretanyag bővítése.

Geertz és Tweed elmélete alapján láthatjuk, hogy a vallások, mint kulturális rendszerek jelentős társadalmi funkciókat töltenek be. Képesek arra, hogy a kultúrában fellelhető ellentmondásokra reagáljanak: értelmezik és beépítik magyarázórendszerükbe azokat. Tehát nem homogén kultúrát hoznak létre. A tanulmányom kiindulókérdését, miszerint a vallások a normaszegéseket is képesek intézményesül formában kezelni, ilyen értelemben alapozzák meg az ismertettelt elméletek. Tweed műve, amely a normaszegésre ugyanakkora hangsúlyt helyez, mint a normateremtésre, talán még inkább alkalmas erre. Tweed esetében a test dimenzióira vonatkozó határátlépések szerves részét képezik az elméletnek.

Gender és biológiai nem

Az esetek bemutatása előtt a társadalmi nem (*gender*) és a biológiai nem (*sex*) közötti különbségekre térek ki *Darlene, M. Juschka* tanulmánya (2005) alapján. Amellett, hogy a nem-változtatással foglalkozó esetek elemzéséhez lényeges a *gender studies* szempontú megközelítés, céloom az, hogy a nem-váltás megnevezésére használt angol nyelvű kifejezések közötti különbségekre felhívjam a figyelmet. Kutatásom elsősorban vallástudományi szempontú, ezért a *gender*-szempontú elemzésnél a társadalmi és biológiai nem közötti különbségtételre szorítokom.

A 18. századtól kezdve Európában a társadalmi nem arra szolgált, hogy a nemeket egymással ellentétesként határozza meg. A gendert mint elemzési kategóriát a szociológiában használták először a nemi szerepek pre-indusztriális és iparosodás utáni társadalmakban való elemzésére, mielőtt az 1960-as években a feminizmus egyik központi kategóriája lett. A feminizmusban a nők férfiak általi eltörlésének, valamint tárgyiasításának elemzésére szolgált. A gender mint analitikus kategória pontosítása Margaret Mead és Catherine Berndt műveiben figyelhető meg. Vizsgálódásuk szolgált az alapjául a nemi szerepek eredetével kapcsolatos megközelítés változásához. A nemi szerepek meghatározásának alapja – a korábbi nézetek szerint magától értetődő – biológiai nem volt. A biológiai nem jelölte ki az emberek által a társadalomban betölthető szerepeket. A biológiai nemmel (*sex*) szemben megjelent a társadalmi nem (*gender*), mint kategória, amely szerint a nemi szerepeket nem a biológiai adottságok, hanem a társadalmi elvárások határozzák meg. (Juschka, 2005, 229.)

Az 1980-as évektől kezdve a gendert, mint tudományos kategóriát széles körben vitatták. A legtöbb analízis a genderre – mint társadalmi kategóriára –, és ezzel szemben a biológiai nemre – mint biológiai kategóriára koncentrált. Több jelentős szerző foglalkozott a témával, akik közül Foucault emelem ki. Foucault A szexualitás története című művében amellet érvel, hogy a biológiai nem társadalmi konstrukció és így történetileg is elemezhető, mint kategória (Juschka, 2005, 232.). Hasonló gondolatmentet követ Thomas Laqueur, amikor az antikvitás, középkor és a reneszánsz nem-képéről alkotott elméletét fejti ki (Laqueur, 1992.). Laqueur elméletét Clairvaux-i Bernát Énekek Énekéről szóló prédikációi kapcsán mutatom be részletesen.

Az általam olvasott, angol nyelven publikáló szerzők a nemek közötti különbségeket relativizáló esetek leírására egyaránt alkalmazzák a gender-váltás (*gender-change*) és a biológiai nem-váltás (*sex-change*) kifejezéseket. Véleményem szerint (a gender és biológiai nem különbségtételt alapul véve) a szerzők nem pontosan írják le az általuk használt kifejezésekkel a bemutatott eseteket. Az egyes eseteket érintő kifejezések pontosítására az esetek összehasonlításánál térek majd ki. Olyankor használom majd a „gender-váltás” kifejezést, amikor az esetekben leírt alanyok viselkedése, és tulajdonságai, diszpozíciói változnak meg, és ennek nyomán beszélhetünk megváltozott nemű emberről. A *sex-change* vagy a „biológiai nem-váltás” kifejezéseket pedig azokra az esetekre fogom alkalmazni, amikor a szaporítószervekkel kapcsolatos, biológiai, változás lezajlása kapcsán beszélhetünk nem-váltásról.

A „nem” két fogalmának elkülönítése után rátérek eseteim ismertetésére.

A férfias Menyasszony Clairvaux-i Bernát műveiben

Az első nem-váltás esetet *Shawn M. Krahmer* tanulmánya (2000) alapján mutatom be. *Krahmer Clairvaux-i Szent Bernát műveivel*²⁰⁶, főként az Énekek Énekéről szóló prédikációival foglalkozik. Clairvaux-i Bernát élete és munkássága alapján is a katolikus egyház egyik kiemelkedő és széles körben elfogadott szerzője: a ciszterci rend megalapítója, 1174-ben, halála után alig több mint 20 évvel avatták szentté. 1830-tól egyházdoktorként tartják számon. (Diós, 2002) Munkásságával hozzájárult a vallás értékrendet stabilizáló funkcióihoz. De misztikus művében példákat találunk az destabilizálás indukálására is.

Clairvaux-i Bernát misztikája szeretetmisztika, amelyet a *Liber de Diligendo Deo* című művében alapozott meg, ahol Isten szeretetének módjaival foglalkozik. (Ruh, 2006, 256.) *Az érett és késő középkori vallásosság Krisztushoz kötődött, Krisztuson keresztül igyekeztek eljutni Istenhez, valamint a szenvedésközpontúság határozta meg.* (Ruh, 2006, 262.) Énekek Énekéről szóló prédikációinak középpontjában is Krisztus és Menyasszonya áll.

Origenész műve volt az első jelentős keresztény allegorikus magyarázata az Énekek Énekének²⁰⁷, melyben Salamonnak és menyasszonyának nászéneket Krisztusra (a Völegényre) és az egyházra illetve a lélekre (Menyasszony) vonatkoztatja. Clairvaux-i Bernát Énekek Énekéről szóló prédikációjában Krisztusnak és Menyasszonyának misztikus egyesüléséről ír. Művében a lélek Isten utáni vágyódása jelenik meg, amely megalapozza a misztika és a szerelmi érzés kapcsolatát. A 12. században jelentős Mária-kultusz hozzájárult ahhoz, hogy a Menyasszony képe pozitív a műben. A 12. században induló vallásos nőmozgalmak számára a Menyasszony, pozitív vallási szerepként jelent meg, melyben nagy szerepe volt Bernát prédikációinak. A vizionárius-misztikus női szentek Hadewijch, Foligno Angéla stb. esetében a testi egyesülés asszociációi is felmerültek. (Klaniczay, 1994)

Shawn Krahmer Clairvaux-i Bernát Énekek Énekéről szóló prédikációt gender studies szempontok alapján elemzi. Elsősorban a Menyasszony tulajdonságait, emellett Krisztus és a misztikus egyesülés jellemzőit írja le. *Krahmer* tanulmányában (2000) egy olyan mozzanatra kíván rávilágítani, amelyet korábban nem fogalmaztak meg. Bernát Énekek Énekéről szóló prédikációiban a Menyasszony, mint metafora, lelki példaképként szolgál a hívőknek, függetlenül attól, hogy biológiailag férfiak vagy nők. Rendelkezik az elérhető lelki képességekkel, a lelki fejlődés elérhető legmagasabb fokát testesíti meg. A szerző emellett érvel, hogy ennek oka az, hogy a Menyasszony minden sztereotipikusan női gyengeségét meghaladta és tipológiailag férfi/férfias lett. A szerző nem pusztán a Menyasszonyban meglévő nőies és férfias

206 Az Énekek Énekéről szóló prédikációk két fordítását használom: A Dom John Mabillon fordítást (Mabillon 1896) és a Darrel Wright által szerkesztettet (Wright 2008). Az idézetknél a prédikációra és azok szakaszainak számára hivatkozom. Pl. Wright fordításában a 9. prédikáció 10. szakasza: Wright, 2008, 9.10

207 Ld. In: Szent István Társulati Biblia

tulajdonságokat tekinti át, hanem egy paradoxonra hívja fel a figyelmet. *A Menyasszony egy olyan lelket képvisel, amelyet azért tartanak erényesnek, mert lemondott férfi előjogairól és gyenge nő lett; ezen túl azért magasztalják, mert nőies gyengeségeit meghaladva férfias lett* (Krahmer, 2000, 305.). A Menyasszonyhoz kapcsolódóan tehát két nem-váltás példát elemzek. Az egyik a Menyasszony férfias válása: ide tartoznak azok az erények, amelyeket férfiasként aposztrofáltak; továbbá a feminin-negatív képről is beszélek majd, amely miatt a Menyasszony nem lehet egyszerre (negatív értelemben) nőies és a hívők erényes példaképe. Az erkölcsileg/lelkileg fejlett nők metaforája, a férfias nő képe már az antikvitástól jelen volt a keresztény tradícióban. A másik nem-váltás eset a nőies és férfias minőségek együttes jelenléte a Menyasszonyban, amely androgün jelleget kölcsönöz neki.

Krahmer tanulmányában először áttekinti a férfias nő képének patrisztikus és antikvitas korabeli alapjait, majd az ún. feminin negatív kép előzményeit ismerteti (Krahmer, 2000, 310-314.). Ezt követően a férfiaság, a férfias tulajdonságok erényként való azonosításának példáit írja le. Majd érvelésének központi elemét, a Menyasszony férfias tulajdonságait mutatja be a prédikációk alapján. Itt külön kitér arra, hogy a férfias tulajdonságoknak a nőiesek elhagyásával lesz helye a lélekben. A tanulmány végén pedig a paradox, feminin-pozitív képet ismerteti.

