Jean Hani

ASSZONY

Célunk ezen utolsó fejezetben,[1] hogy fényt vessünk ama spirituális szerepre, amelynek betöltésére a Szent Szűz rendeltetett férfi és nő kapcsolatában, különösképpen a házasságban. Úgy gondoljuk, hogy akik követték az előző fejezetekben részletesen kifejtett gondolatok és eszmék fonalát, nem lepődnek meg azon, hogy Máriát e szerepben találják, mivel ez egyenesen következik abból, amit a Szűz személyiségéről mondottunk, minthogy ő a *par excellence* nő megvalósulása, akit az angyal úgy köszöntött: *„áldott (vagyis magasztalt) az asszonyok között"*. Továbbá a következő oldalak pusztán a szellemi alkímia témáinak – ezúttal a házasságra összpontosított – kiterjesztéseként szolgálnak, magukban foglalva az *animus* és *anima* összefüggéseinek helyes megközelítését.

Mindamellett a férfi és nő közötti kapcsolat, a szexualitás és a házasság kérdését, amely mind az életben illetve az egyének lelkében elfoglalt helyét, mind társadalmi következményeit tekintve kiemelt jelentőségű, már régóta, és folytatólagosan továbbra is téves felfogásban és rosszul vetik fel a keresztény világban.

A szexualitásra és a házasság céljára vonatkozó meglátásokat évszázadokon keresztül mérgezte egy a valódi természetükre vonatkozó hatalmas és végzetes félreértés, amely a „testi bűnök" túlzott nyomatékosításából ered, s amely másfelől előmozdította egy olyan nőgyűlölet kialakulását, amely a nőt a bűn, sőt mi több, az Ördög eszközének tartja. E félreértés nem bizonyos túlbuzgó aszkétáktól ered, közvetlenül a legnagyobb tanítóktól származott ránk. Legalábbis Nyugaton mindig Szent Ágostonnak tulajdonítják, és nem minden ok nélkül. De helytelen volna, ha elfelejtenénk, hogy a forrás még nevezetesebb, hiszen Pál apostol az, aki a korintusi keresztényeknek írt levelében írja:

> „jó az embernek asszonyt nem illetni. A paráznaság veszélye miatt azonban minden férfinak legyen meg a maga felesége, és minden asszonynak legyen meg a maga férje. (Ami a nőtleneket és hajadonokat illeti,) ha meg nem tartóztatják magukat, lépjenek házasságra; mert jobb dolog megházasodni, mint égni." (1Kor 7,1–9)

Ebben a perspektívában a házasság úgyszólván nem több, mint valami végső menedék: mivelhogy férfi és nő testi egyesülése a bukott emberi állapotban gonosz dolognak számít és ezért önmagában bűn; az ilyen házasság, amely a testi vágy elleni gyógyszerként javallott, bizonyos tekintetben a „megengedett bűn" szintjére fokozódik le. Azonban a szemlélet, amely a szexuális egyesülésre valamely többé-kevésbé szégyenletes dologként tekint, távol áll attól, hogy gyógyír legyen az érzéki vágyra, csak növeli azt, keresztény generációkat zárva egy valódi testi börtönbe, amely sok esetben kompromittálja az egészséges kibontakozást, nemcsak földi létezésüket, hanem – ami sokkal fontosabb – szellemi életüket

is. Lehetetlen túlzásba esni a drámák és katasztrófák számát illetően, amelyekért a férfi és nő kapcsolatának ilyetén felfogása volt a felelős.

Mégis, a szeretet és a házasság minden tradícióban a legszentebb valóságok közé tartozik. Ekképpen az ókori Görögországban – ahol jóllehet a szerelem gyakorlati megélésének súlyos deviációi ismertek – a házasság *(gámosz)* nem csupán vallási szokás volt, hanem a görög szó értelmében még „misztériumként", azaz „beavatásként" *(telosz, teleté)* fogták fel és ünnepelték. Dionüsziosz Areopagitész még azt írta: „*Az athéniak a házasságot* telosznak *nevezik, mert ez az, ami élethossziglan megkoronázza az embert*", ami annyit tesz, hogy „beteljesíti" vagy „tökéletessé teszi" az emberi lényt, továbbá ez a *telein* ige jelentése, amiből a *telosz* származik. Erre következtethetünk azon rítusok leírásából, amelyeket a legfőbb pár, Zeusz és Héra valamint Artemisz, a szűz istennő nevében, *gamelion* havában végeztek, mely utóbbi önmagában véve kifejezéstelen, hiszen a *gamelion* szó jelentése: „házasságok hónapja". A liturgia két lényegi tevékenységben bontakozott ki: először is Zeusz Teleiosznak a fiatalember otthonában bemutatott áldozatban, illetve Héra Teleiának a fiatal nő házában, amit a nő Artemisznek való felszentelése követett; majd a jegyespár fürdő általi megtisztulása következett, amelynek vize Kallirhoé szent forrásából fakadt. Château Picard kimutatta, hogy a fürdő minden bizonnyal az eleusziszi megtisztító rítusokkal áll összefüggésben, mint azt a figurális emlékek bizonyítják. E fürdő különleges fontosságot feltételez, ha meggondoljuk, hogy a vőlegény otthonába vezető esküvői menetben a fehér fátylat viselő menyasszony vitte ünnepélyesen a *loutrophoroszt*, a rituális fürdőhöz szolgáló edényt. Alapjában véve a görögökéhez hasonló rítust végeztek Rómában.

Indiában férfi és nő egybekelését „nagy rítusként" *(jadzsna)* rangsorolják, amely egyenértékű a *szóma* áldozattal, valamint bráhmana papok celebrálják. A házasságkötéshez szolgáló helyen a vőlegény ígéretet tesz a menyasszonynak, hogy kegyességet, jólétet és boldogságot biztosít a számára, és – a *Rig-védából* (X. 85. 36.) származó formula szerint: „*egy létezőt alkot vele*" – ünnepélyes ígéretet tesz az örökkévalóságban való egyesülésre. A férj ezt az előírt szöveget ismételi majd az otthon bensőséges közegében, a pár első közös hazaérkezésekor: „*Egyesült lelkünk, egyesült szívünk, egyesült testünk. Fogadom, hogy szeretni foglak; legyen ez felbonthatatlan.*" Miután különböző rítusokat végeztek a „menyegzői tűz" mellett – melyet a pár többször körüljárt –, a fiatalember kiejti a házasság formuláját. Ez a *Brihadáranjaka-upanisad*ból (VI. 4. 20–22.) vett nagyon szép szöveg a házastársi egyesülés isteni rendben való meggyökerezettségét fejezi ki, szimbolikusan az Ég és a Föld által jelölve, amelyeknek képmásai a jegyesek. Az Ég és a Föld itt *Purusá*ra és *Prakriti*re utalnak, és futólag jegyezzük meg, hogy ezek bizonyos megfelelőit láthattuk az ókori görög házasságban, Zeusszal és Hérával. A szöveg a következőképpen hangzik:

„A férfi vagyok, te a nő,
Te a nő vagy a férfi én.
(…)
Az Ég vagyok, a Föld te vagy.
Gyere egymást öleljük át".

Ölelkezésük közben a férj megismétli a szöveget a következő formában:

„Ahogy tűzmagzatú e Föld,
Indrával terhes fent az Ég,
S a Szél az égtájak magzata:
Magzatot helyezek beléd".[2]

Az egyesülés aktusának e szakrális jellege, amely mint láttuk, egy égi prototípussal áll

kapcsolatban, hasonló módon jelenik meg az iszlámban, amely ugyancsak rendelkezik egyfajta „rituális egyesüléssel": mivelhogy, amikor a férj egyesül feleségével, kimondja a formulát: *„biszmillah ar-rahman ar-rahim"*, „Allah, a Könyörületes és Irgalmas nevében".

A judaizmusban szintén erőteljesen hangsúlyos a házasság szentsége, mivel minden házasságra olyan egybekelésként tekintenek, amely Isten és Sekhinah-ja egyesülésének képmása. Lesz még alkalmunk erre visszatérni.

Oldalakat lehetne megtölteni a legkülönbözőbb tradicionális kultúrákhoz tartozó hasonló elgondolások részletezésével. Ebből talán arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy a kereszténység az egyedüli, amely – ahogy valaki mondta – „Noé" palástját dobta a házasságra és a szexualitásra, és ez volna a hiteles szemléletmódja e dolgokat illetően? Nyilvánvalóan nem, és jól tesszük, ha mint autentikus tanítást visszautasítjuk ezt, amely csakis elárulása lehet az igazinak. Valóban, hogyan is lehetne elfogadni, hogy az isteni kinyilatkoztatás az említett aberrációt kínálná az ember számára?

✣

Ahhoz, hogy e területen megismerjük az igazi keresztény tanítást, mindössze magának Szent Pálnak a leveleit kell újra felnyitnunk ama szakaszoknál, amelyek egyenes ellentmondásban állnak a korábban idézettel, mivel az utóbbi pusztán az apostol személyes véleményét tükrözi, tekintettel arra, hogy máshol Krisztus tanítását közvetíti, amely nagyon eltérő hangnemmel bír. Az alapvető szöveg az *Efezusiaknak írott levél* 5,22–32 szakasza:

> „Az asszonyok engedelmeskedjenek férjüknek, akárcsak az Úrnak, mert a férfi feje az asszonynak, amint Krisztus is feje az egyháznak; ő a test üdvözítője. (…) Ti férjek, szeressétek feleségeteket, ahogyan Krisztus is szerette az egyházat! (…) Ugyanígy a férfiak is úgy szeressék feleségüket, mint önnön testüket. Aki szereti a feleségét, önmagát szereti."

