

Jelige: galut

Lezárás dátuma: 2014. 12. 27.

A másság dicsérete

A Héber Biblia diaszpóra-történeteinek queer olvasata

Tartalom

Bevezető	2
I. A különbözőség elmélete	3
II. A diskurzus béklyóiban	6
<i>II.1. Bezárt Eszter</i>	6
<i>II.2. Queer terek Bábelben</i>	9
<i>II.3. Transz József</i>	11
<i>II.4. Undor a vacsoraasztalnál</i>	14
III. Vonzó férfiak, vonzó nők	15
<i>III.1. Olyan, mint az anyaméh</i>	15
<i>III.2. Nevukhadneccár kívánsága</i>	17
<i>III.3. Eszter előbújik</i>	19
<i>III.4. A szépről</i>	23
Befejezés: A másság dicsérete	25
Felhasznált irodalom	27

Bevezető

Fontos ismerni, tartják a Bibliáról. Mi végre?

Northrop Frye megállapításai szerint azért, mert enélkül a komplett nyugati kultúra megértése válik szinte lehetetlenné és értelmezhetetlenné.¹ Igencsak nagy hatalom tulajdonítható tehát eme óriási szövegkorpusznak, amelynek hozományaként megkérdőjelezhetetlenül a világirodalmi kánon fontos tagja vált belőle. Évszázadokon át citálták, olvasták, értelmezték, kutatták, s teszik mindezt a mai napig, melyből kifolyólag azt gondolhatná az ember, hogy már mindent elmondtak róla, amit el lehetett mondani. A Biblia újraolvasása természetesen nagyszabású újdonságokkal már nem szolgál – ahogyan más műveké sem –, hisz a jelen elemzés homlokterében álló szöveg évezredek óta nem változott, azonban minden új nekiveselkedés új szempontokkal kecsegtet, a korábbi elemzések által tett hangsúlyok eltolásával, amelyek új adalékokkal szolgálhatják az újraolvasott mű mind jobb megértését. E szempontból viszont nagyon is változik a Biblia.

Jelen írás középpontjában a Héber Biblia három, már szóhasználatukban is rokon jegyeket mutató elbeszélése, az ún. József-novella (Gen 37–50) a Tórában, Eszter könyve, valamint Dániel könyvének laza szerkezetű, az eddigiektől különbözve részben arámi nyelven írott narratív szövegrésze (Dán 1–6)² áll (utóbbi kettő az Írásokban), melyek közösen az udvari, avagy diaszpóra-történetek műfaját képezik a korpuszon belül. E műfaj alapvető vonása, hogy a szemelvények főhősei a Biblia bármely más elbeszéléséhez képest rendkívül egyedi élethelyzetben, idegen uralom alatt, egy-egy hatalmas keleti birodalom (Egyiptom, Babel és Perzsia)³ uralkodói palotájában élnek, még hozzá meglehetősen magas pozíciót betöltve.⁴ Ez a különleges szituáció teszi a három elbeszélést a korpusz más történeteitől elkülöníthetővé, valamint egy hiánypótló elemzésre is érdemessé, ugyanis együttes vizsgálatukra, összevetésükre, mindhárom szemelvény párhuzamba állítására – a szemmel látható rokon vonások el- lenére – mindeddig nem került sor. Elemzésemhez azonban – terjedelmi okokból fakadóan – nem válik kitűzött célommá, hogy a már az ókor óta folyamatosan lejegyzett, a legkülönbé- lébb szempontú értelmezések és kérdésfeltevések összességét áttekintsem.

¹ FRYE 1996: 9–27.

² A vizsgált szemelvény arámi szakasza: Dán 2:4–6:29 (azaz a fejj. legvégéig). A könyv második fele (Dán 7–12, melyből a 7. fejezet még szintén arámiul íródott) már az apokaliptika tárgykörébe tartozik.

³ Mivel a dolgozat nem táplál történetkritikai ambíciókat a vizsgált szövegeket illetően, nem bonyolódik a felbukkanó személyek, államalakulatok és események valós történelmi szituációkkal való megfeleltetésébe, így a vizsgálódás során való emlegetésük is pusztán a héber bibliai szöveg szerint alakul (példaként: egyszerűen Babel az Újbabiloni Birodalom elnevezéssel és egyben azonosítással szemben).

⁴ GRUEN 2006: 425–426.

Interpretációm kiindulópontját, szemléletét, teoretikus kereteit, fogalmi készletét és az elemzéshez használt eszköztárat a queer⁵ elmélet szolgáltatja. A dolgozat fő törekvése az udvari történetekben megjelenített kisebbségi létállapot elemzése, és olyan kérdések megválaszolása, mint az, hogy a környezet (a többségi társadalom) és a kisebbségiként megbélyegzett egyén (esetünkben József, Eszter és Dániel) miképpen viszonyul egymáshoz, egyáltalán milyen nyilvánul meg az elkülönítés, a főszereplők hogyan definiálják önmagukat, valamint milyen stratégiát követnek élethelyzetük kezelését és személyes boldogulásuk javítását illetően.

I. A különbözőség elmélete

A különféle posztmodern kritikai irányzatok hosszú évtizedek óta hatnak megtermékenyítően az irodalomtudományra, és a '90-es évek óta a queer sem jelent ez alól kivételt, ráadásul újabban már a hazai kutatásban is megjelent az első nagy lélegzetvételű, áttekintő jellegű monográfia a magyar költészetben megfogható queer irányulásokat körvonalazandó, Csehy Zoltán tollából,⁶ aki munkájában megjegyzi, hogy eme kritikai irányzat hazánkban még jelenleg is csupán gyerekcipőben jár.⁷ Nemzetközi szinten hasonló konstatálható a bibliatudomány területén: néhány tanulmánykötet vagy kommentár szerkesztését leszámítva a queer kritika jelenléte még igencsak periférikus – ez természetesen vonatkozik a három udvari történetet célzó vizsgálódásokra is –,⁸ a magyarországi kutatásban ráadásul egyáltalán nincs is jelen.

Maga a queer alapvetően politikai-társadalmi elmélet,⁹ amely nemcsak alapjaiban kérdőjelezi meg, hanem egyik fő célkitűzéseként felforgatni, illetőleg dekonstruálni is igyekszik a szexuális és gender-„normalitás” intézményeit, kategóriáit, fogalomrendszerét, felállított bináris oppozícióit (azaz a férfi és nő kategóriapárosának létjogosultságát), a hagyományos társadalmi nemi szerepeket, a privilegizált viselkedési formákat (értsd: heteroszexualitást) és irányelveket, tehát összességében a természetesként és magától értetődőként kezelt dolgokat, illetve emellett a láthatatlan(ságba kényszerített) láthatóvá tételére törekszik. Magát nem kívánja pontosan meghatározni, definiálni, amiért számos kritika is éri, ugyanakkor ez a rá jel-

⁵ A tanulmányomban felbukkanó angol nyelvű terminusokat kurziválva közlöm, azon műszavakat leszámítva (ilyen a queer és a coming-out), melyek megítélésem szerint a magyar nyelvben már bevett, bár (egyelőre) még az idegen hangalakjukat megőrző kifejezésként vannak jelen, illetve jelen dolgozatban is gyakorta előfordulnak.

⁶ A mű adatai: CSEHY Zoltán, *Szodoma és környéke. Homoszocialitás, barátságretorika és queer irányulások a magyar költészetben* (Pozsony: Kalligram, 2014).

⁷ CSEHY 2014: 18.

⁸ Az erre vonatkozó gondolatokhoz ld. többek közt: COLLINS 2008: 6.; HORNSBY – STONE 2011: ix–x.; MOORE 2010: 225.

⁹ Fő forrásaiként a feminista gondolkodást, valamint (többek közt) Michel Foucault munkásságát tartják számon. (JAGOSE 2003: 21., 113.)

lemző képlékenység szellemesen tükrözi saját befogadó ideológiáját: lényegében annak elutasítását, hogy az identitás eleve adott, fix, jól körülhatárolható – és ezáltal kirekesztő –, címkével ellátható vonásunk lenne. A queer (és a magukat queerként identifikáló személyek) méltatják a diverzitást, valamint a határok teljes elmosására, átjárhatóságára törekszenek.¹⁰

A queer elmélet egyik fő teoretikusa, Eve Kosofsky Sedgwick paradigmaticus művében, az *Epistemology of the Closet*ben (1990) arra tesz kísérletet, hogy kitágítsa az irányzat alapelveinek és kulcsfogalmainak használati terét, és rámutasson arra, hogy ezek mennyire jól alkalmazhatók a legkülönbébb tudományterületeken és élethelyzetek elemzésében. Szemléltető példaként éppen Eszter történetét (a Biblia, illetve Racine drámája nyomán) használja fel. Sedgwick kiemeli, hogy a diszkrimináció számos formája valamiféle alapvető, jól látható testi jel (pl. a bőrszín) köré építi fel gyűlöletkeltő retorikáját. Ezzel szemben egy meleg (a queer gyakori vizsgálati alanya) vagy egy zsidó személyt nem lehet teljesen automatikusan bélyeggel ellátni ilyesfajta egységes „stigma” hiányában, így ők rejtőzködők (closeted), identitásuk ezen szeletének eltitkolóivá is válhatnak.¹¹ Érdekes, hogy míg az ő oldalukról a bujkálás egy defenzíva, addig a másik oldalról egy alattomos csel, nem más, mint egy „láthatatlan fenyegetés”,¹² amely a többségi társadalomra leselkedik.

Természetesen ezen – talán némileg jogosan leegyszerűsítőnek titulált – analógia alkalmazásakor néhány kikötés megtétele szükséges. Először is – a félreértéseket és -értelmezéseket elkerülendő – le kell azt szögezni, hogy az elemzett szövegek kontextusában emlegetett, zsidókkal szembeni diszkrimináció nem keverendő össze a modernkor szüleményével, az antiszemitizmussal: egyszerűen az egymástól való különbözősége, szokás- és vallásbeli eltérésekre, illetve területi viszályból fakadó gyűlölködésre kell gondolnunk. Másrészt fontos felhívni a figyelmet arra, hogy a kreált halmazokba sorolható egyének között természetesen lehet egy-egy metszet is (azaz például léteznek meleg zsidók/zsidó melegek, fekete lesbikusok/leszbikus feketék, idős transzneműek/transznemű idősök, stb.), amelyet gyakran hajlamosak vagyunk figyelmen kívül hagyni.¹³ Harmadrészt szem előtt kell tartani azt is, hogy eme párhuzamot egyfajta metaforaként érdemes csupán kezelni, azaz nem a teljes azonosságot kell keresni bennük, illetőleg elvárni tőlük, hanem megengedő módon teret engedhetünk az eltéréseknek is (melyek vizsgálata természetesen külön izgalmas). Az való igaz, hogy a melegség

¹⁰ Az elmélet egyetlen magyar nyelven megjelent áttekintéséhez, illetve az itt nem részletezett fogalomtörténethez ld.: JAGOSE, Annamarie, *Bevezetés a queer-elméletbe* (Budapest: Új Mandátum, 2003). A legfontosabb szerzőkről és munkáikról Sharon Marcus ad rövid angol nyelvű összefoglalást: MARCUS, Sharon, „Queer Theory for Everyone. A Review Essay”, *Signs* 31 (2005), pp. 191–218.