Krisztus Menyasszonya a lélek metaforája Bernát prédikációiban (Mabillon 1896; Wright 2008, 7.2). A Menyasszony misztikus útja a Krisztussal való Menyegzőig a hívők Isten felé való törekvésének metaforája. Az *unio mystica*-hoz vezető út különböző a misztikus szerzőknél (van der Leeuw 2001). Bernátnál a léleknek erkölcsileg egyre tökéletesebbé kell válnia – ezt az utat járja be a Menyasszony is. Krahmer mellett érvel, hogy a Menyasszony esetében a tökéletesedés azt jelenti, hogy férfiasá kell válnia, férfias tulajdonságokra kell szert tennie. A Bernátot megelőző keresztény (katolikus) hagyomány a lelki tökéletességet maskulin tulajdonságokkal azonosította. A késő-antikvitas keresztény hagyományában már megfigyelhető a különbségtétel: a nőket a gyengébb nemnek tartották; az irracionális, a sebezhetőséget és a test romlottságát mind a biológiai nemük velezárójának vélték; a férfiakat az értelemmel, a lelki tudás befogadásának velezületett képességével hozták összefüggésbe (Krahmer, 2000, 308.). A biológiai különbségtétel alapján az egyes nemekhez rendelt velezületett képességek és gyengeségek nem jelentettek garanciát az állandóságra. Biológiai nemtől függetlenül bárki elmozdulhatott a lelki fejlődés vagy hanyatlás irányába. Amennyiben lelki fejlődés történt, úgy a személy „férfiasá” vált; a morális elgyengülést, pedig „elnőiesedésként” írták le. (Krahmer, 2000, 308.) A férfias nő a késő antikvitas keresztény környezetéből eredő nem-váltás metafora. A nők férfiaságának elismerése, a spirituális fejlődés nyilvános elismerését jelentette az antikvitasban. Szent Ágoston szerint a „lelkük férfiasága eltakarja a húsuk nemét” (Miles, 1989, 53. Cit.: Krahmer, 2000, 309.). Origenész szerint azt, hogy valaki „férfi” vagy „nő”, a belső természet spirituális minősége határozza meg, nem pedig a test kinézete. (Vogt, 1995, 181. Cit.: Krahmer, 2000, 309.). A férfias nő és más nem-váltás motívumok megtalálhatóak Alexandria Szent Kelemen, Nagy

Szent Vazul, Pszeudo-Macarius műveiben és Vak Szent Didümosznál is. (Krahmer, 2000, 309.).

Az antikvitásban fellelhető *feminin-negatív* és *maszkulin-pozitív* kép Bernát művében is egyértelműen megfigyelhető. Bernát gyakran használja a „nőt” mint intellektuális és lelki gyengeség metaforáját. A nőies lélek irracionális és fogékony az érzékek, a fizikai világ nyújtotta csábításokra. Ezek a tulajdonságok hátráltatják a lelket a fejlődésben, a misztikus úton, tehát negatívnak tekintik őket. Origenészhez hasonlóan Bernát leírása szerint is a lélek nőiessége független a test nemétől. (Vogt, 1995, 181. Cit: Krahmer, 2000, 309.) A Bernát által nőiesként jellemzett lelkek: az érzékekkel és a világgal vannak elfoglalva, mentesek a férfiaságtól, akiket nem az erő és az állhatatosság irányít, akik felületesek, elpuhultak és nőiesek. (Wright 2008, 38.4) A mabilloni fordítás esetében a lélek a *férfiás erőtől* mentes (Mabillon 1896, 38.4). A szerzetesek között is vannak olyanok, akiket tulajdonságaik alapján nőiesnek lehet nevezni. Bernát ezeket a lelkeket elpuhult, külsőségek iránt (pl. öltözködés, csábítás) fogékony lelkeként jellemzi. (U.o., 38.1)

A következőkben a *maszkulin-pozitív* képre térek ki, amely a feminin-negatív ellentéte. A *maszkulin* tulajdonságok nem pusztán a negatív nőies tulajdonságok ellenpontjaiként, hanem követendő erényként is megjelennek Bernát szövegeiben. A nőiességgel szemben a férfiaság, mint erény jelenik meg, amennyiben a férfiaság az intellektust jelenti. A férfiaság az intellektuson túl jelent egyfajta morális beállítottságot, amely a bűnöktől való elfordulásra törekszik. Az elmében megjelenő ördögi gondolatokkal, valamint a hús zaklatásaival szemben törekedni kell a férfias ellenállásra: *viriliter studeamus agere* (Div 71.1; Sancti Bernardi Opera 6.1:306-7 Cit: Krahmer, 2000). Férfiasan cselekedni (*viriliter agere*) a vágyaknak való ellenállást, körülményektől független kitartást, erőt jelenti. (Krahmer, 2000, 315.) Bernát a férfiaságot a kitartással (*perseverantia*), állhatatossággal (*constantia*), erővel, bátorsággal (*forte*), magabiztos beszéddel és a valódi odaadás könnyeivel azonosítja. A Példabeszédekben (Péld. 31:10-31) leírt női erőben (*fortis femina*) is felfedezhető a férfias jelleg. Ezt a képet alkalmazza Szent Bernát Szűz Máriára és III. Jenő pápára és a Menyasszonyra az Énekek Énekében. (Krahmer, 2000, 316.) Szintén a *maszkulin-pozitív* képhez kapcsolódva, de más értelmezések szerint a férfiaság nem pusztán a bűnöktől való elfordulást, hanem az erények aktív elérését jelenti: az engedelmesség gyakorlását, a morális erő, a bátorság, a nehéz dolgok keresését. Szent Bernát leveleiben ezen kívül a világiak aktív szolgálatával, a szerzetességgel is azonosítja a férfiaságot. Az embereknek férfiként (*viriliter*) fel kell övezniük magukat és a hitetlenekkel szemben kell harcolniuk. Krahmer kiemeli, hogy a latin *vir* (férfi, hős, ember, férj), *virtus* (erény, érdem, férfiaság, vitézség, erő), és az angol *virilis* (férfias) szavak töve azonos.

A *maszkulin* tulajdonságokat Bernát az erényeken túl, *lelki ideálként* mutatja be. Ezt a lelki példaképet kell, hogy kövesse a Menyasszony. Amennyiben tehát azok a tulajdonságok, amelyek a lelki tökéletességet jelentik „férfiasak”, úgy a Menyasszonynak, mint a hívők elé állított lelki példaképnek is szükségszerűen

férfiassá kell válnia. A legtöbb helyen az aktív (egyházi) szolgálathoz kapcsolódik a maskulinitás, mint lelki példakép (Mabillon, 1896, 12.3; Wright, 2008, 12.3) Azt a lelket, amely a kontemplációt választja az aktív szolgálat helyett, akkor, amikor aktív szolgálatra lenne szükség, így nevezi Bernát: „lélek, amely még nem jutott el a férfias tökéletességig”. (Krahmer, 2000, 317.) Martha Newman szerint (Newman, 1996, Cit: Krahmer, 2000) Bernát ezen megközelítése a maskulinitásnak, mint spirituális eszménynek, szorosan kapcsolódik a 12. században lezajlott egyházi reformokhoz. A kolostorok zártsága, a magány, helyett az emberek aktív szolgálata felé való fordulás vált hangsúlyosabbá. Newman szerint ciszterciek körében jelen lévő lelki példakép, az aktív szolgálat befolyásolta Bernát gondolkodását a keresztény tökéletesség képével kapcsolatban.

Ezzel ellentétben a 27. prédikációban (Mabillon, 1896; Wright, 2008, 27.10) a maskulin példakép a kontemplatív magasságokkal, az egyház tökéletességével áll kapcsolatban. A szerelem képességében növekvő lélek érett és tökéletes férfivá válik. A Wright-féle szövegben érett férfivá válik a lélek (*mature manhood*) a Mabillon-féle fordításban tökéletes férfivá/emberré (*perfect man*). Így nő fel Krisztus szellemi kaliberéhez, így válik méltóvá az isteni jelenlét befogadására; és így tud utat engedni Istennek önmaga felé. Az ilyen lelket nem foglalhatják le érzéki élvezetek, világi csábítások.

Az *első nem-váltás* példa Krahmer tanulmányában tehát a Menyasszony férfiasá válása. Amennyiben a férfiasságot az intellektussal, az érzékek világától való elfordulással azonosítjuk, úgy a Menyasszony férfiasnak nevezhető. A Menyasszony szépségét részben intellektusa határozza meg. Azért szép, mert nem nőies a szó negatív értelmében (Mabillon, 1896, 38.4; Wright, 2008, 38.4.). Krisztusra támaszkodik az érzéki vágyaktól elfordulva. Aktív szolgálata által szintén férfias. A Menyasszony eljutott az érett és tökéletes férfiasság fokára, ezzel vált érdemessé az isteni jelenlét befogadására.

A következő részben a szerző arra keresi a választ, hogy használja-e kimondottan a *férfias nő képét* Bernát. Melisande-nak a Jeruzsálemi királynőnek írt két levelében, a nőre alkalmazza a nem-váltás metaforát. Erős, bátor nőként jellemzi, biztatja, hogy viselkedjen férfiként annak ellenére, hogy nő; legyen erényes, erős. Fordítva, a férfiakra alkalmazott nem-váltás metafora példája lehet, amikor ragaszkodik ahhoz, hogy III. Jenő pápa „öltse magára az erős nő (*fortis mulier*) kettős öltözetét”, így válva a mennyasszonnyá, akiben Krisztus örömét leli. (Krahmer, 2000)

A *második nem-váltás* példa megértéséhez fontos megjegyezni, hogy a Menyasszony nem pusztán férfias, hanem pozitív értelemben nőies tulajdonságokkal is rendelkezik. Bernátnál nem csak negatívnak tartott nőies tulajdonságokról olvashatunk, hanem nőies erényekről is. A feminin-pozitív képek szorosan kapcsolódnak a pozitív teológiai példákhoz: Szűz Máriához, Mártához és a Szamaritánus nőhöz. A Menyasszony tehát nőies is a szó pozitív értelmében: aláztos, alárendelődik az Isteni akaratnak, tehát lelkileg erős. (Krahmer, 2000, 322-323.)

A Mennyasszony képének leírásánál tehát mind férfias, mind nőies tulajdonságok jelen vannak. A szerző amellet érvel, hogy a Mennyasszony képe bizonyos fokig androgün jellegű, akárcsak Krisztus, akinek a képére formálták. Krisztus egyszerre Völegény (az egyház fejeként) és Menyasszony (az egyház testekén). A Völegény leírásánál szintén keresztezik egymást a maskulin (heves/erőszakos cselekvés) és feminin (gyengéd szeretet) tulajdonságok. (Krahmer, 2000, 321.)