A *Teremtés Könyvé*t idézve pedig azt írja:

> „»Ezért az ember elhagyja apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és ketten egy test lesznek«" (a „test" szó jelentése „élőlény", ahogyan az a Szentírásban gyakran előfordul).

Amely után eme lényeges szavakat írja: *„Nagy titok [misztérium] ez; én pedig Krisztusról és az egyházról mondom!"*

„Misztérium"; még egyszer, a szó a beavatásra utal, a *telosz*ra, ahogy Dionüsziosz Areopagitész mondja. Igaz, hogy e tanítás értelme nem közvetlenül világos és magyarázatot igényel a judeokeresztény gondolkodás és kifejezésmódok összefüggéseiben. Ez azonban annál könnyebben elvégezhető lesz, miután először egyetemes perspektívában megvizsgáljuk a szerelem kérdését, más szóval, azáltal, hogy nagy vonalakban felidézzük az egyesülés metafizikáját.

Platón a *Lakomá*ban pontosan rámutatott a szerelem, *erósz* végső jelentésére, a *„vágyakozásra"* (205d–206a), ahol szócsöve, Diotima úgy határozza meg a lényegét, mint a legfőbb Jó, azaz Isten birtoklása iránti vágyakozást. Erósz fizikai ösztönzése valójában legalacsonyabb foka a legfelsőbb impulzusnak, amely arra irányul, hogy az emberiség jelenlegi bukott állapotával együttjáró kettősség és szétválasztottság elhagyására késztesse az embert, az Egység újbóli helyreállítása végett. Más szóval *erósz* magában Istenben leli forrását, innen ered szakrális jellege. Továbbá Istenben lelhető fel annak oka, hogy férfi és nő ideális kapcsolatát mindenekelőtt: az isteni kettős-egységből kell levezetnünk, amelyet – mint láttuk – az örök férfiasság és örök nő-

iség, az aktív és passzív mint a teremtő esszencia és szubsztancia, avagy az egyetemes természet karakterisztikumai alkotják, ama kettő, amely a Létentúli legfelsőbb szintjén kölcsönösen az Abszolútumnak, avagy a Transzcendenciának és a Végtelennek, avagy az egyetemes lehetőségnek felel meg. Ibn-Arabí kitűnően magyarázza e doktrínát *A próféták bölcsességé*ben, amikor azt írja, hogy *„az asszonyok hasonlóak a férfi tettének passzív befogadóedényéhez”*, és úgy viszonyulnak a férfihoz, mint

> „az egyetemes természet *(at-tabiah)* Istenhez. Valóban, Isten az egyetemes természetben hívja létre a világ formáit, hogy az Ő akaratának kivetítése révén és az isteni tett által napvilágra kerüljenek, s mindez nemiségként nyilvánul meg az elemek alkotta formák világában (azaz az anyagi világban).”

Eme tanítás egyenesen az ember (a *homo* értelmében, azaz *vir* és *mulier*) prototípusaként felfogott androgün ideájához vezet. Az androgün helyesen értve Isten képe az emberben, egy sajátosan emberi jellegzetességekből alkotott kép, amely jellegzetességek isteni kvalitások és attribútumok tükröződései. Ez utóbbiak felváltva utalnak Isten két aspektusára, aki maszkulin az Ő Transzcendenciájában és feminin Végtelenségében, amiből a férfi és a nő sajátos jellegzetességei származnak, amelyek első pillantásra ellentétesnek tűnnek, de a valóságban természetesen kiegészítik egymást. E perspektívában azt lehet mondani, hogy a férfi ellentétes a nővel, ahogyan az expanzív, teremtő tevékeny energia ellentétes a befogadó passzív energiával; ahogyan a külsőség ellentétes a bensőséggel. A férfi, mondja Paul Evdokimov, ek-sztatikus, a nő ensztatikus; a férfi kivetíti magát, hogy uralkodjon a világon, a nő saját létezése felé fordul, a nő nem tevékenység, hanem létezés; megismételve, oly módon ellentétesek, ahogyan a „hatalom fensége” a „szépséggel”, az erősség az érzékenységgel és szeretettel, a szigorúság a könyörületességgel, részvéttel és áldozattal; ahogyan az értelem és ítélet az intuícióval, objektivitás a szubjektivitással és az érzéssel; ahogyan a szellem közelsége a természet *(májá)* és bölcsesség közelségével; de mindezen szembenállásokat szépen összefoglalja az *animus–anima* fogalompár.

A teremtés jelenlegi állapotában az a probléma, hogy az emberi lény valójában még nem *született* meg, azaz jellegzetes vonásai nem rendelkeznek harmonikus kiegyensúlyozottsággal, és pontosan emiatt ellentétesnek látszanak és konfliktusokat szülnek. Tulajdonképpen a hímnemű emberi lény birtokolja magában azt, amit „benső nőnek” neveznek – amelyet az *anima* szó jelöl –, azaz a női lényre jellemző egyéni sajátosságok halmazát. Ezen egyéni sajátosságok azonban csak virtuális állapotban léteznek benne és aktualizálni kell őket, ha a teljes és harmonikus emberi állapotot meg akarjuk valósítani. Női oldalról nézve pedig a nőnemű emberi lény olyan egyéni sajátosságokat birtokol – szintén virtuális állapotban –, amelyek a férfira jellemzők, egy *animus*t, amelyet szükségszerűen ugyanazon bánásmódnak kell alávetni. Mármost, ez az a pont, ahol *erósz*, a szerelem közbelép, összehozza a két emberi lényt és az egymást kiegészítő minőségek cseréjét eredményezi. Amikor a szerelem az, aminek lennie kell, mindkét fél számára lehetővé teszi az *animus* vagy az *anima* kiteljesítését, az alábbiak szerint: a nő lehetővé teszi a férfinak, hogy aktualizálja *animá*ját, „benső nőiségét”, és a férfi lehetővé teszi a nő számára, hogy aktualizálja benne rejlő férfiasságát. Ha a szintézis sikeres, a lények helyreállítják az androgün állapotot és azután a principiális androgün valóságosan létrejön az egyesült emberpárban.

E leírásban felismerhetjük az előző fejezetben tisztázott alkímiai folyamatot, mivel a cél

mindkét esetben ugyanaz: az *animus* és *anima* egységesítése, így most alapvetően csak a szellemi alkímia megvalósítását kell kifejtenünk azáltal, amit a „szerelem alkímiájának" nevezhetünk.

Folytatva gondolatmenetünket, amennyiben tehát az androgün Isten képe az emberben, a szerető és a kedves teljes egyesülése vezet az Egységhez, azaz Istenhez. Először is, *erósz* az én és te dialektikája, de amikor igazán és mélyen spirituális irányokban bontakozik ki, a dialektika feloldódik az „én és te" valamint a „te és én" azonosításában. A hitvesi egyesülés egységtudatosságá válik, az egocentrikus én halálát idézi elő; te és én egyesültünk és ez az egyesülés felkelti ama tudatosságot, hogy nincs más, csak ő, vagy inkább Ő avagy Önmaga, Isten. A házasság feloldja a kettősséget, következésképpen a sokféleséget a lét Egységében. Jean Canteins nagyszerűen fejtette ki ennek szerkezeti vázát egy tanulmány formájában, amely a Frithjof Schuon tiszteletére készült gyűjteményes kötetben, a *Religion of the Heart*ban (1991) jelent meg.[3] Ez az egyesülés valósul meg, amikor valaki Istent szemléli a másik emberben, amikor a kedves arca Isten arcává válik, ugyanakkor tükörré, amely a szeretőt tükrözi. Ugyancsak Ibn-Arabí mondja:

> „A férfi Istent szemléli a nőben (…). A legtökéletesebb a nőben szemlélni Istent, és a hitvesi aktus a legintenzívebb egyesülés (az érzéki rendben)."

