

# SZOPHIA ÉS LOGOSZ

## A kozmikus és történelmi világrend organonjai<sup>1</sup>

HAJNÁDY ZOLTÁN

1. Miért fordítottam meg könyvem<sup>2</sup> és előadásom címében a teológiai dogmatikában szokásos Logosz–Szophia sorrendet? A női alapelv első helyen való szerepeltetését nem az udvariasság diktálta és nem is a női princípium feminista felértékelésének köszönhető. A sorrendiség megváltoztatása (*anafrázis*) az orosz kultúra anima elvűségét, az apai-szimbolikus felett az anyai-imaginárius dominanciáját hivatott hangsúlyozni. Nyikolaj Bergyajev Oroszország „betegségét” a női és a férfi elv egyenlőtlen keveredésében látta. Németországban, Angliában, Franciaországban a maskulin elv a domináns, amely rányomja bélyegét a nemzeti karakterre. Ezzel szemben az orosz jellem passzív és feminin, amit Bergyajev az „orosz lélek örök asszonyiságának”<sup>3</sup> nevezett. Az orosz anya és anima elv megtestesíti a nemzeti identitást meghatározó Oroszország-anyácskát (Россия-матушка) és a szimbolisták esztétikájában központi szerepet játszó örök nőiség földi változatát, a nyirkos Földanyát (Мать-сыра-земля). Az orosz irodalom tele van gyenge akaratú, passzív férfiakkal, ugyanakkor bővelkedik pozitív nőalakokkal, aktív Titániákkal, akik gyakran a férfi jellemének a próbaköveként jelennek

<sup>1</sup> Elhangzott a *Szophia, női princípium, nőiség* c. szimpóziumon (Budapest, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2017. május 31.), hozzászólásként Cselényi István Gábor: *Isten anyai arca* c. könyvének felvetéseire.

<sup>2</sup> HAJNÁDY Zoltán: *Sophia és Logosz. Az orosz kultúra paradigmikus-szintagmatikus rendszere, bináris oppozíciói, leküzdésük alternatívái*. Debrecen, Kossuth Könyvkiadó, 2002. Az eltelt másfél évtized során több olyan monográfia is megjelent e témakörben, amelyek inspiráltak: CSELÉNYI István Gábor: *Isten anyai arca. Egy hipotézis nyomában*. Budapest, Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, 2016; G. TUTTO [TÜTTŐ György]: *Feminity In The Holy Trinity And In Our World*, Essex, McCrimmon Publishing Co. Ltd., 2004; FARKAS Zoltán: *Vlagyimir Szolovjov – Az első rendszeralkotó orosz bölcselő*. Budapest, Attraktor Könyvkiadó, 2012; SZARKA Gergely: „Szépnék teremtette...”. *Az esztétika, mint egyetemes világszemlélet lehetőségének felfedezése Szolovjov bölcséletében és Balthasar teológiájában*, PhD értekezés, Budapest, 2013. Az Orosz Tudományos Akadémia megkezdte Vlagyimir Szolovjov összes műveinek kritikai kiadását, ezáltal hozzáférhetővé váltak a filozófus eddig publikálatlan írásai. В. С. СОЛОВЬЕВ: *Полное собрание сочинений и писем в 20 т.* Наука, М., 2000.

<sup>3</sup> Николай Бердяев: «О „вечно бабьем” в русской душе». in Уő: *Судьба России, «Мысль»*, Москва, 1990, 32–42.

meg, sajátos tükörként, amelyben megfigyelhetjük a férfi negatív tulajdonságait. Ezek a szláv lelkű Fausztinák olykor még a sátánnal is szövetkeznek céljuk elérése érdekében (ld. Margarita, Bulgakov regényében). Az orosz írók megrajzolták az orosz nő emblematikus arculatát, amely sok vonatkozásban különbözik az európai *l'éternel féminin* fogalmától. Gondoljunk Tatyjanára, Lizára, Natasára, az orosz nő apoteózisaira, a feltétlen szépség megtestesítőire. Mindegyikükben az örök női alapelv egy-egy vonása testesül meg.

Burton Lee Mack könyve<sup>4</sup> a nyugati teológiában elfogadott sorrendben tárgyalja a kozmikus világrend férfi és a női princípiumát. James Billington *Ikon és szekerce*<sup>5</sup> címmel jelentetett meg egy monográfiát. Az amerikai kultúrtörténész részint az ikonban mint szakrális tárgyban, részint a szekercében mint harci eszközben és ácszszerzámban (amellyel vasszögek nélküli, fazsindelyes, hagymakupolás templomot is lehet építeni), vélte fölfedezni az orosz kultúra évezredes paradigmáját. Steven Cassedy „Ikon és Logosz”<sup>6</sup> címmel írt tanulmányt az ortodox teológia és a megtestesült Ige kapcsolatáról. A magam részéről úgy gondolom, Szophia az ikonnál egyetemesebb kategória, a pravoszláv kultúra lényegét mélyebben ragadja meg, ezért választottam könyvem címéül a Logossal egyenrangú kategóriaként Szophiát. Az isteni bölcsesség tiszteletére Konstantinápolyban, Kijevben, Novgorodban, Polockban, Vologdában, Tobolszkban és más városokban is épültek templomok. (A moszkvai Uszpenszkij és Blagovescsenszkij székesegyházak eredetileg Szophia nevét viselték, csak később változtatták meg elnevezésüket az Istenanya életének egy-egy lényeges epizódjához igazítva.) A ruszok, eltérően a nyugati hagyománytól, gyakran szentelték templomaikat, ikonjaikat, liturgikus énekeiket Szophiának. A cím másik felével ki akartam emelni az orosz filozófiának az igazságra mint logizmusra vonatkozó ontologikus koncepcióját, amely mindennek alapjául az isteni Logoszt teszi meg, s nem a rációt, amely emberi ismérv és sajátosság.

2. A filozófusok és a teológusok régóta vitatkoznak azon, hogy érzékszerveink közül melyiket illeti meg az elsőbbség: az (apollói) látást vagy a (dionüszoszi) hallást. Egyetlen érzék sem rendelkezik a világtapasztalat egyetemességével, mindegyik csupán a maga részterületét tárja fel, így járul hozzá az egész megértéshez. A zsidó vallás anikonikus, a látással szemben a hallás hermeneutikai elsőbbségén alapul: „halld, Izrael!” (*Semá Jiszraél*). Az Örök Lény nem a szemtanúhoz, hanem

<sup>4</sup> Burton L. MACK: *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

<sup>5</sup> James H. BILLINGTON: *The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture*, New York, Vintage Books/Random House, 1966.