A feminin és maskulin tulajdonságok együttes jelenléte figyelhető meg a misztikus egyesülés – a Menyegző leírásánál. A Menyegző során a Menyasszony a szerelem egy meghatározott fajtájával fordul Krisztus felé. A szerelem ezen fajtájában a feminin és maskulin jellegű szeretet egyesül és a feminin jelleg itt erényként jelenik meg. Az 50. prédikációban (Mabillon, 1896, 50.2) Bernát megkülönbözteti az szeretet (*affectio*) három fajtáját. Az elsőt a test hozza létre és a feminin lágszívűséghez kapcsolódik. Gyengíti az intellektust és a lelket az érzéki örömök felé fordítja. Bernát szerint létezik az erosnak egy nem racionális, féktelen, majdhogynem erőszakos aspektusa a Menyegzőre készülő lélekben. Az ilyen fajta szerelem nem áll szemben az értelemmel, egyszerűen csak nem gondolkodik, mielőtt cselekedne. A másodikat az értelem irányítja, teljesen racionális, ennél fogva maskulin. A harmadikat a bölcsesség hatja át. Ebben a személytelen értelem férfias erénye és a szenvedélyes érzés spirituális formája kapcsolódik egybe. A megfelelően irányított érzelmek, a feminin itt erényként jelenik meg. Szent Bernát ezt a „*rendezett szerelemt*” helyezi a középpontba, amelynél a feminin vonzalom és a maskulin intellektus összekapcsolódik. A Menyasszonynak ilyen szerelemmel kell Isten felé fordulnia, tehát ez a legmagasabb rendű.

Összefoglalva elmondható, hogy Krahmer tanulmányában a nem-váltás eset a Menyasszonyhoz, mint lelki példaképhez kapcsolódik. A lelki tökéletesedés során a Menyasszonynak negatív értelemben vett nőiességét kell meghaladnia. Ezzel a vallási hagyományok által kialakított sztereotipikus feminin-negatív képet kérdőjelezi meg. Ehhez a Menyasszonynak át kell lépnie a határvonalat a férfias és nőies tulajdonságok között. A Menyasszony által végigjárt lelki tökéletesedés folyamata férfias folyamat, melynek végén férfias tulajdonságokra tesz szert. A Menyasszony androgün jellegű, ugyanis nem válik teljesen férfiasá, a szó pozitív értelmében nőies is. Nem pusztán a női és férfi erények egymásmellettségéről van szó, hanem folyamatos feszültséget figyelhetünk meg a Mennyasszonyban jelen lévő erények között.

A következőkben három szerző: Caroline Bynum, Thomas Moore és Thomas Laqueur tanulmányai mutatom be. Ezek az elméletek az előbb ismertetett a nem-váltás esetek értelmezéséhez, kiegészítéséhez nyújtanak segítséget.

Krahmer több, más szerzők által korábban részletesen kifejtett, nemi határátlépést említ meg tanulmánya elején. Az első ezek közül a középkori férfiakra, elsősorban a szerzetesekre vonatkozik, akik a társadalommal és Istennel való kapcsolatuk tekintetében nőies szerepköröket tesznek magukévá. (Krahmer, 2000) Ennek

a jelenségnek két lehetséges okát nevezi meg Krahmer: a kulturális sztereotípiákra alapozva a női szerepkörökkel való azonosulás, a világi értékekről való tudatos lemondást jelentette. Ezen felül egy többé-kevésbé tudatos igényt fejezett ki a férfiközösségekben élő szerzetesek részéről: a feminin és maskulin pszichológiai integrációját illetően (Krahmer, 2000, 304.).

Caroline Bynum részletesen elemzi tanulmányában (1977) hat, ciszterci szerzetes írásaiban használt nőies hasonlatokat. A szerzetesek önmagukat és Jézust is tápláló anyaként jellemezték. Bernát esetében a férfiakra alkalmazott anya-hasonlatok sokkal részletesebbek és komplexebbek, mint 12. századi rendtársainál. Nőies képeket használ Jézus, Mózes, Péter, Pál; az apátok és önmaga jellemzésére is. A táplálás, a szoptatás a leggyakrabban használt anyai hasonlat műveiben. A mellek a szimbólumai a mások felé „öntött” instrukcióknak és affektivitásnak. Az egyik legkomplexebb anya-hasonlatot az Énekek Énekéhez fűzött kommentárjaiban találjuk. A Völegény mellei türelmének és könyörületességének szimbólumai (Mabillon, 1896, 9.5; Wright, 2008, 9.5). A könyörület mellei a vigasztalás tejét nyújtják a hívőnek (Wright, 2008, 10.3.).

Thomas Moore az Énekek Énekét a szexualitás-történet szempontjából tekinti át (Moore, 2000). A szerző felhívja a figyelmet az elmúlt században elterjedt szó szerinti olvasat és a korábban domináló allegorikus olvasat közötti különbségekre. Előbbi szó szerint értelmezi a szerelemre, vágyakozásra és szenvedélyre vonatkozó részeket. A szó szerinti értelmezés szempontjából az allegorikus olvasat a szexuális elnyomás eszköze, mert elkendőzi a szöveg valódi értelmét, amelyet a szó szerinti olvasat felfedhet. Moore az *allegorikus olvasatot* nem a szexuális elnyomás eszközeként, hanem ellenkezőleg a szexualitás, a deviáns szexuális viselkedés kifejezőjeként mutatja be. Míg a szó szerinti értelmezés egy férfi és egy nő kölcsönös vonzalmára koncentrálna, addig a nyílt allegorikus olvasat szerint két férfi között van jelen a vonzalom. A szerző által feldolgozott szerzetesek műveikben nemcsak az egyént, hanem a közösséget és az Istent is férfiként kezelték. Így Menyegző metafora szerint mindegy, hogy a lélek, az egyház és Isten hármából melyik kettő kapcsolatáról beszélünk, mindenképpen férfi-férfi párosításról lesz szó.

Az allegorikus értelmezés kiindulópontjául az Énekek Énekének férfi szövegmagyarázóinak ellenszenve és diszkomfortérzete szolgált. Az exegéták kerülni akarták, hogy egy olyan képzeletbeli vagy metaforikus nőalakkal kelljen azonosítaniuk magukat, akinek érzéki életét részletekig menően tárgyalják a szövegek. Ezzel utat nyitottak az Énekek Énekéről írt művek homoszexuális értelmezésének.

A középkori szerzetesek léte destabilizáló hatással volt a nemi kategóriákra Daniel Boyarin szerint (Moore, 2000). A férfiaságot, szexuális aktivitást képviselő lovagokkal szemben bináris ellentétként jelentek meg a szerzetesek. Nemi hovatartozásuk rendhagyó volt. Sem férfiasak, sem nőiesek nem voltak.

Moore érvelése alapján Bernát személye is példaként szolgál a nemi-határátlépésekre. Bernát nőies képeket alkalmaz saját maga, rendtársai és Krisztus leírására

(Bynum, 1977). Emellett szexuális inaktivitása és életmódja miatt, más szerzete-
sekhez hasonlóan nem volt besorolható egyik nembe sem. Létezésük folyamatosan
megkérdőjelezte a nemek között húzódó határvonalakat. A következő elmélet ér-
telmezése szerint a nemek és a nemekhez kapcsolódó tulajdonságok között jelen-
tős a különbség, de nem éles határvonalak választják el őket egymástól. *Thomas*
Laquer elmélete (1992) hozzásegít a bernáti és a férfias Menyasszonyra vonatkozó
nem-váltás esetek magyarázatához. *Thomas Laquer* elmélete segítségével szeretnék
rávilágítani arra, hogy a férfias Menyasszony és a bernáti nem-váltás esetének értel-
mezéséhez helyesebb a tweed-i elmélet fluiditás-konceptióját felhasználni, mint a
szimbolikus terekben húzott határvonalak átlépésének metaforáját.

Thomas Laqueur elmélete (1992) a nemekről, illetve a nem-váltásról való tudomá-
nyos beszédet árnyalja a Krahmer által felvázolt esetben. *Thomas Laqueur* elmé-
lete szerint az ókori, középkori és reneszánsz korabeli szövegek alapján felvázolható
nemekről alkotott kép különbözik a felvilágosodást követően kialakult struktúrától.
Laqueur szerint a felvilágosodást követően kezdték el a testet, mint a biológiai nem
alapját *elsődleges* adottnak tekinteni, valamint a társadalmi nem (a gender) alap-
jaként kezelni. A felvilágosodás korát megelőző szövegek ezzel szemben egy olyan
nem-modellt vázolnak fel, amely fluid és amelyben nincs példa a nemek éles elkülö-
nítésére (*one elastic sex*). Az úgynevezett „elasztikus nem”, nem ontológiai, hanem
társadalmi kategóriaként funkcionált: az embereket nem két egymástól lényegesen
különböző csoportra osztotta, hanem a társadalomban betöltött helyet, a kulturális
szerepkört jelölte. Ezekben a szövegekben olyan dolgok történnek a testekkel, amely
a modern olvasó számára furcsának hathatnak: stigmák jelennek meg a testen, he-
teken keresztül bőjtől valaki vagy a Bernátnál is látott esethez hasonlóan a férfiak
melléből tej folyik. (Mabillon, 1896, 9.5; Wright, 2008, 9.5; 10.3) *Laqueur* szerint
pusztán ismeretelméleti nézőpontból szemlélve ezeket a szövegeket, a korabeli je-
lentéseket figyelmen kívül hagyva, nem lehet megfelelően interpretálni.

Az ókori, középkori és reneszánsz korabeli szövegekben egy ún. egy-nem mo-
dellt (*one-sex model*) figyelhetünk meg *Laqueur* szerint. Ennek lényege az, hogy
az emberek nincsenek éles határvonallal két nemre osztva. Az, hogy valaki férfi
vagy nő, egy társadalomban betöltött helyet, kulturális szerepkört jelölt. A ne-
mek tehát nem egymással összemérhetetlen, határozottan elkülöníthető kategóriák-
ba sorolták az embereket. Az elasztikus nem, nem szociológiai és nem ontológiai
kategória volt. *Laqueur* szerint a felvilágosodás előtt nem tekintették alapvetőnek/
elsődlegesnek azt, amit ma biológiai, illetve a társadalmi nemnek nevezünk. A tár-
sadalmi nemet azonban természetesnek tekintették. A test is, amely a biológiai nem
alapja, a kultúra, a társadalmi nem területére tartozott. Ezért a pénisz például stá-
tuszsimbólum volt, nem pedig egy alapvető megkülönböztető jegye egy ontológiai
kategóriának. (*Laqueur*, 1992.)