Ugyanígy, a Henri Corbin számára oly kedves perzsa misztikus, Ruzbehan Bagli is kifejtette azt a gondolatot, hogy a megélt emberi szerelem nélkülözhetetlen beavatás az isteni szerelembe: *erósz* transzfigurációja révén minden egyes szeretett személyben az egyedüli Kedvessel találkozunk, ahogyan minden egyes isteni névben megtalálható az isteni nevek teljessége. Ugyanezen tanítás fellelhető Indiában, ahol így fogalmazzák meg:

> „Nem a férj szeretetéért kedves a férj, hanem az Önmaga szeretete miatt kedves a férj. Nem a feleség szeretetéért kedves a feleség, hanem az Önmaga szeretete miatt kedves a feleség." (*Brihadáranjaka-upanisad* II. 4. 5.)[4]

A szerelem és házasság e metafizikája képezi különböző módozatokban és eltérő nyelveken a házasság keresztény felfogásának alapját is, ahol annak legmagasabb értelemben vett szakrális karaktere valódi minőségében tárul fel számunkra, szentségként, amely szó a kereszténységben egyenértékű a „beavatással", mint az tisztán látható Dionüsziosz Areopagitésznél, ahogyan korábban megállapítottuk. Hasonlóképpen, Aranyszájú Szent János nem habozott leírni: *„A szeretetnek köszönhetően a férfi és a nő az örök élet felé irányul, és mindig előbbre mozdítja Isten kegyelmét (…). (A házasság) a szeretet szentsége" (Homilia III. in matrim).* Antiochiai Szent Theophilosz a maga részéről így szól: *„Isten a kettejük közötti leghatalmasabb szeretetért teremtette Ádámot és Évát, az isteni Egység misztériumát tükrözve"* (*Ad Autolycum* II. 28.), amit már Szent Pál is kimondott azon alapelvben, amelyet nem mindig értettek teljes mértékben: *„A férfi (…) Isten képmása és dicsősége, az asszony azonban a férfi dicsősége"* (1Kor 11,7). Paul Evdokimov *Le Sacrement de l'amour*[5] című gyönyörű esszéjében részletesen bemutatja, hogy a keresztény házasság milyen módon lehet *„két személy egysége egyetlen létezőben"*: a személyek nem elnyomás alatt állnak, hanem egyesülésük a *düád*ból *monád*ot hoz létre, egy harmadik tagot, amelyet isteniként minősít, a Szentháromságban végbemenő minta szerint. Továbbá ezzel kapcsolatban a következő sorokat idézi a német romantikus Franz von Baadertől: *„a házasság célja, hogy kölcsönösen helyreállítsa a mennyei vagy angyali képet aszerint, amilyennek lennie kellene az emberben"*, amely szöveg ilyenformán a kez-

detekhez továbbá Ádám és Éva elhibázott sorsához irányít bennünket. A szerelem és házasság keresztény felfogása valójában az „üdvtörténet" állomásai szerint artikulálódik, amely a Paradicsomtól a bukásig, a bukástól a megváltásig, a megváltástól a megdicsőülésig vezeti az emberiséget, s amely mindent egybevetve logikus, tekintve, hogy a szerelem milyen elsőleges fontosságú szerepet tölt be férfi és nő közös sorsában.

Így tehát fontos, hogy eredetükre nézve vizsgáljuk a dolgokat, ahogyan a *Teremtés könyve* beszámolója szerint az ember teremtésével összefüggésben állnak. Ott olvassuk, hogy Isten a saját képére teremtette az embert, férfinak és nőnek (1,26–27); ez az állítás az Ádám–Éva emberi monádot alkotó férfiúi és női princípiumok egylényegűségét mondja ki, amely állapot leírását a 2,6–25-ben találjuk. A bukás (3. fej.) kettészakítja a *monád*ot a szembenálló maszkulinitásra és feminitásra, egy olyan párra, amelyet polarizált, egymáshoz képest tárgyiasított és kívül elhelyezkedő individuumok alkotnak – azonban Krisztus, kegyelme által lehetségessé teszi a kezdeti egység helyreállítását Önmagában, és éppen ez a kegyelem alkotja a házasságot mint „szentséget". Az eredeti rend a „kánai menyegző" alkalmával született újjá, amelynek beszámolója, ha rejtett jelentésére figyelve olvassuk, feltárja a férfi és nő, Ádám és Éva közötti kapcsolat primordiális állapotának helyreállítását. *És ez az a pont, ahol Mária közbenjárásával találkozunk*, akire új Évaként az új Ádámmal szemben nélkülözhetetlen szerep hárul e helyreállítás véghezvitelében.



Duccio di Buoninsegna: A kánai menyegző (1308)

✣

Hadd vizsgáljuk meg újra az emberpár történetének e két mozzanatát avégett, hogy pontosan lássuk valamennyi következményét.

A *Teremtés Könyve* kétféle leírást nyújt az ember teremtéséről, ami rendkívül zavarba ejti a modern szövegmagyarázókat, akik – mivel elveszítették Mózes Könyveinek tradicionális hermeneutika szerinti értelmezését – nem képesek előhozakodni annál jobb elképzeléssel, mint hogy itt ugyanazon történések két, különböző helyekről vagy szerzőktől származó, rosszul összerakott és röviden szólva egymás mellé helyezett leírásával találkozunk. Az első az „elóhista", a második a „jahvista" elbeszélő forrás, amelyek két „teológiai iskolától" származnak, az első a politeizmus felé hajlik (mert Istent Elóhimnak nevezi, amely többes számban áll), a második monoteisztikus (mert ott a Jahve név tűnik fel) – mindezek azonban csupán „kontárművei" ama pozitivista és racionalista kriticizmusnak, amely nem rendelkezik komoly alapokkal.

Az ember, akiről az első elbeszélés szól, nem individuális ember; e primordiális Ádám az eljövendő emberiség együttesen, lehetőségként az isteni gondolatban. Továbbá, amikor azt mondja, hogy teremtésekor Isten az embert férfinak és nőnek teremtette (*Zakar ou neqebah*), e szavak nem emberi nemeket, még kevésbé egyéneket jelölnek, hanem inkább a kettős aktív–passzív módozatot, amely elválaszthatatlan egy principiális

létezőtől, aki éppen e két aspektust magasabb szinten magában foglaló Teremtő Isten „képeként" játszik szerepet a létezői megnyilvánulásban, ahogyan a harmadik fejezetben láttuk.

A *Zohár* Mózes Könyvének e szakaszáról szóló kommentárja szerint a következőképpen nyer magyarázatot a primordiális ember, Adam Kadmón teremtése, mely az isteni *„képére és hasonlatosságára"* történt: a *„kép"* jelöli az eszszencia, az „Atya" tevékeny, férfiúi, szellemi Fényét, a *„hasonlatosság"* pedig az „Anya", a „sötétség" – a pozitív értelemben vett sötétség, hogy pontosak legyünk –, a szűzi szubsztancia női befogadókészségének fényét (láttuk, hogy ezt jelenti a vizsgálatunkban szereplő Szent Szüzet ábrázoló szobrok fekete színe). Másként megfogalmazva, Isten „férfinak" teremtette az embert Transzcendenciájának, fényének, formateremtő tettének képére, és nőnek Immanenciájának, Befogadókészségének vagy létrehozó Szubsztanciájának hasonlatosságára. A néhai Leo Schaya teljességében, meglehetősen alaposan bontja ki és magyarázza el ezen exegézist *La Creation en Dieu*[6] című nagyszerű művében. Mindenesetre Órigenész is megerősíti, aki bizonyára tudta mindezt, annak fényében, ahogyan fogalmazott: *„A szellemet férfinak mondjuk, a lelket pedig asszonynak nevezhetjük"* (*Homiliae in Genesim* I. 15.).[7]

Másodszor, Mózes Könyvében utalás történik Ádám „magányára" és a nő teremtésére:

> „Azt mondta továbbá az Úr Isten: »Nem jó, hogy az ember egyedül van: alkossunk hozzá illő segítőt is!« (…). Azután az Úr Isten asszonnyá formálta a bordát, amelyet az emberből kivett, és odavezette az emberhez. Az ember ekkor azt mondta: »Ez végre csont az én csontomból, és hús az én húsomból! Legyen a neve feleség *(aishah)*, mert a férfiból *(aish)* vétetett!« Ezért elhagyja a férfi apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és egy testté lesznek." (Ter 2,18–25)

Ádám „magánya" nem azt jelenti, hogy szó szerinti értelemben nincs mellette asszony, hanem hogy természetének még „fel nem bontott" egységében létezik és még nem rendelkezik azon képességekkel, amelyek arra rendeltettek, hogy őt a külső világgal megismertessék és érintkezésbe hozzák. E képességek lappangó állapotban lelhetők fel benne, és a Teremtő beavatkozása szükséges a megnyilvánulásukhoz azért, hogy Ádám betölthesse egyetemes küldetését, nevezetesen, hogy uralkodjon az élőlények teljessége fölött, és mindenekelőtt Isten választott közvetítőjeként eljuttassa számukra a megelevenítő princípiumot. Isten ily módon „segítőtársat" *(ezer)*, azaz egy képességet adott Ádámnak, amely legbensőbb mélyéből „merült fel", és amelyet képletesen az oldalborda kivétele fejez ki. Ezután jelenik meg *aishah*, az asszony, vagyis azon segítő erő, amely lehetővé teszi Ádám számára, hogy kapcsolatot teremtsen a külsőlegességgel, a „más" „azonosságban" való nemzésén keresztül, hogy Platón nyelvezetét használjuk. *Aishah* a tiszta spiritualitás és az érzékelhető megvalósulás közötti közvetítő természetet képviseli; érintkezésben áll az érzékelhető világgal és az állati természettel (amely minden pejoratív értelmet nélkülöz); egy affektív és – a skolasztikusok módján szólva – vágyakozó képesség, amely a benső szellemi princípiumot egyesíti a külsőlegességgel. *Aishah* Ádám nőiségének, befogadó szubsztanciájának tárgyiasulása. Megint csak Leo Schaya mondja: *„Benne [az asszonyban] Ádám képessé válik arra, hogy önmagát adja önmagának, és hogy önmaga befogadja önmagát, és egy legyen Isten képében"*. A szent szöveg maradék része ezt fejezi ki: Ádám önmagát ismeri fel *aishah*-ban, aki *„csont az én csontomból, és hús az én húsomból"* (azaz esszencia az esszenciából, szubsztancia a szubsztanciából); szük-

ségszerűen ezért nevezik „asszonynak" *(aishah)*, mert a „férfiból" *(aish)* vétetett; ez olyan lexikális összefüggés, amelyet nem lehet átültetni angol, görög vagy latin nyelvre.