<sup>6</sup> Steven CASSEY: „Icon and Logos”. in *The Role of Orthodox Theology in Modern Language Theory and Literary Criticism*, California Slavic Studies XVII. Christianity and the Eastern Slavs. Vol. II. Russian Culture in Modern Times. Ed. by Robert P. Hughes and Irina Paperno, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1994, 311–323.

a fültanúhoz szól: Mózes Istent a Sínai-hegyen és az égő csipkebokorban hallja, de nem látja. A „szellemi hallásnak” a „szellemi látással” szembeni elsőbbségét a logosz univerzalitása biztosítja. A logosz átlépés az érzékiből a nem érzékibe, a tiszta fogalmak világába. Hallani azt jelenti tanulni, a tanító pedig Mózes-logosz. A logosz segítségével minden felfogható, ami nem mond ellent a látás részleges prioritásának a többi érzékszervvel szemben, mert a logosz vezérli a tekintetet. „A látásnak és a hallásnak ez a különbsége azért fontos számunkra, mert a hermeneutikai jelenség a hallás elsőbbségén alapul, ahogy ezt már Arisztotelész is felismerte. Nincs semmi, ami a nyelv révén ne lenne hozzáférhető a hallás számára. Egyetlen más érzék sem részesedik közvetlenül a nyelvi világtapasztalat egyetemességében, hanem mindegyik csak a maga specifikus mezőjét tárja fel, viszont a hallás az egészhez vezető út, mert a logoszt tudja hallgatni”.<sup>7</sup>

A keresztény ember számára a Logosz Jézusban testesült meg és vált láthatóvá. Krisztus a láthatatlan Isten látható ikonja: „látni és megismerni azt, ami a szemlélésen és a megismerésen felül áll [...], mert ez a valódi látás és megismerés”.<sup>8</sup> Az *Ószövetség* egyik szignifikáns vonása abban áll, hogy kizárólag a textuális koherencia elvére épül, szemben az ikonikus és a textuális koherencia együttes elvére épülő *Újszövetséggel*, amelyben „a kép és szó egymástól el nem választható”.<sup>9</sup> A középkori orosz kultúrában az ikon és az ige egyenrangú szerepet játszott. Minthogy Isten szava testet öltött, és tartalmazza az isteni lényeket, a szó verbális ikon, az ikon pedig az ige *hierofániája*. Az ikon a látás számára teszi jelenvalóvá azt, amit a szó a hallás számára. Az ikon és az isteni ige (Biblia) egy tanúság, különböző formában kifejezve: szóban és képben. Az egyik lineáris nyelvi rendben felel meg annak, aminek a másik vizuális térbeli rendben. A két jeltípus, a szó és a *kép* állandó kölcsönhatásban állnak, szakadatlanul átmennek egymásba. A szó szerveződése szintagmatikus, szemben az egységes és egyidejű ikonikus (képi) jellel, amely paradigmikus. Ebből a forrásból táplálkozott a középkori irodalomban az a törekvés, hogy „az írásműből sajátos ikont, hódolatot követelő művet alkossanak, hogy az irodalmi művet imaszöveggé változtassák”.<sup>10</sup> Úgy gondolták, hogy az evangélium nyelve univerzálisabb, mint az irodalomé: a költészet egye-

<sup>7</sup> Hans-Georg GADAMER: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat, 1984, 321.

<sup>8</sup> PSZEDO-DIONÜSZIOSZ Areopagitész: *Misztikus teológia*. in HÁY János – FRENYÓ Zoltán (szerk.) *Az isteni és az emberi természetről II.* (töredék), *Görög egyházatyák*. ford. Erdő Péter, Baán István, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1994. 261.

<sup>9</sup> Л. А. Успенский: *Богословие иконы Православной церкви*, 3-е изд. Москва, ЛИКОМ, 1997, 17.

<sup>10</sup> D. Sz. LIHACSOV: *Oroszország kultúrája a reneszánsz hajnalán*. ford. Sztjepanov Predrag és Sáy Erzsébet, Budapest, Gondolat, 1971, 55.

diségével szemben az egyetemes igazságot mondja ki, ezért az evangelizációnak át kell hatnia a civilizációt.

Mózes és Áron konfliktusa az aranyborjú történetben kulturális paradigmaváltást eredményezett. Mózes az emlékezet új eszközét, a kőtáblákra írott szövetséget adta népének, ezzel szemben „a bálványimádás és a rituális tánc szinkretikus egysége a hagyomány őrzésének és átadásának régi típusát képviselte. Az írás a hagyomány szerkezetének megváltozását hozta magával, két szakaszra osztja a történelmet: a *ritusokkal* megtámogatott ismétlésre és a *textuálisan* alátámasztott interpretáció korára”.<sup>11</sup> Az ábracivilizációból a betűcivilizációba való átmenet konfliktusát érhetjük itt tetten. A képi és a fogalmi gondolkodás a világ megismerésének különböző fokait jelenti. Az antik tudat fejlődése a mitologikus gondolkodástól a logocentrikus felé haladt, az érzéki-anyagi kozmosztól az értelem alapjaira épülő világegyetem képe felé. Az absztrakt gondolkodás során a fogalom levált a képről. A kép és a fogalmi jel között kialakult a távolság. Az írás az ősbibb hieroglifikus képíráshoz képest nemcsak nyereség, veszteség is volt. Az értelem ugyanis olvasáskor (*lego*) alkotóelemeire szedi a szavakat, majd újból összerakja a betűket. Ezzel szemben a képírás az egységes és oszthatatlan *eidosz* közvetlen, látványszerű felismerésén és azonnali megragadásán alapul, tehát érzéki megjelenítés dolgában felülmúlja a racionális szférához tartozó írást.

Meg lehet-e érteni egy középkori ikont, amely a maga korában a hívőt imádkozásra hívta, ma pedig sokak számára csupán esztétikai élvezetet nyújt? Le lehet-e veszteség nélkül fordítani egy szöveg jelentését az egyik művészeti ág nyelvéről a másikra? (A szöveg terminust szemiotikai értelemben használom: az ikon vagy a templom mint műalkotás szintén szöveg, amely különbözik a szokványos értelemben vett nyelvi textustól.) Helyettesítheti-e a vizuális képélményt a tagolt verbális beszéd? Szabad-e a szakrális művészeti alkotást profán nézőpontból megítélni? Hogy valaki a *Vlagyimiri Istenanya* ikont vagy a *Sixtusi Madonnát* tartja-e többre, az vallás- és kultúrkörhöz való tartozás kérdése. Ha az ikonra az örökkévalóság (és ezért ahistorikus) nézőpontból tekintünk, azaz művészileg-eszmeileg felülmúlhatatlan etalont látunk benne, akkor az ikonfestő és a portréfestő között nem folytonosságot látunk, ami miatt elutasításra kerülhet a vallásos témájú reneszánsz festészet vagy az avantgárd művészet. (Ld. ikonfestészet kontra olajfestészet vitát: *иконопись* versus *живопись*). Minden műalkotást a saját történelmi világában kell megítélni, mert az esztétikai-etikai normák csak egy adott kultúrán belül érvényesek: *norma non normat*. A mai néző természetesen képes megfejteni egy szakrális szöveg (ikon) szemantikáját annak ellenére, hogy más strukturális kódokkal él, mint a szöveg létrehozója, jóllehet közben a szöveg típusa is megváltozik: „a lét-

<sup>11</sup> Ю. М. Лотман: „Несколько мыслей о типологии культур”. in *Языки культуры и проблемы переводимости*. Москва, 1987, 9.

rehozó rendszerében a szent szövegekhez tartozott, az olvasó rendszerében pedig a szépirodalmi szövegekhez”.<sup>12</sup> Gondoljunk az ikon rendkívüli népszerűségére a francia impresszionisták körében vagy azokra az absztrakt ikonokra, melyeket Malevics, Kandinszkij, Petrov-Vodkin festett, közülük többen ikonfestőként kezdték pályafutásukat.