A *Laqueur* által felvázolt egy-nem modell (1992) a nem-változtatást tartalmazó
esetek értelmezésére is hatással van. A szerző szerint a felvilágosodás előtti szö-

vegek egy része úgy ábrázolja a testet, hogy az intenzív külső hatásokra könnyen megváltozik. Amennyiben egy férfi sok időt tölt nőkkel, illetve nőies tevékenységek végzésével, akkor a „keményebb és tökéletesebb testük elpuhul”, a „nemi határvonalak elmosódnak”. Nem egy radikális váltásról van szó tehát. Nem egy lényegileg különböző kategóriából az ellentétesbe kerül át az ember, hanem ugyanannak az egy nemnek az egyik pólusa felől a másik felé mozdul el, ha sokáig vagy intenzíven hat rá a másik pólus. Ezek a szövegek úgy beszélnek a testről, mintha az nem tudna ellenállni a nemek elmosódásának és „nyomás” hatására megváltozna. Tehát a nem, amelyet a társadalmi pozíció, a kulturális szerepkörök és egy bizonyos fajta viselkedés konstruál, „nem megfelelő” viselkedés esetén változik meg.

Az egy-nem modellt a 18. századtól kezdve fokozatosan felváltotta a biológiai adottságok alapján megállapított nemi besorolás. Laqueur elmélete szerint a két-nem modell, a biológiai nem, a modern elképzelésekkel ellentétben nem előzi meg a gendert – a társadalmi nem meglétét. A két-nem modell, valamint a biológiai alapú nemi megkülönböztetés a felvilágosodás következménye, konstrukciója. Laqueur szerint ez az átalakulás a női test különbözőségének megállapításával kezdődött. Korábban azonos névvel nevezték meg a férfi és női nemiszerveket, a nőit a férfi kisebb változatának tartották. A női test különbözősége, megkülönböztetése adott alkalmat arra, hogy újradefiniálják az ókorból származó, intim, alapvető szociális/társadalmi kapcsolatot nő és férfi között. A gender új alapjaként ezért megalkották a két nemet. Laqueur szerint a 18. századi ismeretelméleti fordulat volt az oka a nemek közötti különbségek kiélezésének. A korábbiakkal ellentétben a hasonlóságok, kapcsolatok, hierarchiák helyett, a redukcionista magyarázatokat részesítették előnyben, emiatt az anyagi, fizikai tények kerültek a középpontba, melyek meginghatatlan alapot képeztek. A 19. századra már a viselkedés irreleváns lesz a nemek megállapításának szempontjából. A válasz biológiai lesz, tiszta és egyszerűen megállapítható, szemben az egy-nem modell fluiditásával. A nemi kettősség és semlegeség értelmét veszti, mert a nemet a test határozza meg; így az emberek vagy az egyik vagy a másik nem tagjai, átmenetek nélkül. (Laqueur, 1992.)

A Krahermer által felvázolt esetben alkalmazott maskulin-feminin, férfias-nőies kifejezéseket fontos tehát, hogy kellő körültekintéssel kezeljük és ne feledkezzünk meg a kontextusról, amelyben születtek. Érvényes ez természetesen Bernát szövegeire és a Krahermer által felsorolt ókori példákra is. A férfias és a nőies itt tehát nem két nem éles elválasztását jelenti. Nem két összeegyeztethetetlen ellentétet, amely között nincs átjárás. Az egy-nem modell egy sokkal fluidabb átjárhatóbb képet fest a nemek viszonyáról. Így az említett nem-váltásoknál nem egy éles határ átlépéséről beszélhetünk, hanem egyik pólusból a másik felé való elmozdulásról. Ilyen formán nem tűnik drasztikusnak a nemi-normaszegés. Más szempontból viszont az egyház által megfogalmazott nemi szerepkörök, a betölthető egyházi tisztségek által felvázolt különbségekhez viszonyítva Bernát prédikációi formabontóak.

Az isoma rituálé

A második általam feldolgozott eset a zambiai ndembu törzs egyik termékenység- és egyben orvoslási rítusa, az *isoma* (vagy *tubwiza*) rituálé, amelyet Victor Turner figyelt meg és jegyzett le (Turner, 2002, 26-58.). A rítust azért mutatják be a törzs tagjai, mert az ősi szellemek tiszteletével kapcsolatban valamilyen kötelezettséget elmulasztottak és ennek a negatív következményeit szeretnék megszüntetni. Ez a mulasztás az ndembuk szerint nemi vagy társadalmi szerephez szabva hoz valamilyen bajt az adott személyre, vagy ugyanannak a rokoni csoportnak egy tagjára. Az isoma rituálé esetében ez az anyai ágú kötelezettségekkel (Turner, 2002, 28-29.) áll kapcsolatban és a csoport nő tagjaira van hatással, ami az ndembuk szerint időszakos terméketlenségben nyilvánul meg. A termékenységet, a rend állapotát, az isoma rituálé segítségével igyekeznek helyreállítani.

Az rítus leírásnál (Turner, 2002) megfigyelhetjük a nemek közötti éles különbségtételt, amely megnyilvánul a társadalmi-vallási szerepekben, azokban a szabályokban, amelyek a nemek képviselőire vonatkoznak. Amennyiben ez a különbségtétel sérül, a rend felborul és a csoport törekszik arra, hogy visszaállítsa a rend állapotát. A hétköznapi életben meglévő szigorú határok a rítus során felfüggesztésre kerülnek, de mindez intézményesült keretek között történik, a nemek rendjének visszaállítása céljából. A liminális állapot (Turner, 2002) a hétköznaphoz viszonyítva, külső szemlélő számára kaotikusnak nevezhető amiatt, hogy alapvető határok kerülnek felfüggesztésre. Azonban a liminális állapotban is megfigyelhető a tárgyak-terek-személyek szimbolikus meghatározottsága. Turner a rítust a szimbólumok használata alapján hármast, illetve kettős struktúra mentén is elemezi én az utóbbit mutatom be. A hármast részletesen kifejti Turner (2002, 52-52.). A kettős osztályozásnál az ellentétpárokra helyeződik hangsúly. Egyértelmű különbséget tesznek például a szent tér kialakításakor a hideg-meleg oldalak; a férfi és női orvosságok között. Továbbá a rítus helyszíne és a vadon között, amely megfeleltethető az Eliade által felvázolt káosz és kozmosz megkülönböztetésnek (Eliade, 1999). További, egymást keresztező ellentétpárok: az élet-halál, jobb oldali férfi tűz-bal oldali női tűz, felszín-alagút/gödör mélye (Turner, 2002). A rítus során megfigyelhető ellentétpárokat (pozitív és negatív tulajdonságokat) Turner nemek felettinek tekinti. Tehát a férfi illetve női oldalhoz társított tulajdonságok nem a nemek közötti különbségeken alapulnak.

Az isoma rítushoz kapcsolódóan *három nem-váltás esetet* mutatok be. Az első a nő terméketlenségének oka, a második a megidézett női rokon lelkének megjelenési módja a *mvweng'i*, a harmadik pedig a gyógyító, aki a nemek között közvetít és eközben a saját nemi szerepköre is módosul – kibővül. Mivel hétköznapi keretek között a terméketlenséget nem sikerült megszüntetni, ezért olyan eszközökhöz fordulnak a rítus során az ndembuk, amelyekkel átlépik a nemek között húzódo határvonalat.

Az ndembu társadalom anyai ágú leszármazásokkal tartja számon tagjait, de virilokális mozgó falvakban élnek (Turner, 2002, 28.). Az asszonyok bizonyos időt töltenek el férjükkel és gyermekeikkel, amelyet gyakran válás, és az anyai ágú rokonok közé való visszaköltözés követ. Az asszony, aki megfélemedezik anyai ágú rokonai felé való rituális kötelességeiről, egyúttal elfeledkezik hovatarozásáról. Ideiglenes terméketlenséggel sújtják a nőt az árnyak azért, hogy emlékezzen arra, kinek tartozik lojalitással végső soron. (Turner, 2002, 29.) Az ndembu hiedelmek szerint az anyai ágú rokon szelleme azért sújtja terméketlenséggel a beteget, mert az túl közel került saját „férfi oldalához”: „*Az asszony elhunyt nőrokona azért bénítja meg a nő termékenységét, mert házasságában túlságosan közeli érintkezésbe került saját „férfi oldalával”.* A leszármazás és a házasság rokonság közötti kívánatos viszony felborult; a házasság túlsúlyba került a matrilineáris ágazattal szemben. Az asszonyt megperzselték a férfi szentség veszélyes lángjai.” (Turner, 2002, 34.) A metafora használatát („megperzselték a férfi szentség veszélyes lángjai”) Turner azzal indokolja, hogy az ndembuk is ezeket a szavakat használják egy hasonló esetre: amikor az asszonyok megpillantják a körülméletlési rítus után használt kunyhó elégetésekor keletkezett lángokat. Úgy tartják, hogy a testükön foltok/sebek jelennek meg a lángok megpillantásának hatására. A nemek között itt lényegi ellentét figyelhető meg. A nemek radikálisan másak, a határátlépés pedig veszélyes, következményekkel jár.

A nő az átok hatására egy olyan állapotba kerül, amelyben nem tudja női szerepkörét teljesen betölteni: terméketlen. Státusza a pubertásrítus előtt álló lányokhoz hasonlít (terméketlen; pontosabban újra terméketlen lett – visszacsúszott ebbe az állapotba). Ezen kívül a pubertásrítuson áteső fiúkhöz is hasonlítható, amennyiben a számára készített kunyhó hasonlít az ezekben a rítusokban használatoshoz. Olyan fákat, orvosságokat használna az *isoma* során, mint a fiúk rítusaiban; valamint a *Mvweng’i* jelenik meg számára, ahogy a fiúk számára is. (Turner, 2002). A rítusban részt vevő nőt és férjét ezen kívül a halottakhoz vagy gyerekekhez is hasonlítják. Ezek elsősorban a liminális állapot (Turner, 2002, 115-122.) jellegzetességei és a rítus idejéig tartanak. A nő állapotát nemcsak a törzs szerinti érett nőiességet megelőző állapothoz hasonlítják, hanem az érett férfiasághoz is. Tehát nem pusztán egy nemi szempontból kevésbé differenciált – gyermeki, vagy halotti – állapotba csúszik át, hanem a női oldalról a férfi oldalra lép át az átok hatására a nő. Ide tartozik az a metafora, amely azt fejezi ki, hogy a nő túlságosan közel került a férfi oldalhoz „megperzselték a férfi szentség lángjai”.

