

A Sophia-elmélet és a teremtés: kitérő az orosz ortodox teológiában

ANDRÁS SZABOLCS

Abstract

In this article, I intend to give a short overview of an interesting theological detour: the Sophia-theory of modern and contemporary Russian orthodoxy. In fact, this theory was held by only a minority of theologians and the majority harshly rejected it. Although the Sophia-element had always been present in Christian and religious thought, this theory had its renaissance in the early 20th century. Soloviev, Florensky and Bulgakov are the main representatives of the Sophia-theory; according to them this divine element has been present in the created world since the beginning of Creation. It is not clear, however, whether Sophia is a divine hypostasis or a created manifestation of the heavenly Father. This is the weakest point of the theory which is strongly related to Trinitarian theology, Christology and theological Anthropology. The latter reveals the aim of the Sophia-theory: the human person has life only in God because God possesses humanity through Sophia. After a brief presentation of the theory and the theology of the three orthodox theologians, I shall focus on their sophian theology of Creation. The paper ends by the critical comments of Lossky, Florovsky and others, which correspond to the Catholic view concerning the Sophia-theory.

Keywords: *Sophia, Creation, Trinity, Vladimir Soloviev, Pavel Florensky, Sergei Bulgakov.*

Kulcsszavak: *Sophia, teremtés, Szentháromság, Vlagyimir Szolovjov, Pavel Florenszkij, Szergej Bulgakov.*

ANDRÁS SZABOLCS, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Karának adjunktusa; andras.szabolcs@ubbcluj.ro

BEVEZETŐ

A Sophia-elmélet idegenül cseng a katolikus olvasó számára, ami nem meglepő, hiszen ez az új- és jelenkori ortodoxia néhány képviselőjének sajátja. Magam is a szentháromságtani kutatásaim során találkoztam ezzel a fogalommal, amikor a Filioque-vita kapcsán, a jelenkori ortodox teológiai irányzatok tanulmányozása során a sophisták és neopalamiták közti ellentétekkel szembesültem. Az előbbi csoportban Vlagyimir Szolovjovra, Pavel Florenszkijre és Szergej Bulgakovra¹ kell gondolnunk, habár mások műveiben is találkozunk a Sophia (Bölcsesség)-elmélettel. Sőt, mi több, a szent Bölcsesség gondolata végigvonul a kereszténység és más vallások teológiatörténetén, az említett orosz teológusok pedig elsősorban a protestáns német filozófiai misztikából vették át. A következőkben nem törekszem a Sophia-elmélet részletes bemutatására,² hanem a nevezett három gondolkodó nézeteire alapozva különösen a teremtés-tani és antropológiai vonatkozásaira kívánok kitérni.

Katolikus szempontból nem könnyű megérteni ezt az elméletet, ezért első lépésben a legfontosabb orosz képviselőinek álláspontját ismertetem, majd összegzem a Sophiáról szóló általános tanítást. Azt követően a teremtés-tani vonatkozások kibontása következik, különös tekintettel az antropológiai szempontokra. Az emberközpontú megközelítés szükségszerű, mert a Bölcsességről szóló eszmefuttatás célja visszaemléni a bukott emberiséget az isteni szférába. Számos hiányossága, bennfoglalt önellentmondása dacára érdekes teológiai-filozófiai elmélettel van dolgunk, amelyben szoros összefüggésben áll egymással a szentháromságtan, a krisztológia, a teremtés-tan és az antropológia.

¹ Vlagyimir Szergejevics Szolovjov (1853–1900) teológus, filozófus, irodalomkritikus. Filozófiai tanulmányai után visszatért az ortodox szellemiséghez, a katolikusokkal és zsidókkal folytatott párbeszéd elkötelezett híve volt. Teológiájának középpontjában az itt bemutatott Sophia-gondolat áll. Emellett egyetemes jelentést adott a korábban a szlavofil ortodoxiára szűkített szobornoszt, keresztény közösség fogalomnak. Pavel Alekszandrovics Florenszkij (1882–1937) teológus, aki a reáltudományok területén is kimagaslót alkotott. A Sophia-elmélet mellett a krisztusi közösség megvalósítási lehetősége foglalkoztatta, illetve a kereszténység kultúraformáló szerepét kutatta. Vértanúként halt meg. Szergej Nikolajevics Bulgakov (1871–1944) teológus, közgazdász. A Sophia-gondolat kibontása mellett az apokatasztázis-tan melletti érvelés is megtalálható nála, de ezek hivatalos elítélése után korrigálta álláspontját. Ő alapította Párizsban a neves Saint-Serge Ortodox Teológiai Intézetet.

² A Sophia-elmélet átfogó bemutatását nyújtja SERGEI O. PROKOFIEFF: *The Heavenly Sophia and the Being of Antroposophia*, Temple Lodge, Forest Row, 2006.

I. A SOPHIOLÓGIA OROSZ TRIUMVIRÁTUSA

Mint már említettem, a szent Bölcsességről szóló elmélet nemcsak egy jól behatárolható keresztény teológiai korszak sajátja, hanem fellelhető a legtöbb vallás eszmerendszerében. Jelen tanulmányban az orosz ortodox teológia három legkiemelkedőbb Sophia-bölcselőjére fogok összpontosítani, hiszen a jelenkori keresztény hittudományban az ő munkásságuk váltotta ki a legnagyobb visszhangot. Ezért mielőtt bemutatnám az elmélet fontosabb ismérveit, a három orosz gondolkodó (Szolovjov, Florenszkij és Bulgakov) álláspontját ismertetem, így már előzetesen rálátást nyerhetünk a kérdés összetettségére és fejlődési folyamatára.