Meg kell jegyeznünk, hogy e ponton Mózes Könyvének második fejezetében a jelenlegihez hasonló fizikai vagy testi ember még nem jelent meg. Itt az androgün ontológiájával van dolgunk. Ez azt jelenti, hogy a földi paradicsom állomásán a nő mint személyes létező nem jelent meg még? Hogy e kérdésre válaszoljunk, fel kell vetnünk egy gondolatot, amely megosztja az exegétákat. Néhányan, miként Órigenész, azon gondolattal kísérleteztek, hogy Ádám a bukást megelőzően a szó szoros értelmében androgünosz volt, tehát nem állt mellette egy teljesen elkülönült létező-ben külsőleg tárgyiasult asszony. Egy ilyenfajta szemlélet azonban valószínűtlen és nem áll összhangban azzal, amit e fejezet huszonnegyedik verse mond: *„Ezért elhagyja a férfi apját és anyját, feleségéhez ragaszkodik, és egy testté lesznek"*, a „test" szó itt „élőlény" értelmet vesz fel, mint oly gyakran a *Szentírás*ban. A leginkább ortodox értelmezés szerint e szöveg két külön létező állapotát juttatja kifejezésre, azonban oly közvetlen egyesülésben, hogy lényegileg egységet alkotnak. Úgy tűnik számunkra, hogy az első értelmezéssel szembeni végső magyarázatot Philip Sherrard adta meg a már idézett gyűjtemény egy tanulmányában, ahol azt írja, a Szent Szűz a mennyekben nő marad, és nem válik valamiféle kétnemű lénnyé.[8]

Mindazonáltal ne feledjük, hogy sem Ádám, sem társa nem a mai férfihoz és nőhöz hasonló fizikai lény volt. Ilyen formában csak a bukást és a földi paradicsomból való kiűzetést követően nyilvánultak meg; valójában ekkor történt, hogy Isten a számunkra ismert fizikai testtel látta el őket, amelyet a *Teremtés Könyve „bőrköntösnek"* hív, és ez az a pont, amikor Ádám *aishah*-t Évának nevezi (Ter 3,20–21).[9] Milyen létállapotban létezett akkor Ádám és Éva a földi Paradicsomban? A *Teremtés Könyvé*ből és a tradicionális kommentárokból – mind a zsidókéból, mind az egyházatyákéból – megmutatkozik, hogy „éterikus testnek" nevezett testtel rendelkeztek. Röviden összefoglalva az ember teremtése eme lépcsőfokokban valósult meg: a teremtetlen létállapot Istenben, elgondolása az isteni elmében (Adam Kadmón), alászállás az égi Paradicsomba, ahol lelke szubtilis formát vesz fel; alászállás a „földi Paradicsomba", ahol e forma éterikus és romolhatatlan testet vesz fel; és végül lezuhanás az érzékelhető világba, ahol új burokba öltözik, egy romlandó testbe, amely az édeni test éterikus szubsztanciájából bukkan fel. Azon olvasóink számára, akik nem kellően tájékozottak e kérdésköröket illetően, hadd határozzuk meg pontosabban, hogy az éterikus testet azért nevezik így, mert „éterből" képződik, amely a tradicionális kozmológia szerint a négy elemből alkotott anyagi testek gyökéreleme, vagyis e négy elem gyökéreleme és princípiuma, amely a durva testekben rejtett állapotban marad. Maga az éter nem az anyagi, hanem a szubtilis létrendhez tartozik, ebből következően nem alávetett a létállapotokban rejlő korlátozottságoknak és a tér-időbeli világhoz tartozó dolgoknak, más szavakkal az ember éterikus teste az Édenben hasonló volt a feltámadt Krisztus testéhez a feltámadás és a mennybemenetel közbenső időszaka alatt. Ezzel kapcsolatban hadd jegyezzük meg továbbá, hogy Krisztushoz hasonlóan az ember az Édenkertben rendelkezett azon képességgel, hogy egy bizonyos módon „materializálja" magát avégett, hogy kapcsolatba lépjen az érzékelhető világgal, amely fölé kormányzónak rendeltetett, ám ugyanakkor az a képessége is megvolt, hogy abból visszahúzódjon;

***„(…) a másikat szeretni annyi, mint Istent látni benne. A férj a misztériumot szereti feleségében, ami feltárul általa, és* vice-versa.**"**

és éppen ama döntése, hogy nem visszahúzódik belőle, hanem inkább megszilárdítja magát benne, volt „bűnbeesésének" az oka.

Ezenkívül az ember édeni leszármazottainak kérdésköre is szükségszerűen kapcsolódik az éppen vizsgált kérdéshez. Valóban, az ember teremtéséről szóló első beszámolóban Isten így szól: *„Szaporodjatok és sokasodjatok"* (Ter 1,28). Ezen isteni parancsot mindig a házasság céljaival, nevezetesen a gyermeknemzéssel összefüggésben értelmezték. Az emberiség jelenlegi állapotában a gyermekek a szüleikhez hasonlóan fizikai létezők, ám a földi Paradicsom állapotában, ahol az embert éterikus és nem anyagi test borította, bizonyosan nem volt képes fizikai testtel megáldott gyermeket szülni. Mi több, maga a *Teremtés Könyve* nyújtja számunkra ennek bizonyítékát, amikor azt tanítja, hogy Ádám és felesége a földi Paradicsomból való kiűzetése után létesített testi kapcsolatot egymással, azaz miután anyagi testet kapott, továbbá hogy Éva ezt követően adott életet Káinnak és Ábelnek (Ter 4,1–2).[10] Következésképpen feltehetjük a kérdést: az ember hogyan engedelmeskedett a parancsnak: *„Szaporodjatok és sokasodjatok"*? Ha a történet e pontján rendelkeztek utódokkal, ami valószínű, ám a bibliai elbeszélésben nem találunk rá bizonyítékot, akkor az más, a testitől eltérő „kapcsolat" révén jöhetett létre, ami maga a tisztaság, és amelynek „gyümölcsei" a szüleikhez hasonló leszármazottak lehettek. E kérdésről a kinyilatkoztatás nem világosít fel bennünket.

„A házasság feloldja a kettősséget, következésképpen a sokféleséget a lét Egységében."

Ha némileg hosszabban időztünk e témáknál, annak oka, hogy mint látni fogjuk, összefüggésben állnak a házasság körülményeivel, ahogyan azokat keresztény perspektívában felfogják, továbbá ebből következően Mária szerepével, amely a házasságban rendeltetett számára – lévén ez az alapkérdésünk, amelyet a látszat ellenére nem vesztettünk szem elől.

✣

Az emberpár helyzetét a bukást követően az ellentétes *nemekre* való szétválasztottság jellemzi; azonfelül ezt maga a szó is ugyanolyan világosan kifejezésre juttatja: a *sexus* a latin nyelvben a „levág" (*secare* ige) jelentésű gyökből származik. A szétválasztottság vetélkedéshez és szembenálláshoz vezet, amely kezdettől fogva észrevehető, hiszen Ádám a „bűn" elkövetése után Évára hárította a felelősséget, és innentől kezdve az eredeti harmonikus egység szétrombolódott, a „test" lefokozódásával egyidejűleg. Megváltó tettével azonban Krisztus helyreállította mindezt, legalábbis princípiumát tekintve, mert az édeni létállapot nincs *ténylegesen* újralétesítve az *egész* emberiség számára, és nem is lesz, amíg az utolsó ítélet be nem következik; azonban *virtuálisan*, mindamellett teljesen valóságos módon, újralétesített a keresztség révén, amely ettől kezdve lehetővé teszi az egyén számára, hogy a szentségekkel visszanyerje a primordiális állapothoz lényegileg hasonló létállapotot a végső és teljes helyreállítás reményében. Mindez különösképpen érvényes a nemek kapcsolatára és a házasságra. Krisztus megsemmisítette a „testre" nehezedő átkot, a szellemmel összebékítve az utóbbit, valamint a férfi és a nő számára lehetővé téve a bukást megelőzően fennálló harmónia visszaállítását.

Amit a keresztény házasság középpontjában álló „alapszabálynak" nevezhetnénk, és amely szentséggé, azaz a lehető legmagasabb értelemben vett beavatássá teszi, azt pontosan kifejti a már idézett *Efezusiaknak írott levél* nevezetes szakasza, ahol az apostol világosan közvetíti Jézus tanítását:

> „a férfi feje az asszonynak – írja –, amint Krisztus is feje az egyháznak (…). Ti férjek,

> szeressétek feleségeteket, ahogyan Krisztus is szerette az egyházat! (…) Ugyanígy a férfiak is úgy szeressék feleségüket, mint önnön testüket. (…). Ezért az ember elhagyja apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és ketten egy test lesznek. Nagy titok [misztérium] ez; én pedig Krisztusról és az egyházról mondom" (Ef 5,22–32).