¹¹ SEDGWICK 1990: 75.

¹² JAKOBSEN 2003: 74.

¹³ JAKOBSEN 2003: 66.

és a zsidóság – mint kisebbségi formák – több ponton is igencsak eltérnek egymástól (például abban, hogy az élet két egészen más területére vonatkoztatható fogalmak, az ellenük irányuló gyűlölködés is más-más koholt okokból-vádakból fakad, vagy más a fogalmak történelmi beágyazottsága),¹⁴ viszont az elemzés szempontjából talán még fontosabb, hogy a két jelenség működési mechanizmusai, a hozzájuk kötődő létállapotok és stratégiák (gondolván itt például a Sedgwick által is említett rejtőzködésre, az identitás fel-nem-vállalására mint lehetőségre) – mint ahogyan azt látni fogjuk – nagyon is emlékeztetnek egymáséira, identitásként való megkonstruálásukról nem is beszélve.

Az identitás említett konstruálhatóságának legfőbb teoretikusaként Judith Butlert tarthatjuk számon, aki több helyütt is megfogalmazta a queer elméletre (is) óriási hatást tevő, sokak által méltatott és idézett elméletét, azonban azt fontos kiemelni, hogy maga Butler elsősorban a társadalmi nemre (genderre) vonatkoztatva tette az alább bemutatandó megállapításait. A filozófus úgy véli, hogy a férfi-női identitáskategóriák látszata és benyomásaink ellenére nem természetes, eleve létező, a biológiai nemből (már ha beszélhetünk erről is) eredeztethető stabil magok, hanem pusztán a test felszínén létező emberi konstrukciók, a diskurzus termékei, melyek „leheletfinoman teremtd[tek] meg az idők folyamán”¹⁵ különféle, rendszeresen megismételt (verbális és nonverbális) tettek, performatívumok által. Elméletében erőteljesen támaszkodik az austini és searle-i híres beszédaktus-elméletre, valamint számos filozófiai munkára (többek közt Husserl vagy Merleau-Ponty tollából), melyek szerint az egyén nyelve, gesztusai, szimbolikus cselekedetei által teremti meg maga körül a társadalmi realitást.¹⁶

Egy ki nem mondott kollektív megegyezés következtében, a felállított szabályok megszegése esetén kilátásba helyezett megtorlástól (pl. kiközösítés), szankcióktól való félelmünk miatt ismételjük meg és játszunk újra ezen gesztusokat, folyamatosan evokálva és megerősítve a polárisan működő, magát esszenciálisnak mutató nemfogalom fikcióját.¹⁷ Azonban éppen ezek a rendszeres fenyegetések mutatnak rá önmaga ingatagságára, valamint arra, hogy a férfi-női kategóriapár, illetve a normaként elvárt, a reprodukció szolgálatában álló heteroszexuális viselkedés nem is olyan magától értetődő.¹⁸

A (bibliai kontextusú) zsidó identitás konstruálhatóságának kérdéséhez közelítve szükség-szerű megemlíteni, hogy *Jelentős testek* c. munkájában – bár az őt ért kritikák szerint nem

¹⁴ JAKOBSEN 2003: 67.

¹⁵ BUTLER 2006: 238.

¹⁶ BUTLER 1988: 519.

¹⁷ Azt le kell azonban szögezni, hogy a gender nem tudatosan előadott szerep, nem egy egyszeri döntésből fakadó egyszeri előadás (vagy performansz), hanem lényegileg „egy merev szabályozókereten belül” működtetett társadalmi rítus. A gendert az egyén nem, csupán a diskurzus képes formálni. (BUTLER 2006: 85–86.)

¹⁸ BUTLER 2006: 237–238.

kellő mélységben, de –¹⁹ Butler kitér arra, hogy a nemiségen túl a faj/rassz (*race*) – például a feketeség – is felfogható performatívként.²⁰ A gondolatot továbbszöve szerencsésebb azonban az elemzett szövegek kapcsán, különösen a zsidóságra vonatkozóan számos negatív konnotációval megtöltött „faj” kifejezés helyett az etnikum (illetve etnikai identitás) fogalmát használni, természetesen azt a megkötetést figyelembe véve, hogy értelemszerűen ezek, valamint a fentebb már emlegetett szexualitás, transzneműség, stb. fogalmai mind-mind modernkori kifejezések, sőt, kultúránként/társadalmanként eltérőek, és a szövegek keletkezésének idejében nem léteztek, így használatuk is csak egyfajta közelítési mód a szemelvényekben ábrázoltak szavakba öntéséhez, plasztikusabb érzékeltetéséhez. Annál is inkább, mert az etnikum kifejezéséhez hagyományosan nem köthetők egységes, a többségi társadalom részéről való felcímkezést „elősegítő” fizikai jegyek, az egy közösséghez tartozást többek közt a nyelv, a szokások, az öltözet, a regionalitás vagy éppen a vallás fejezi ki egymás és a külvilág számára,²¹ és nagyvonalakban pontosan ez a jellemző József, Eszter és Dániel esetére is. Az etnikai és faji kategóriák léte is emberi konstrukció csupán, melyek a társadalmi nemhez hasonlóan szintén rendelkeznek a maguk normáival, szabályaival, privilegizált formáival, a hátszegést megtorló regulációkkal, és kapcsolódnak hozzájuk ugyanolyan gesztusok is, melyek magát a rendszert fenntartják, és elhitetik, hogy eleve adottak, kizárólagosak és nem megsértendők az ismert és meglévő halmazok.²² Ebből kifolyólag a butleri eszköztárral elemezhetők azok a helyzetek is, amelyek során a három elbeszélés főszereplői újrátjátszák azokat a rítusokat, melyek zsidó identitásuk megerősítését szolgálják.

II. A diskurzus béklyóiban

II.1. Bezárt Eszter

Sedgwick gondolatához és vizsgálódásaihoz visszatérve célszerű elsőként az Eszter könyvében megjelenő represszió formáit és a főhős ezekkel szembeni boldogulását bemutatni. A narrátor már a főhős színrelépése előtt is sokat elárul róla, illetőleg helyzetéről az olvasónak, hiszen már maga a neve is beszédes.²³ Elképzelhető, hogy tudatosan ez a perzsa, stára (’csil-

¹⁹ SALIH 2006: 63–64.

²⁰ A gondolat explicit módon megjelenik többek közt a Nella Larsing novellájának elemzéséhez fűzött 4. számú jegyzetében. (BUTLER 2005: 257.)

²¹ COLLINS – SOLOMOS 2010: 3.

²² NAGEL 2010: 198.

²³ BAHAR 2012: 170.

lag') szóból származtatott név²⁴ került bele a szövegbe (illetve az elbeszélés síkján: választotta azt az Esztert nevelő nagybátyja, Mordokhaj)²⁵ ugyanis héberre átírva (רַעְטֶר – 'estēr)²⁶ gyöke (סַטָּר – sātar) annyit tesz, mint 'elrejt(őzik)'. A lány nevelőapja e név mögé bújtatva küldi őt a fővárosba (az éppen akkor rendezett feleségválasztásra), meghagyva neki, hogy nem fedheti fel valódi kilétét (Eszter 2:7–10). Ahasvéros perzsa király az elűzött és sorsa miatt riasztó, elrettentő példaként világló Vasti helyére, részben emlékének feledése miatt, részben pedig a magának aktív szerepet kívánó királynő ellenállása folytán megingott patriarchális rendszer stabilizálása céljából új társat keres,²⁷ akit Eszter személyében talál majd meg. A nő „szót fogad”, elfoglalja az eredetileg Vastinak kijelölt helyet ebben a világban, és felölti új identitásának maszkját. A király törvényeinek és szokásainak igyekszik alárendelni magát, és úgy is tűnik, hogy élete végéig megbékélve uralkodna férje oldalán perzsa királynőként, de Ahasvéros és az egész perzsa patriarchális társadalom szándéka (Eszter hallgatólagos beleegyezésével), miszerint pusztán egy eltárgyasított feleségként viselkedjen, idővel – viszont, megfigyelésem alapján, a végkifejletet figyelembe véve: csupán átmenetileg – megghiúsul: a küldetésre kijelölt „zsidó leány”-szerepe felborítja ezt.²⁸

Mind a névváltoztatás, mind pedig származásának eltitkolása a társadalomban észlelhető zsidóellenes hangulatra utal. Ez a megállapítás rámutat arra, hogy nem csupán a Mordokhaj és Hámán közt kibontakozó konfliktust – és ennek folyományaként a zsidóüldözés parancsba adását – követően vált kisebbségellenessé a birodalmi politika, hanem – nem egyértelműen az olvasó tudtára hozva – már kezdetektől fogva. Ezen két momentumon túl éppen a bonyodalmat okozó etikettszegési jelenet is tartalmaz egy erre utaló elemet: miután Mordokhaj megtagadta, hogy leboruljon a király első embere, Hámán előtt, az udvarnokok azt mérlegelték, hogy vajon másképp viselkedik-e majd, ha elterjed az egész palotában, amit nekik elárult magáról: nevezetesen azt, hogy ő zsidó (Eszter 3:4). Mondani se kell, hogy ez is a zsidók abszolút negatív megítéléséről, illetve ebből kifolyólag hátrányban részesítéséről tesz tanúbizonyságot. Mihelyst Hámán tudomást szerzett Mordokhaj zsidó mivoltáról, úgy tűnik, mintha csak a megfelelő alkalmat vagy ürügyet várta volna a zsidók teljes kiirtására (Eszter 3:5–6). Természetesen személyes sértettség is vezérelte végzetes döntésében, azonban minden bizonnyal nem

²⁴ BROWN – DRIVER – BRIGGS 2012: 64.

²⁵ A tulajdonnevek közlésében nem valamely megjelent bibliafordítást veszek alapul, hanem a mai magyar helyesírási szabályoknak megfelelő átírási rendszert követem, azonban a magyar utónévhasználatban és a mindennapokban meggyökeresedett személyneveket illetően kivételt teszek (így például: Dániél – Dániel, Eszter – Eszter, Jaakov – Jákob, József – József, Ráhel – Ráhel, stb.).

²⁶ A héber szavak tudományos átírásában a Seow-féle angol transliterációs rendszert követem. (SEOW 1995: 1., 6–9.)

²⁷ SEDGWICK 1990: 81.

²⁸ BAHAR 2012: 171–172.

adott volna ki parancsot egy komplett népcsoport eltüntetésére, ha azokat korábban nem tartotta volna már ő személy szerint (és a fentiekből következően a szélesebb körű társadalom) a birodalomra és perzsa lakosaira nézve átkos és káros elemeknek. A rendelete kiadását a királynál kieszközölnő Hámán agresszív gyűlöletbeszédet tart: megfogalmazása szerint mindenhová beszivárogtak a zsidók, ráadásul törvényszegők és teljességgel haszontalanok (Eszter 3:8).