Vlagyimir Szolovjov vallomása szerint személyes misztikus élményei miatt fordult a Bölcsesség megismerése felé.³ Harkovból Moszkvába tartó vonatútja során már ifjúként magával ragadta a nőnemben leírt szeretetsugárzás, amit újból megtapasztalt Londonban és Egyiptomban.⁴ Az orosz filozófus-teológus pályafutása során megmarad ezen élmények mellett, épp ezért ő tapasztalatot ír le, nem rendszert alkot, ami arra készíti olvasóit, hogy saját kutatást végezzenek, ha meg akarják érteni mondanivalóját.⁵ Ez az attitűd meghatározza a Sophia-tan összképét is, amelyet nem lehet egységes egészként felfogni, sokkal inkább különböző értelmezések összességéként. Stephan A. Hoeller megállapítja, hogy ez az orosz szerző művének szépsége, de egyben hiányossága is, mert az élményalapú gondolatvezetés következetlen, és az ószövetségi bölcsességi irodalom irodalmi és filozófiai fogalmai értelmezésének függvénye.

A szolovjovi misztikus tapasztalatban a Sophia egy szeretett lány fénylő képében mutatkozik meg, de a valóság csupán szimbolikus jelentőséggel bír, fogalmi keretet biztosít a megfoghatatlan isteni megnyilvánulás leírásához. Az élmény a szerelem fokozott érzelmét váltja ki az emberből, aki már nem akar többé megválni ettől a tapasztalattól, hanem életét ennek kutatására fordít-

³ Szolovjov élményeit a *Három találkozás* c. költeményében foglalta össze. A vers tulajdonképpen csak körülírja a tapasztalatot és a látomást, nem ad konkrét fogódzót. VLADIMIR SOLOVYOV: *Sophia, God & A Short Tale about the Antichrist*, Semantron Press, New York, 2014, 102.

⁴ Hare szerint az élmény objektív magyarázata az, hogy Szolovjov Londonban és Egyiptomban is a gnosztikus irodalmat tanulmányozta. RICHARD HARE: East Moves West – The Enigma of Vladimir Solovyov, *The Russian Review* 17 (1958/1) 31.

⁵ STEPHAN A. HOELLER: Afterwords, *Vladimir Solovyov: War, Progress and the End of History*, Lindisfarne Press, New York, 1990, 163.

ja.⁶ A látomásbeli lány, azaz Sophia mosolya a találkozás személyes jellegét emeli ki, egyúttal arra is rávilágít, hogy Szolovjov nem alkot filozófiai-teológiai rendszert. Nem nevezi néven azt, akivel találkozik, csupán különböző női karakterjegyekkel írja körül, ezzel viszont nem könnyíti meg a dolgunkat, ha meg akarjuk érteni a mondanivalóját.⁷ Elkerülhetetlenül szükséges tehát a szolovjovi források felkutatása. Elsődleges forrása az ószövetségi bölcsességi irodalom sajátos fogalmai és kifejezései. Ide kell sorolnunk a misztikával átítatott kabbalisztikus irodalmat is, amelyet Szolovjov jól ismert héber nyelvtudásának köszönhetően.⁸ Szolovjov másik fontos forrása a gnosztikus hagyomány, amelyből számos elem visszaköszön a Sophia-elméletben. Ilyen a dualista teodicea és az a meggyőződés, hogy a misztika az az út, amely által megőrizhető az isteni teljessége az emberi nyelv korlátozottságával szemben.⁹ Szintén a gnosztikus gondolatvilág része a női ősprincípium, amely a preegzisztens Atyától származik.¹⁰ A gnosztikus gondolatok folyamatos népszerűsége azt bizonyítja, hogy társadalmunk mégsem szekularizálódott oly mértékben, mint azt feltételezzük.¹¹ Szolovjov a gnoszticizmus mellett más vallások tanrendszerét és különböző filozófiai elméleteket is felhasznált, amelyeket rendszeresen kutatótt.¹²

A forráselemzések egyértelműen megállapították, hogy Szolovjov felhasználta a német katolikus, de főleg protestáns misztika műveit. Itt Eckhart mes-

⁶ VLADIMIR SOLOVYOV: *Sophia, God & A Short Tale about the Antichrist*, i. m., 65–66.

⁷ Kornblatt ezt Szolovjov misztikus-irodalmi humorérzékeként értelmezi, ami a Sophia-tan személyes jellegét erősíti. JUDITH DEUTSCH KORNBLATT: On Laughter and Vladimir Solov'ev's Three Encounters, *Slavic Review* 53 (1998/3) 566.

⁸ Az Ószövetség Hokmah fogalmát a Kabbala Ein-sof kifejezésével azonosítja, az alapján alkot olyan megnevezéseket, mint például An-Soph (ami emberi és isteni egység kifejezője). JUDITH DEUTSCH KORNBLATT: Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah, *Slavic Review* 50 (1991/3) 489.

⁹ A gnózis középpontjában álló teodicea, amely arra a következtetésre jut, hogy más az alkotó isten, és más a megváltó isten. Vö. HANS JOACHIM STÖRIG: *A filozófia világtörténete*, Helikon, Budapest, 2006, 172.

¹⁰ A női őselv nem tökéletes, mert közvetetten származik az Atyától, és közvetítő szerepet tölt be a világ különböző szférái között. Vö. RIEMER ROUKEMA: *Gnózis és hit a korai kereszténységben*, Exit, Kolozsvár, 2009, 109.