Más ndembu rituálékban is találunk példát a nemi határátlépésekre és azok negatív következményeire. A *nkula* gyógyító rítus a menstruációs zavarok gyógyítására szolgál. Itt a nőt a vadászokhoz hasonlítják, akik elpazarolják a vért, az életerő szimbólumát. „A ndembuk szerint amikor egy nő elpazarolja a menstruáláskor keletkező vért és így nem képes gyereket szülni, ezzel aktívan visszautasítja, hogy betöltse a tőle elvárt szerepet, mint érett házasszony. Úgy viselkedik, mint egy férfi gyilkos (vagyis mint egy vadász vagy embert ölő harcos), nem pedig mint egy tápláló asszony.” (Turner, 1967, 54-87. Cit: Turner, 2002)

A *második eset* a megidézett szellem egyik megjelenési módja: a *mvweng'i*. Az ndembuk szerint a szellemeknek van nemük. Az isoma rítusban megidézett szellem a terméketlen nő anyai ágú női rokona, aki azonban „férfi alakjában” jelenik meg. Ennek a megjelenési módnak a neve: a *mvweng'i*. A *mvweng'i* azonban az érett férfiaság szimbóluma (Turner, 2002, 33.) „Nagyapaként” akkor jelenik meg, amikor a körülmételeken átesett fiúk sebei már begyógyultak. A szerepe az, hogy a fiúkat megszabadítja bizonyos szellemektől. A *mvweng'i* olyan faháncs szoknyát visel, amelyet a körülmételeken átesett fiúk viselnek a törzs többi tagjától való elzárás ideje alatt. Vadászkolomp van nála, amelyet a vadászok az egymással történő kommunikációra használnak. Öltözetének pántjairól úgy tartják, hogy a női termékenységre van negatív hatással. Az asszonyok a vetélés kockázata miatt tartózkodnak attól, hogy hozzáérjenek.

„Itt azonban némi kétértelműség tapasztalható a magyarázatban. Egyes informátorok azt mondják, hogy az árny azonosul a *mvweng'ivel*, mások viszont azt, hogy az árny (*mukishi*) és az álarcos (*ikishi*) együttműködnek [...]. Érdekes megjegyezni, hogy az árny mindig egy elhunyt női rokon, míg a *mvweng'i* szinte magának a férfiaságnak a megszemélyesítése.” (Turner, 2002, 33-34.) Tehát a nőnemű szellem itt az első értelmezés szerint azonosul a férfiaságot megszemélyesítő álarcos lényel, hogy a beteget, (aki megsértette a férfi és női szentség között húzódó határt) az álarcos lény képében terméketlenséggel sújtja – nőiességétől megfoszsa. Az ndembuk szerint a szellem, mint már előbb utaltam rá, ezzel emlékezteti a nőt a határ megsértésére, a férfiasághoz való túlzott közelkerülésre.

A *harmadik példa* a nem-váltásra a rítus vezetője, a gyógyító, aki legtöbbször férfi (Turner, 2002, 30.). A gyógyító a nemek között közvetít, miközben mindkét nemet gyógyítja. (Turner, 2002, 52-53.) Emellett nemcsak a nemek, hanem a szellemek és az emberek világa között is közvetít, segít megszüntetni a felborult állapotot, amelyet az átok hozott létre, és amely a halottak és élők világára is hatással van. Ahogy a rend megbontásához is szükség van egy közvetítőre (a boszorkányra) úgy az rend visszaállításához is (a gyógyítóra). Ez utóbbi szerep rendkívül fontos ahhoz, hogy a beteg, valamint rajta keresztül a férje, családja, rokonai, és az egész törzs élete „rendben” mehessen tovább. A gyógyító tulajdonságai és viselkedése a rítus ideje alatt különbözik a hétköznapitól. Női munkát végez: gyógyszereket őröl a morszárban; úgy viselkedik és beszél a nőekkel, ahogy a rítuson kívül csak a nők szoktak egymással. Valamint Turner szerint a „gyógyító” jelentésben használt egyik szavuk a *chimbanda* a ndembuk szerint a *mumbanda* szóhoz kapcsolódik, ami „asszonyt” jelent. (Turner, 2002, 53.) Az ndembu törzsben fellelhető szigorú duális struktúra a gyógyító személyében a rítus idejére felfüggesztésre kerül.

Turner a rítuselmélete a rítusok folyamatára és dinamikájára irányítja a figyelmet. A kortárs rítuselméletekkel szemben Turner úgy vélte, hogy a rítusok nem statikus társadalmi leképeződések, hanem a társadalmi folyamatok alkotói. Van Gennep a személyes életfordulók rítusaira koncentrálna megkülönböztette az átmenet három fázisát. Turner ezt a felosztását alkalmazza, azonban Van Gennepel ellentétben a

társadalmi folyamatok átfogó megértésének igényével. (Máté-Tóth, 2014) A turneri és a tweedi elmélet hasonló igényekkel lép fel: társadalmi folyamatok átfogó megértésnek igényével, úgy, hogy a folyamatok dinamikájára helyezik a hangsúlyt. Turner módszere és megközelítése vallásantropológiai; a rituális folyamatokra koncentrálnak. Tweed elmélete azonban a vallási jelenségek szélesebb körét kívánja magyarázni. A nemi határátlépések Turnernél a rítusok liminális szakaszához kapcsolódnak, így az bemutatott esetek értelmezéséhez szükséges a liminalitásról írni.

A közösségtől való elkülönüléssel kezdődik a *rituális folyamat*. Ennek során egy személy vagy egy csoport szimbolikus viselkedésformákkal leválik a társadalmi struktúra egy korábban rögzített pontjáról. Amíg az ndembu törzsben az asszonyok a férjükkel élnek, addig két kötelességük van: hogy férjük kedvében járjanak és hogy gyermeket szüljenek. Az az asszony, aki elfeledkezett anyai ágú felmenői felé teljesítendő kötelességeiről, az ndembuk szerint a szellemek miatt lesz ideiglenesen terméketlen. Ezáltal saját társadalmi pozíciójához tartozó kötelességeit nem tudja teljesíteni. Státusza a pubertásrítus előtt álló lányokhoz hasonlítható terméketlensége miatt; illetve a fiúkhöz, hiszen elkülönítésekor hasonló kunyhóban tartózkodik. (Turner, 2002)

Az elkülönítést a *liminalitás* állapota követi, amely során a rítus szubjektuma, akit Turner utazónak is nevez (Turner, 2002, 107.) egy olyan strukturálatlan állapotba kerül, amely sem a korábbira, sem az elkövetkezendőkre nem hasonlít. A liminális állapotban a rang, a státusz különbségei eltűnnek vagy homogenizálódnak. A rang és státusz különbségeinek eltűnése, a státuszmegfordítás bizonyos esetekben a nemek közötti határok átlépését is jelenti. A státuszmegfordításra olyan rítusok alatt kerül sor, melyek éhínség, szárazság, természeti katasztrófák okainak megszüntetésére irányulnak. Mivel a hiedelmek szerint a strukturálisan magasán állók idézték elő valamilyen cselekedetükkel a problémát, a strukturálisan alacsonyan álló személyek (legtöbbször fiatal nők) feladata a rend visszaállítása. A liminális periódus alatt szerepük és tekintélyük magasabb státuszt biztosít számukra a férfiakénál. Ilyen rítus többek között a zulu törzs nomkubulwana szertartása, vagy a Peter Krigby által ismertetett tanzániai gogók egyik női rítusa (Turner, 2002, 198.)

A rang-és státuszbeli különbségek homogenizálódását figyelhetjük meg az isoma rítusban: „A beteg és a férje állapota az isomában rendelkezik hasonló jellegzetességekkel – passzivitás, alázatosság, szinte teljes meztelenség – egy olyan szimbolikus környezetben, amely egyszerre jelképezi a sírt és az anyaméhet.” (Turner, 2002, 108-109.) A liminális személyek átmeneti entitások: minden olyan tulajdonság, amely megkülönbözteti a kategóriákat és csoportokat, esetükben felfüggesztésre kerül. Ez teszi lehetővé az isoma rítusban a gyógyító nemi határátlépését: nőies cselekedek végrehajtását, nőies viselkedést. A nemnélküliség, névtelenség, a férfiak és nők hasonló öltözéke jellemzi ezt a rituális szakaszt. Az ndembu beiktatási rítusok kísérője a nemi polaritás hiánya, a szexuális önmegtartóztatás (Turner, 2002, 117.).

A liminális periódusban megfigyelhető differenciálatlanság az új státusz megteremtésének alapfeltétele. Ekkor kapják meg azt a tudást, illetve fizikai megpróbáltat-

tások és megaláztatások útján azokat a tapasztalatokat, amelyek a közösségbe való reintegrációjuk feltétele. A harmadik szakaszban, a változásokat követően történik meg a közösséggel való újraegyesülés: *communitas*.

Homoszexualitás és nem-váltás a hinduizmusban

A harmadik általam ismertetett eset az indiai kultúrához és a hinduizmushoz kapcsolódik. *Ruth Vanita* tanulmányának (2004) célja, hogy rávilágítson arra, hogy a hinduizmustól nem idegen a homoszexuális kapcsolatok elfogadása, különböző vallási iratokban találunk példát ilyen kapcsolatokra. A szerző szerint Indiában, illetve a hinduizmusban nem úgy tekintenek a homoszexualitásra ma, mint a gyarmatosítást megelőző időszakban. A homofóbia szerinte modernkori jelenség Indiában (Vanita, 2004). A szerzőnek nem ez az egyetlen a homoszexualitás indiai vallási megjelenésével foglalkozó tudományos munkája. 2000-ben publikálták Saleem Kidwai történésszel együtt a hindu homoszexuális szerelemről szóló művüket: *Same-Sex Love in India: Readings from Literature and History* címmel. A kötetben megtalálhatóak fordítások 15 indiai nyelvről, melyek 2000 év anyagát ölelik fel; emellett a szerkesztők által írt esszék is, amelyek értelmezik (kontextualizálják és analizálják) ezeket a szövegeket. A kötet célja, hogy bebizonyítsa: az azonos neműek szerelme nem ismeretlen az indiai kultúra számára. Az ókori és középkori Indiában virágzott az azonos neműek szerelme – üldözés nélkül. Emellett egy bizonyos területen még a házassághoz hasonló kapcsolat is létezett.