A cselekmény fordulatát maga a rendelet kiadása hozza el, hiszen ekkor lép hivatalosan is érvénybe a Hámán által megálmodott téboly (Eszter 3:12–13). Ahogy korábban Mordokhaj parancsolta meg Eszternek, hogy zárja szekrénybe zsidó énjét, most is ő parancsolja meg neki, hogy fedje fel azt, annak érdekében, hogy megmentse a népét a pusztulástól. A valóságban a lány tekintélyes gondviselője irányítja és tereli a cél irányába Eszter coming-outként értelmezhető beszédettét a későbbiekben.²⁹ Elképzelhető, hogy Eszter korábban magában eldöntötte, hogy nem vall színt, és nem meri kockáztatni életét, valamint a király bizalmát, szavai talán a nagy feladat háritását szolgálták (Eszter 4:11), ám végül Mordokhaj kemény hangvétele (Eszter 4:13–14) tette sarkallta.³⁰

Ekkor válik fontos kérdéssé, hogy a környezet (mind a perzsák, mind Mordokhaj) viszonyulásától függetlenül Eszter vajon mennyiben tartja saját magát zsidónak. A fentiek alapján az megállapítható, hogy nem tekintette szívügyének a rendelet következtében kialakuló krízis megoldását, kényelemben és biztonságban érezhette magát a palota és a perzsa korona védelmében. Azonban Mordokhaj szavain keresztül (Eszter 4:13–14) gyakorlatilag az identitáskonstruálás butleri teóriájának azon fontos eleméhez jutott el Eszter, miszerint nem egymaga döntheti el egyik napról a másikra, hogy melyik csoporthoz is tartozik, hanem a körülötte létező diskurzus, amelynek béklyóitól nem lehet (egyénként) megszabadulni. Márpedig ez a diskurzus (mind perzsa, mind zsidó oldalról) egyértelműen zsidóként definiálná a lányt, amint kitűdődna, hogy rokoni viszonyban áll Mordokhajjal. Jelen elbeszélésben – valamint muszáj közbekvetni, hogy lényegét tekintve a következő kettőben is, kiegészülve a domináns módon jelen levő és meghatározó, a vallásossággal (egyistenhittel) – a közgondolkodás egyrészt a (valós és mitikus) családi kapcsolatok alapján határozza meg, hogy ki a zsidó, másrészt ennek másik fontos eleme a közös származási hely (Kánaán/Izrael/Júda), harmadrészt pedig, amelyre Anne-Mareike Wetter hívja fel a figyelmet, maga a diaszpóralét mint közös élmény.³¹ Summázva tehát: az udvari történetek kontextusában a zsidó mint etnikum ismérve nem kizárólagosan

²⁹ BAHAR 2012: 172.

³⁰ BEAL 2002: 100, 110.

³¹ WETTER 2011: 600.

„csak vallási” vagy „csak territoriális” alapú, hanem a kettő fúziója, szorosan kiegészülve a történelmi tudattal (a közösnek vélt emlékekkel, eseményekkel, homályba vesző felmenőkkel és azok cselekedeteivel).

II.2. Queer terek Bábelben

Amiben Dániel helyzete (és Józsefé is – ld. lentebb) eltér Eszterétől, az az, hogy számára és a vele együtt az udvarba érkező barátai számára nincsen mód titkolózásra, mivel eleve „Izrael fiai”-ként (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל – bēnê yisrā’ēl) kerültek Nevukhadneccár udvarába. Amennyire lehet az ilyesmit bármiféle mércével is mérni, megérkeztek talán a Dánielt övező közhangulat ad legkevésbé okot az optimizmusra, hiszen már a könyv első verse egy Bábel és Izrael közti háború lezárásáról számol be, előbbieik győzelmével (Dán 1:1), így a bábeliakban még abszolút hevesen élnek a harci élmények és a leigázott ellenség iránt táplált gyűlölet és megvetés. Ezenfelül az elbeszélés előrehaladtával, a 3. és 6. fejezet egészében a perzsa tisztviselők, bölcsek és varázslók Dániel (6. fej.) és kompániája (3. fej.) elleni ármánykodásai is tanúskodnak a környezet zsidóellenes attitűdjéről.

Talán megkockáztatható a következőket állítani: a józan ész minden bizonnyal azt diktálja/diktálná, hogy ilyen helyzetben az érintettek meglapuljanak, kerüljék a feltűnést és ellentmondást, valamint minél inkább alkalmazkodjanak a környezetükhöz, elkerülvén a még ekkoriban, egy háborút frissen hátrahagyva oly könnyen lángra lobbanó indulatok kiváltását, azonban Dániel több alkalommal is megcáfolja elvárásai horizontunkat. A bábeli birodalom kegyetlen elnyomó, intenzíven asszimiláló politikát folytatott a vereséggel sújtott néppel szemben: deportálták lakosait (így került maga a főszereplő is az udvarba), a palotába hurcolt ifjakra pedig új személyazonosságot kényszerítettek. Megfosztván őket héber neveiktől, öltözetüktől, nyelvüktől, szokásaiktól, új, bábeli nevek felvételét, valamint az arámi nyelv megtanulását eszközölték ki náluk, hogy ekképpen a birodalom szolgálatára legyenek, elképzelhető módon a bölcsek tagjaiként – hiszen az udvarba került ifjak egyik kritériuma is a bölcsesség és a tanulásra való fogékonyság, értelem volt (Dán 1:4) – papi, tanácsadói vagy diplomáciai (elvégre mind előkelő származásúak voltak – Dán 1:3) szerepet betöltve. Mindezek a „megszorítások” szemmel láthatóan még elviselhetőek voltak Dániel és társai számára, azonban amint vallásgyakorlásában igyekeztek őket korlátozni, vakmerően – vállalva a halállal kecsegtető következményeket (a kemencébe, illetőleg oroszlánverembe dobás következtében büszkén halnának mártírhálált) – ellenállást tanúsítottak, tükröztvén, hogy szemükben nem egy név, a beszélt nyelv vagy éppen valamilyen ruházat jelképezi legteljesebben, hogy kicsodák is ők valójában, hanem az Istenükbe vetett bizalom és annak kifejezési formái. A vallás, illetve az általa diktált

előírások, törvények betartásához való ragaszkodás alkotja-jelenti zsidó identitásuk egyik fő elemét. Az ehhez kötődő, és az elbeszélésben megjelenő (butleri) gesztusok, tettek közé tartozik az ételfogyasztási szokások betartása (a tréfli étel elutasítása) Dán 1:8-nál, a bálványimádástól és istenített uralkodók előtti hajbókolástól való tartózkodás és nyilvános megtagadás például Dán 3:18-nál vagy Dán 6:14-nél, valamint a több alkalommal is (Dán 2:18–20, 2:23, 2:28, 2:37, 6:11) elhangzó ima, Istent dicsőítő sorok és a neki tulajdonított csodák felidézése.

A király által kínált étel visszautasítása, illetve a bálványimádástól való elhatárolódás értelmezésében egyszerre pozitív (tehát megerősítő) és negatív (megtagadó) performatívum, hiszen egyszerre idézik meg saját, a zsidósághoz kötődő normáikat, és mondanak hathatósan ellent a többségi társadalom által diktált követeléseknek. Az idő előrehaladtával azonban némileg változtat attitűdjén, melynek okai közt feltételezhetjük, hogy valószínűleg jobban bele szokott a bábeli életvitelbe, illetve az elnyert magas pozícióját visszafogottsággal viszonzta. Az igaz, hogy vallási előírásaihoz továbbra is tartja magát (és az őt érő vádakat sem tagadja le), azonban a 6. fejezetben már nem lép fel az elittel szemben, és nem kritizálja nyilvánosan az imádkozásokat érintő rendeletet. Bár azt látjuk tiltakozásképp, hogy Dániel a minél zavar-talanabb vallásgyakorlása érdekében új igénnyel áll elő önmaga számára: egy sajátos, úgy-mond queer teret hoz önerőből létre Jeruzsálem felé néző emeleti lakosztályán (Dán 6:11), mellyel teljes szabadságot kíván biztosítani identitása kiélésében, ugyanis eme belső, zárt, privát szféra maximálisan – mind fizikailag (még ki is emelkedvén), mind ideológiailag – elszeparálódik a homlokegyenest különbözően működő köztértől, és a benne hordozott normarendszertől, amely egyébként a perifériára szorítja az elhajlókat.³² Ez a vágyott és elképzelt szabadság azonban csak látszólagosnak bizonyul, nem tartható sokáig fenn Dániel queer tere: a folyton áskálódó udvari férfiak engedély nélkül berontanak szobájába, beletrappolnak titkos, privát terébe, megsértik azt, és legintimebb pillanatában, egy Istenhez intézett fohász közben derítenek fényt határszegésére (Dán 6:12). Ezzel – hatalmi fölényükön túl – azt demonstrál-ják, hogy bármilyen magas pozíciót is töltsön be Dániel a kormányzaton belül, kisebbségi-ként, megvetett marginális elemként semmihez sincs (tehát a normákkal szembehelyezkedő queer tér kiharcolására sem) ténylegesen joga.

³² COTTRILL 2006: 362–363.

II.3. Transz József

A harmadik történetet, a József-novellát elsőként egy másfajta, a queerhez témájában sokkal szorosabban kötődő aspektusból kell megközelíteni a későbbiek árnyaltabb megértéséhez, hiszen már a zsidóként idegen közegbe kerülése (és így kisebbségivé válása) előtt is megvoltak sajátos küzdelmei családjával, egy másfajta „különtség”-ből kifolyólag.

József Jákob kedvenc fia volt, méghozzá a narrátor magyarázata szerint azért, mert időskorában született a gyermek (Gen 37:3), amikor Izrael már nem is számított rá. Ehhez hozzátehető, hogy kedvenc felesége, Ráhel volt József édesanyja, aki ráadásul sokáig meddő volt, melynek következtében Jákob meg is haragudott rá (Gen 30:2), ám közös gyermekük születése, elképzelhető, hogy újra feléleszthette elfeledett szerelmüket, amiért Jákob titkon talán hálas is volt Józsefnek.³³ Mindemellett még akár külsőre is emlékeztethette őt a fiú Ráhelre, mivel – többek közt Karin Hügel vagy Herbert Rand észrevétele szerint –³⁴ mindkettejük szépségét pontosan ugyanazokkal a szavakkal írja le a Genesis könyve:

וְרָחֵל הָיְתָה יְפֹת-תָאֵר וַיִּפֶּת מְרָאָהּ

wērāhēl hāytā(h) yěpāt-tō'ar wîpāt mar'e(h)

megjelenés-szép (constr.) és külső-szép (constr.) volt (S/3. f.) Ráhel és

És Ráhel szép külsejű és szép megjelenésű volt. (Gen 29:17)³⁵

וַיְהִי יוֹסֵף יָפֶה-תָאֵר וַיִּפֶּה מְרָאָהּ

wayhî yôsēp yěpē(h)-tō'ar wîpē(h) mar'e(h)

megjelenés-szép (constr.) és külső-szép (contr.) József volt (S/3. m.) és

És József szép külsejű és szép megjelenésű volt. (Gen 39:6)

Jákob kedvenc gyermekét különleges bánásmódban részesíti, a bátyjai után való kémkedéssel bízza meg (Gen 37:2), ráadásul egy különleges, egyedi ruhadarabot, egy hosszú ujjú kabátot is ajándékoz neki szeretete (és egyben kivételezése) jeléül (Gen 37:3). Ezen ruhadarabot jelölő szókapcsolat, a כְּתֹנֶת פָּסִים (kētōnet passîm) jelen szöveghelyen kívül csupán egyetlenegy történetben fordul elő a Héber Biblia korpuszában.³⁶ Támár fivére, Amnon általi megerősza-

³³ Ezt az észrevételt teszi többek közt Gregg Drinkwater (DRINKWATER 2009: 55.) és Karin Hügel is (HÜGEL 2013: 71.).