3. Az orosz eszme történetében sok rejtélyes és érthetetlen dolog van. Mindegyik az, hogy mit jelent a több évszázados hallgatás? Mivel magyarázható az orosz logosz kései ébredése? A régi orosz kultúrát Billington „a hosszú hallgatás” (*long silence*) kultúrájának nevezte. Az oroszok nagy némák (*grand muet*) – ez Jules Michelet 19. századi francia történész megállapítása. Különösen szembeűnő az évszázadokon keresztül történő hallgatás, ha Oroszországot Bizánccal hasonlítjuk össze, amelynek alkotószelleme nemcsak a képzőművészetben, hanem a vallásbölcseletben is markánsan megmutatkozott. A frissen megkeresztelkedett ruszoktól távol állt az absztrakt gondolkodás. A hallgatás azonban nem feltétlenül az üresség jele. Az a tény, hogy a ruszok nem művelték sem a dogmatikus teológiát, sem az analitikus filozófiát, semmiképpen sem az alsóbbrendűség jele. A kultúrtörténészek cáfolják azokat a nézeteket, melyek szerint az orosz szellem a bölcseleti alkotásban nem nyilvánult meg. A középkori orosz emberre a teoretikus gondolkodás nem volt ugyan jellemző, ám ettől még gazdag lelki életet élt, amit az ikonfestészetben fejezett ki. A kor legmélyebb gondolatait nem szavakba foglalták, hanem képekbe. Az ikonkészítő festés által filozofál, amit J. Trubeckoj „színekben történő elmélkedésnek”, Sz. Bulgakov „ikonografikus vallásbölcseletnek”, L. Uspenszkij „ikonteológiának” nevezett. A régi szerzők nem véletlenül nevezték az ikonfestőket filozófusoknak, jóllehet egyetlen sort sem hagytak hátra maguk után, az ikonban azonban festett teológiai értekezést láttak. Némelyik ikonban valóban több gondolat van, mint a szörszálhasogató dogmatikai vitairatok köbmétereiben. A *zográfusok* és *kőfaragók* himnuszaikat és imáikat vizuális formába öntötték: kőbe vésték, fára, falra festették. Legelőször a látás művészete ragadta meg őket: a festészet és az építészet, utána jöttek a hallás művészei – az egyházi ének és a zene, végül a gondolat és az értelem művészei – a vallásbölcselet és a filozófia.<sup>13</sup>

Az orosz vallásbölcselet a racionális és a misztikus ismeret összhangjában vélték megtalálni a teljes tudást. Meg voltak győződve róla, hogy Oroszország arra hivatott, hogy az életben valósítsa meg a szintézist, amelyre a Nyugat csak a filozófia síkján volt képes. Innen adódik az orosz filozófia sajátos jellege, amelyre Szolovjov utalt: ami e munkákban filozofikus, az a legkevésbé sem orosz, ami pedig valóban orosz jellegű, az egyáltalán nem hasonlít semmiféle filozófiára. Oroszországban a

<sup>12</sup> J. M. LOTMAN: *A kultúra tipológiájának problémájához*, ford. Köves Erzsébet, Valóság, № 1, 1971, 91.

<sup>13</sup> Hegel metaforája szerint a bölcsesség istennőjének, Minervának a baglya szürkületkor kezdi meg röptét, értsd: a nemzetek csak idős korukban kezdenek filozofálni.

filozófia jellegét a hit határozta meg. Ennek oka abban keresendő, hogy a pravoszláv országban a filozófia tovább volt a „teológia szolgálóleánya”, mint Nyugaton, ahol a metafizikai nézőpontot tudományosra cserélték fel: „Ő fizikám, ments meg a metafizikától” (Newton: *Principia*). Az analitikus filozófia és a metafizika azonban nem zárják ki egymást. A filozófia a maga metafizika utáni állapotában nem helyettesítheti és nem is szoríthatja ki a vallást.<sup>14</sup> Az orosz filozófia régi vágya, hogy a gnoszeológiát az ontológia részévé tegye, feloldja a lét és a gondolkodás kettősségét, a dualitás helyébe a lét és az élet oszthatatlanságát állítsa.

4. A világ nagy univerzális vallásaiban, amelyek az ember lényének minden szintjét áthatják, a teremtés női alapelve ugyanolyan fontos, mint a férfié. A hívők elfordulnának egy olyan vallástól, amelyik az egyik felet kirekesztené.<sup>15</sup> A mono-teizmus csak manifeszt módon tudta kiküszöbölni a női istenségeket, látenszen azonban magán viseli a matriarchális szimbolikus rend nyomait. „A két nem egységét és egyszerismind különbözőségét a bibliai héber nyelv világosan kifejezi. Míg a férfit *is*-nek nevezi a szöveg, a nőt az ugyanebből a tőből származtatott, de nőnemű képzővel ellátott *isšah* főnévvel jelöli”.<sup>16</sup> A bibliai oldalborda archetoposz, Platón gömbszerű androgün<sup>17</sup> lényei (az aktív kezdeményező férfi és a passzív befogadó női elv egy személyben), a jin/jang mandala, Jung anima/animusa a differenciálatlan egység ősalapotára utalnak (*masculofemina*, мужедева), arra az időre, amikor az Egy még nem felezte meg önmagát és nem tette meg a felet önálló egésszé. Cselényi István költői kifejezésével élve a polarítások „a lét nász-szerkezetét feltételezik.”<sup>18</sup>

Szolovjov szerint „az Isteni képmás és hasonlatosság, amit helyre kell állítani, nem az ember egyik felére vagy nemére vonatkozik, hanem az egész emberre, azaz a férfi és a női elv pozitív egyesítésére.”<sup>19</sup> „Platón életdrámája” és „A szeretet értelméről” c. cikkeiben sajátos módon értelmezte újra az androgün fogalmat. „Meg kell valósítani az egységet, vagyis meg kell teremteni az igazi embert, a férfi és a női elv szabad egységét, amely megőrzi a formális különbséget, de leküzdí a

<sup>14</sup> V. ö. „Az élet fájdalma sokkal jelentékenyebb, mint az élet iránti érdeklődés. Ezért fogja a vallás mindig legyőzni a filozófiát.” in Alekszej LOSZEV: *A mítosz dialektikája*, fordította és az utószót írta Goretity József, Budapest, Európa, 2000, 121.