A szerző tehát a homoszexuális házasság „legalitását” kívánja bizonyítani a hinduizmus szent irataiból, hagyományjaiból hozott példákkal. Érvelésének egyik alappillére az, hogy a házasságban két nemtelen lélek egyesül. A megállapítása a Mahabharata eposzon alapul, és ezen belül is Janaka király érvelésén: miszerint a lélek nemtelen és minden létezőben ugyanaz. Részletesen foglalkozik a kérdéssel a szerző a *Love's Rite* című könyvében (Vanita, 2005, 71-90.) és tanulmányában (Vanita, 2003). További megállapításait az Ashtavakra Gítara alapozza. Az Ashtavakra Gita advaita vedanta szöveg, mely Ashtavakra és Janaka király párbeszédét tartalmazza. A 17. fejezetben Ashtavakra azokat jellemzi, akik szabadok. A szamszára alól való felszabadulás a látszólagos különbségek valótlanságának felismerésén alapul. Vanita egy idézetet emel ki: A bölcs számára, aki mindenre egyen-

lőként tekint, nincs különbség boldogság és boldogtalanság, férfi és nő, szerencse és szerencsétlenség között.²⁰⁸

A tanulmányhoz kapcsolódó *nem-váltás első esete* szorosan kapcsolódik az előbb ismertetett lélek-koncepcióhoz. A lélek, amely alapvetően nemtelen a különböző reinkarnációk során különböző módon ölthet testet. (Puranjana király esete: Vanita, 2005, 78.) A homoszexuális házasságokat egyes hindu közösségek szerelmi házasságokként (szanszkritul: *gandharva vivaha*) jellemzik. Ez egyike a legtöbb ókori hindu szöveg által elismert nyolc házassági formának. (Vanita, 2004, 121-122.) A szerelmi házasságokat pedig bizonyos közösségek az előbbi reinkarnáció-felfogással egyeztetik össze, ahhoz, hogy a homoszexuális kapcsolatok létének értelmet adjanak. Ennek lényege az, hogy a korábbi reinkarnáció során összetartozó párok egy következő reinkarnációba is magukkal viszik az egymáshoz való ragaszkodásukat. Azonban a reinkarnáció során megtörténhet, hogy azonos nemű emberekként születnek újjá, annak ellenére, hogy korábbi kapcsolatukban különböző neműek voltak. A ragaszkodásuk pedig „egymáshoz vonzza őket” (Vanita, 2004. 126.). Erre példaként a 11. századi szanszkrit szövegeket a Kathasaritsagara-t említi a szerző (Vanita, 2004, 125-126.). A szerző szerint nemcsak középkori szövegek, hanem modern shivaita és vaisnava papok is ezt a magyarázatot adják (Vanita, 2004, 126.).

A *nem-váltás második esete* az előbb említett homoszexuális kapcsolatokban megjelenő gyermeknemzéshez kapcsolódik. Vannak olyan példák is a hindu szövegekben, ahol a partnerek megmaradnak azonos neműnek és így nemzenek utódokat, de találunk egy példát arra is, hogy nők azonos nemű kapcsolatában egyiküknek férfivá kell válnia: a Mahabharata eposzban *Sikhandhini* nevű nő válik férfivá (Sikhandhin). Sikhandhini *Drupada* király lánya, *Ambá* lelke öltött benne új testet. A király egyetlen utódja, akit édesanyja gyermekkorá óta fiúnak vallott és fiúként nevelt, hogy ne okozzon csalódást a királynak. *Dasarna* király lányával kötött házasságot. Felesége családjának megtevesztése miatt háborút indítottak apja, *Drupada* király ellen. Sikhandhini erdőbe vonult, ahol a kincsek istenének szolgájával, *Szthúnával* találkozott. Azt kérte a szolgától, hogy változtassa férfivá. Szthúnának azonban nem volt erre hatalma, ezért felajánlotta, hogy varázsereje segítségével nemet cserél egy évre Sikhandhinivel. A változás Szthúna feljebbvalójának haragja miatt végleges lett. (Baktay, 1994)

A *nem-váltás harmadik és negyedik esete* az egyik főistenhez, Shiva istenhez kapcsolódik, akit gyakran a szerző szerint a nemi átalakulással, csodás születésekkel és az erotika különböző fajtáival azonosítanak (Vanita, 2004, 130.). Legtöbbször fér-

208 Ashtavakra Gita 17.15

Richards fordítása szerint a nemek közötti különbségtétel hiánya arra a felismerésre vezethető vissza, hogy minden egyenlő: „There is no distinction between pleasure and pain, man and woman, success and failure for the wise man who looks on everything as equal.” (Richards, n.é.) Marshall fordítása szerint ez a felismerés: a mindegy ugyanaz: „The sage sees no difference between happiness and misery, man and woman, adversity and success. Everything is seen to be the same.” (Marshall, 2005) Vanita saját fordításában az utóbbi megfogalmazást olvashatjuk: „The Wise One, who sees the same everywhere, sees no difference between happiness and sorrow, man and woman, fortune and misfortune.” (Vanita, 2005)

fiként ábrázolják, de egyik formájában női felével lép kapcsolatba. Androgün megjelenésének a neve: *ardhanarishwara*. Ekkor Shiva félig nő – félig férfi. Jobb oldala a férfi oldal, kék színű. Bal fele a női: haja hosszú, teste rózsaszínű, melle van. Ezen kívül Shiva egy másik nem-váltáshoz is kapcsolható. Ekkor nővé változik, hogy feleségét Parvatit homoerotikus kapcsolatban elégítse ki (Vanita, 2004, 130-131.). Shiva nem-váltásának hatására minden más körülötte lévő lény nővé alakul. (Vanita 2005, 82.) A szerző felsorolja azokat az eseteket, amelyek ugyan nem a nem-váltás példái, de a nemek közötti határátlépés fontos eseteit jelenti Shiva-hoz kapcsolódóan. Shiva más hímnemű istenekkel együtt utódokat nemz: Ayyappát Visnu-Mohini segítségével, Kartikeya-t Agni segítségével. A második esetet a Shiva Purana-ban található meg, az elsőt pedig a szerző 2000-ben megjelent *Same-Sex Love in India: Readings from Literature and History* szöveggyűjteményében.

Az indiai kultúrában és a hinduizmusban, valamint a kereszténység és az izlám esetében is megfigyelhető, hogy nemeket egyszerre tekintik nagyon fontosnak a társadalmi szerepek szempontjából és spirituális szempontból rendkívül lényegtelennek. Ez lehetővé teszi, hogy bizonyos társadalmi szerepeket az egyes nemek számára sajátítsanak ki; támogatja azt az elképzelést, hogy spirituális értelemben nincsen különbség az emberek között. *Love's Rite* című művében Vanita számtalan példát hoz mindhárom vallásból a nemi relativitás eseteire: homoszexualitás, nem-váltás, androgün istenek. Ezekből kettőt mutatok be: az első, a már említett lelki nemtelenséghez kapcsolódik; a második pedig a férfi hívőkre, mint az istenség menyasszonyára vonatkozik. Utóbbi a férfias Menyasszony esetének értelmezését gazdagítja. (Vanita 2005, 71-90.)

Vanita a lélek nemtelenségéről szóló tanulmányában bemutatja a Mahabharata egy szövegrészét: Sulabha és Janaka király vitáját. Sulabha érvelése szerint a testnek van neme, de az átman univerzális én nemi semlegességet mutat. A test folyamatosan változik ezért nemisége sem ugyanolyan. A nemek nem statikus, fix velejároi a testnek. Az átman nem tulajdona senkinek, senki sem irányítja, az átman nem cselekszik. Érvelése szerint tehát nincs lényegi különbség férfiak és nők között. Emiatt a spirituális célok eléréséhez sem a férjükön keresztül vezet a nők számára az út. Saját példáján mutatja meg, hogy a számszára alól való felszabadulás a nők számára is ugyanazokkal az eszközökkel lehetséges. (Vanita, 2003)

Mind a hindu, mind a keresztény középkori szövegekben található menyasszony-misztika erotikus minőségekkel látja el a férfi hívő és férfi isten kapcsolatát. Ugyanakkor egyidejűleg „heteroszexualizálják” is a kapcsolatot, úgy, hogy a hívő női szerepet vesz fel. Ez a folyamat azonban nem lesz teljes, mert a hívőben egyszerre van jelen maskulinitása a felvett feminin attitűddel. A keresztény misztikánál az Énekek Éneke, a hindu misztikánál pedig az ősi szerelmi költészet adja a fogalmi keretet. A hindu és a keresztény tradíció képviselői által használt nyelvezet egyaránt erotikus. A hindu szövegek világosan írják le az erotikus öleléseket, míg a keresztény írásokban Krisztus szüzessége miatt ritkán használnak a szerzők hasonlóan egyértelmű

nyelvezetet. Mindkét vallási tradíció szövegeinek értelmezésénél az erotikus képek metaforikus jelentőségét hangsúlyozzák a kommentátorok. (Vanita, 2005, 83-84.)

A nem-váltás esetek kategorizálása

Priscilla Rachun Linn *Gender Roles* című szócikke a nem-váltások vallástudományi értelmezésével foglalkozik. (Linn, 1995) Linn számos vallásból választott példákat a nem-változás bemutatására. Sámánizmus mellett a kereszténység (Jeanne d'Arc), illetve amerikai bennszülöttek kultúrájából (*berdache* – más néven két-lelkű emberek) is elemez eseteket. Az általa bemutatott nem-váltás esetek alapján a következő kategóriákat alkotja: *ideiglenes* és állandó nem-váltások; valamint szintén kettős felosztás érvényesül a vallási közösségre gyakorolt hatás és a nem-váltáson átesett személy közösségi megítélésének tekintetében: az első attitűd a különbségek miatti kirekesztés, a második pedig szakrális szerepek tulajdonítása a személynek.

A szerző szerint megkülönböztethetünk ideiglenes és állandó nem váltásokat. Előbbit a szerző *transzveszita* elnevezéssel illeti. Ide tartoznak a természetfeletti hívás, vízió vagy álom által előidézett nem-váltások, amelyek meghatározott ideig tartanak, vagy egy meghatározott időszakhoz tartoznak és így bizonyos időközönként visszatérnek. Ilyen alkalmak lehetnek pl. a termékenységi rítusok, átmeneti rítusok, gyógyító szertartások, különböző évente ismétlődő vallási ünnepek. A nem-váltás másik fajtája, az állandó, amelyet Linn *transzgendernek* nevez. A Linn által említett vallási példák esetében az alany természetfeletti erő birtokába kerül, ezt követően és ennek hatására történik a nem-váltás. Ide a sámánizmushoz tartozó általa ismertetett példákat sorolja.

Az általam ismertetett esetek közül egyértelműen az ideiglenes nem-váltáshoz sorolhatóak az isoma rítushoz tartozó példák. A nő részéről a nemek közötti határok átlépését rövidesen a rend helyreállítását célzó rítus követ. Az anyai ágú szellem férfiként való megjelenése a nő által végrehajtott nemi-normaszegéshez kapcsolódik: azt a férfi oldalt szimbolizálja, amelyhez a nő túlságosan közel került. A rítus során a terméketlen nő, a nő férje és a gyógyító is egy strukturálatlan állapotban van, amelyre a nemi differenciálatlanság és a normaszegés jellemző. A határátlépések a közösségbe való sikeres reintegrálódásig tartanak.