³⁴ HÜGEL 2013: 71.; RAND 2002: 213.

³⁵ A dolgozatba beemelt bibliai idézetek mind saját fordítások.

³⁶ Az észrevételhez ld.: JENNINGS 2005: 180.

kolását követően, a 2Sám 13:18–19-ben.³⁷ Eme narratívum, bár igaz, hogy teljesen más élethelyzetben és korban játszódik, mégis a viselet értelmezését illetően hasznos párhuzam, hiszen számunkra ez nyújtja az egyetlen támpontot arra vonatkozólag, hogy ezt a felöltőtípust kik vagy milyen alkalomból hordták a Biblia világán belül: a hivatkozott szöveghely arról tanúskodik, hogy a Józsefnek ajándékozott kabátot kifejezetten királyi származású szűzlányok viselték. Ennek tükrében igencsak különös, hogy Jákob gyakorlatilag egy női ruhaneműt adott kedvenc fiának ajándékba – elképzelhető, hogy csupán azért, mert Ráhelé volt a kabát, vagy azért, hogy még jobban elhunyt feleségére emlékeztetendő lányruhába öltöztette, pusztán a kedves emlékek felidézése és a múltba való kapaszkodás céljából.

Az azonban nem gondolható, hogy József kényszer alatt hordta eme női ruhadarabot, mert – bár eredetileg nem ő ötlötte ki, hogy készítsen ilyesmit és öltse azt magára, hanem apja ajándékozta meg vele – szemmel láthatóan vidáman és jóérzéssel viselte mindenhol és mindenkor (még fivérei által való megtámadásakor is). Mindez pedig nem magyarázható azzal, hogy ezt sajátította volna el a fiúk-férfiak által norma szerint viselendő öltözetként, hisz egyik fivére sem rendelkezett ugyanilyen köntössel. Erre a dologra az is jelenthetne megoldást, hogy pusztán csak rendkívüli módon örült apja ajándékának, viszont egy női ruha számára is mindenképpen furcsaságot kellett volna, hogy jelentsen, főképp úgy, hogy a testvérek életmódja kapcsán mind József, mind az olvasók számára leszűrhető, miféle társadalmi nemi regulációk működtek József környezetében (az öltözködés mellett többek közt gondolván a férfiak munkájának számító pásztorkodásra is). Elképzelhető tehát, hogy volt valamiféle affinitása ehhez a viselkedési formához. A kortárs kutatás ráadásul, éppen az imént részletezetekből kifolyólag előszeretettel nevezi Józsefet transzszexuálisnak,³⁸ bár véleményem szerint e téren mozogva célszerűbb vagy szerencsésebb inkább queerként jelölni, lévén, hogy nem ismeretes olyasfajta vágy megfogánása a főszereplő fejében, hogy férfi mivoltát teljesen maga mögött hagyná és nőként élné le életét. A queer jelző egyrészt tágabb értelmezési keretet adhat József nemi identitását illetően, másrészt azt a jelenséget pont megfogja, amit még látunk-olvasunk: a két nem közti határok elmaszatolását, a normák folytonos betartásának mellőzését. Bármelyik áll is közelebb az elbeszélés valóságához, magának ennek az értelmezési opciónak jelenléte, a nőiesség-transzneműség-queerség – illetve a bibliai kontextusban saját fogalmaikkal nem (így) definiált, de egy erre valamiképpen emlékeztető identitásforma – lehetőségének fennállása József személye kapcsán a szövegen belül azt a célt szolgálhatja, hogy az olvasó még árnyaltabb képet rajzolhasson meg a főhős és testvérei közti viszonyról.

³⁷ BROWN – DRIVER – BRIGGS 2012: 509.

³⁸ Ld. pl. HÜGEL 2013: 97.; JENNINGS 2005: 180.

Eme szokatlanságán túl még különös álmokat is lát saját (kedvező) és családja (kedvezőtlen) jövőjét illetően, melyeket el is mesél apjának és fivéreinek (Gen 37:5–10), még inkább tetéztve az iránta érzett gyűlöletüket – ráadásul kiderül, hogy maga Jákob is nehezményezi a József által elhangzottakat –, amelyet az irigység, József árulkodásai, valamint feltehetőleg a számukra bizarr megjelenése is táplált ez időig. Felháborodással keveredett szkepticizmusuknak hangot is adnak egy, a szinonimákkal a növekvő ingerültséget kifejező, ismétléses szerkezetű retorikai kérdés formájában (Gen 37:8):

הַמְּלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ | אִם-מִשׁוּל תִּמְשֹׁל בָּנוּ

hāmālōk timplōk ‘ālênû | im-māsōl timsōl bānû

bennünk (P/1.) uralsz (S/2. m.) uralni vajon | rajtunk (P/1.) uralkodsz (S/2. m.) uralkodni-e

Tényleg uralkodsz-e majd felettünk, vajon tényleg hatalmat gyakorolsz majd mirajtunk?

Sekhembben drasztikus lépésre szánva el magukat kitervelik József megölését, illetőleg rab-szolgasorba taszítását. Közeledtére gúnyos szavakkal illetik, jövőbelátó képességén élcelődve (Gen 37:19), mintha csak el akarnák őt idegeníteni maguktól, hogy minél kevésbé érezzék magukat bűnösnek,³⁹ majd hirtelen rátámadnak. A főhős ellen a fentiek okán – bár szem előtt tartandó, hogy explicit módon csupán az apjuk szeretetére való irigykedés jelenik meg – elkövetett erőszak némiképp rokonságot mutat a *gay bashing* (meleg személy durva, csoportos bántalmazása) jelenségével,⁴⁰ azon olvasat tükrében különösen, miszerint a fivéreket irritálta József esetleges transznemű/queer mivolta. Ezen nyomvonalon, értelmezési alternatíván továbbhaladva bántalmazása, verembe hajítása szimbolikus cselekedetként is interpretálható: saját világukból igyekeztek kiiktatni a másságot, a szabályokat, a férfiasságot megszegőt; illegitimé, sőt, semmissé nyilvánították eddigi létezését, melyet az „álomkabát”⁴¹ szétszaggatása jelképesen is megjelenít. Az összetépett, és vérbe mártott köntös lesz hazugságuk (ál)bizonyítéka és egyben brutális cselekedetük örök mementója, a lelkiismeretüket mardosó poe-i „áruló szív”.

³⁹ DRINKWATER 2009: 56.

⁴⁰ Theodor W. Jennings nemcsak hogy a jelenséghez hasonlítja, hanem egyenesen *queer bashing*nek is titulálja a fivérek erőszaktevését. (JENNINGS 2005: 182.)

⁴¹ A népszerű Webber-musicalt megidézve.

II.4. Undor a vacsoraasztalnál

Rabszolgaként Egyiptomba, a főhős számára az újrakezdés helyére kerülve rendszeresen „héber”-ként (עִבְרִי – ‘ibri, pl. Gen 39:14) emlegeti Józsefet a környezete, éreztetve-érzékeltetve vele másságát, társadalmi (értsd: szolgaréteghez tartozó) alábbvalóságán túl etnikai (nem helyi lakos, hanem Kánaánból érkező héber) különbözőségét. Az, hogy ez az elnevezésben is tükröződő megkülönböztetés pejoratív (bár nem olyan mértékben, mint az eddigi két elbeszélés esetében), a novella két másik momentumából is kiolvasható. A Gen 43:32-ből kiderül, hogy az egyiptomiak nem hajlandóak együtt étkezni Józseffel (és a látogatóba érkező testvéreivel), a Gen 46:34-nél pedig az olvasható, hogy igyekeznek távolságot tartani a pásztorkodó életmódot folytató népektől (ilyen nép a „héber” is, akikhez szervesen kapcsolódik eme foglalkozás, elég csak a fivérek mindennapjaira gondolni a 37. fejezetben), mindkét attitűdöt azal magyarázva, hogy az ilyesfajta cselekedet „undorító” (תועֵבָה – tō‘ēbā(h) – ’irtózat, undor, utálat’)⁴² az egyiptomiak számára. Ezeken túl azonban nem tudunk arról, hogy bármiféle megszorítással éltek volna (míg a bábeliek a Dániel-történetben nagyon is) – József szankciók nélkül imádkozhatott Istenhez és magasztalhatta őt.

A frissen a bábeli udvarba kerülő Dániel heves vérmérsékletével, fellázadásával szemben József (a vallási életet leszámítva) a teljes alkalmazkodás stratégiáját választotta és követte, minden bizonnyal önmaga minél szélesebb körben való elfogadtatását, sikeres boldogulását és érvényesülését elősegítendő. Egyiptomi öltözetben jár, Eszterhez és Dánielhez hasonlóan ő is helyi nevet kap, magától a fáraótól (Gen 41:45), illetve elsajátítja az egyiptomiak nyelvét, melyre akkor derül fény, amikor – még valódi kiléte felfedése előtt – fivéreivel tolmács segítségével kommunikál az udvarában (Gen 42:23). Ám teljesen nem asszimilálódik, nem szabadul meg teljesen zsidó (vagy itt: héber) identitásától sem: rendszeresen Istennek tulajdonítja a látott álmokat és képességét a megfejtésükhöz (többek közt: Gen 41:16), valamint virágzó sorsát (pl. Gen 45:8), maximálisan belévetve bizalmát, és kétségbevonhatatlannak tekinti az isteni tervet, az Örökkévaló minden elgondolását (Gen 41:32, 50:20). Ezen felsorolt gesztusai, kimondott szavaival csatol vissza és tartja fenn, szilárdítja meg zsidó identitását, és tesz is egyben tanúbizonyságot róla.

⁴² Utóbbi szöveghelyen -āṭ birtokos szerkezetű (ún. status constructus) végződéssel olvasható.

III. Vonzó férfiak, vonzó nők

A történetekben a kisebbségekhez való hozzáállásukat és politikájukat tekintve alapjaiban megegyezik a főszereplőknek otthont adó három birodalom: mindegyik megkülönbözteti, többé-kevésbé hátrányos helyzetbe kényszeríti az országban tartózkodó idegen elemeket, egy dolog mégis kilóg az összképből: az, hogy a három főszereplő igencsak befolyásos udvari zsidó. Eme ténymegállapításra József és Dániel esetén az álomfejtő képesség sem szolgálhat kizárólagos magyarázatként, ugyanis már saját birodalombéli történetük kezdetétől fogva kedvező bánásmódban részesültek, holott ez nem összeegyeztethető az eddigiek alapján formált elvárásainkkal.