<sup>15</sup> A zsidó vallás férfiorientált, az *Ószövetség* mégis tele van nagy női alakokkal: Ráhel Jákob kedvenc asszonya, Sára Ábrahám hitvese, Rebeka Izsák felesége, Judit és Eszter, a hős szabadítók mindannyian az isteni igazságszolgáltatás „eszközei”.

<sup>16</sup> PETHŐ Sándor: „A nő ezeregyedik arca. Adalék a női princípium szakralitásának értelmezéséhez”. in MOLNÁR C. Emma: *A nő ezer arca*. Budapest, Akadémiai Kiadó, Bp., 2007, 31.

<sup>17</sup> Az *androgün* (a gör. *androsz*, 'férfi' és *güné*, 'asszony' szóból képzett alak) kétnemű embert jelent.

<sup>18</sup> CSELÉNYI István Gábor: i. m. 6.

<sup>19</sup> В. С. Соловьев: *Философия искусства и литературная критика*, «Искусство», Москва, 1991, 204.

valóságban meglévő viszályt és megosztottságot – tulajdonképpen ez a szeretet értelmének legközelebbi *feladata*.<sup>20</sup> A szerelem lényegét az önzésből és az elszigeteltségből való kitörés lehetőségében látta, mivel a szerelem a másik emberre viszi át a személyiség centrumát. Szolovjov antropologizálta a teremtés teleologikus elvét: „Az embernek, a teremtő Istent utánozva, meg kell teremtenie a saját női felét”.<sup>21</sup> A szerelmes – művész, átlépi a határokat, győzedelmeskedik a halál fölött. Szerinte a szerelem és a művészet metafizikája egy töről fakad, amit Pügmalión, Perszeusz és Orpheusz hőstetteikkel ékesen bizonyítanak, hiszen megalkották saját női felüket, kiszabadították *animájukat* a nemlét fogságából (Galatea, Androméda, Eurüdiké). Ezen a ponton azonban Szolovjov búcsút int görög mesterének, és a továbbiakban a kereszténység által kijelölt útvonalon halad.

A népi vallásosság Istenanya kultusza különösen erős a keleti keresztény egyházakban, ahol csaknem egyenrangú szerepet játszik Krisztussal, a megtestesült Logossal. Az Istenanyában inkarnálódott egyetemes nőiség melegséget és feminin jelleget kölcsönöz a hitnek, hiánya maszkulinabbá tenné a vallást. Nincs még egy asszony, akiről ennyi szobrot, képet, zeneművet készítettek volna, mint Jézus anyja. Mindez érthetővé teszi, hogy a nagy tiszteletnek örvendő csodatévő Istenanya-ikonok miért vannak jelen az ortodoxiában ugyanolyan, ha nem nagyobb súllyal, mint a Krisztus-ikonok (ld. *Hodigitria Istenanya* – „Ő az, aki irányt mutat”). Bergyajev szerint „Az orosz lélek szívesebben azonosul az emberiségért közbenjáró Istenanyával, mint Krisztus Golgota-járásával és kereszthalál áldozatának élményével”.<sup>22</sup>

*Mariológia* versus *krisztológia* vita az orosz vallásbölcseletben és a költészetben egyaránt folyt. Az *igazság oszlopa és alapja* c. kötet olvasói csalódással vették észre, hogy Florenszkij könyvében nem szerepel Krisztus, Szophiának viszont a szerző egy egész fejezetet szentelt (10. levél). Alekszandr Blok pedig ezt írja: „Krisztust kevésbé szeretem, mint Szophiát, dicsőítésben, hálaadásban és könyörgésben mindig hozzá fordulok”.<sup>23</sup> Az idézet a két szimbolista költő levelezéséből származik, amelyben Blok szophiologikus, Andrej Belij krisztologikus nézetei csaptak össze. Költő barátjáról szóló visszaemlékezéseiben írja Belij: „A keresztény tudat problémáiban én logospárti vagyok, A. A. [Blok] pedig inkább kozmikus és Szophiára hangolt”.<sup>24</sup> Belij az új messiás, Krisztus második eljövételét várta, Blok költői alkotásokon keresztül akart közelebb jutni Szophia titkának a megfejtéséhez, ezért írt verseket a Szépséges Hölgyhöz (Ljubov Mengyelejevához, a vegyész lányához,

<sup>20</sup> Уо. 122.

<sup>21</sup> Уо. 17.

<sup>22</sup> Николай Бердяев: i. m. 142.

<sup>23</sup> Александр Блок, – Андрей Белый: *Переписка*. (Летописи Гос. лит. музея), Москва, 1940, 35.

<sup>24</sup> А. Белый: *Воспоминания об Александре Александровиче Блоке*. Изд. Ленинградского университета, Ленинград, 1964, 101.

későbbi feleségéhez), sőt amikor költészete válságba jutott, ellenlábasához is. „Az ismeretlen nő” (Незнакомка) c. versében Szophia mágikus megtestesülésből pusztá szimbólummá változik. A bortól felhevült költő bepillant az étterem ablakánál ülő „éjszaka fekete hölgyének” fátyla mögé, hogy meglássa az „elbűvölő partot” és az „elbűvölő messzeséget”. A metaforák nyelvéről a reáliák nyelvére lefordítva ez azt jelenti, hogy a fátylon (szimbólumon) mint szemiotikus ablakon keresztül a művész a hétköznapok banalitásából bepillant a transzcendens igazságok rejtett világába. Az orosz szimbolizmus világszerte híres alkotása, a bibliai motívumokkal átszőtt *Tizenketten* c. poéma a forradalomnak mint irracionális őserőnek a sajátos értelmezését adja. A Nyevszkij sugárúton tizenkét vörösgárdista menetel „vad viharban, mord borúban, fehér rózsá-koszorúsan, hógyöngyösen, hófehéren Jézus Krisztus megy az élen” (Lator László fordítása). Belij azt róttá fel Bloknak, hogy a poéma záró képében nem Szophiát, hanem Krisztust szerepelteti, amiben közös eszményképüknek, Szophiának az elárulását látta.<sup>25</sup>

Az *ezüstkornak* nevezett 19–20. századvégi szimbolistáknál Szophia isteni és teremtményi lény egyszerre. Ha a Logoszt testesíti meg, Krisztussá válik, de ha nem Krisztust testesíti meg, akkor Hold istenasszonnyá (Szelénévé), Asztartévá,<sup>26</sup> babiloni paráznává, bukott Szophiává változik. Az anti-Szophia mint *instrumentum femininum diaboli* jelenik meg. Jellemző rá, hogy bukás útján kerül az anyagba, ahonnan azonban a világ végeztével újból ki kell emelkednie.<sup>27</sup> Az előző korszak íróinak moralizálását a szépség kultusza váltja föl, amely a romantikusok *das Ewig-Weibliche* kultuszából táplálkozott, a romantikusok ugyanis a világ titkát a nőiségben, és nem a *das zeitlich-Mänliche* paradigmában keresték. Nem Krisztus volt rajongásuk tárgya, hanem Szophia, akit Goethe és Szolovjov kabbalisztikus és gnosztikus tradíciókat követve (Jakob Böhme, Swedenborg), az örök nőiség és az egyetemes szeretet attribútumaival is felruháztak. A szimbolisták első csoportjának képviselői az összes vallási értéket átesztétizálták, a kódolt szövegeket művészi kategóriákba ültették át. Számukra a művészet metafizikai tevékenység volt. A másik csoport tagjai közül az úgynevezett *diabolikusok* azt tartották, hogy a démoni erők közreműködése nélkül nincs igazi művészi alkotás. A hieratikus értékeket a travesztálás módszerével ellentétükbe fordították. Az evangéliumi

<sup>25</sup> S. D. CIORAN: *Vladimir Solov'ev and the Knighthood of the Divine Sophia*. Waterloo, Ontario, Canada, Wilfrid Laurier University Press, 1977.