A nyelvezet némileg rejtélyesnek tűnhet, és csak akkor érthető, ha teljes mértékben Isten és ember kapcsolatának zsidó szemléletmódjára jellemző összefüggésbe helyezzük. Azon ajándékokkal együtt, amelyek beteljesedésüket a Messiás eljövetelekor érik el, Istenre úgy tekintettek, mint aki *„házasságot kötött" „Izrael közösségével"*. Továbbá magát Jézust ténylegesen a *„Vőlegénnyel"* azonosították – nyíltan *Máté* (9,15) és *Márk evangéliumá*ban (2,19–20), közvetetten *Az okos és balga szüzek* példázatában (Mt 25,1–13). Keresztelő Szent János szintén így beszél róla:

> „Akié a menyasszony, az a vőlegény; a vőlegény barátja pedig, aki ott áll és hallja őt, ujjongva örül a vőlegény hangjának. Ez az örömöm most beteljesedett." (Jn 3,29)

A nyelvi kifejezés félreérthetetlenül összhangban áll a héber hagyomány egészével. E Krisztust illető beszédmód azt előfeltételezi, hogy Izrael közösségének mennyei vőlegényeként tekintenek Rá, amely közösség arra rendeltetett, hogy az Ő egyházává növekedjék. E héber tradíció különös módon az *Énekek énekeé*ben gyökerezik és fejeződik ki, amely nászköltemény szimbolikus formában magasztalja Isten és népének házasságát. Paul Vulliaud a nevezetes *Ének*ről írt, teljesen a zsidó exegézisen alapuló kommentárjában felidézi, hogy a szakrális nászköltemény két főszereplője jeleníti meg a *„Királyt"* és a *„Királynőt"*, akikkel korábban már találkoztunk. A *„Király"* Tiphereth: Hokmah és Binah, a Bölcsesség és az Intelligencia fia, vagyis Adam Kadmón, az égi Ádám, a földi Ádám archetípusa; a *„Királynő"* Malkuth: amely kifejezés szó szerint „királyságot" jelent és bizonyos fokig azonos Sekhinah-val, *„Jegyesével az Örökkévalónak, aki áldott legyen"*; továbbá megegyezik Izrael közösségével. Paul Vulliaud nehézség nélkül mutatja be, hogy ez az a doktrína, amely Szent Pál elliptikus és első pillantásra némiképp megfoghatatlan magyarázatának alapjául szolgál és azt lehetővé teszi. Nyilvánvaló, hogy Szent Pál szövegében Krisztus Tipheret, Izrael közösségének feje, és hogy Sekhinah, egy teljesen tradicionális jelentésváltozat szerint, Tiphereth „teste", továbbá hogy Szent Pál számára a földi házasság a *„Király"* és a *„Királynő"* égi házasságának tükörképe kell, hogy legyen. Ezenfelül nem mondja-e máshol, amikor a korintusi egyházközösség keresztényeihez beszél: *„Eljegyeztelek ugyanis titeket egy férfival, hogy mint tiszta szüzet vezesselek Krisztushoz"* (2Kor 11,2)? Szent Pál házasságról szóló tanításában Ádám és Éva személyesíti meg Tiphereth-et és Malkuth-ot avagy Shekinah-t; Ádám és Éva két személy lesz egy testben; Tiphereth és Malkuth individuálissá válnak az ember teremtésének őskezdeti misztériumában, amelyet a nemi kettősség jelképez. Azonban Malkuth újra egyesül Tiphereth-tel oly módon, hogy jócselekedetek által megszentelve és újra a *„dicsőség teljességébe"* vezetve felemeli a jelen világot. Mármost a házasság misztériuma úgyszintén ebben rejlik. A Paul Vulliaud által idézett *Zóhár* elmondja, hogy az ember nem ember, amíg itt e földi életben nem valósítja meg az őseredeti embert, azaz a férfi és nő szent egyesítését. Szent Pál ezenfelül azt írja: *„Igaz azonban, hogy az Úrban sem asszony nincs férfi nélkül, sem férfi asszony nélkül."* (1Kor 11,11) A kabbalisták számára pedig, mint láttuk, minden hitvesi egyesülés Tiphereth és Malkuth egyesítése.

Ekképpen Krisztus szerint a házasság mint szentség beavatási értékű azáltal, hogy hozzájárul a keresztelési beavatás ténylegessé tételéhez, a keresztség pedig a bukást megelőző primordiális létállapot virtuális helyreállítását jelenti. A krisztusi kegyelem távlatában *erósz* teszi lehetővé férfi és nő bensőséges egyesülésének megvalósítását, azon egyesülését, amely jelzi és megpecsételi Isten képét az emberi lényben; s ez visszavezet bennünket a primordiális androgün fogalmához.

A férfiról és nőről szólván mondja Krisztus: *„a kettő egy testté lesz. Így már nem ketten vannak, hanem egy test. Amit tehát Isten egybekötött, azt ember szét ne válassza"* (Mt 19,4–6). Paul Evdokimov nagyon helyesen beszél arról, hogy ha Krisztus e szavai a házasság felbonthatatlanságát nyilvánítják ki, amit bizonyosan meg is tesznek, akkor elsőleges céljuk az androgün állapot helyreállítása, amelyben férfi és nő nincs „elválasztva" egymástól; mi több, egyedül ezen őseredeti mintakép igazolja a házasság felbonthatatlanságát. Jézus végeredményben azt mondja: azzal, hogy helyreállította az egyesülés primordiális állapotát, arra vezérel bennünket, hogy ne ismételjük a bukás megtapasztalását azzal, hogy ezen egységet a „szétválasztottság" állapotává változtatjuk. Hogy Jézus itt az androgün állapotra gondol, bizonyítja egy tanítványainak címzett „mondás", amelyről *Tamás evangéliuma* (nem gnosztikus) számol be:

> „Ha a kettőt eggyé teszitek (…), ha a férfit és a nőit ez egyes-egyetlenné fogjátok tenni, hogy a férfi ne legyen férfi, sem a nő nő (…), akkor fogtok bemenni a Királyságba."[11]

Erről a mondásról *Az egyiptomiak szerinti evangélium* is tudósít, amelyet Alexandriai Szent Kelemen idéz harmadik *Stromatá*jában. Nyilvánvaló, hogy nem úgy kell értelmezni e szöveget, mint ami a férfiúiság és nőiség elnyomását hirdeti – ez abszurd lenne, mivel éppen egymást kiegészítő voltuk az „isteni őskép" –, hanem hogy „egyetlen testben" megvalósuló, konfúzió nélküli fúziójukról szól, amely testben nem szűnnek meg, hanem ellenkezőleg, egységben kiteljesednek. Ennek szellemében kell Krisztus egy másik kijelentését is értelmezni, miszerint: *„A feltámadottak ugyanis nem nősülnek, és férjhez sem mennek, hanem olyanok lesznek, mint az angyalok a mennyben"* [Mt 22,30; Mk 12,25; Lk 20,35–36]. Krisztus nem arra céloz, hogy a választottak nemi jelleg nélküliek lesznek, amely feltételezést, mint említettük, a Szent Szűz mennyei létállapota megcáfol. Egyszerűen arra utal, hogy a megdicsőült testekkel nem lesz többé „testi egyesülés". Amikor a bukás előtti emberrel összefüggésben az androgünről illetve a *„kettő egy testben"* megvalósuló házasságának krisztusi tanításáról beszélünk, ezen egy „androgünosz *düád*ot" kell értenünk – úgyszintén Paul Evdokimov kifejezése –, amely az egységesítésen keresztül transzcendálja és nem elnyomja a nemek kettősségét, továbbá újraegyesíti a férfi és nő bukást megelőző állapotát.

✣

Annak érdekében, hogy Krisztus házasságról szóló tanításának teljes jelentőségét megragadjuk, szükséges, hogy megvizsgáljuk, mi mindent foglal magában Szent Pál párhuzama, amelyet Krisztusnak az Egyházhoz valamint a férfinek a nőhöz fűződő kapcsolata között vont. Az egyház a Vőlegénynek, Krisztusnak a menyasszonya; e menyasszonyt Szent Pál *„Krisztus testének"* hívja. Ezenkívül ama állítással, hogy a nő a férfi *„teste"*, az apostol arra hív bennünket, hogy a *nőt* kapcsolatba hozzuk az *egyházzal*. Ez azt jelenti, hogy Krisztus bensőséges, hitvesi egyesülése az Egyházzal, amely az Ő *„teste"*, összhangban áll Ádám szavaival: *„Ez végre csont az én csontomból, és hús az én húsomból"* [Ter 2,23]. Továbbá

ez teszi olyan bensőséges egyesüléssé, amelyet a Szentlélek kegyelme hoz létre és pecsétel meg, kiáradva e „családi egyházra", azaz a házasságra, a szentség által létesített egyházra, amelynek célja a közvetlen egyesülés egyetlen testben, az Egyház teljességének képére, amelyben végül minden emberpár egyesül Krisztussal.

Ezen keresztül láthatjuk, hogy a házasság mily megszentelt spirituális szintre emeltetett – valójában egészen odáig, hogy a test, amelyet a bűn miatt kezdettől fogva alacsonyrendűnek tartottak, megváltást nyer, és szentségben részesül. Voltaképpen azt kell világosan érteni, hogy ha a test átkozottá vált a bukást követően,

> „az csupán – ahogy Frithjof Schuon mondja – a jelenség és az archetípus közötti (…) létezői elszakítottsággal (…), nem pedig az esszenciális folytonossággal összefüggésben történt. Egy bizonyos szempontból a test elkülönült a szellemtől, ám más szempontból egyesített vele, mivel megnyilvánítja azt, továbbá kiterjeszti *addig a pontig, amíg helyzete az egyesítő vertikálisban és nem az elválasztó horizontálisban válik felismertté*."