III.1. *Olyan, mint az anyaméh*

Ami Józsefet illeti, e kérdés kapcsán nőies-transznemű mivoltának is kulcsszerepe lehet, amelyet egyébként – már elszakadva a szülőhazától – továbbszínez a történet. A már idézett szöveghelyen, a Gen 39:6-nál a narrátor felhívja figyelmünket József kiemelkedő szépségére, melyet ugyanazokkal a jelzőkkel fest le, mint édesanyját néhány fejezettel korábban. Közvetlenül ezután kerül sor a Potifárnéval való híres incidensére, melynek fényében szinte teljesen baljóslatú, bajt okozó konnotációt kap a főhős külleme. A jelenet során József majdnem nemi erőszak áldozatává válik (ruháit maga mögött hagyva menekül el), és a kiszolgáltatott, sebezhető fél szerepének betöltése felerősíti a főhős nőies aspektusát,⁴³ hiszen mind a mai közgondolkodás, mind a bibliai irodalom világából kiolvasható mentalitás rendszerint a nőekkel azonosítja a szexuális bántalmazás áldozati figuráját. Elég csak az erőszakos közösülés bűncselekményét feldolgozó történetekre gondolni, ahol az áldozatok rendszerint leányok-nők (ld. például a már idézett Támár esetét vagy a Bír 19 történetét); vagy a Deut 22:25-höz és 28-hoz lapozni, ahol is a nemi erőszak áldozatát csakis nőneműként képzei el a büntető törvénykezés. Éppen József, egy ún. „férfi” esete billenti ki a fennálló elképzelést, és világít rá a nemi szerepkonstrukciókban rejlő hibákra, a tulajdonságok, történések nemekhez rendelésének téves elgondolására (ti. „egy férfi nem lehet sebezhető” – a főszereplő maga lesz az ellenpélda).

Ezen eseten túl a novellát lezáró fejezetek (Gen 48–50) szolgálnak még némi adalékkal József feminin jellegéhez. Édesapja, Jákob elveszi tőle két, Egyiptomban született fiát, és sajátjainak nyilvánítja őket (Gen 48:5), ezzel mintegy kiiktatva Józsefet a genealógiából, női karakterként tekintve rá. Ez onnan ismeretes, hogy a leszármazási táblákban minden férfirokon

⁴³ JENNINGS 2005: 188.

helyet kap, minden férfielőd említésre kerül, csupán az anyák-nők nem – a döntés értelmében olybá tűnik, József nem felelt meg teljességgel a férfilét kritériumainak, még úgy sem, hogy Efrajimot és Menassét ő maga nemzette. Ráadásul az ezt követően elhangzottak továbbfokozták ezt a sejtésünket: Jákob áldásában Józsefet a bőség és a termékenység szimbólumaival (anyaméh, kebel, kalász) azonosítja (Gen 49:25–26), míg fivérei hagyományosan „férfiass” vadakkal összefüggésben (pl. Benjámín farkassal – Gen 49:27) jelennek meg eme versbetétben. Valamint egy különös cselekedetet is tesz József időskorában, melyet a narrátor ekképp fogalmaz meg (Gen 50:23): leszármazottai „József térdén születtek” (יָלְדוּ עַל-בִּרְכֵי יוֹסֵף – yullēdû al-birkê yôsēf). Eme gesztushoz – a főhős külsejéhez hasonlóan – ismételten Ráhel szolgál párhuzamként, a Gen 30:3-ban: akkoriban, amikor a nő még meddő volt, szolgálólányát, Bilhát adta Jákobnak, hogy az háljon vele (ekképp, rajta keresztül ő is utódhoz jutva), és majd a megfogant gyermeket, mondja Ráhel, a cseléd „térdemen fogja megszülni” (וְתֵלַד עָלַי בְּרָכִי – wētēlēd al-birkî). Ennek következtében az újszülött déd- és ükunokák József térdére helyezése egy arra irányuló szimbolikus cselekedet, hogy neki tulajdonítsák a gyerekszülés aktusát.

Olybá tűnik, hogy az egyiptomi társadalom csakis zsidó identitását kezelte távolságtartóan, József határokon oda-vissza átlépő nemiségét nem, ami mögött az az egyszerű ok állhat, hogy explicit módon nem is jelenik meg a főszereplő fluid, fivérei szemében bizarr énje. Egyik legkézenfekvőbb különbségként említendő, hogy nem hord női köntöst, ahogyan azt Kánaánban tette, ráadásul arra való igyekezetében, hogy minél inkább betagozódjon az őt körülvevő, számára idegen világba, és minél kevesebb fennakadással kelljen megküzdenie, a fáraó gesztusát is elfogadja: frigyre lép egy papi rétegből származó leánnyal, Aszenattal, és két gyermeket is nemz. A házasság és a gyerekvállalás, eme két, nagyon is heteronormatív intézmény – melyek nem kimondott, de kötelező elvárások a birodalom előljáróitól (de persze globálisan a társadalom egészétől is) – sikeresen altathatja el minden kételkedő szkepticizmusát. Érdekes – és persze ugyanakkor a kisebbségi lét nehézségeit figyelembe véve érthető is – az alkalmazkodás felé való tendálás: míg idősebb korára már konszolidálódott, addig, elrugaszkodva a történettől, fiatalként női ruhába bújását szimbolikusan értelmezhetjük a Biblia komplett heteronormatív világának megcsúfolásaként, a nemek pusztá esetleges mivoltára való rávilágításként. Hiszen teste az önként magára öltött női ruházattal azt kívánja üzenni, hogy ő a külsőségek ellenére valójában nem férfi (semmiképpen sem úgy, ahogy környezete definiálja), ugyanakkor a diskurzust követve férfiassága is magát szándékozik igaznak állítani.⁴⁴

⁴⁴ A gondolatmenet alapját Butler munkájának, a *Problémás nemnek* a transzvesztita előadásokat elemző betéte adja (BUTLER 2006: 233–234.), bár kétségtelen különbség, hogy József fiatalkori viselkedése nem egyszeri,

József eme markáns női vonása, valamint a Potifarnét is megigéz, kiemelkedő szépsége, vonzó külseje lehet a kulcsa annak, hogy egyszerű héber rabszolgaként pillanatok alatt Potifar udvartartásának vezetője, illetve később a börtönfelügyelő jobbkeze, végül pedig a fáraó legfőbb tanácsosa lett. József feminin karaktere, valamint gyönyörű, lehetséges módon akár nőies vonású⁴⁵ arca egyrészt számos olyan benyomást ébreszthet ezekben a felette domináló férfiakban, melyeket női sztereotípiákként tartunk számon – ilyen többek közt az empátia (mely az álomfejtéssel is összefügghet), a megbízhatóság, a támaszkodás vagy az érzékenység –, és amelyek könnyen hatalmas bizalmat is gerjesztenek József felettéseiben. Ráadásul az idegen birodalomban való tartózkodásának első feljebbvalója, Potifar ún. szárisz (סָרִיס – sārīs) mivel-tával (és annak esetleges jelentésrétegeivel: pusztán tisztségnév, tényleges kasztrált, azaz eunuch-e, netán homoszexuális) régóta foglalkozik már a tudomány,⁴⁶ így őt akár – feleségéhez hasonlóan – konkrét fizikai vonzalom is fűzhetné ifjú szolgálójához. Ekképp szépsége juttatta Potifar háztartásának felügyelői posztjába, és ugyan szépsége miatt került börtönbe, a nagyobb szövegösszefüggéseket figyelembe véve végül ez is érvényesülését mozdította előre, mert hát tömlöcbe zárása nélkül nem ismerkedhetett volna meg a fáraó főpohárnokával, aki így nem ajánlhatta volna be Józsefet Egyiptom urának.

III.2. Nevukhadneccár kívánsága

Dániel könyvében szintén ugyanaz a dilemma merül fel, mint a József-novellában. Leigázott zsidó mivolta, sőt, a királyi parancs megtagadása (gondolván a tréfli étel visszautasítására) ellenére nem megalázás vagy szolgasor jut neki osztályrészül, hanem a király legbelsőbb köreibe való tagság (Dán 1:20–21), ráadásul Nevukhadneccár álmának megfejtésére csak egy fejezettel később kerül sor (Dán 2:26–45). A probléma feloldására az elbeszélés legeleje, az udvarba érkező ifjak jellemzése szolgál megoldókulcsként. A király bölcs, értelmes, előkelő származású ifjak kiválasztását rendeli el a leigázott zsidó nép tagjai közül (Dán 1:3–4), akik ezen tulajdonságok birtokában kell, hogy udvarában szolgálatot teljesítsenek. Ezeken túl

performansz-jellegű, mint a filozófus által görcső alá vett műsorok, hanem általános tendencia volt, mégis úgy gondolom, hogy az ő esete végkimenetelében ugyanazt példázza, mint amit Butler kívánt kifejezni, ti. a magától értetődőnek tűnő társadalmi nem fogalmainak ingatagságát.

⁴⁵ Igaz, mindössze abból kiindulva, hogy a narrátor ugyanúgy festi le, mint Ráhelt, akire Jákobot is emlékeztethette. William A. Dyrness gyűjtése (DYRNESS 1985: 424–425.) alapján az a koncepció rajzolódik ki, miszerint a יָפֶה (yāfe(h)) szó tipikusan a női szépség leírására szolgál a Bibliában, azonban David Penchansky óvatosságra int e következtetés levonását illetően (PENCHANSKY 2013: 54.), annál is inkább, mivel ez a látszat minden bizonnyal abból fakadhat, hogy eleve csekélyszámú a férfiszépségre vonatkozó utalás a korpusz egészében (ld. lentebb).

⁴⁶ HÜGEL 2013: 78–79.; JENNINGS 2005: 187.

azonban szerepelt itt még egy kritérium, amely az 1. fejezet egészén át gyanúsán nagy hangsúlyt kap:

לְדִים אֲשֶׁר אֵין־בָּהֶם כָּל־מֵאֻם וְטוֹבֵי מְרָאָה

yělədīm āšer 'ên-bāhem kol-m'ûm wəṭōḇê mar'e(h)

megjelenés-jók (constr.) és defektus-minden (constr.) bennük (P/3. m.) nincs akik gyerekek [hozzon olyan] ifjakat, akikben nincs semmiféle hiba, és akik jóképűek

Maga Nevukhadneccár nem is találkozik Dánielékkal érkezésükkor, azonban megfelelően gondoskodik a szárnysegédei által válogatott ifjak ellátásáról, bort és királyi étket biztosít a számukra. A szolgálok kínosan ügyelnek uralkodójuk rendelkezésének betartására, ti. arra, hogy a fiatalok megegyék a nekik szánt ennivalót (ami ellen kifogást is tesznek vallási okokból – ld. fentebb), nehogy túl soványan, beesett arccal, csúnya külsővel lépjenek a király elé (Dán 1:10), elégedetlenséget okozva neki, mind a szolgálok hanyag munkavégzését, mind a Dánielék küllemében lévő kivetnivalót tekintve. Az, hogy Nevukhadneccár az ifjak kiválogatásakor ekkora figyelmet szentel szépségüknek, felveti a szöveg homoerotikus vonulatának lehetőségét, azaz: a király szórakoztatása, esetleg vágyainak kielégítése céljából (is) érkezhetnek Bábelbe a főszereplők. Ezt a külső hangsúlyos mivoltának és a király feltűnő gondoskodásának két pillérén túl a következő is alátámasztani látszik: a szöveg helyenként egy-egy félmondatban elejti, hogy Dánielen és barátain kívül más korukbeli fiatalok is tartózkodnak az udvarban, akik szintén hasonló bánásmódban részesülnek, és össze is mérettetnek a főszereplővel és három társával (Dán 1:10, 15 és 19). A király által vonzónak talált külsejük egyfajta kompenzációként is szolgált, a fiatalok zsidó identitásának ellenpólusaként, az ő kegyét élvezve megalapozhatóvá vált számukra a közeg, ahol biztonságban, sőt, prosperálva élhették mindennapjaikat, fokozatosan egyre jobb viszonyt kialakítva a mindenkori uralkodóval.