<sup>26</sup> Asztarté (Asztarót, Istár) a szerelem és a termékenység istennője az ókori elő-ázsiai népek mitológiájában. Kultusza Kubelé, Magna Mater stb. néven a görög római területeken is elterjedt. Ő a *femina alba*, aki egyidejűleg jelképezi a természetet és a matriarchális társadalom hagyományait, aki egyszerre teremt és pusztít, egyszerre tárgya imádatunknak és félelmünknek.

<sup>27</sup> Szolovjov felfogásában kabbalisztikus hagyományok is közrejátszhattak. A Kabbala ugyanis azt az elvet hirdeti, melyet a görögök *apokatasztázis*nak hívtak, és amely szerint hosszas vándorlás után minden teremtmény (még Káin és az Ördög is) egyesülni fog az istenséggel, amelyből egykor származott.



szimbolikát profanizálták. A hagiográfiát demonológiába, a fehér mágiát fekete mágiába, a pluszt mínuszba, az igent nembe, Krisztust az Antikrisztusba, az angyalit ördögibe, a megszentelt áldozatot istenkáromló áldozatba, a halálvágyat erotikus vágyba fordították. A megrendült erkölcsi abszolútumok helyébe antihősök léptek. A szépségideál démonikussá vált: a mennyei Madonna alakját a szodomai szépség helyettesítette (Brjusov: *A tüzes angyal*). Az Ég Királynőjének keresztény eszményképét fölváltotta a tellurikus nyirkos Földanya, Szophiát (a Világ Lelke szimbólumát) kiszorította a babiloni parázna, a Szépséges Hölgy magasztos alakját pedig az egyszerre égi tisztaságú és földi szenvedélytől izzó, sötét tónusú szépség, az „Ismeretlen nő” (Blok).

A Biblia, a mitológia és a klasszikus kultúra reminiscenciái a groteszk népi kultúra szellemében átértelmeződtek és átértékelődtek. A művészet a szakrális alkotás ördögi utánzásává vált. Az ember nemcsak az Isten, de a sátán hívására is választ adhat. Már Szolovjov különbséget tett felülről jövő pozitív sugallat és alulról jövő ördögi megszállottság között. A démonikus erők azonban csak imitálják a teremtést: csak „hasonlóság szerinti alkotásra” képesek, „lényeg szerinti alkotásra” nem. A diabolikus költő antimessias, ellenpróféta, nem a valóságos, hanem a virtuális világ fölött van hatalma. Az antitípusok hatására a pozitív archetípusok még határozottabb jelleget öltöttek, mert minden negatívum csak a pozitívummal összehasonlítva negatívum. Az angyalian világos és a sötét *khtónikus* szellemek nemcsak bináris oppozícióba, hanem korrelatív viszonyba is kerültek, mert a két oldal összetartozik: a démoni is része az egésznek, ugyanannak a dolognak a másik oldalát jeleníti meg: *tout est éprouvé par son contraire* (Szolovjov).

Szolovjov filozófiájának és költészetének feminin inspirálója egyaránt Szophia. A művészet és a filozófia is a *fenomenon* és a *noumenon* viszonyáról gondolkodik. A különbség az, hogy a költő intuitíve világítja meg azt, amit a filozófus intellektuálisan. Az egyik a világot érzelmileg, a másik értelmileg ragadja meg. Szolovjov költészete egy koherens filozófiai rendszerbe illeszkedik, amelynek három alappillére a mindenegység (всеединство) *filozoféma*, az Istenemberség doktrína és a Szophia-elv, amelyek más-más oldalról tárják fel ugyanannak az univerzális elvnek a lényegét. A „minden Egy” az egyik legrégebbi *filozoféma*, nem Szolovjov fedezte fel, már Xenophanésznel, Parmenidésznel (*hen kai pan*) is megtaláljuk. Szolovjov újítása, hogy összekapcsolta a Szophia-elvvel. Az érzéken felüli világhoz való fordulás azonban nem jelenti nála az érzéki-anyagi világtól való elfordulást. Az isteni Szophia korporatív testet öltése Krisztusban és az Istenanyában, valamint az Anyaszentegyházban: az átistenített test apoteózisa. Szolovjov istenkoncepciójában közel került Spinoza krisztianizált panteizmusához – az Isten és a teremtmények létazonosságának tanához (*deus sive natura*), ami miatt sok bírálat érte. „Az igazi humanizmus az *Istenemberbe* vetett hit, és az igazi naturalizmus az *Isten-anyagba* vetett hit. Ennek a hitnek az igazolása, ezeknek az elveknek a kinyilatkoztatása,

az Istenembernek és az Istenanyagnak a valósága számunkra Krisztusban és az Egyházban vannak adva, amely az Istenember élő teste”.<sup>28</sup>

Szolovjov szerint „a történelem és a világ egész folyamata nem más, mint az Örök Asszonyi megvalósulásának és megtestesülésének folyamata a formák és fokozatok végtelen sokféleségében”.<sup>29</sup> Szolovjovnál Szophia nem földi lény, hanem az abszolút nőiség princípiuma, akinek istenarcúsága csupán áttűnik a szeretett földi lény vonásain. Az egyes konkrét nők csak részleges megtestesítői az Örök Nőiségnek. Szophia minden szexualitástól mentes, felsőbbrendű női princípium. A makulátlan tisztaság ősanja, *sacra femina*, nem testesült meg hús-vér alakban, mint Éva, aki a Mennyei Asszonnynak földi mása csupán, hanem elrejtőzött az égi azúrfényben.<sup>30</sup> Szolovjov Szophia-felfogása az évek során változott, kezdetben a Világlélekkel (*anima mundi*val), később a Szentlélekkel (*pneuma hagio*nnal), majd a Szentháromság szubsztanciájával azonosította Sophiát. Ez az egység és egylényűség elve (konszubsztancia), amely összetartja a foszlékony világot: „minden létező igazi lényege”, az orosz vallásbölcseletben és ikonológiában a személyiség alapelvének számít. Azt jelenti, hogy ontológiailag minden lény – az isteni bölcsességen és szereteten keresztül – szoros kapcsolatban áll egymással. Szolovjov Szophia-interpretációjában A. Loszev<sup>31</sup> tíz aspektust különít el, a kozmologikustól kezdve a mágikuson és az eszkatologikuson át a történelmiig, jóllehet Szophia mindez együtt.