A többi általam elemzett eset nem felel meg maradéktalanul Linn kritériumainak. Az ideiglenes nem-váltás esetek nem kapcsolódnak rítusokhoz, szertartásokhoz, vallási ünnepekhez. A transzgender példák esetében pedig nem természetfeletti hatalom indukálja a normaszegést. A Linn-féle kategorizálás vallástudományi kritériumainak figyelmen kívül hagyásával, pusztán a nem-váltás ideiglenes, illetve állandó mivoltát tekintve az eseteket a következőképpen kategorizáltam.

Az ideiglenes nem-váltásokhoz sorolom Shiva nővé válását, mely egy bizonyos cél, a Parvativál való homoerotikus együttlét, érdekében történik. Sikhandhini, a nemtelen lélek reinkarnációja és a férfias Menyasszony esete átmenetet képez a két

kategória között. Sikhandhini nem-váltását a természetfeletti közbeavatkozása (varázserő idézte elő). Linn kritériumai alapján az állandó nem-váltásokhoz tartozna ez az eset. A nem-váltás egy évig tartott volna, de Szthúna feljebbvalója miatt a váltás időtartama élete végéig tolódik ki. A nemtelen lélek reinkarnációja a születéstől a halálig tart, majd az újjászületéstől a következő halálig. Ha a születés és halál körforgásához viszonyítunk egy életnyi időtartamot, akkor mindkét eset ideiglenesnek tekinthető. Az ndembu rítus időtartamához képest azonban állandónak is nevezhetjük. A férfias Menyasszony esetében fokozatos átalakulásról beszélünk, amely nem vezet el egy végleges, megmászhatatlan állapothoz. A maszkulin és feminin tulajdonságok folyamatos feszültsége figyelhető meg a lélekben. Shiva ardhanarishwara esetében Shiva egyik megjelenési formájáról van szó, amelyet az állandó nemi határlépésekhez sorolok.

Linn az ideiglenes-állandó felosztáson túl a közösség által a nem-változáson átessett személy kettős megítéléséről ír. Az első fajtája: a *kirekesztés*, a látható, a szokásostól eltérő jelek miatt pl. berdache/két-lelkű emberek testileg különböznek a törzs többi tagjaitól. A második, a *szakrális szerep*: a csoport termékenységére, erejére, egészségére van hatással a nem-változást átélt ember. A két megítélés együttesen ugyanarra a személyre vonatkozóan, de különböző időben előfordulhat. Amikor a személyre úgy tekintenek, mint aki szakrális előnyöket hoz a csoport számára (pl. rítusok során), akkor magasztalják, míg máskor gúny vagy kirekesztés tárgya lehet. Linn részletesen ír erről a jelenségről a sámánok kapcsán (Linn, 1995)

A Linn által alkalmazott kategóriák kiválóan alkalmazhatók a sámánok nemi határlépéseinek elemzésére. Az általam bemutatott esetek nagy részének értelmezésére nem alkalmasak ezek a kategóriák. A Turner által bemutatott termékenységi-gyógyító rítus esetében a terméketlen nő elkülönítése a nő és a közösség érdekében történik. Nem pusztán a testi- vagy viselkedésbeli különbségek idézik elő. Az elkülönítés célja a felborult rend újraalkotása. Míg a sámánizmussal kapcsolatos példák esetében a kirekesztés célja a feszültséget szülő másság láthatáron kívül helyezése. A nem-váltásból fakadó szakrális előnyöknél pedig az előzővel ellentétes hozzáállást mutatnak a közösség tagjai: a nem-váltáson átessett személy kulcsszerepet tölt be krízis idején a csoport stabilitásának, jólétének biztosításában. Ennek megfelelően értékes személyként kezelik, a csoport egyik legfontosabb tagja arra az időszakra, amíg szakrális szerepét betölti.

Gender-change és sex-change

Tanulmányom gender-elmélettel foglalkozó részében a gender és biológiai nem fogalmának különbségei alapján különbséget tettem a gender-váltás és biológiai nem-váltás kifejezések között. Véleményem szerint az angol nyelvű szakirodalomban a nemi-váltás esetek megnevezésére alkalmazott *gender-change* és *sex-change*

kifejezéseket nem minden esetben használják következetesen. Először az általam olvasott szerzők fogalomhasználatát ismertetem, majd az általuk leírt eseteket megnevezéseit pontosítom.

Tweed a gender kifejezéseket használja, amikor általában a nemekről, mint kategóriákról beszél: más kategóriákkal együtt, felsorolásszerűen (Tweed, 2006, 18, 148, 179. stb.). Elméletének kifejtésénél a testi határátlépések leírásánál szintén a gender kifejezés jelenik meg. A gender-felcserélés (*gender inversion*) kifejezést használja (Tweed, 2006, 150.) a társadalmi határátlépéseknél, mely a közösségi fesztiválok velejárója. Tweed említ példákat nem-váltás esetekre. A nemi határátlépések közül az átmeneti rítusokra való példái állnak a legközelebb az általam vizsgált témához. Véleményem szerint Tweed következetesen használja a kifejezéseket.

Krahmer egyrészt a biológiai nemet használja a nemek megkülönböztetésére (Krahmer, 2000, 308, 309, 311. stb.): az antikvitás- és patrisztika-korabeli esetek; valamint a Bernát által a biológiai adottságokhoz társított tulajdonságok ismertetésénél. A nem-váltás esetek megnevezése Krahmernél: a sex-change (Krahmer, 2000, 308, 309, 310, 322.). A Menyasszony nem-váltásának részleteit tekintve helyesebb lenne azonban a gender-váltás kifejezést használni. A Menyasszony ugyanis nem a biológiai neme változik, hanem férfias tulajdonságokra tesz szert. Bernát bizonyos negatív tulajdonságokat a biológiai nem miatt adottnak vesz a nőknél, azonban azt is kiemeli, hogy a Menyasszony különbözik a nőktől, mert pozitív, férfias tulajdonságokkal rendelkezik (Mabillon 1896; Wright 2008, 38.4.).

Árnyalja a képet az, hogy tanulmányában a biológiai nem kifejezést használja legtöbbször, de emellett fontos szerepe van a gender-elmélet szerinti forráselemzésnek (Krahmer 2004, 306, 307.). Ennek kapcsán beszél hagyományos gender-hierarchiáról, amely Bernát szövegeiben jelenik meg (U.o. 311.), összetett genderszemponitú képekről (U.o. *gendered images*, 316.) és gender szimbolikáról (U.o. 323-324.).

Turner művében (1966) kizárólag a biológiai nem kifejezést használja. A rituális folyamat című művét 1966-ban publikálta. Ekkor kezdett a gender-kérdéskör a feminizmus egyik központi eleme lenni, az 1980-as évektől vitatták széles körben. Ezért nem meglepő Turner nyelvhasználata. Az általa bemutatott esetek közül a gyógyítóra vonatkozó eset gender-váltás, hiszen a nemi határátlépést a nyelvhasználata és viselkedés változásában lehet megfigyelni. A rítus alánya, a nő, aki közel került saját férfi oldalához, elmulasztott olyan cselekedeteket, amelyek társadalmi szerepe alapján kötelességei lettek volna. Fontos megjegyezni, hogy Turner folyamatosan felhívja a figyelmet a rítus ismertetésénél arra, hogy az ndembuknál a személy közösségen belüli státusza szorosan kapcsolódik a nemhez és az életkorhoz. A gender-váltás a nő esetében a biológiai nemére is hatással volt az ndembu hiedelmek szerint. Időszakosan terméketlenné vált, melynek következtében a pubertásrítus előtt álló gyerekekhez hasonlítják. Az anyai ágú női rokon férfi alakjában való megjelenése, a *mvweng'i* esete szintén a nemi határátlépések közé tartozik. Mivel a női rokon szellem-alakjáról van szó, test hiányában nem beszélhetünk biológiai nem-váltásról;

azonban gender-váltásról sem lehet szó, hiszen nem a viselkedése, hanem megjelenési alakja változik.

Vanita a gender kifejezést használja nemek elkülönítésére, valamint a társadalmi szerepkörök nemek alapján való felosztásának megnevezésére (Vanita, 2004, 128; 122.). A lélek nemtelenségének koncepcióját, valamint a reinkarnációk következtében létrejövő nem-váltást is ezzel a kifejezéssel írja le (U.o. 124; 126.). Shiva nemi transzformációit a gender-váltásként nevezi meg. (U.o. 130.). A biológiai nem kifejezést nem használja a nemek közötti különbségtételre, csak a homo- vagy heteroszexuális kapcsolatok megnevezésére (U.o. *same-sex desire* 120.; *same-sex marriage/union/relation* többek között: 119, 123.; *heterosexual* 121, 127.). Véleményem szerint a Vanita által bemutatott esetek mindegyike a biológiai változással jár, ezért a sex-change kifejezést alkalmasabb lenne a nem-váltások leírására. Bár az átman nemtelen az egyes reinkarnációkat összehasonlítva a test nemének megváltozásáról beszélhetünk. Sikhandhini esetében a házasságig tartó időszak gender-váltás, hiszen férfiként nevelik és ő is ennek megfelelően viselkedik. Azonban a házasságkötést követő időszakban egyértelmű, hogy testi változáson megy keresztül. Mindkét Shivához kapcsolódó példa sex-change, amennyiben egy isten esetében beszélhetünk biológiai változásokról. Az egyik esetben teljes a biológiai nem váltása, hiszen nővé alakul át, ardhanaishwara formája pedig androgün jellegű – félig férfi, félig nő. Véleményem szerint a szerző fogalomhasználatának oka a tanulmány céljában keresendő. A homoszexuális kapcsolatokkal foglalkozó vallási szövegek értelmezéséhez új szempontokat kíván hozzáadni azonos neműek kapcsolatainak „védelmében”.

Összegzés

Tanulmányomban a nemi határátlépések három vallási hagyományhoz kapcsolódó esetét mutattam be. Az esetek egymástól rendkívül különbözőek. Az első egy középkori ciszterci szerzetes, Clairvaux-i Bernát misztikus írása, melyben a lelki példaképpel foglalkozik. A második a zambiai ndembu törzs termékenység-gyógyító rítusa. A harmadik a homoszexuális kapcsolatok példái különböző hindu szent iratok alapján. Hipotézisem az volt, hogy a vallások olyan kulturális rendszerek, amelyek nemcsak a normateremtésre, hanem a normaszegésre is nyújtanak példákat intézményesült formában. A normateremtés és normaszegés fogalmát Clifford Geertz és főként Thomas Tweed elmélete alapján használtam.