¹¹ CHRISTOPH MARKSCHIES: *A gnózis*, Szent István Társulat, Budapest, 2011, 138–140.

¹² Itt elsősorban Schellinget szokták kiemelni a forráselemzők, akinél Isten az anyagot formáló művészként jelenik meg, így nem is lehet kívülálló. Ez alapozza meg Szolovjov azon állítását, miszerint minden létező abszolút egységben van. PIAMA P. GAIDENKO: Russian Philosophy in the context of European Thinking. The Case of Vladimir Solovyov, *Diogenes* 56/24 (2009) 25–26.

ter mellett elsősorban Jacob Böhme (1575–1624) hatására kell gondolnunk, akinek máig töretlen népszerűsége és befolyása van a német és más misztikus filozófiai gondolkodásban.¹³ A forráskutatás azért nehézkes Szolovjov esetében, mert ő maga nem jelölte meg forrásait, ezért vissza kell következtetni azokra. Mindenesetre megállapítható, hogy nem egy sajátos szolovjovi tannal van dolgunk, eredete több évszázadra visszavezethető, az orosz szerző inkább személyes hangot és sajátos jelleget ad annak. A misztikus tapasztalatok mellett a teandrikus jelleget érdemes kiemelni: az ember magában hordozza az abszolútumot, a lét teljességét. Ez nem nyújt Istennel való egyenlőséget számára, mert bűnös lázadásában elbukott, így rászorul a Bölcsesség irányítására.¹⁴ Ezzel meg is állapíthatjuk, hogy Szolovjov Sophia-tana az emberről és Isten humanitásáról, az emberi nemmel való végleges találkozásáról szól (amire általában az orosz *bogocselovecsesztvo* kifejezést használják, amit angolra „humanity of God”-ként fordítanak). Ez azt fejezi ki, hogy Isten és a teremtet világ között örök és szétválaszthatatlan kapcsolat van, a teremtés része Isten életének, és az ember-Igében éri el csúcspontját. Habár nem eredeti tanítás, Szolovjov a teandrikus hangsúlyközponttal sajátos orosz sophiológiát hozott létre.

Mielőtt tovább lépnénk a Szófia-tan többi képviselőjének megismeréséhez, érdemes összefoglalni a szolovjevi műre irányuló kortárs értékelést. Aristotle Papanikolaou szerint nem öncélú Szolovjov műve, nem az újdonság keresése motiválta, hanem a korában népszerű szlavofil ortodox teológiát akarta ellensúlyozni egy egyetemes jellegű filozófiai-teológiai koncepcióval. Éppen ezért szükségeszerű, hogy Szolovjov és Sophia-tanának elemzése a sajátos orosz ortodox kontextusban történjen, csak azon belül érthetjük meg igazán célját és mondanivalóját.¹⁵ Nyikoláj Plotnikov segítségével megérthetjük az imént említett sajátos körülményeket: a személy egyedisége, megismételhetetlen volta áll a középpontban. Ez szemantikai megközelítés, amely különbözik a (nyugati) jogi szemléletmódtól, teológiailag a szentháromságtanra és a krisztológiára alapoz. Az orosz filozófia bírálja Kantot, mert az autonómiakoncepcióval morális kategóriává fokozta le a személyt. Hasonló kritikával illeti Leibniz mo-

¹³ Leo Scheffczyk védelmébe veszi a sokszor kifogásolt német misztikát mint az istenkeresés egy sajátos útját, amelynek helye kell legyen a keresztény, katolikus gondolkodásban. Lásd LEO SCHEFFCZYK: *A katolikus hit világa. Igazság és alak*, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 39.

¹⁴ ALEXANDRE KOJÈVE: *The Religious Metaphysics of Vladimir Solovjov*, Palgrave Macmillan, London, 2018, 42.

¹⁵ ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenism. The Difference That Divine-Human Communion Makes, *Journal of Ecumenical Studies* 42 (2007/4) 530.

nád fogalmát is, amely Lossky szerint zárt, kapcsolat nélküli személyfogalom. Szolovjov szerint a személy, az ember saját arccal rendelkező társadalmi lény. Összegezve, nagy hangsúlyt kap a közösségi jelleg, az ember sosem áll önmagában, hanem mindig Istennel való kapcsolatában érthető meg.¹⁶

Szolovjov Sophia-tanának közvetlen folytatója Pavel Florenszkij, a 20. század első felének egyik legkiemelkedőbb orosz polihisztor és vértanúja, aki hídszerepet töltött be a jelenkori Sophia-tant rendszerező Bulgakovhoz.¹⁷ Florenszkij igyekszik rendszerbe foglalni a Sophia-tant és kijavítani azokat az elemeket, amelyeket hiányosnak talált elődjénél. Legfőbb igyekezete a panteizmus látszatának kiiktatása volt, viszont meg kellett állapítania, hogy ennek során antinómiák (belső, egymással ellentétesnek látszó igazságok) sorozatával szembesülünk, de ha megértjük ezeket, közelebb kerülünk a Sophia fogalmához is. A keresztény tanítás jellemzője az antinómia, mondja Florenszkij és vele együtt Bulgakov is. Florenszkij szerint a keresztény tanítás a Szentháromság alapantinómiájára épül, ezért nem kell, hogy megleljenek a Sophia-tanban tapasztalható látszólagos ellentmondások sem. Ez különösen igaz, ha figyelembe vesszük, hogy ezek az antinómiák nem az istenségben és a Sophiában vannak, hanem a bűn által fragmentált, egységét veszített világban, illetve a korlátolt emberi felfogásban.¹⁸