<sup>28</sup> Vlagyimir SZOLOVJOV: „Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről”. in *Az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig* I-II, Vál. Török Endre, ford. Baán István, Budapest, Vigília, 1988, I. kötet, 127–128.

<sup>29</sup> В. С. Соловьев: *Собрание сочинений 1–10*. Санкт-Петербург, 1903–1904, Том 6, 405. A női princípium megvalósulásának Carl Gustav Jung a következő szakaszait különbözteti meg: „az első szakaszt legjobban Éva alakja jelképezi, aki a pusztán ösztönös és biológiai kapcsolatokat reprezentálja. A második Faust Helénája lehetne: ő a romantikus és esztétikai szintet jeleníti meg, azonban még mindig szexuális elemekkel. A harmadik szintet képviselheti például Szűz Mária – egy olyan női alak, aki a szerelmet (Erósz) a spirituális rajongás magasságába emeli. A negyedik típust, a legszentebbet és a legtisztábbat is túlhaladó bölcsességet – a Sapiaentia szimbolizálja.” In C. G. JUNG: *Az ember és szimbólumai*, ford. Dr. Matolcsi Ágnes, Budapest, Göncöl Kiadó, 1993, 184–185.

<sup>30</sup> Hamvas Béla szerint a Világszűzről (*Koré kozsmou*) szóló hermetikus elbeszélés több ezer éves hagyományon nyugszik, az alexandriai gnosztikusokon át visszanyúlik az ősi Egyiptomba: „A Szophia-mítosz elbeszéli, hogy amikor az ember elanyagiasodott, Ádám első és ősi lényege és lénye »a szűzies lény, a tisztaság és szemérem ösképe« nem zuhant le az anyagba, hanem a szellemvilágban maradt. Ez a szűzies lény Szophia – a Bölcsesség. »A Bölcsesség a Szeretet mása.« »A Szeretet a Bölcsességben látja és ismeri fel magát.« Szophia szűz leány alakjában Istennél maradt, és helyébe az anyagba süllyedt Ádám az »asszonyt«, a hús-vér Évát kapta. Szophia az eszmény, a világi ősi Szűz Anyja, a Matrix, a Bölcsesség, akiben a Szeretet önmagát megismeri, ő a Tündöklő Leány, az Égi Asszony. Éva a földi lény, az elanyagiasodott ember mellé rendelt, ősi lényének elvesztett mása és pótléka.” HAMVAS BÉLA: *Scientia Sacra*, Hamvas Béla művei 8. Budapest, Medio Könyvkiadó, 1995. 203–204.

<sup>31</sup> А. Лосев: *Владимир Соловьев и его время*. Москва, 1990, 256.

5. Szophia helyét, szerepét a vallásbölcseletben nem lehet egzakt módon meghatározni. Szophia az ikonművészetben és a liturgiában erősebben van jelen, mint a teológiában. Szophia mint a mindent átölelő forma a természet és a világmindenség élő lelke, összekapcsolja a férfielvet, a világteremtő Igét, a Logoszt, a *kosmos noetos* a női elvvel, a szenzibilitással és az alkotás formai tökélyével, amely a szépségben ölt testet (*kosmos aisthetos*).<sup>32</sup> Bergyajev írja: „a női princípium kozmikus eredetű, az alkotás forrása, s az ember csak a nőiség közvetítésével kapcsolódhat be a kozmikus életbe”.<sup>33</sup> Az igazi művészetet a női lelkiség ihleti. Dante az Erénynek Szent Hölgyét, Goethe *das Ewig-Weibliche* eszményképét, Blok a Szépséges Hölgyet, Szolovjov az isteni bölcsesség és az örök asszonyiség egységének elvét, Szophiát hívja társul a teremtésben, mert a nemzésnél (Erősz) fontosabb számukra a szellemi halhatatlanság utáni vágy, amely az alkotásban (Logosz-Szophia) ölt testet. A költészet nem trubadúr nőszolgálat, Milton, Dante, Goethe nem a szebbik nem nyájas mosolyáért írtak. Költészetük lényege a Szophia-mosolyra való szomjúság. A Logosz érthetővé teszi az érthetlent, kimondja a kimondhatatlant, Szophia az alaktalant alakká, a láthatatlant láthatóvá teszi. Az isteni Ige minden teremtett dolog szülőatyja, Szophia a harmónia, az összhang, a szépség – minden dolog szülőanyja. Mindketten rendelkeznek az *úsziaszi* lényeggel, amely ellentétes a világban uralkodó *entrópia* törvényével. A világ az empiria szintjén kaotikus, lehetőségeiben, a magasabb lényegiség szintjén azonban *szofiologikus*. Pravoszláv felfogás szerint az ember bűnbeesése után azonnal megkezdődik az Istenhez való visszatérés folyamata. A földi életet az isteni léttől elválasztó határ leküzdését két elv segíti: a világban működő bölcsesség (Szophia) és Logosz, ők vezetik vissza az embert az édeni állapotba, amelyből kiesett. A Logosz az Istentől az ember felé irányul, Szophia az embertől az Isten felé tartó elv. Az előbbi (Isten alászállása a teremtett világba) *teurgikus* cselekedet, utóbbi (az ember felszárnyalása az égi szférába, átistenülése) *szofiurgikus* tevékenység. Ez már *par excellence* nem teológia, filozófia vagy művészet hanem *kozmeteizmus*, amely nem vesz tudomást az egyes szférák autonómiájáról és a köztük húzódó határokról.

A görögök mélyen átértékelték a női test szépségét, amelyet plasztikus formákban fejeztek ki (Athéné, Diana, Aphrodité). A kereszténység a görög külső, testi szépségideálról a belsőre helyezte át a szépség centrumát: „Csak Szophia, egyedül Szophia a lényegi szépség az egész teremtésben; az összes többi csak hamis csillogás, a ruhák eleganciája, a tűzpróba majd lerántja a kísérteties pompát a személyről”.<sup>34</sup> Az orosz lelkiség és szellemiség természetében a Logosz mellett domináns szerep jut

<sup>32</sup> Philón kifejezése, in Burton L. MACK: i. m. 14.

<sup>33</sup> Nyikolaj BERGYAJEV: *Önmegismerés*. ford. Gasparics Gyula, Kovács Erzsébet, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2002, 107.