Thomas Tweed elméletének két központi vallásfunkciója – a tartózkodás (normateremtés) és az átkelés (normaszegés) – lehetővé tette a különböző nem-váltás esetek elemzését egyenként, valamint összehasonlító vallástudományi módszerrel. Az Énekek Éneke-interpretációk hagyománya Origenészig nyúlik vissza. Clairvaux-i Bernát a feminin-negatív és a maskulin-pozitív képek használatával kapcsolódik ehhez a hagyományhoz, azonban meg is haladja a korábbi értelmezések kereteit. A

Menyasszonyt, mint tökéletes lelket, androgün jellegű lényként jellemzi, aki Krisztusra hasonlít a férfias és nőies minőségek integrálása miatt.

A Menyasszonynak azonban először férfissá kellett válnia. Ezt követően a feminin-negatív tulajdonságokat meghaladva a feminin-pozitív tulajdonságokra kellett szert tennie. A Menyasszonyt így nevezik a prédikációban nemcsak a nők, hanem az emberek között is szépnek (erényesnek). Nemcsak a Menyasszony és a Vőlegény rendelkezik a feminin és maskulin tulajdonságokkal. A „rendezett szerelemben”, a kontempláció legmagasabb fokában a maskulin és a feminin szeretet pozitív oldalai találkoznak úgy, hogy az értelem irányítja az érzéseket. Az Énekek Énekéről szóló prédikációk kapcsán bemutatott nem-váltás esetek fölött nem lehet elsiklani metaforikus mivoltuk miatt. *Klaniczay Gábor* cikke (1994) alapján utaltam arra, hogy a Menyasszony, pozitív vallási szerepkörként jelent meg a középkori szentek, misztikus nők és a világiak, a harmadrend tagjai számára is. Bernát írásai hozzájárultak a misztika és szerelmi érzés kapcsolatának megalapozásához; hatottak többek között Hadewijch és Foligno Angéla vallási tapasztalataira, formálták istenképüket.

Nemcsak metaforikus értelemben beszélhetünk nem-váltásról: Bernát nőies szerepkörökkel való azonosulása, illetve a nőies metaforák alkalmazása Krisztusra és rendtársaira (Bynum, 1977) példaként szolgál a nemek fluiditására a középkori szerzetesek körében. A szerzetes-lovag bináris oppozíció, valamint a szexuális inaktivitás mind hozzájárultak a szerzetesek speciális nemi státuszához.

Clairvaux-i Bernát Énekek Énekéről szóló prédikációinak megértéséhez *Caroline Bynum* tanulmánya (1977), *Thomas Moore* a szexuális devianciákat hangsúlyozó allegorikus szövegértelmezése (2000) és *Thomas Laqueur* elasztikus-nem elmélete (1992). Laqueur elmélete az antikvitás, középkor és reneszánsz nem-fogalmát mutatja be. A szerző szerint a középkorra az „egy-nem modell” jellemző: a nemnek különböző pólusai vannak. Nem a biológiai, hanem a társadalmi hovatartozás befolyásolja a nemet, amelyre a fluiditás jellemző. Laqueur nem-fogalma segítségével Clairvaux-i Bernát nem-váltása nem egy éles határátlépésként, hanem az egyik pólus felől a másik irányába való elmozdulásként értelmezendő.

Az ndembu törzshöz kapcsolódó példák az *isoma* rítushoz tartoztak. A határátlépése felborította a rendet az elhunyt anyai ágú rokonok és a törzs tagjai között. A nő időszakos terméketlenségének megszüntetésére hajtják végre az ndembuk az *isoma* rítust. A liminális állapotban a nemek differenciálatlansága figyelhető meg. Nem-váltás történik az anyai ágú női rokon szellemének megjelenésével kapcsolatban; illetve a rítus alatt a gyógyító is nemi normaszegést hajt végre. A liminális állapot alatt felfüggesztésre kerülnek azok a határok, amelyek megszabják a társadalmi státuszt, nemi stb. különbségeket.

Hinduizmusához kapcsolódó nem-váltás esetek biológiai átalakulások voltak a másik két példa legtöbb esetével szemben. Az első két példa (Sikhandhini és a „nemtelen lélek”) két vallási tanításra épül: az átman nemtelenségére, és a reinkarnációra. Sikhandhini nem-váltását megelőzően is férfiként élt: úgy nevelték fel, öltöztették és házasították ki. Azonban ez a határátlépés nem volt „sikeres”. A család kiderült és

csak a biológiai – „teljes” átváltozás után élhetett férfiként. A nemtelen lélek különböző nemű testekbe történő újjászületése a nemek közötti határátlépések egy másik csoportjához: a homoszexuális kapcsolatok eredetéhez fűzött magyarázat.

Két példa Shiva istenhez kapcsolódik *Vanita* tanulmányában (2004). Az egyik androgün alakja: *Shiva ardhanareshwara*, melynél félig férfi – félig nő. A másik példa egy ideiglenes biológiai nem-váltás, melynek során Shiva nővé változik. Változása hatással van a közelében lévő létezőkre, ők is nővé változnak.

A nem-váltás esetek további kutatásának témája lehet a platóni androgün lény koncepciója; az antikvitás nem-váltás esetei a *Krahmer* által felsorolt (2000) szerzőknél. Más vallási hagyományok (iszlám, zsidóság, ortodox kereszténység, új vallási mozgalmak stb.) nem-váltás példáinak kutatása, lehetőség szerint résztvevő megfigyeléssel. A *Vanita* által ismertetett (2005) hindu és középkori keresztény Menyasszony-metaphora részletes kifejtése és összehasonlítása. Valamint a nem-váltásnak, a tweedi elmélet és a Linn-féle kategóriák által nem lefedett vallási funkciók feltérképezése.

Irodalomjegyzék

- Bynum, C. W. (1977): Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century. Cistercian Writing. In: *The Harvard Theological Review*, Vol. 70, No. 3/4 (Jul. – Oct.), Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, 257-284
- Diós István (2002): Clairvaux-i Szent Bernát. In: *Szentelek élete* 1. kötet. Szent István Társulat, Budapest. 594-603.
- Eliade, M. (1999): *A szent és a profán: a vallási lényegről*. Európa Kiadó, Budapest
- Geertz, C. (2001): A vallás mint kulturális rendszer In: *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest
- Hughes, A. W. (2009): Boundary maintenance: religions as organic-cultural flows. On Thomas Tweed, *Crossing and dwelling* (2006) In: Michael Stausberg (szerk.): *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion*. Routledge, London and New York, 209-223.
- Johnson, P. C. (2009): Reviewed Work: *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* by Thomas A. Tweed. In: *History of Religions*, Vol. 48, No. 3, The University of Chicago Press, 255-257
- Juschka, D. M. (2005): Gender. In: Hinnels, J. R. (ed): *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Routledge, Abingdon
- Klanciczay, Gábor (1994): Az égi szerelem: Misztika és erotika a középkorban. In: *Rubicon* vol.40,16-19.
- Krahmer, S. M. (2000): The Virile Bride of Bernard of Clairvaux In: *Church History* Vol. 69. No. 2. Cambridge University Press, 304-327.
- Laqueur, T. W. (1992): *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- Leeuw, G. van der (2001): *A vallás fenomenológiája*. Osiris, Budapest
- Linn, P. R. (1995): Gender Roles. In: Mircea Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion* Volume 8. Macmillan, New York
- Mabillon, D. J. (1896, szerk.): *Life and Works of Saint Bernard Abbot of Clairvaux Vol. IV*. John Hodges, Bedford Street, Covent Garden, London
- Máté-Tóth András (2014): *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Korunk-Komp-Press, Kolozsvár
- Moore, S. D. (2000): The Song of Songs in the History of Sexuality. In: *Church History* 69:2 The American Society of Church History, 328-349.
- Page, S.-J. (2011): Negotiating sacred roles: a sociological exploration of priests who are mothers. In: *Feminist Review*, No. 97, Religion & Spirituality, Palgrave Macmillan Journals, 92-109
- Reader, I. (2007): Reviewed Work: *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* by Thomas A. Tweed. In: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 11, No. 1. University of California Press, 126-129

- Ruh, K. (2006): *A nyugati misztika története I. – A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- Taves, A. (2009): Assessing Theories of Religion: A Forum on Thomas A. Tweed's „Crossing and Dwelling: A Theory of Religion” In: *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 77, No. 2. Oxford University Press, 404-406
- Turner, V. (1966): *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press. Ithaca, New York
- Turner, V. (2002): *A rituális folyamat – Struktúra és antistruktúra*. Osiris Kiadó, Budapest
- Tweed, T. A. (2006): *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Harvard University Press
- Vanita, R. (2003): The Self Is Not Gendered: Sulabha's Debate with King Janaka. In: *NWSA Journal*, Vol. 15, No. 2. The Johns Hopkins University Press, 76-93
- Vanita, R. (2004): “Wedding of Two Souls”: Same-Sex Marriage and Hindu Traditions. In: *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 20, No. 2. Indiana University Press, 119-135.
- Vanita, R. (2005): *Love's Rite. Same Sex Marriage in India and the West*. Palgrave Macmillan, New York
- Wright, D. (2008, szerk.): *Saint Bernard of Clairvaux: Commentary on the Song of Songs*. Letöltés ideje: 2017. 04. 26. Cím: <https://archive.org/details/CommentaryOnTheSongOfSongs>
- You, H. (2008): *Reviewed work: Crossing and Dwelling: A Theory of Religion by Thomas A Tweed* The Journal of Religion, Vol. 88, No. 3 The University of Chicago Press, 437-438.
- Források
- Baktay Ervin (1994, ford.): *Mahábhárata -Bharata nagy nemzetsége-*. Tericum Kiadó, Budapest
- Marshall, B. (2005, ford.): *Ashtavakra Gita*. Letöltés ideje: 2017. 04. 26. Cím: <http://www.holybooks.com/ashtavakra-gita/>
- Richards, J. (n. é., ford.): *Ashtavakra Gita*. Letöltés ideje: 2017. 04. 26. Cím: <http://bit.ly/2pxLKnm>
- Szent István Társulati Biblia*. Letöltés ideje: 2017. 04. 26. Cím: <http://szentiras.hu/SZIT/%C3%89n>