Florenszkij egyetért abban Szolovjovval, hogy a Szophia-tan tapasztalatra építő tanítás, de elvonatkoztat a személyes és individualista jellegtől, amikor azt mondja, hogy az askézis által mindenki számára lehetséges a feltárulkozás élményében való részesülés. Florenszkij annyiban túllép Szolovjov perszonalista szemléletmódján, hogy kimondja, a Sophia-tan az orosz nép lelki sajátossága. Szerinte a Bölcsesség arra sarkallta a nemzet szentjeit, hogy a Szentháromság nevében egységbe kovácsolják az országot, az Orosz Birodalmat.¹⁹ Abban is

¹⁶ NIKOLAJ PLOTNIKOV: "The Person is a Monad with Wisdom": Sketch of a Conceptual History of "person" in Russia, *Studies in East European Thought* 64 (2012/3–4) 269–299.

¹⁷ ROBERT SLESINSKI: *Pavel Florensky: a Metaphysics of Love*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1984, 198. Ugyanitt, az első fejezetben megtalálható Florenszkij részletes életrajza.

¹⁸ PAWEŁ ROJEK: Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies, *Logica Universalis* 13 (2019) 515–540.

¹⁹ PAVEL FLORENSKY: *At the Crossroad of Science and Mysticism*, Semantron Press, New York, 2014, 107. Florenszkij tehát alárendeli a Sophia-tant a pravoszláv ideológiának, a jelenséget Russian Panunity School-nak nevezik. Vö. ROBERT SLESINSKI: *Pavel Florensky: a Metaphysics of Love*, i. m., 170.)

változtat, hogy nem ódzkodik átvenni Leibniz monád fogalmát,²⁰ mert ebben véli a megoldást a gnoszticizmus kikerülésére: a világ egysége nem egylényegűség Istennel, hanem a létezők egységében megvalósuló monád, amelyet a teremtetett világ isteni eredete magyaráz meg: a Sophia küldetése, hogy a megváltást lehetővé tegye az időfeletti Isten által időben létrehozott világban azáltal, hogy benne találkozik az isteni és emberi valóság. Itt azonban a Sophia a negyedik isteni hiposztázisként, az istenség női princípiumaként jelenik meg, ami a Florenszkij-féle Sophia-tan legnehezebben elfogadható pontja. Ezt később Bulgakov igyekezett javítani.

Szergej Bulgakov Florenszkij logikai rendszerét követi, de visszanyúl Szolovjovhoz, elsősorban rá reflektál. Florenszkijtól az antinomista gondolkodásmódot és nyelvi struktúrát viszi tovább, mert számára ez több, mint kommunikációs eszköz. Az antinómia olyan ontologikus szimbólumrendszer, amely egységes kapcsolatba hoz minden létezőt, alapja pedig maga az Ige-Sophia. A nyelv a valóság ideális formáját ragadja meg, amely egysége a Sophiában áll fenn, így ő maga az ősnelv, amelytől minden származik.²¹ A sophiológiai antinómia lényege a teremtetlen és teremtetett Sophia diádja: a szentháromságos Isten a Sophiában tárja fel önmagát, mert az ő maga, azaz a Sophia a teremtetlen isteni lényeg. Ugyanakkor Isten a Sophiában (általa) teremtetette a világot, a Sophia tartja fenn a teremtetett világot, így ő is része a múlandóságnak. Ez olyan katafatikus nyelvezet, amely lehetővé teszi, hogy ezeket az alapigazságokat ki mondhassuk Istenről, aki különben maga a NEM, azaz az apofatikus nyelvezet keretében beszélhetünk róla²² (vagyis a sophiologikus antinómiák által fejezhetjük ki az Istenről szóló igazságot). A Sophiáról való beszéd képessége nem tanulás eredménye, hanem Isten ajándéka, egyfajta karizma, amely arra kötelezi az embert, hogy neki szentelje egész életét.²³ Bulgakovnál megállapítható egy fejlődési folyamat, amelynek első szakaszában elsősorban Max Weber

²⁰ Láthattuk fentebb, hogy Szolovjov nemcsak a gnóvizist, hanem az újkori német filozófiát is forrásként használta.

²¹ Nem nehéz felfedezni Bulgakov gondolkodásában a platonista vonatkozásokat. MAJA SOBOLEVA: 'The "Strictness" of Sophia as the Unity of Language and Culture in Sergei Bulgakov, *Transcultural Studies* 4 (2008) 141–142.

²² BRANDON GALLAGHER: Antinomism, Trinity and the Challenge of Solov'evan Pantheism in the Theology of Sergij Bulgakov, *Studies in East European Thought* 64 (2012/3–4) 212.

²³ Itt egyértelműen felismerhető Szolovjov hatása. Mint fentebb láthattuk, ő is életre szóló keresésként értelmezte a Sophia megismerését. Lásd LILIANA KIEJZIK: Sergei Bulgakov's Sophiology of Death, *Studies in East European Thought* 62 (2010) 57.

hatása alatt szociológiailag közelíti meg a témát elutasítva ezzel a racionalista szemléletmódot. A protestáns etikát igyekszik összhangba hozni az ortodox praxissal, így jut el a *szobornosztj*²⁴ fogalom használatához, mint amely olyan közösség, szociális egység, amelyben az ember a Sophia által élheti meg szabadságát.²⁵