Az utóbbi eset az ádámi „eltévelyedéssel" azonos, a másik a szentséggel, amely helyreállítja a test lényegi kapcsolatát a szellemmel. Úgyszintén nem kellene meglepődnünk, amikor a következő sorokat olvassuk, amelyeket egy szerzetes közölt Herzfeldi Szent Ida, Comte Egbert (10. század) feleségének életéről szóló beszámolójában. A szöveget Dom Jean Leclercq idézi *Le mariage vu par les moines au 12. siècle* című könyvében:

> „A pillanatban, amikor ketten egy testben léteznek, egy és ugyanaz bennük a Szentlélek működése: amikor egymásba fonódnak külső kötelékeik által, vagyis az érzéki egyesülésben, a Szentlélek eme oszthatatlan tevékenysége nagyobb benső szerelemmel lobbantja lángra őket a mennyei valóságok iránt."

Megfigyelhetjük, hogy itt messze állunk a fejezet elején hivatkozott pesszimista puritanizmustól. Sőt mi több, a most olvasott szövegben oly világosan kifejezett tanítás tökéletesen ortodox. Például Szent Bernát ugyanezt fejti ki az *Énekek énekéről* szóló beszédeiben, ahol feltárja, hogy a jegyesek „testi egyesülése" (*carnale connubium*) megfelel a „szellemi házasságnak" (*spirituale matrimonium*), amely Istennel egyesíti a lelket. Másképpen felvetve, ez az a hagyományos héber doktrína, amely szerint a jegyesek szűziesen tiszta egyesülése közben a Sekhinah jelenik meg közöttük. Röviden, a szentségi kegyelem eredményeképpen pontosan ama transzformáció valósul meg, amely az alkímiai szabály szerint *„a szellem testté, a test szellemmé változtatásában"* áll, mely a keresztény házasság célját képező androgün létállapot megvalósításának egy aspektusa.

Hogyan érhető el ez a cél? Philip Sherrard szerint, akit már idéztünk, a férfi és a nő azáltal valósítja meg, vagy legalább törekszik afelé, hogy úgy él, mintha a földi Paradicsomban lenne – amely nem egy bizonyos „hely", ahogy túl sokan gondolják, hanem a létezés egy „állapota" –, a Paradicsom bukás előtti rendtartása szerint él, azaz olyan életrendben, amely kapcsolódáson alapul, a szeretet kapcsolatán, mégpedig egy életminőségként felfogott szeretetén. Ez nem mást foglal magában, mint *„egymást szeretni Istenben"*, ami azt jelenti, hogy a másikat szeretni annyi, mint Istent látni benne. A férj a misztériumot szereti feleségében, ami feltárul általa, és *vice-versa*. Az ilyenfajta szerelemben Isten ébreszti fel a szerelmesekben *erószt*, az egoizmus nélküli szerelmet, amely nem a másik „birtoklására", hanem a „benne létrejövő újjászületésre" és ezek révén a transzfigurációra vágyik. Mindkettő vágyakozást ébreszt a másikban a kibontako-



Theotokosz – Mater Dei: az Istenszülő Szűzanya (Hagia Sophia, 9. század)

zásra, avégett, hogy a tökéletesedés felé haladjon, amely földi létezésük célja. Ez azáltal valósul meg, hogy mindketten az isteni szerelem megnyilatkozásaként tekintenek egymásra. A végeredmény lényük kölcsönös átszellemítése, az érzékelhető állapot meghaladása a szellemi irányába, és Isten egymásban létrejövő kontemplációja. Erről a kapcsolatról beszéltünk, amely lehetővé teszi, hogy megvalósuljon a jegyesek tökéletesedése, mert mindketten sajátos minőségekkel rendelkeznek, amelyek a korábban jelzett isteni minőségek megfelelői; például a nő meglátja az erőt a férfiban, míg a férfi a szépséget és a többit a nőben. A minőségek e cseréje által kölcsönösen gazdagodnak és kiteljesednek, és újra felemelkednek az őseredeti létállapotba.

Mármost e helyreállítás felé vezető folyamatban a nő szerepe elsőrendű fontossággal bír. Segíti a férfit, hogy megértse önmagát, hogy megvalósítsa lényét, hogy „azzá váljon, aki". A nő természetfeletti képessége, mondja Paul Evdokimov, „*hogy világra hozza a szívben rejtőző férfit*". Továbbá, ugyancsak ebben az összefüggésben azt mondhatjuk, hogy a nő mindig „anya", hogy az anyaság, legtágabb értelmében tekintve, alapvető jellemzője. Ez az anyai szerep az isteni anyaságban gyökerezik; ha Isten férfias Transzcendenciájában, akkor nőies Végtelenségében, Szépségében, Jóságában és Önkiterjesztésében. Frithjof Schuon életművének számos helyén kifejtette ezen ideát, hogy „*a nő legmagasabb megjelenésében egyesült e Végtelenséggel, és lehetővé teszi, hogy a forrás mindenhol jelen legyen; ő a Teremtés oka és következésképpen a forráshoz való újrafelemelkedés eszköze.*" Lehetővé teszi a létezők számára, hogy részesüljenek az istenségből, és felszabadító szerepet tölt be; visszatérve az alkímiai szóhasználathoz, a férfias értelemmel és erővel szemben a nő egyfajta „megolvasztó" erőt fejt ki egy bizonyos, a férfira jellemző „keménység" felett, lehetővé téve a férfi számára, hogy önmagából kilépjen, hogy „felolvassza egóját", és a földről az Égbe emelje szellemét.

Ezzel összefüggésben megvilágító erejű lehet, ha megjegyezzük, hogy az átszellemített szerelemmel foglalkozó minden nagy irodalmi műben nő tanítja az égi *erósz* ösvényét: Diotima Platón *Lakomá*jában, vagy Beatrice Danténál, aki úgy hívja őt, hogy „*gyönyörű Hölgy, ki égbe emel*" (*Paradicsom* X. 91.), vagy az ismeretlen, akit Joachim Du Bellay magasztal az égi lakóhely megidézése közben:

„Oda, óh, én lelkem, a legmagasabb égbe vezess,
megismered majd a rejtező ideát,
a szépségét, amelyet idelenn odaadással szeretek."

Goethe továbbá a *Faust* befejezésében írta híres sorait:

„az Örök Asszonyi vonz odafent."[12]

Mármost az örök asszonyi megnyilatkozott a világban, a neve pedig: Szűz Mária, akire ily módon újra rátaláltunk e fejezet végén, a házasságról szóló kitérő után, amely hosszúnak és talán nem témánkhoz kapcsolódónak tűnhetett, pedig valójában mélységesen benne foglaltatik, hiszen a máriás misztérium az asszony, az anya és a feleség misztériuma, az emberi sors középpontjában álló misztérium. Minden, amit a nő szerepéről fentebb említettünk, magától értetődően és a leghatározottabban érvényes Máriára, aki a *Magna Mater* keresztény alakjaként földi és égi megnyilvánulásában felfedi az örök nőiség, az égi bölcsesség, az isteni *sakti*, valamint *májá* legfőbb archetípusát, ahogyan azt részletesen bemutattuk a harmadik fejezetben.

✣

Azonban *májá* egy bizonyos kétértelműséget jelenít meg kettős, felemelkedő és alászálló mozgásának eredményeképpen, amely – mint említettük – a Teremtés sajátossága; ekképpen létezik egy *alászálló* és egy *felemelkedő májá*. *Májá* alászállásában nyilvánítja meg a jelenségvilágot, amely megvilágosíthatja, vagy megtévesztheti az embert, míg ellenben felemelkedésében képes feltárni Istent az ember számára és Hozzá vezetni őt. És ugyanez vonatkozik a nőre, aki mint Frithjof Schuon világosan kimutatta, bizonyos szempontból úgy jelenik meg, mint aki külsővé tesz és megigéz, mert a női pszichológia, egy tisztán természeti síkon és szellemi értékén kívül, feltételezi a kézzelfogható, az egzisztenciális, a szubjektív és a szentimentális irányába mozgó hajlamot. Ez volt Éva bűne, amely abból állt, hogy a külsőségekre és az érzékelhető dolgokra irányuló kockázatos kalandba vonta Ádámot. Ám a nő mint *májá* rendelkezik az ellentétes minőséggel is: a nő szépsége feltárhatja a férfi számára az isteni esszencia Szépségét és üdvözítő boldogságát.

Ebben áll *Mária* feladata *Éva*val szemben. A „nő általi megváltás" titka *májá* kettős természetében rejlik, amely képes a külső, a világ, az érzékelhető stb. felé vonni, de ugyanakkor a benső, a szellem, a szív, az isteni felé is. *Éva* az „élet" – amire nevének jelentése is pontosan utal –, az „élet", amely elkülönült a „szellemtől"; ő az alászálló *májá*. Mária a „Kegyelem", a felemelkedő és helyreállító *májá*, a Sekhinah, a szent bölcsesség megtestesülése, Isten anyai és szűzies női jelenléte a világban. Paul Evdokimov szerint *Mária, és Őt követvén minden nő hivatása, hogy „anyaként oltalmazza az emberi világot, és szűzként megtisztítsa azáltal, hogy lélekkel tölti meg"*.