<sup>34</sup> Pavel FLORENSZKIJ: „Az igazság oszlopa és alapja”. in *Az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig*, i. m. 2. kötet, 59.

a megszemélyesített isteni bölcsességnek mint abszolút szépségnek. A szép nemcsak a művészet, hanem a metafizika tárgykörébe is tartozik: *szotérikus* (üdvözítő-megváltó) funkcióval rendelkezik. „A szépség az isteni harmadik hüposztázisának, a Szentléleknek a megnyilatkozása”.<sup>35</sup> A szép metafizikai entitás, a Logosszal együtt fejt ki hatását. A szónak nincs kitüntetett szerepe a megváltó széppel szemben.<sup>36</sup> A szépség az igazság (Logosz), az Istenemberség és a mindenegység revelációja. A nagy mű (a teremtés) titka: Logosz és Szophia egysége. Az alkotás nem objektiválás, hanem transzcendentálás, átlépés az immanens valóság határain. A művészi kommunikáció, eltérően a pragmatikustól, amely horizontálisan kapcsolja össze az embereket, vertikális, a transzcendencia felé irányul. Az igazság nemcsak a Logoszban, de a tökéletes szépségben is megmutatkozik, ami által feloldhatóvá válik az immanens–transzcendens antinómiája. Ebben az összefüggésben az *ontikus* és *noetikus* szféra egyetlen valóság két elválaszthatatlan aspektusaként jelenik meg.

A vizuális megvilágosodás élménye ugyanolyan mély igazságok megragadására képes, mint a verbális Logosz: az „ikon az igével egyenrangú” kinyilatkoztatás. Egyes kutatók úgy tekintenek Szophiára mint közvetítőre Isten (az Abszolútum), a világ és az emberek között, mások női alapelveként, Istenszülő anyaként (Theotokosz) értelmezik, de vannak, akik az ország, a templom, az égi város, az Anyaszentegyház korporációját látják benne, akiben egy nép egysége reprezentatív módon megtestesül. Auguste Comte úgy gondolja, Szophia az emberiség összegésze (*Grand Être*), Teilhard de Chardin véleménye szerint *L'Âme du monde*, aki a szeretet kohéziós erejével garantálja a rendet és a jó uralmát a világban, biztosítja a transzcendens és az immanens világ kapcsolatát.<sup>37</sup> Szophia kozmológiai szerepét később szoteriológiai funkciója váltja fel, predikátumait és funkcióit a zsidó vallásban (részben a keresztényben is) a Logosz veszi át. Az alexandriai zsidó bölcselő Szophiának nem a világteremtő (*Werkmeisterin*), hanem az anyai szerepét hangsúlyozza. „Többé nem a világteremtés organonja, mint például a Logosz, és nem egységteremtő elv, amely mindent összetart és elrendez. Sokkal inkább a Fiúnak (=Logosz) az anyja, aki mostantól fogva ezeket a funkciókat magára vette”.<sup>38</sup> A női képességeknek maszkulin kisajátítását érhetjük itt tetten, amelyre már a görög mitológiában

<sup>35</sup> С. Н. Булгаков: *Свет не вечерний*. Москва, 1917, 251.

<sup>36</sup> Dosztojevszkij *A félkegyelmű c.* regényében többször elhangzik egy kulcsmondat: „A szépség menti meg a világot!”. Az eredetiben: „Красота спасет мир». A «спасет» ige ikonológikus konnotációjú, a Megváltóra (Спас) utal. Szolovjov esztétikai értekezésének mottójául ezt a Dosztojevszkij idézetet választotta.

<sup>37</sup> A hegeli Világsszellem, a schellingi Világlélek, P. Florenszkij pneumatoszférája, V. Vernadszkij nooszférája között genetikus az összefüggés. A nooszféra „a föld gondolkodó burka”, a planetáris tudat szellemi szférája, szemben a geoszférával, az élettelen világgal, és a bioszférával, az „élő anyaggal kitöltött térrel”.

<sup>38</sup> Burton L. MACK: i. m. 146.

is találunk példát: Zeusz anya nélkül hozza világra Athénét, a fejéből pattan ki, Dionüszosz pedig a combjából születik.

A bíráló alá vont könyv szerzőjével, Cselényi Istvánnal egyetemben úgy gondolom, hogy Szophia a világtéremtésnek ugyanúgy organonja, mint a Logosz, egységteremtő elv, amely összetartja a foszlékony világot. A kozmogenezisnek a női lételv ugyanúgy szubsztanciális feltétele, mint a teremtő szó, a Logosz. A Krisztusban megjelenő isteni bölcsesség a ciklikus időt lineárisan kibontakozó esszenciális idővé, üdvtörténeté (*parúszia*) változtatja, amelyben megvalósul az „idők teljessége” (*pléróma*). A vallásos világkép női alapelve mint megváltó szépség (*salvatio*) érzékelhető formában világítja meg az élet értelmét, és koherensen tartja össze a lét szerkezetét. „A Bölcsesség megépítette a maga házát, annak hét oszlopát kifaragván” (Példabeszédek 9:1). (Szophia száma a hetes.) A Bölcsesség preegzisztens, jelen volt már akkor is, amikor Isten a világegyetemet alkotta és rendet teremtett az őseredeti káoszban. A templomépítés az isteni bölcsesség szignifikáns jelképe: az ember gyötrelmes történelmi és metafizikai otthontalanságának a végét, a hazatalálás felszabadító élményét jelentette. A tökéletes ház az isteni bölcsesség teleologikus melegével átítatott egyház, amely egy kulturális és vallási közösség tagjainak nyújt immanens és transzcendens otthont. A templom mikrokozmosz, a világegyetem ikonképe. Aranykupolája a mennyboltot szimbolizálja, amely ráborul a földre. A szent könyv és a templom viszonya igen szoros és sajátos. A templom a mennyei könyv földi megvalósulása, a könyv (Biblia) pedig afféle nyelvi templom. Templomépítésnek gyakran szent szövegek szolgáltak alapul, amelyeket azután a kolostor könyvtárában őriztek.

A *coincidentia oppositorum* elve alapján Logosz azonos Szophiával, de különbözik is tőle: Krisztus a Bölcsesség, de a Bölcsesség nem Logosz. Szergij Bulgakov szerint a Szophiát nem lehet a Szentháromság egyik tagjával sem azonosítani, mert mindegyikkel összeolvad. Álláspontja szerint Szophia a Szentháromsággal koegzisztens, mint Isten feminin aspektusa; az Atya, a Fiú és a Szentlélek három maskulin elvével együtt fejt ki tevékenységét. „Ha csak egyedül a Logosz a Bölcsesség, akkor az egyetemes egyházi és patrisztikai hagyománnyal ellentétben ez azt jelenti, hogy a többi személy híján van a Bölcsességnek. Ha a Bölcsesség csak egy személyhez tartozik, akkor megbomlik az isteni hármasság egysége, s helyébe az Istenhármasság állandósul, miközben ezen az álkeresztény Olümposzon az istenek éppúgy specialitásuk szerint oszlanak meg, mint a pogány szent hegyen. Ugyanakkor megszűnik a Szentháromság egyetlen természete, élete és önkinyilatkoztatása. Így az isteni Szophia tagadása azáltal, hogy a Logosz attribútumává alacsonyítja, mindenekelőtt antitrinitárius, sőt krisztológiai eretnekséget jelent”.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> С. Булгаков: *Два града. Исследования по природе общественных идеалов* 1–2. «Путь», Москва, 1911, Т. 2, С. 91.