Bulgakov a fokozatos fejlődést a személyes életében is megtapasztalta, hiszen marxistából lett ortodox pap, majd a forradalmat követően kivándorolni kényszerült, és a nyugati kultúrkörrel folytatott párbeszéd vezéralakjává vált. Ezért elszakadt a hagyományos ortodox patrisztikus szemléletmódtól, és kritika tárgyává tette az egyházatyák teológiáját. Annál inkább merített a későközépkori bizánci palamita teológiából, a teremtetlen energia tanából, amelyet majd Vladimir Lossky helyezett az új ortodox iskola gondolkodásának középpontjába. Számunkra most ebből annak szentháromságos jellege fontos, amelybe Bulgakov a Sophia-tant igyekszik beépíteni. Így jut arra a következtetésre, hogy a Sophia nem más, mint Isten usziája (lényege).²⁶ Mivel a Sophia mindhárom isteni hiposztázis sajátja, logikailag az a következtetés vonható le, hogy az usziával kell azonosítanunk. Már láthattuk, hogy a Sophia a világfenntartó isteni elem, azaz a Palamasz Szent Gergely által ismertté tett teremtetlen energia. Mivel Isten maga nem lehet teremtmény, a Sophia válik a teremtet világ lényegévé is, azaz a Sophia a teremtő és a teremtmény is. Ez az antinómia-diád a Szentháromságon belül is megtalálható az isteni személyek közötti relációkban (az Atya-Fiú, Fiú-Szentlélek, Szentlélek-Atya kapcsolatokban).²⁷

Úgy gondolom, ez a tétel a keleti és nyugati szentháromságtan összhangba hozását szolgálja Bulgakov számára, aki küldetésének tekintette, hogy egy újkalkédóni dogmatikai rendszert dolgozzon ki, amelynek középpontjában Jézus Krisztus isteni és emberi természetének egysége áll. Ez felváltaná az Eucharisztia-központú gondolkodást, amelyről úgy gondolja az orosz szerző,

²⁴ A fogalmat Homjakov nyomán kezdte használni az orosz, majd a többi ortodox teológia a katolicitás ellenpólusaként, és Isten népének szentháromságos jellegének kifejezésére. Vladimir Lossky értelmezésében viszont egy hiányos neologizmus, amely csak orosz kontextusban érthető és alkalmazható, Bobrinszkoj szerint egy pneumatocentrikus etnikai-ekkleziológiai közösséget jelöl. Lásd BORIS BOBRINSKOJ: The Church and the Holy Spirit in 20th Century Russia, *The Ecumenical Review* 52/3 (2000) 326–342.

²⁵ JOSEPHIEN VAN KESSEL: From Secular Sociology to Orthodox Sophiology. Max Weber's Influence on Sergei Bulgakov's Christian Social Theory, *Transcultural Studies* 4 (2008) 44.

²⁶ ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenism, i. m., 531.

²⁷ BRANDON GALLAGHER: Antinomism, Trinity and the Challenge of Solov'evan Pantheism in the Theology of Sergij Bulgakov, i. m., 221.

hogy a mai ember nem képes megérteni a szentségben való isteni jelenléte. A szemléletváltásra a Sophia-elmélet a legalkalmasabb, mert benne a teremtmény visszatál isteni eredetéhez. Bulgakov célja tehát, hogy a sophiológia által visszaemlje az embert természetes, isteni állapotába.²⁸

2. A SOPHIA MINT AZ ISTENI ÖNKÖZLÉS TAPASZTALATA

Ebben a fejezetben rövid összefoglalót, rátekintést igyekszem nyújtani az orosz ortodox Sophia-tan általános jellemzőire, hogy könnyebben érthető legyen annak teremtéstani vonatkozása. Már utaltam rá, hogy a Sophiának nincs egységes meghatározása, szerzőnként változik a megnevezése és körülírása is.

Ki a Sophia (Bölcsesség)? Ez a legnehezebb kérdés, amelyre választ kell itt találnunk. Csak az Isten és a világ közti viszony elemzéséből tudunk rá következtetni, mert ha Isten a teljesség, magában kell, hogy hordozza a tőle természetben különálló világot. Az egység és ellentét dialektikája az örök Bölcsességben oldódik fel, aki egyszerre isteni és világi.²⁹ Két úton közelíthetjük meg az ellentétben rejlő egységes valóságot: a hit és az észszerűség által. A misztikus tapasztalatra hagyatkozó hit a Szentlélekhez vezet a kereső embert, az általa feltárt mennyei királyságban a Sophia „negyedik hiposztázisnak” látszik, viszont a racionalitás azt diktálja, hogy ő ontológiailag más, mint a Szentháromság.³⁰ A különbözőség a világgal való viszonyban is fennáll, mert ha Istenhez kell visszavezetnie a teremtést, többnek kell lennie annál. Ez leginkább a preegzisztenciájában érhető tetten, létezése megelőzi azt, aminek léteért adatik. Így a Sophiát mégiscsak az istenséghez kell kötnünk, anélkül, hogy a Szentháromsággal azonosítanánk.

A Sophia isteni eredetének mibenlétére szintén két lehetséges válasz körvonalazódott. Ha folytatjuk az iménti gondolatsort, visszatérünk a „negyedik hiposztázisként” való megnevezéshez: kapcsolatban áll a három isteni személlyel,

²⁸ MYROSLAW TATARYN: Eastern Orthodox Engaging the Modern World, *Studies in Religion* 31 (2002/3–4) 317–319.

²⁹ Szolovjov isteni játéknak nevezi az egység és különbözőség dialektikáját, amelynek mintája a Szentháromság, valamint az isteni gondviselés. Lásd VLADIMIR SOLOVIOV: *Rusia și Biserica Universală*, Institutul European, Iași, 1994, 174.