Mária azáltal oltalmazza az emberiséget, hogy elrekeszti a sátánt avégett, hogy semlegesítse Éva paradicsomban véghezvitt tettét. *„Asszony, íme a te fiad"*, mondja a haldokló Krisztus, utalván Jánosra és általa az egész emberiségre. Krisztus e kijelentése Máriát mint „Új Évát", ugyanakkor mint „az emberiség Anyját" mutatja be. Szemben a „világ" csábításaival Ő a „Legtisztább szűz", a „Legszűziesebb szűz", ahogy litániáiban hívják, és mindenekelőtt a „Szépséges szerelem Anyja", az „Égi Szűz Sophia", akiről Jakob Boehme beszél, s akiben Ádám és Éva a bukás előtt *„szent és titkos házasságban egyesült"*. E Szűz, mondja később, „elrepült", ám Máriával újra az emberek között jár. *Theosophia practicájában* Gichtel azt mondja, Mária arra inspirálja a férfit, hogy az *erós*ban Őt keresse, és Ő inspirálja a nőt, hogy a túlzott testi vágyon felülemelkedjék Mária hasonlatosságára, akiben a lélek újjászületése bevégeztetett.

Hogy világosan megértsük: az effajta, „Mária imitációja" által ihletett tisztaság és szűz(i)-

esség nem a szexualitás, hanem inkább az attól való függőség elutasítása. A házasságban nemes határok köré szorított *erósz* transzcendálása valósul meg abban, ami felülmúlja azt, mivel magának az individuális énnek a meghaladása történik meg. A szűz(i)esség által irányott és uralt *erósz* energiája, miközben teljesen megtisztítja és átalakítja magát, sokkal hatalmasabbá válik, elérve addig a pontig, amikor az elme a transzcendenciában rögzül; ekkor ereje irányt vált és *„felfelé folyik"*. A szűz(i)esség azon kvalitástól függ, amit a görögök *szophroszüné*ként, vagyis „önmérsékletként" ismernek, amely a teljesség – az érzések, a lélek teljességének – hatalma. Paul Evdokimov ezzel kapcsolatban elmondja, hogy a szexualitás saját szimbolikáján keresztül válik meghaladottá; a principiális androgünre utaló Egység szimbólumaként elválik a puszta állatiasságtól, transzcendálódik, amint megközelíti az egyetlen lény spirituális teljességét és ilyenformán *„felfelé vivő lendületet"* ad az embernek.

Amikor e kibontakozása megfelelő mértékben előrehalad, *erósz* minden bujaságot megtisztít, és a tekintet az isteni szépséget kontemplálja az érzéki megnyilvánulások mögött. Ekképpen mondta Rámakrisna a feleségének: *„Az Istenanya (Durgá) inkarnációját látom benned, aki a bujaság összes démona felett győzedelmeskedik"*, valamint később, *„Minden nőre úgy tekintek, mint Isteni Anyámra."* A *Mennyekbe vezető létra* című művében Létrás Szent János megemlíti Nonnosz, Edessza püspökének egészen hasonló magatartását. Amikor a gyönyörű táncos, Pelágia jelenlétében találta magát, aki mezítelen volt, Nonnosz

> „alkalmat talált, hogy hálaadással imádja és dicsőítse a legfőbb Szépséget, akinek e nő csupán kezemunkája volt, és teljesen az isteni szerelem tüzének hatalmában érezte magát, miközben örömkönnyekre fakadt."

Az ilyen ember már elérte a mennyei állapotot; Létrás Szent János szerint *„romolhatatlanságba emeltetett még az egyetemes feltámadás előtt"*.

✣

Ha törekszünk egy ilyen fokú tisztaságra, még ha elérni nem is tudjuk, de legalább igyekszünk a lehető legjobban megközelíteni azt, szükségünk van a Szent Szűz, a *Virgo purissima* és *immaculata* irgalmas támogatására. *Szent János evangéliuma* a *„kánai menyegző"* jól ismert jelenetében tartalmaz egy igehelyet, amely bőséges fényt vet Máriának az emberpár spirituális életében betöltött szerepére.

E beszámoló némileg felületes olvasása azt a benyomást keltheti, hogy a házasságkötés alkalma pusztán ürügyként és díszletként szolgált a Jézus nyilvános életét bevezető csoda kihangsúlyozásához. A valóságban azonban az ellenkezője igaz; a házasság áll az előtérben, és a csoda közvetlenül ezt szolgálja. Ebből két következtetést vonhatunk le: először is, a házasság jelentőségét Jézus szemléletében, aki jelenlétével megtiszteli a szertartást, másodszor pedig, Mária ezen alkalom során tanúsított szerepének jelentőségét, amely fordítottan arányos azzal a szerénységgel, mellyel közvetítőként Fiához fordult.

Továbbá, ami ennél is több, a kánai történetet újra el kellene helyeznünk az Evangélium azon szakaszainak sorában, ahol Krisztus szimbolikusan utal a házasságra és a házasságkötés ünnepi szertartásaira, hogy körülírja a választottak életét Királyságában. E hozzáállása újra megerősíti a házasság iránti nagyrabecsülését – és éppen ez az, amiért a patrisztikus hagyomány jogosan tekintette a kánai ünnepséget a Királyság megjelenítéseként.

Úgyszintén helyénvaló megvizsgálni az esemény kibontakozásának két síkját: a földi házasság szintjét és a megváltás misztériumának szintjét, továbbá mindenekelőtt azt – hiszen

ez az, ami jelen esetben bennünket érdekel –, ahogy kölcsönösen áthatják egymást, amennyiben az emberpár sorsa benne foglaltatik a házasságként felfogott megváltás tervében, amelyben Jézus az emberi természet jegyesévé válik, hogy az isteni természettel egyesítse azt.

Mármost e spirituális házasságot nem más szimbolizálja, mint ami a kánai csoda középpontjában áll: „a víz és a bor misztériuma". A szimbolika oly lényeges, hogy az egyház Jézus csodájára utalva megemlékezik róla eucharisztikus liturgiájában, ugyanis a latin rítusban a felajánlás pillanatában, miközben a pap vízzel vegyíti az áldozati bort, így imádkozik:

> „Isten, ki az emberi természet méltóságát csodálatos módon alkottad és még csodálatosabb módon megújítottad: add, hogy e víz és bor misztériuma által annak Istenségében részesülhessünk, aki emberségünknek részesévé lenni méltóztatott: Jézus Krisztus, a te Fiad, a mi Urunk".[13]

A „víz és bor misztériuma" ebből következően azonos az emberi természet (a víz) szellemi életbe (a bor) történő reintegrációjának misztériumával, avagy pontosabban, a víz borrá való átalakításával, vagyis a megistenüléssel. A judeo-keresztény hagyományban a bor valójában a magasabb, spirituális élet szimbóluma.[14] Azonfelül a kánai csodának van egy következménye, mégpedig nagycsütörtök Úrvacsorája, ahol egy új átalakítás révén a bor a megmentő és éltető Vérré változik.

Ez az emlékeztető lehetővé teszi számunkra, hogy helyesen értékeljük a kánai csoda jelentését az emberpár sorsára és a házasságra való tekintettel. Szűz Mária így szól Jézushoz: *„Nincs boruk"* [Jn 2,3], az étkezés lefolyásához kapcsolódó közvetlen jelentésükön felül e szavak sokkal magasabb értelmét kell megragadnunk – mint az gyakran előfordul az evangéliumokban, különösen Szent Jánosnál –, amely értelem azonban mindig az eseményhez kapcsolódik. *„Nincs boruk"*, azaz a szellem bora elhagyta az emberiséget, névlegesen pedig, jelen esetben a férfit és a nőt, akik házasságkötésre készülnek; a szüz(i)esség, tisztaság és lényük teljessége eltűnt, visszahanyatlottak az elkülönülő, sőt mi több, szembenálló nemek zsákutcájába, a bukott természet állapotába, amely a kőedényekben lévő „víz" által megjelenített szenvedélyek prédája. Krisztus e vizet borrá változtatja, ezáltal visszaadva a szellem életét a férfinak és a nőnek, valamint új szeretetté alakítva a szenvedélyeket, olyan szeretetté, amelyben a visszakapott tisztaság és szüzesség transzformálja a szexualitást és helyreállítja a létező spirituális teljességét.

„(…) az örök asszonyi megnyilatkozott a világban, a neve pedig: Szűz Mária."

Mármost, és ez célunk szempontjából sarkalatos pont, mindez Mária ösztönzésére történik; Ő az – közbenjárói minőségében közreműködve, mint *mediatrix*, akit az Egyház hivatalosan *„valamennyi kegyelem közvetítőjének"* nyilvánított –, aki meggyőzi Krisztust, hogy vigye véghez az átváltoztatás csodáját. Ez esetben sem kerülhetjük meg, hogy utaljunk mindarra, amit az előző fejezetben mondottunk a Szent Szűz „alkímiai funkciójával" kapcsolatban.