Szergij Bulgakov nem fogadja el a második *hüposztaszisz*, a Logosz azonosságát Szophiával, ami ellentmond a hagyományos pravoszláv ortodoxiának. Bulgakov szándéka, hogy Szophiát, mint „negyedik isteni személyt” interpolálja a Szentháromságba, a pravoszláv egyházatyák részéről heves ellenállásba ütközött, és mint eretnkséget elvették. Azt állították, hogy ez nem vallásbölcselet, hanem filozófiai rendszer, jóllehet Bulgakov atya teológusként és nem filozófusként beszélt. Ellenfelei szerint Bulgakov „negyszögesítette” a Szentháromságot: negyedik személyt kreált, vagy legalábbis megkísérelte a női elvet becsempészni a dogmatikus jelképek legszentebbikébe. Lev Karszavin vallástörténész élesen elítélte Bulgakovnak azt a törekvését, hogy Szophiában „negyedik *hüposztaszisz*” lásson, mivel ebben a nem-teremttség és a teremttség elvének megengedhetetlen összekeveredését vélte fölfedezni.<sup>40</sup> Bulgakov az alábbi írásával védekezett az eretnkség vádja ellen *Ипостась и Ипостасность* (1924) (Személy és Megszemélyesítés), amelyben különbséget tesz *úszia* és *hüposztaszisz* (valóságos személy) között: az előbbi általános, az utóbbi egyedi. Határozottan leszögezi: Szophia nem negyedik személy, a Szentháromság mindegyik tagja magában hordozza az isteni bölcsesség ideáját (*úsziját*).

6. Jelen tanulmány feladatkörén kívül esik, hogy a vallásbölcselek misztikus tanítását Szophiáról a maga összetettségében tárgyalja. Egyébként is ezt a munkát Böhme, Baader, Swedenborg, Szolovjov, Bulgakov, Florenszkij, J. Trubeckoj, L. Uszpenszkij, Sz. Averincev, C. G. Jung<sup>41</sup> és mások elvégezték, bár mindannyian máshogyan értelmezték, ami fogalmi zavart okozott. Két álláspont ütközött össze: „a logoszofiai, ti. amely Szófiát a Logosszal azonosítja, és a szofiológiai, amely önálló személynek tekinti.”<sup>42</sup> Nem szándékom a Szophiának és a Logosznak a gnosztikus (Pistis Sophia) és kabbalista tárgyalását sem bemutatni – amely az ószövetségi könyvekben, a hochmikus irodalom olyan írásaiban jelenik meg, mint Jób könyve, Sirák fia könyve, Salamon könyve, a Példabeszédek –, illetve interpretációját adni ezeknek a szövegeknek, amelyek hevesen védelmezik a judaizmus monoteista tisztaságát és integritását, ezért ellenzik a Szophiának mindenfajta megszemélyesítését. A feladat nemcsak az erőmet haladná meg, hanem túllépné a tanulmány kereteit is. A terepet itt átengedem a teológusnak és a filozófusnak. Ha olyan dogmatikus vitákról esik szó, mint a sokat vitatott isteni és teremtményi Szophia, vagy a személy (*hüposztaszisz*) és megszemélyesítés (*hüposztaszisz*) megkülönböztetése, a kultúrtörténész sok mindent kimondatlanul hagy, különben átlépné a tudományos megfogalmazhatóság határait.

<sup>40</sup> Л. П. Карсавин: „София земная и горняя. Noctes Petropolitanae”. in *Малые соч.* СПб., 1994.

<sup>41</sup> C. G. JUNG: „Kísérlet a Szentháromság dogmájának az értelmezésére”. ford. Halasi Zoltán, in *Uő: A szellem fenomenológiája*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1997, 75–204.

<sup>42</sup> CSELÉNYI István Gábor: i. m. 123.

Egy hasonló volumenű egezetikai munkánál a kutatónak egyformán jártasnak kellene lennie nemcsak a filológiában és a filozófiában, hanem a teológiában, a nyelv- és történelemtudományban, az ikonológiában, az egyházi zenében is, jóllehet, mindegyik területen nem rendelkezhet azonos mélységű ismeretekkel. A kérdés iránt mélyebben érdeklődőket a szlovén akadémia tekintélyes kiadványához, s benne J. Harold Ellens<sup>43</sup> tanulmányához, illetve Burton L. Mack, előadásom elején hivatkozott könyvéhez irányítom, amelyek e problémakört a gnosztikus és a rabbinikus irodalom kontextusába ágyazva tárgyalják.

7. Előadásom végén néhány záró gondolatot fogalmazok meg. Itt az ideje, hogy az orosz vallásbölcseleti reneszánsz, *teurgikus* művészet, nyelvfilozófia és filológia világszínvonalú produktumai, amelyek a Nyugat emberének a szláv lélek rejtelmait tárják fel, integrálódjanak a világ kulturális örökségébe, és megfordítva, a nyugatról kelet felé haladó bölcseleti mozgás termékenyítően hasson az orosz szellemi élet megújulására, amely többnyire a saját kánonhatárai között mozog. A keleti és nyugati kultúrkörök értékei csak úgy őrizhetők és újíthatók meg, ha kölcsönösen képesek egymás gondolatrendszeréből a haladó eszméket a sajátjukéba asszimilálni. A páneurópaiság és az ökumenikus kereszténység eszméje az a szellemi kohéziós erő, amelyből kifejlődhet a mélyebb világharmónia, a globális összemberiség, a „mindenegység”. Kelet- és Nyugat-Európa viszonyának szemünk előtt játszódó gyökeres megváltozása talán most lehetőséget kínál arra, hogy ennek az ezeréves problémának a megoldásában új fejezet kezdődjön, ami nem jelenti azt, hogy a nemzetek egyénisége felbomlik a formátlan tömegállamok nagy egységében, mint Spengler jósolta. Korunkban (egyéb tényezők mellett) a vallás és a kultúra lehet a legfőbb kiegyenlítő erő, amely féken tudja tartani a világegyetemben zajló és ható ellentétes folyamatokat (az entrópia törvényét), amelyek káoszhoz, pusztuláshoz vezetnek. Meg kell találnunk azokat az érintkezési pontokat, amelyek a különböző kultúrák és vallások komplementaritását lehetővé, ellentéteinek áthidalhatóságát megoldhatóvá teszik, terminusaik ugyanis pillanatnyilag alig fordíthatók le egymás nyelvére. A komplementaritás-elv azt jelenti, hogy a kultúra produktumai látszólag ellentmondó, valójában egymást kiegészítő, átjárható fogalmakkal írhatók le. „Új teológiai látásmódra” van szükség, „hogy újraértelmezzük az egykor elhangzottakat”.<sup>44</sup> Ugyanakkor kerülni kell a fogalmak és nézőpontok eklektikus összekeverését és módszertani egybemosását.

<sup>43</sup> J. Harold ELLENS: „Sophia in Rabbinic Hermeneutics and the Curious Christian Corollary”. in *Interpretation of the Bible*, Ljubljana, Sheffield Academic Press, 1998, 521–546.

<sup>44</sup> CSELÉNYI István Gábor: I.m. 117, 162.





---

# FORRÁS

---