³⁰ Florenszkij hivatkozik Szolovjovre, amikor a Sophiát akarja meghatározni, de igyekszik más utat választani, mert nem találja teljesen kielégítőnek a misztikus választ. Lásd PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2004, 240.

együtt hatékony velük, mégsem azonosíthatjuk egyikükkel sem.³¹ A keresztény szentháromságtan kizárja további isteni hiposztázis létét, tehát a Sophia csak az analógia szintjén nevezhető így, mert beépül az örök taxisba (isteni rendbe). A Szentháromság a személyek közötti szeretetmonád, belső dinamizmus, amely kifelé a Bölcsesség által nyilvánul meg, ő a közvetítő negyedik „elem”, amely attól is különbözik, ami felé irányul, azaz mondhatni, önállóan ható, természetében a küldő és a befogadó kapcsolataként megnyilvánuló hiposztázis.³²

A Sophia mibenlétének másik lehetséges válasza szintén Isten önkinyilatkoztatásából indul ki, de más következtetésre jut, mert a hangsúlyt nem a kinyilatkoztatás folyamatára, hanem eredetére helyezi. Ebből a szempontból nézve világba hatoló hiposztázisként tekinteni a Bölcsességre az immanencia és üdvökonómia ortodox szétválasztásának feladását jelentené, azaz sérülne a Szentháromság felfoghatatlansága. Tehát a Sophia mint az istenihez természetében kötődő létező nem más, mint az uszia, az isteni lényeg.³³ Itt viszont egy antinómiával szembesülünk: a Sophia mint uszia Istenben van, illetve Istenhez tartozik. Ez egy sophiológiai antinómia, hiszen az egyház hitrendszerében a második posztulátum egyenesen abszurdum, mert az isteni természet nem lehet különálló, birtokolt valóság.

A sophiológia is igyekszik ortodox (helyes) lenni, ezért az usziát kénytelen átértelmezni a Bölcsesség esetében: Isten Lelkének (amely nem a Szentlélek) hiposztatizáló szeretete. Mindig Istené, mert a természetéhez tartozik, de mindig a teremtett világ felé irányul, hogy kiárássa a szeretetet. Pontosabban az Atya megnyilvánulása, ami nem válik személlyé, de benne Isten önmagát adja, egészen egyszerűen fogalmazva a Sophia a teremtett világ élete Istenben. Ez a szemléletmód nyilvánvalóan magába akarja olvasztani a „negyedik hiposztázisról” szóló előbbi válaszlehetőséget úgy, hogy a személyszintű isteni megnyilvánulást az Atyára vezeti vissza, és ezzel be akarja zárni a Szentháromság megismerhetőségének lehetőségét. Látszólag itt Bulgakov a nagy egyházatyák-

³¹ ROBERT SLESINSKI: *Pavel Florensky: a Metaphysics of Love*, i. m., 180. Itt Florenszkij azon törekvését látjuk, hogy összhangba hozza a szentháromságtant és a teremtést, ugyanakkor megőrizze az immanens és üdvőtörténeti szentháromságtan elválasztásának radikális ortodox szemléletmódját.

³² PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 235–236.

³³ Bulgakov itt a skolasztikus teológiát nevezi meg a téves álláspont megfogalmazójának (kétségtelenül a Filioque-tanra utal), valójában Florenszkij hiposztázis-felfogását veti el. Lásd SERGEI BULGAKOV: *Sophia. The Wisdom of God. An Outline of Sophiology*, Lindisfarne Press, New York, 1993, 54–55.

hoz nyúl vissza, de valójában épp ezen a ponton az ortodoxiában szokatlan éles kritikával illeti Órigenészt, Atanászt és Baszileioszt. Szerinte az ószövetségi bölcsességi irodalom alapján a Sophia ontológiailag Istenhez tartozik, nem egyik tulajdonsága.³⁴ A Sophia azonosítása az usziával Isten potencialitását fejezi ki. Képes bevonni a Szentháromság egységesítő játékába³⁵ a káoszt, ami a teremtett világ összessége. Így a Sophia által érintetlen marad a Szentháromság relációkban megvalósuló dinamikus egysége, és megvalósul a káosz besorolása a rendbe.

Megállapítható, hogy a Sophia usziaként való leírása csakis teremtetési összefüggésben értetendő: A teremtő Atya és a világ közti természetes kapcsolat kifejeződése, hiszen ha minden tőle, általa és benne van, akkor szükségszerű, hogy ontologikus kapcsolat is legyen közöttük. Az Atya személyének hangsúlyozása a Szentháromság immanenciájának megőrzését szolgálja,³⁶ és ebben rejlik az egységbe bekebelezett különbözőség, az isteni taxis magához öleli, de fel nem számolja a világi káoszt. Ezért mondható, hogy a Sophia egyszerre isteni és teremtett, ami a sophiológia alapantinómiája.

A sophiológia kötélén táncol, amikor a szentháromságtani hiposztázis és uszia fogalmakat használja a Bölcsességre vonatkozólag, ezért más képekkel igyekszik árnyalni ezt a gyakorlatot a teremtett világból vett jelképekkel. A Bölcsesség a világ teremtett szelleme,³⁷ vagyis a mulandó élet dinamizmusa,

³⁴ SERGEI BULGAKOV: *The Comforter*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 2004, 195. A kappadókiak a Szentleket tartották az Atya teremtő „kezeknek”, ezzel lefokozták őt, míg a nyugatiak a Fiútól is való származástannal nyilvánvaló szubordinacionizmust vallanak. Ezeket a hibákat csak úgy kerülhetjük ki, ha elfogadjuk, hogy a Sophia az a Lélek, amely a Szentírás szerint a világ fenntartó Lelke, és ebben a jellegében maga Isten usziája. Vö. SERGEI BULGAKOV: *Sophia. The Wisdom of God*, i. m., 66.