Így tehát, amit egy galileai kisvárosban megünnepelt menyegző keretei és külsőségei közé rejtve Szent János valójában elbeszélt nekünk, az nem kevesebb, mint a házasság szentségének megalapítása Jézus által. A kánai menyegző mélyebb értelme, amely noha rejtett, a figyelmes olvasó számára megmutatkozik, két „emberpár" megfeleltetésében áll: a vőlegény és menyasszonya valamint Jézus és Mária, Ádám és Éva egykori lénye valamint a későbbi új Ádám és új Éva összevetésében. Tekintettel erre, érdemes figyelmet szentelni annak, hogyan szólítja meg Máriát Jézus; *„asszonynak"* hívja, és ugyanígy tesz a Kál-

várián, amikor Szent Jánosra mutatva azt mondja Máriának: *„Asszony, íme a te fiad”*. Az *„asszony”* szó eme összefüggésben gazdag jelentést hordoz és elnyeri legteljesebb értelmét; Jézus asszonyként minősíti Máriát, az örök nőiség földi megnyilvánulását. Krisztus szavai mindkét esetben Új Évaként mutatják be Máriát: a Kálvárián mint Anyát, az *„élőlények szülőanyját”* és mint a János által képviselt emberiség anyját, Kánában pedig mint asszonyt és feleséget, mint a férfinek szánt feleség archetipikus mintáját. És Mária ténylegesen a feleségek mintaképe lehet, hiszen Ő „Isten hitvese”, *„Krisztus jegyese”*, ahogy láttuk, amikor Bulgakov nyomán feltártuk, hogy Krisztus Theantrópiája vagy Istenembersége – amely arra rendeltetett, hogy az emberiségé legyen – természeténél fogva és lényegét tekintve androgün természetű, és hogy földi megnyilvánulásában Jézus és Mária két személyében jelenik meg, akik helyreállították a bukás előtti primordiális androgünt. Így hát a házasság, Jézus által szentségi valóságra emelve, a jegyespárt miszteriózusan Krisztussal és Máriával azonosítja, ahogyan maga a liturgia igazolja, legalábbis a bizánci rítus, ahol a jövendőbeli házasok az ikonosztáz előtt állnak, a vőlegény Krisztus ikonja előtt, a menyasszony pedig Mária ikonja előtt. E liturgikus gyakorlat olyan, mintha Szent Pál azon szavait fordítanánk gesztusokra, amelyek a férfi és felesége kapcsolatát Krisztus Egyházzal való kapcsolatához hasonlítják, amely utóbbi *„Krisztus teste”*, de amelyhez Mária is hasonult hivatalos rangjával az „Egyház Anyjaként”. Ebből tisztán látható, hogy szentségi valóságának köszönhetően *„a házasság az Egyház miszteriózus ikonja”*, ahogy Aranyszájú Szent János írta, és hogy e szentség a jegyeseket miként vonja az egyházba, az Egyház Testébe illesztve, ami Krisztusé. Szimbolikus „binominálisok” sorozatának közelébe kerültünk: férfi–nő, férj–feleség, Krisztus–Egyház, Krisztus–Szűz, Krisztus–misztikus test, Egyház–Krisztus misztikus teste, feleség–férj teste, amelyek az algebra nyelvén szólva egymásra „redukálhatók”, ily módon felfedve az őket egyesítő analogikus összefüggéseket.

„(…) férfi és nő egyesülése, amikor az egyesülés őseredeti teljességét állítja vissza, a legáltalánosabb spirituális utat biztosítja az Istenhez való újra-felemelkedéshez”.

Visszatérve tárgyunkhoz, különösképpen az tűnik fel, hogy Krisztusnak a Szent Szűzzel való kapcsolata, amely megfelelésben áll a férj feleséghez való hozzáállásával, analóg Krisztusnak az Egyházhoz fűződő kapcsolatával, amely az Ő Teste, miként Szent Pál szerint a feleség *„a férfi teste”*. Mármost a *„test”* ezen ideája a Teremtés ideájához vezet bennünket, amely „Isten testeként” fogható fel, és amelyet Krisztus misztikus teste, következésképpen az Egyház foglal magában, amely teljes kiterjedésében a helyreállított és így a Szűzben, az „Egyház Anyjában” megtestesült Teremtés. Szűz Mária természetfeletti képessége pedig segít az embernek a misztikus testbe illeszkedni, előidézve az emberben, hogy felismerje lehatárolt énjét és személyiségének tagszerűségét, mely mindenki mással összekapcsolódik az egyetemes kórusban, amely kórus a Bölcsességé, Sancta Sophiáé, aki Mária; avagy újra: az Egyetemes Természet, *Prakriti*, Isten, *Purusa* teste – s ezáltal egészen a legfőbb valóságig emelkedtünk, annak két aspektusa, az Abszolút és a Végtelen mentén, amelyek a teremtett világban mint férfiúi és női tükröződnek.

✣

Két következtetést vonhatunk le a mondottakból: először, hogy férfi és nő egyesülése, amikor az egyesülés őseredeti teljességét állítja vissza, a legáltalánosabb spirituális utat biztosítja az Istenhez való újra-felemelkedéshez; másodszor pedig, hogy a nő hivatása, minthogy különösképpen kapcsolódik a Természethez, e szellemi felemelkedés felé ösztönözni a férfit, illetve, hogy

ebből következően elsősorban ebben áll Mária szerepe, aki a férfi számára az „égi hölgyet" kell képviselje, akivel azonosíthatja jegyesét, és aki a menyasszony számára magatartásának ösztönző mintaképe.

Könyvünk végéhez érve úgy tűnhetett, hogy pillanatnyilag megfeledkeztünk a Fekete Szűzről. Valójában azonban soha nem hagyott el bennünket, mivel alapvetően Ő tette lehetővé számunkra, hogy a máriás misztérium szívébe és ezáltal a Lét mélységeinek misztériumába hatoljunk. Rocamadour és Lourdes barlangjaiban, Chartres és Marseilles kriptáiban a keresztények számára Ő tölti be azt a szerepet, amelyet korábban a neolitkori Nagy Anya töltött be egymást követő hiposztázisaiban: lényegét tekintve Ő volt, és maradt is, a beavató anya, aki értünk keresztülment a halálon azért, hogy transzcendálja azt és elvezessen bennünket a titkokhoz, a világ, a teremtés misztériumának, a természet, az élet, férfi és nő misztériumának, Isten mélységei legfőbb misztériumának, az Istenség végtelenségének megértéséhez, amelyből Ő és minden más keletkezett; végül Ő az, aki egyenesen Krisztus akaratából, Isten fiaként hozza világra az embert.

Látjuk, hogy a kereszténység, mindazt előmozdítván, amivel az Istenanya kultusza a maga teljes kiterjedtségében rendelkezett, „egyetemes" vallási karakteréhez hűen sikeresen integrálta – a szemita monoteizmussal összeegyeztethető formában – a *religio perennis* egy lényegi elemét, az örök nőiséget, amely rejtetten többé-kevésbé mindig jelen lesz az emberi lélekben, és amely számára szükséges, hogy tárgyiasuljon, azért, hogy biztosítsa a lélek spirituális egyensúlyát.

Ford. Kocsi Lajos

Jegyzetek

[1] A jelen írás a szerző *La Vierge noire et le mystère marial* (Párizs, 1995, Guy Trédaniel) című könyvének utolsó fejezete. A fordítás a mű angol nyelvű kiadásából történt (*The Black Virgin. A Marian Mystery*. San Rafael [CA], 2007, Sophia Perennis). *(A szerk.)*

[2] Fórizs László fordításai. In *A klasszikus Upanisadok*. II. köt. Budapest, 2016, Filosz, 124–125. o. *(A ford.)*

[3] Jean Canteins: Le rapport „moit-et-toi" en metaphysique universelle. In Seyyed Hossein Nasr – William Stoddart (szerk.): *Religion of the Heart*. Washington, D. C., 1991, Foundation for Traditional Studies. *(A ford.)*

[4] Fórizs László fordítása. In i. m. 48. o. *(A ford.)*

[5] Paul Evdokimov: *Le Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la Tradition orthodoxe*. Párizs, 1962, Editions de l'Epi. *(A ford.)*

[6] Leo Schaya: *La Création en Dieu. À la lumière du judaïsme, du christianisme et de l'islam*. Párizs, 1983, Dervy /Mystique et religions/. *(A ford.)*

[7] Heidl György fordítása. In Órigenész: *A betű öl, a szellem éltet. Tizenhat homília a Teremtés Könyvéhez*. Budapest, 1999, Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó, 33. o. *(A ford.)*

[8] Philip Sherrard: Man and Woman. An Evaluation of their Relationship in the Christian Perspective. In Seyyed Hossein Nasr, William Stoddart: i. m. *(A ford.)*

[9] *„És elnevezte az ember a feleségét Évának, mert ő lett az anyja minden élőnek. Az Isten ezután bőrköntösöket készített az embernek és a feleségének. Felöltöztette őket". (A ford.)*

[10] *„Az ember aztán megismerte feleségét, Évát. Az fogant, megszülte Káint, és így szólt »Embert kaptam Istentől!« Majd ismét szült: az öccsét, Ábelt." (A ford.)*

[11] Hubai Péter fordítása. *Az evangélium Tamás szerint*. In *Jézus rejtett szavai*. Budapest, 1990, Holnap kiadó, 66. o. *(A ford.)*

[12] Jékely Zoltán és Kálnoky László fordítása. *(A ford.)*

[13] Szunyogh Xavér Ferenc fordítása. In *Magyar–latin misszále az év minden napjára a római misekönyv szerint*. Budapest, 1933, Szent István Társulat, 557. o. *(A ford.)*

[14] A témával kapcsolatban lásd Jean Hani „A kenyér és a bor" című írását. *Ars Naturæ* (Szeged) 5–6. évf. 9–12. sz. (2014–2015) 30–41. o. *(A szerk.)*