A dolog folyományaként Dániel idővel az etikettet sértő kihágásokat is megengedhet magának: hívás nélkül beront az álmai miatt zaklatott, és Bábel összes bölcsét és tudósát – így a főhöst is – azonnali halállal fenyegető Nevukhadneccárhoz, és időt kér tőle éjjeli látomása megfejtéséhez, amelyet a fentiek tükrében már érthető módon meg is kap (Dán 2:16). A szóban forgó álomfejtés következtében egyenesen a király legfőbb tanácsadója lesz, immáron megkérdőjelezhetetlenül bizalmas és intim viszonyt kialakítva vele, melyről az uralkodó egy későbbi álma körüli eszmecsere tanúskodik: Dániel egyrészt teljességgel megrendül és megremül a látomásban tapasztaltaktól és annak értelmezésétől, s kifejezi, hogy a király ellenségeinek kívánná legszívesebben Nevukhadneccár balsorsát (Dán 4:16–17), majd tanáccsal látja

el, remélvén, hogy elkerülhető az Isten által elrendelt esemény (Dán 4:24). Bizalom tekintetében kettejük viszonyához leginkább csak az elbeszélés utolsó szakaszában megjelenő Dárjávessel való kapcsolata mérhető (Dán 6), azonban a közte és a perzsa uralkodó között elhangzó párbeszéd, egymásnak tett gesztusaik, valamint a király szándékai nem tartalmazznak olyasfajta homoerotikus aspektust, amely a bábéli király kapcsán volt felfedezhető, pusztán a barátságretorika elemeiként azonosíthatók.

III.3. Eszter előbújik

Eszter könyve is illeszkedni látszik az ez idáig kialakult koncepcióba, ami a diaszpóralét és a szépség viszonyát vizsgálja. Azt már tudhatjuk, hogy a főhősnő perzsa királynői tisztségét (azaz a „feleségverseny” megnyerését), az uralkodóhoz való közelkerülést szépségének köszönheti, ám ezen túlmenően egy látszólag lényegtelen, azonban kifejezetten markáns szereppel bír a történet végkifejletében.

Eszter különösen veszélyes feladatot vállal azzal, hogy elhatározza: coming-outol férjének zsidó énjét illetően, hiszen önvallomásával saját magát és népét küldheti visszafordíthatatlanul a halálba, ugyanis nem tudhatja előre, hogy vajon a király személyes érzései felülírják-e a zsidóellenes politikát, és visszavonja a rendeletet; avagy éppen fordítva: feleségében felismeri a megvetett „másság”-ot, árulónak kikiáltva kivégezteti őt, és hagyja, hogy elszabaduljon a Hámán által vizionált pokol.⁴⁷ Coming-outja előkészítésében az idáig férfiak által irányított feleség/leány magára van utalva, ám nagyon okosan találja meg azokat az eszközöket, amelyek növelhetik tette sikerességét. Vakmerően, hívás nélkül állít be a királyhoz, így Vastihhoz hasonlóan felrúgja parancsait, és eddigi szerepét, miszerint pusztá tárgyként vagy testként kezelje őt férje.⁴⁸ Paradox módon, ám nagyon ravaszul (hogy elkerülje elődje sorsát), épít is erre a bánásmódra: gyönyörűen felöltözve és megszépítkezve tér be Ahasvéroshoz, tisztában lévén azzal, hogy azonnal megnyerheti őt magának, hiszen a férfi kezdetektől fogva rajong Eszter külsejéért, ami szintén kardinális eleme a későbbi történéseknek, ráadásul eme apró szemtelensége még külön vonzó is lehet a királynak. Azonban a nő biztosra megy: ájulást imitálva egyből ellágyítja férje szívét – már amennyiben eleve megkeményedett felesége kihágása miatt –, hiszen a férfiak segítségére szoruló, törekeny nő illúzióját kelti ezzel. Eszter egy maga által rendezett lakomára invitálja az uralkodót és a befolyásos Hámánt, amelynek helyszíne a királyi pár saját privát szférája,⁴⁹ hangsúlyozván a kettejük szoros viszonyát. Esz-

⁴⁷ SEDGWICK 1990: 76.

⁴⁸ BAHAR 2012: 171.

⁴⁹ SEDGWICK 1990: 76.

ter magát a lakomát mint társadalomszervező eszközt használja fel: a „vendéglátási politika” jegyében⁵⁰ a házigazda ajándékként interpretálandó temérdek minőségi étellel és (legfőképpen) alkohollal (esetünkben borral) kenyerézi le vendégeit, amiért – ugyan nem explicitté téve, de – cserébe ellenszolgáltatást vár, így teremtve meg a kívánt alá-fölérendelt viszonyt a felek között.

Amitől Eszter már a kezdetektől fogva hatalmi fölényben volt – és amelyet a fentebbi eszközökkel csak tovább növelt –, az a tudása arra nézve, hogy Ahasvéros nem volt tisztában felesége zsidó énjével, és ezzel mindenképp meglepetésként tudott szolgálni. Itt tetten érhetők a meleg és zsidó coming-out közti különbségek, melyekre Sedgwick is rávilágít, ugyanis előbbi esetében effajta tudásra sosincs garancia, hanem mindig előfordulhatnak gyanút keltő jelek, míg Eszternél ez kizárható volt.⁵¹ Annál is inkább, mivel a történet során egyszer sem kerül említésre, hogy Eszter – vagy egyébként akárki más – bármiféle árulkodó módon gyakorolná például a vallását (ami harmonizál a hagyományos zsidó szerepnormákkal), amely, szemben az itt tapasztaltakkal, óriási hangsúllyal van jelen elsősorban Dániel és – bár kevésbé dominánsan – József elbeszélésében. Ennek ellenére azonban meg sem kérdőjelezzük a nő zsidó mivoltát, az nem szorul coming-outját követően bizonyításra – ellentétben a homoszexualitással –,⁵² még ha szigorúan véve, szövegszerűen csak annyiban kötődik a zsidósághoz, hogy ő Mordokhaj unokahúga, akinek az útmutatásait gyermekkorától követi. Megjegyzendő, hogy talán éppen ebben mutatkozik meg Eszter zsidósága: követi a parancsot, miszerint tisztelnie kell „apját” (Ex 20:12; Deut 5:16). Elképzelhető, hogy éppen a történet jelenében tanulta el gondviselőjétől a parancsokat, szokásokat, amelyeket végül a palotába kerülve magába kellett zárnia, perzsa királynőként nem volt módja megélni, mit is jelent zsidónak lenni.⁵³

A király kétszer kéri meg Esztert, hogy közölje mondandóját, de csak második alkalommal (Eszter 7:2–4) teszi meg vallomását, és bújik elő az eddig elrejtett énjével, bár megjegyzendő, hogy kezdetben, óvatosságból, nem nevezi meg magát explicit módon zsidónak, viszont felidézi népe identitásának egyik fontos építőkövét: a fogságba menetelt. A coming-out veleje, hogy egy jelentős, de nem ismert dologról kiderül: egyáltalán nem volt ismert.⁵⁴ Az elemi felismerés, hogy hirtelen a politikai elit körében feltűnik a marginális elem, a megvetett zsidó (nő), méghozzá király(nő)i ruhában, teljességgel megrázza Ahasvérost és Hámánt. Eszter le-

⁵⁰ DIETLER 1996: 90.

⁵¹ SEDGWICK 1990: 79.

⁵² SEDGWICK 1990: 79.

⁵³ BAHAR 2012: 174.

⁵⁴ SEDGWICK 1990: 77.

küzdi a neki szánt társadalmi nemi szerepét, beleszól a politikába, és – immár nyíltan, vállaltan, nem pusztán a külvilág, hanem önmaga által definiálva – egyszerre a bevett és a kirekesztett, a központi és a periférikus, a perzsa és a zsidó, a feleség és a leány megtestesítője, és ez a sokféleség, a beskatulyázhatatlanság és a bináris oppozíciók lebomlása-összeolvasztása teszi performatívumát rendkívüli módon felforgatóvá. Azt is hozzátenném, hogy coming-outjával ráadásul nemcsak hogy valami eddig nem ismert információt fed fel a hallgatóság számára, hanem megtagadja az eddig ismertet, és elvonatkoztatja magát a biztosnak vélttől.

Ahasvéros értetlenkedve – vagy tán azt színélve? – fogadja Eszter vallomását, rákérdez arra, hogy ki rendelkezett népe sorsa felett, némileg eltávolítva magát Hámántól, mintha mit sem tudott volna a szeretett felesége földije ellen kiadott végzetes rendelkezésről. Azonban végül talán akkor dőlt el, hogy a személyes vonzalom felülírja a politikát, amikor Hámán erőszakot próbált elkövetni Eszteren, magát visszavonhatatlanul kirekesztve Ahasvéros kegyeiből (Eszter 7:8). Timothy K. Beal érdekes megfigyelése, hogy vallomása után Eszter a szöveg tekintetében nem „kerül közelebb” a zsidókhoz: valahányszor együtt emlegetik őt Mordokhájjal, nagybátyja mindig a „zsidó” jelzőt kapja, míg a nő sosem – nevéhez titulását párosítják (ld. például: Eszter 8:7, 9:29).⁵⁵ Ettől függetlenül Eszterre a zsidó hagyomány népe megmentőjeként, Vastihhoz hasonló, erős akaratú nőalakként hivatkozik, ő a purimi ünnepség hőse. Bár bátorsága és sikere vitathatatlan, véleményem szerint a hagyományos képet némiképp aláássa, hogy Mordokhaj volt, aki Eszter ösvényét kijelölte – Beal egyenesen Mordokhaj legjobb „befektetéseként” hivatkozik a lányra.⁵⁶ Ezt erősíti a következő jelenség is: míg a 8–9. fejezetben Esztert a vallomás folyamányaként hatalma csúcsán látjuk, aki magasba emeli legfőbb segítőjét, nagybátyját (Eszter 8:2), a 10. fejezetre teljesen felszívódik, némileg azt az érzetet keltve, mintha csupán újra egy eszköz lett volna Mordokhaj céljainak elérésében. Az is csupán átmeneti állapotnak bizonyul, hogy sarkára állva megtagadja a perzsa társadalom által tőle elvárt szerepet, sőt, talán nemcsak hogy mulékony, mert akár értelmezhető egyenesen illúzióként is, azaz: ez az öntudatra ébredés egyáltalán be se következett, csupán annak változását érzékeljük így, hogy Eszter – alátámasztva a bibliai világban tapasztalható normákat – éppen melyik férfi befolyása alatt áll. Rendkívül ügyes, végig rejtve maradó stratégiai lépéseiből kitűnik, hogy Mordokháj döbbenetesen manipulatív személyiség volt, akinek ravaszul kiépített és stabilizált hatalmi hálójából elképzelhetetlen is lett volna Eszter kiszabadulása és önálló, a nő hagyományos szerepét meghazudtoló fellépése, mint a Bírak könyvének Jáélje

⁵⁵ BEAL 2002: 100.