³⁵ Szolovjov kedvelt kifejezése arra utal, hogy Isten saját szabadságának birtokában cselekszik a teremtett világ megváltása érdekében, a Sophia felfoghatatlan módon, de hatékonyan teljesíti kapcsolattartó küldetését, míg az ember haszonélvezője ennek az isteni tevékenységnek. Lásd VLADIMIR SOLOVIOV: *Rusia și Biserica Universală*, i. m., 172.

³⁶ Papanikolaou szerint itt Bulgakov sajátos szentháromságtanával szembesülünk, aki bár elfogadja a kappadóki-ágostoni trinitológiát, de a világ isteni teremtéséből arra a következtetésre jut, hogy a homousziosz fogalmat a világra is kell alkalmazni, épp isteni eredete miatt. Ez a felfogás teszi számára lehetővé és szükségszerűvé a Sophia usziaként való leírását. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: Contemporary Orthodox Currents on the Trinity, Gilles Emery – Matthew Levering (eds.): *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 329.

³⁷ A szellem, lélek antropológiai jellegű megnevezés mellett a test is előfordul a Sophia szimbólumaként, a feltámadt Krisztus szellemi testének párhuzamaként. A test és lélek

amely utat mutat az öröklét felé. Amint a teremtéskor a Lélek lebegett a vizek felett, úgy takarja be a Bölcsesség-szellem a világot,³⁸ azaz egységes, monád-létét tartja fenn és fejezi ki. Ezek alapján a világ őrangyalaként jellemezhető: olyan szellemi létező, amely Istentől kapott küldetést, hogy megóvja a világot a végleges bukástól.³⁹ Nem akarja a káoszt felszámolni, mert az a világ természetes jellemzője, hanem fel akarja azt emelni az isteni szférába. Az angyalkép már utal a Bölcsesség női jellemvonására, amelyre alább még visszatérek.

Amint az angyaloknak személyes szellemi létet tulajdonít a zsidó-keresztény hagyomány, így van mindez a Sophia esetében is. Ebben a minőségében is az Isten és az ember közötti közvetítő szerepet tölti be, és nem feltétlenül szükséges alkalmazni itt a hiposztázis florenszkiji gyakorlatát, ezzel elkerülhető a konfrontáció a szentháromságtannal. A személyes jellemvonás azt jelenti az ember számára, hogy bizalommal fordulhat a Sophiához, keresnie kell őt az aszkézisben és a vallásos tapasztalatban, mert általa visszatérhez eredetéhez, Istenhez.⁴⁰ Ezért igyekeztem már a fejezetben úgy megfogalmazni a Sophia-tant, mint az isteni önközlés tapasztalatát.

Összegezve, az orosz gondolkodók (akik nemcsak teológusok, hanem filozófusok és más szakterületen is tevékenykedtek) különböző korábbi tanoknak egy sajátos foglatatát igyekeztek szintézisbe hozni a Sophia-tannal. Szándékukat a modern, jelenkori ember sokrétű érdeklődésének való megfelelés, a kereszténység univerzalizálásának biztosítása motiválja. Bár a Khalkédóni Zsinat tanítását nevezik meg kiindulópontjuknak, valójában meglehetősen messze sodródtak a nikaia-konstantinápolyi és kalkedóni hitvallástól. A hiposztázis és uszia fogalmainak újraértelmezési kísérlete nem tekinthető sikeresnek, mert mint láthattuk, nem tudták összeegyeztetni a Hagyomány szentháromságtanával (a kritikai reflexiót az utolsó fejezetben mutatom be). Ha csupán az aszketikus tapasztalat szintjén értelmezzük, akkor összhangban lehet a német misztikával. Viszont ha a három orosz szerző nyomán személyként vagy isteni természetként fogjuk fel a Sophiát, katolikus olvasóként csupán egy sajátos filozófiai kitérőként tekinthetünk erre a kísérletre.

diádja a Sophia esetében a teremtett és teremtetlen, a született és preegzisztens, az isteni és bukott természet kettősségét fejezi ki. Lásd SERGEI BULGAKOV: *Sophia. The Wisdom of God*, i. m., 58.

³⁸ SERGEI BULGAKOV: *Philosophy of Economy. The World as Household*, Yale University Press, New Heaven – London, 2000, 150.

³⁹ PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 237.

⁴⁰ ROBERT SLESINSKI: *Pavel Florensky: a Metaphysics of Love*, i. m., 172.