⁵⁶ BEAL 2002: 105.

(Bír 4:17–22).⁵⁷ Az egyetlen momentum, amikor vonakodni látszott nagybátyja parancsának teljesítését illetően, a végzetes rendeletet követő (közvetett) párbeszédük volt, ám – láthattuk – Mordokhaj ez esetben is fölé kerekedett.

A személyes történeteken – például Hámán felakasztásán vagy Mordokhaj pályafutásán – túl Eszter coming-outjának legfontosabb következménye az volt, hogy a „másság” bekerült a politikai színtér középpontjába,⁵⁸ részben a királynő és nagybátyja személyében, részben pedig a Hámán rendelete ellenében kiadott, szinte ugyanúgy megfogalmazott dekrétum által. Az írás, mivel visszavonni nem lehetett Hámán parancsát, amiért az a király pecsétjével volt ellátva, arra adott engedélyt, hogy a zsidók megvédhessék magukat, amennyiben bárki az életükre törne. Ezzel egyfajta karneváli helyzet köszönt be, a szó bahtyini értelmében, ugyanis jelen esetben is „az élet megszokott (hivatalos) rendjének átmeneti felfüggesztése”-t,⁵⁹ a rendszerint fennálló dolgok feje tetejére állítását, a „normális” tükörképét látjuk: a gyűlölet tárgya válik törvényhozóvá, az identitáspolitikát átvedlik elnyomássá, az áldozat lesz az elkövető. Félelmükben a perzsák közül sokan „zsidókká lettek” (מִי־יָהֳדִים – miyahādīm – Eszt 8:17), amelynek értelmezése kapcsán Beal két opciót pendít meg: 1. a szót gyakorta betérésként interpretálják, azonban a vallásos szféra teljes hiánya miatt kissé okafogyott ez a lehetőség; 2. elképzelhető, hogy a zsidó szokásokat, viseletet mímelték annak érdekében, hogy elkerüljék a halált,⁶⁰ bár a könyv nem ad tájékoztatást arról, hogy a nem-zsidók hogyan ismerték a zsidóságot, miféle kép élt róluk, viseletükről, tradícióikról a fejükben, mindenesetre az ige reflexív és iteratív árnyalatot hordozó akcióminősége⁶¹ megengedi ezt az értelmezési módot. Ezek mellett – vagy helyett – elképzelhetőnek tartom a kifejezés egy átvitt jelentésrétegének bevezetését is az értelmezésbe, amely jelentésréteggel mindössze arra a feje tetejére állított világra kíván a narrátor utalni, ami a rendelet miatt beköszöntött: jelenleg a perzsák töltik be a zsidók „szerepét”, most nekik, az eddig fenyegető hatalomnak kell rettegniük az erőszakos haláltól.

A felbukkanó morális dilemma (ti. van-e határa a helyzet során kibontakozó erőszaknak, illetve, a tolerancia kérdésén túllépve, van-e egyáltalán joga az elnyomottnak az elszenvedett sérelmekért bosszút állni) eldöntése vagy feloldása – már amennyiben az ilyesmi egyáltalán lehetséges – nem képezi jelen dolgozat témáját, sem célkitűzését, azonban érintésére azért van mégiscsak szükség, mert egy elemzés nem állhat meg a narratívum lezárását megelőzően,

⁵⁷ Érdekes adalék ennek ellenére, hogy purim estéjén hagyományosan a férfiak nőknek, a nők pedig férfiak öltözve ünneplik meg Eszter „győzelmét”.

⁵⁸ BAHAR 2012: 175.

⁵⁹ BAHTYIN 2002: 15.

⁶⁰ BEAL 2002: 103.

⁶¹ A gyök Hitpaél ige törzsben való ragozása kölcsönzi az ige számára a visszaható, illetve ismétlődő cselekvést (esetünkben tehát a zsidó szokások önmagukra vonatkoztatását és rendszeres mímelését) kifejező akcióminőséget. Ennek rövid ismertetéséhez ld.: ARNOLD – CHOI 2003: 36–53.

jókékon szemet hunyva a végkifejlet felett. Eszter könyve nem tesz említést arról, hogy végül megtámadták-e a perzsák a zsidó lakosságot (és emiatt bontakozott-e ki az ellenállás), mindenesetre ugyanolyan mészárlás tört ki, mint amelyet Hámán is eltervezett, csak az agresszor szerepét betöltő csoport cserélődött le. Felmerül a kérdés, hogy vajon csupán a szöveg törekedett tömörségre és hagyta ki ezt az információt, vagy a zsidók átgondolt érvekkel megtámogatott „megelőző”-nek titulált csapást mértek a perzsákra.⁶² E gyakorlatias jellegű magyarázatokon túl érdemesnek találom a gondolatmenetbe beemelni az erőszak rítusának koncepcióját is mint az értelmezést továbbszínező, valamint a tettek mögött meghúzódó motiváció mind jobb megértését segítő elméletet, mely szerint az ez idáig átélt rettenettől, szennytől és megszégyenítéstől szándékozik, szintén terrorisztikus eszközökkel egy (vallási) közösség – jelen esetben a zsidók – megtisztulni, a belső biztonságot helyreállítani és az ellenséget ártalmatlanítani.⁶³

III.4. A szépről

Az elemzett diaszpóra-történetek főszereplői egytől egyig kirívóan gyönyörű személyek, mint megtudjuk az elbeszélésekből. Első pillantásra külsejük jellemzése elhagyható, pusztán a karakterüket színező adaléknak tűnik, azonban nagyon is jelentős, a történetfolyamot markánsan alakító *színes* adalékok ezek. József, Eszter és Dániel története egyöntetűen rajzolják ki azt a tézist, miszerint a főhősök szépsége kulcsszerepet játszik a diaszpóralétben való boldogulásukban, sőt mit több: egyenesen a túlélésükben. Az élet és halál fölött döntést hozó uralkodókban, feljebbvalókban – leginkább vonzalom útján – szimpátiát ébreszt a karakterek külseje, származásukból kifolyólag a többségi társadalom fentebb bemutatott, megfoghatóan negatív, diszkriminatív megítélése ellenében váratlan módon kedvező elbánásban részesítik őket, valódi bizalmat szavazva meg nekik. Annyit már mindenképpen megfogalmazhatunk, hogy az érvényesülés, sőt, az életben maradás tekintetében abszolút előnyt képez a három udvari zsidó gyönyörű külseje. Ráadásul, mivel ugyebár mindegyik vizsgált elbeszélésben egyaránt érvényre jut a szépség ezen aspektusa és hatása, a megfogalmazott tételt általános érvényűvé is emelhetjük a Héber Biblia diaszpóra-történeteinek komplett műfaját tekintve mint új, meghatározó jellegzetességet. Érdekes további kutatási irány lehet annak vizsgálata, hogy ezen elbeszéléstípus a Biblia Hebraicán kívüli továbbélésében (tehát például a deuterokanonikus bibliai könyvekben vagy akár a posztbiblikus irodalomban) megfogható-e a fentebb kimutatott műfaji sajátosság.

⁶² BEAL 2002: 105.

⁶³ DAVIS 2001: 160.

Az emberi szépség ezen aspektusa ráadásul nemcsak az udvari történetek műfajiségéhez szolgál adalékként, hanem magának a fogalomnak a Héber Biblián belül elfoglalt helyéhez, eddig feltárt, igencsak széles spektrumú jelentésrétegeihez és funkcióihoz is, ugyanis amennyiben röviden áttekintjük az erre vonatkozó szakirodalmat, nem találjuk a diaszpóra-elbeszélésekből kiolvasottakat. Többek közt a már idézett Dyrness gyűjtése alapján azt a megállapítást tehetjük, hogy amíg a női karakterek esetén viszonylag gyakori jelző a „szép” valamely formája (pl. leginkább a *yāfā(h)*),⁶⁴ amely arra a következtetésre vezet, hogy az ideális nő csinos külsejű, addig a József és Dániel jellemzéséhez hasonló, férfiakat illető leírás eleve ritka a korpuszon belül (rajtuk kívül lényegében csupán Saul, Dávid, Avsalom, illetve az Énekek éneke-beli Völegény sorolható ide).⁶⁵ A férfiideál, úgy tűnik, elsősorban nem a csinos vagy sármos megjelenésben testesült meg, mint inkább a fizikai erőben, a gyorsaságban, természetben, a bölcsességben és az értelemben, sőt, a tórai könyvek alapján még az idős(ebb) életkor (amely lényegében éppen magának a szépségnek ellenlábasa – Meir Sternberg meg is jegyzi, hogy a csinos külső csupán a fiatalok kiváltsága a Bibliában)⁶⁶ is férfi-erényként körvonalazódik.

Teológiai megközelítés szerint a szépség az isteni teremtetést, annak tökéletességét hivatott megidézni,⁶⁷ a bölcsességi irodalom álláspontja szerint abszolút értelmetlen és hiábavaló tulajdonság, ám ezeken túlmenően a Biblia egyéb könyvei alapján funkciói közé sorolható valamiféle, a közeljövőben bekövetkező veszedelem előrevetítése (ahogy József jellemzése is értelmezhető volt a Potifarnéval való incidens prelűdjeként), illetve kifejezheti (vagy akár generálhatja) Isten kegyét, amit a szép személy iránt gyakorol (pl. Dávid esetén).⁶⁸ Az természetesen szintén megjelenik a szakirodalomban, hogy a Biblia világának embere (is) hajlamosabb a szép embereket kiválasztani (pl. ágyasnak, szolgálónak akár), illetve nekik bizalmat szavazni (amely akár hierarchiát is teremthet – ld. Ráhel és Léa rivalizálását),⁶⁹ azonban a diaszpóra-történetekben megjelenő különleges élethelyzetből következő módosulást, a hátrányos megkülönböztetés ellenében való érvényesülésben, boldogulásban vagy túlélésben kivett részvételével való kiegészülést már nem azonosítja.

⁶⁴ Eleve kevés szóból lehet válogatni a szépség leírásához, azonban ezek a szavak számos jelentésárnyalattal bírnak – elég csak a טוב (tôb) kifejezésre gondolni, amely egyszerre szolgálhat a 'jó' és a 'csinos' jelölésére. (OLYAN 2008: 22.)

⁶⁵ DYRNESS 1985: 421–432.

⁶⁶⁶⁶ „[T]he Bible, alas, reserves good looks for the youth.” (STERNBERG 1987: 363.)

⁶⁷ DYRNESS 1985: 427.

⁶⁸ Ld. pl.: OLYAN 2008: 23–24.

⁶⁹ PENCHANSKY 2013: 49.

Befejezés: A másság dicsérete

Jelen dolgozat témáját a Héber Biblia három, héber és arámi nyelven írt udvari történetének queer szempontú, párhuzamos kritikai olvasata képezte. Ezen olvasat törekvése nem más volt, mint az elbeszélésekben közös élethelyzet átfogó ismertetése és a megjelölt posztmodern elmélet fogalmi készletével való analízise a történetekben megjelenő zsidó identitás körvonalázásától kezdve a többségi társadalom részéről tapasztalható megkülönböztető gyakorlatain át a diaszpórában élő főhősök egyéni túlélési stratégiáig, illetve ezen stratégia módosulásaiig.

Kanonikus rendben József, Eszter és Dániel – bár némileg különböző mértékben, de – egyaránt meg kellett, hogy birkózzon az őket befogadó – befogadó? – kisebbségellenes közhangulattal, illetve politikával. József mindvégig az adott helyzethez maximálisan alkalmazkodó típusú személyként jelenik meg, aki hagyja magát a körülmények és az őt körülvevő személyek által formálódni (gondolván itt elsősorban Jákob több feminizáló gesztusára, az ajándékadásra, illetve unokái kisajátítására). Eszter – mindvégig nagybátyja, Mordokhaj irányutatását követve – kezdetben az elrejtőzés, majd pedig származása felvállalása mellett dönt, amely egyébiránt a történet végkimenetelét, illetve a teljes diaszpóra sorsát erőteljesen befolyásolja, a radikális változást mégsem személy szerint neki tulajdonítanám, hanem nevelőapjának – Eszter ugyanis mindvégig jámbor, megalkuvó jellemről tanúskodik. A harmadik elbeszélés főhőse, Dániel tűnik a legkarizmatikusabb, legfüggetlenebb karakternek, aki aktívan kiáll és nyíltan szót emel az identitását megsértő intézkedések ellen, bár története előrehaladtával, műfajbéli főszereplő-társaihoz hasonlóan ő is egy békésebb, kompromisszumképesebb attitűdöt ölt magára.

Az előző fejezetben bontakozott ki az a tézis, miszerint a főszereplők szépsége rendkívüli módon megkönnyíti előbbrejutásukat, illetve egyenesen a túlélésüket is ezen idegen(kedő) közegben. Ezt a jelenséget József és Dániel történetében természetesen kiegészíti, továbbfüzi az uralkodók számára igencsak hasznos képességük is, amely végül azt a hatalmas sikert és pozíciót is szerzi nekik, mely által végleg stabilizálják helyzetüket az udvarban – Csehy kifejezésével élve mondhatni: a másság „megdicsőül” –,⁷⁰ így segítvén esetleg az elbeszélésekben alig-alig feltűnő (Dániel könyvében az udvaron kívüli zsidókról egyáltalán nem esik szó) többi diaszpórabeli lakost is. Éppen ezért nem igazán lehetséges a három karakter és a közösség viszonyáról konkrét megállapításokat tenni, illetve általános következtetéseket levonni. Anyait mindenestre láthatunk, hogy József befolyását felhasználva Egyiptom termékeny földjén

⁷⁰ CSEHY 2014: 313.

tud új otthonot és élelmet biztosítani családjá számára, átvészelve a hét éven át tartó éhínséget, Eszter (illetve Mordokhaj) megakadályozza a birodalom zsidó lakosságának kiirtását, és minden bizonnyal kedvező pozíciót alakít ki számukra, valamint Dániel is elhárítja saját és társai (illetőleg a birodalom egyéb bölcseinek) kivégzését a 2. fejezetben sikeres álomfejtéséből kifolyólag.

A felvázolt jelenségeken és a bibliakutatás számára új adalékként szolgálható megállapításokon túl az a vonás is megfogalmazható – amely nemcsak a Bibliát tanulmányozó kutatók, hanem szélesebb, színesebb spektrumú réteg számára is hasznos, illetőleg izgalmas tanulságként szolgálhat –, hogy eme három történet példaértékűen metaforizálja mind a társadalmi nemi, mind az etnikai identitás nem betonszerű, címkeként felragasztható (a diskurzus által azonban éppen ezt sugallt), hanem nagyon is képlékeny mivoltát és performatív jellegét. A hagyományos nemi fogalmak kritikáját érintő kérdésekben legszembeűnőbb példázatként József queer/transznemű/feminin, határokat elmosó énje, valamint a Dániel kapcsán felmerülő homoerotikus kapcsolat emelhető ki, míg az etnikai önazonosság kapcsán példának okáért az, ahogyan láthattuk a sziklaszilárdnak vélt zsidó mivolt esszencialitásának megkérdőjelezését Eszter által, aki számára cseppet sem volt egyértelmű a kötődése „népéhez”, még ha a közbeszéd ezt az elgondolást is igyekezett ráerőltetni. Vagyis: a Héber Biblia diaszpóra-történetei gyönyörűen demonstrálják az identitás összetettségét, sokszínűségét, valamint folyamatos újra- és újraformálhatóságát. Tanulmányozásukkal mindezek felismerése válik lehetségessé.

Fontos tehát ismerni a Bibliát?

Évégre mindenképp.

Felhasznált irodalom

Az elemzéshez használt szövegkiadás adatai

Elliger, K. – Rudolph, W. et al., ed., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997)

Szakirodalom

ARNOLD – CHOI 2003 ARNOLD, Bill T. – CHOI, John H., *A Guide to Biblical Hebrew Syntax* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

BAHAR 2012 BAHAR, Shirly, „Coming Out as Queen. Jewish Identity, Queer Theory, and the Book of Esther”, *Studies in Gender and Sexuality* 13 (2012), pp. 167–178.

BAHTYIN 2002 BAHTYIN, Mihail, *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája. Rabelais és Gogol: A szó művészete és a népi nevetéskultúra. Szatíra* (Budapest: Osiris, 2002)

BEAL 2002 BEAL, Timothy K., *The Book of Hiding. Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther* (London–New York: Routledge, 2002)

BROWN – DRIVER – BRIGGS
2012 BROWN, Francis – DRIVER, S. R. – BRIGGS, Charles A., eds., *The Brown – Driver – Briggs Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Peabody: Hendrickson, 2012)

BUTLER 1988 BUTLER, Judith, „Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, *Theatre Journal* 40 (1988), pp. 519–531.

BUTLER 2005 BUTLER, Judith, *Jelentős testek. A „szexus” diszkurzív korlátairól* (Budapest: Új Mandátum, 2005)

- BUTLER 2006 BUTLER, Judith, *Problémás nem. Feminizmus és az identitás felforgatása* (Budapest: Balassi, 2006)
- COLLINS – SOLOMOS 2010 COLLINS, Patricia Hill – SOLOMOS, John, „Introduction. Situating Race and Ethnic Studies”, in: Uók, eds., *The SAGE Handbook of Race and Ethnic Studies* (London: SAGE, 2010), pp. 1–16.
- COLLINS 2008 COLLINS, John J., *A Biblia Bábel után. Történetkritika a posztmodern korban* (Pannonhalma: Bencés Kiadó, 2008)
- COTTRILL 2006 COTTRILL, J. Matthew, „Queering Architecture. Possibilities of Space(s)”, in: Cheng, Renee – Tripeny, Patrick J., eds., *Getting Real. Design Ethos Now* (Washington D.C.: Association of Collegiate Schools of Architecture, 2006), pp. 359–370.
- CSEHY 2014 CSEHY Zoltán, *Szodoma és környéke. Homoszocialitás, barátságretorika és queer irányulások a magyar költészetben* (Pozsony: Kalligram, 2014)
- DAVIS 2001 DAVIS, Natalie Zemon, „Az erőszak rítusai”, in: Uő., *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban* (Budapest: Balassi, 2001), pp. 139–167.
- DIETLER 1996 DIETLER, Michael, „Feasts and Commensal Politics in the Political Economy. Food, Power and Status in Prehistoric Europe”, in: Wiessner, Polly – Schiefenhövel, Wulf, eds., *Food and Status Quest. An Interdisciplinary Perspective* (Oxford: Berghahn, 1996), pp. 87–125.
- DRINKWATER 2009 DRINKWATER, Gregg, „Joseph’s Fabulous Technicolor Dreamcoat. Parashat Vayeshev (Genesis 37:1–40:23)”, in: Drinkwater, Gregg, et al., *Torah Queeries. Weekly Commentaries on the Hebrew Bible* (New York – London: New York University Press, 2009), pp. 53–59.
- DYRNESS 1985 DYRNESS, William A., „Aesthetics in the Old Testament. Beauty in Context”, *Journal of the Evangelical Theological*

- Society* 28 (1985), pp. 421–432.
- FRYE 1996 FRYE, Northrop, *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom* (Budapest: Európa, 1996)
- GRUEN 2006 GRUEN, Erich, „Novella”, in: Rogerson, J. W. – Lieu, Judith M., *The Oxford Handbook of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 420–431.
- HORNSBY – STONE 2011 HORNSBY, Teresa J. – STONE, Ken, „Already Queer. A Preface”, in: Uők, eds., *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), pp. ix–xiv.
- HÜGEL 2013 HÜGEL, Karin: „Eine queere Lektüre von Josef. Jüdische Interpretationen des schönen jungen Manns aus der Hebräischen Bibel”, *Biblische Notizen – Neue Folge* 157 (2013), pp. 69–99.
- JAGOSE 2003 JAGOSE, Annamarie, *Bevezetés a queer-elméletbe* (Budapest: Új Mandátum, 2003)
- JAKOBSEN 2003 JAKOBSEN, Janet R., „Queers Are Like Jews, Aren't They? Analogy and Alliance in Theory and Politics”, in: Boyarin, Daniel et al., eds., *Queer Theory and the Jewish Question* (New York: Columbia University Press, 2003), pp. 64–89.
- JENNINGS 2005 JENNINGS, Theodore W., *Jacob's Wound. Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel* (New York – London: Continuum, 2005)
- MARCUS 2008 MARCUS, Sharon, „Queer Theory for Everyone. A Review Essay”, *Signs* 31 (2005), pp. 191–218.
- MOORE 2010 MOORE, Stephen D., *The Bible in Theory. Critical and Postcritical Essays* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010)
- NAGEL 2010 NAGEL, Joane, „Ethnicities and Sexualities”, in: Collins, Patricia Hill – Solomos, John, eds., *The SAGE Handbook of*

- Race and Ethnic Studies* (London: SAGE, 2010), pp. 188–220.
- OLYAN 2008 OLYAN, Saul M., *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008)
- PENCHANSKY 2013 PENCHANSKY, David, „Beauty, Power, and Attraction. Aesthetics in the Hebrew Bible”, in: Bautch, Richard J. – Racine, Jean-François, eds., *Beauty and the Bible. Toward a Hermeneutics of Biblical Aesthetics* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), pp. 47–65.
- RAND 2002 RAND, Herbert, „The Biblical Concept of Beauty”, *Jewish Bible Quarterly* 30 (2002), pp. 213–215
- SALIH 2006 SALIH, Sara, „On Judith Butler and Performativity”, in: Lovaas, Karen E. – Jenkins, Mercilee M., eds., *Sexualities and Communication in Everyday Life. A Reader* (London: SAGE, 2006), pp. 55–68.
- SEDGWICK 1990 SEDGWICK, Eve Kosofsky, *Epistemology of the Closet* (Berkeley – Los Angeles: University of California, 1990)
- SEOW 1995 SEOW, Choon-Leong, *A Grammar for Biblical Hebrew* (Nashville: Abington Press, 1995)
- STERNBERG 1987 STERNBERG, Meir, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1987)
- WETTER 2011 WETTER, Anne-Mareike, „How Jewish is Esther? Or: How is Esther Jewish? Tracing Ethnic and Religious Identity in a Diaspora Narrative”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 123 (2011), pp. 596–603.