3. A SOPHIA MINT A TEREMTÉS DINAMIKÁJA

Az előző fejezet gyakorlatához hasonlóan ezúttal is a sophiológia szintézisét igyekszem nyújtani teremtéstani keretben. Mint már láthattuk, ez elválaszthatatlan a szentháromságtantól, illetve különböző, a kereszténységgel párhuzamos vallási-filozófiai nézetektől. A tárgyalt sophiológusok magyarázata szerint azért használnak a keresztény hagyományon kívüli forrásokat, hogy jobban megfeleljenek a filozófiai és reáltudományos elvárásoknak.⁴¹

Úgy gondolom, ahhoz, hogy igazán megértsük a sophiológia teremtéstánát, előzetesen figyelembe kell vennünk, hogy az ökumenikus párbeszédben a jelenkori ortodox teológia egyik nagy kihívását az istenismeret kérdése jelentette. A kihívás az volt, miként tartható fenn az immanens és üdvtörténeti szentháromságtan szétválasztásával egy időben az isteni gondviselés megtagaszthatósága. Ez szoros összefüggésben áll a Filioque-vitával, mert a hittétel érvényessége melletti fő nyugati érv a két szentháromságtan egysége volt (lásd Karl Rahner híres axiómáját, miszerint a kettő felcserélhető).⁴² A sophiológia egyidőben lépett a nyilvánosság elé a felekezetiközi párbeszéd elindulásával, így joggal feltételezhető, hogy sajátos teremtéstana tekintettel volt az említett dogmatikai nézeteltérésre is, ezért tartalmában igyekezett az ortodoxiát szolgálni (ezzel az elmélettel áthidalhatónak tűnt a szentháromságtani immanencia és ökonómia közötti szakadék).

A sophiologikus teremtéstan alapgondolata, hogy Isten jó, a tőle eredő világ viszont bűnös, ezért a kettő között nem lehet közvetlen kapcsolat. Adott volt a közvetítés platonista gondolata, amely filozófiai megoldást kínál erre a dilemmára, amivel a keresztény teológiatörténetben már számos alkalommal éltek. A közvetítés szerepét ezúttal a Sophia tölti be.

⁴¹ Szolovjov a biológiai evolúciótant, míg Florenszkij és Bulgakov a matematikát, fizikát és más reáltudományt hívta segítségül a filozófia mellett. Választásuk nem véletlen, hiszen az utóbbi kettő maradandót alkotott a reáltudományok területén is, és ez kétségtelenül hatással volt teológiai nézeteikre.

⁴² Erre itt nem térek ki részletesebben, mert egyrészt csupán érintőlegesen tartozik a jelen tanulmány céljához, másrészt kifejtettem online is elérhető munkámban: ANDRÁS SZABOLCS: *A Filioque mint a teológia és politika konfrontációja. Megoldási kísérletek az ökumené szolgálatában*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2020, 85–145. Forrás: https://www.academia.edu/42985548/András_Szabolcs_A_Filioque_mint_a_teológia_és_a_politika_konfrontációja_Megoldási_kísérletek_az_ökumené_szolgálatában [2020. 11. 18.]

A szentháromságos Isten csak tökéleteset hoz létre, és a monarchia hagyományos tanának megfelelően minden létező az Atyától nyeri el létét. Még a világ megteremtése előtt az Atya megteremti a Sophiát, aki ebben a minőségében isteni, tökéletes és preegzisztens. A Sophia létrejöttének szakasza a kozmikus időrend kezdete,⁴³ amikor Isten maga cselekszik, elrendeli a létrehozandó világ fejlődési folyamatát, a történelmi időt anélkül, hogy ő maga érintkezne a tökéletlenségbe zuhanó anyagi világgal. A kozmikus időrend a Szentháromság kenotikus tevékenysége, mert a Fiú és a Szentlélek az Atyának való önátadásában vesz részt a Sophia születésében.⁴⁴ A világ teremtését megelőző intratrinitárius kenózis fontos jelkép a sophiologikus teremtés tanban, azt a belső isteni dinamizmust fejezi ki, amelyre csak az aszketikus-misztikus tapasztalat alapján tudunk következtetni. Ebből a kenotikus kiáradásból jön létre a világ teremtetőjeként a Bölcsesség. A Szentháromság és a Sophia létrejött közössége a kozmikus *szobornosztj*,⁴⁵ az egyetlen pont, ahol az isteni immanencia a Sophia személyében találkozik az üdvtörténettel.

A Sophia nemcsak az istenkép hordozója, az uszia hiposztatizálódása, hanem a materia prima, azaz az idea teljessége, az az abszolút valóság, amelyből minden más létező (Istent kivéve) létrejön. Ezért nevezhetjük őt natura naturansnak, míg a létrejövőt natura naturatának. Ez utóbbi „tisztá tárgy szubjektum nélkül”,⁴⁶ amelynek keletkezése az Atyaisten teremtető cselekedetének végét jelzi, a Sophia kapta meg az anyagi világ megformálásának küldetését. Itt egy deista gondolatot fedezhetünk fel: Isten cselekvési szabadságot ad a Sophiának és általa a teremtetett világnak, hogy meghatározza önmagát.

A Sophia nemcsak azért képes a teremtetés megvalósítója lenni, mert isteni eredetű, hanem – mint már említettem – ő maga a materia prima, az őanyag, amelyből minden más létező elnyeri anyagát és formáját. Ő a Logosz megtestesülése, a teremtetett ősvilág felett lebegő Lélek,⁴⁷ az isteni szférából kiáradó energia (utalás a palamitizmusra), amely fokozatosan formát ad az anyagnak.

⁴³ A kozmikus időrend Florenszkij magyarázatában a taxisnak felel meg, azaz a teremtetés egy Isten által elrendelt tervnek megfelelően zajlik a véletlen teljes kizárásával. Lásd PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 238.

⁴⁴ ROBERT SLESINSKI: *Pavel Florensky: a Metaphysics of Love*, i. m., 174.

⁴⁵ ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: *Contemporary Orthodox Currents on the Trinity*, i. m., 329.

⁴⁶ SERGEI BULGAKOV: *Philosophy of Economy*, i. m., 152.

⁴⁷ A sophiológusok szerint számos teológus tévesen azonosította ezeket a bibliai fogalmakat a Fiúval és a Szentlélekkel, ezek valójában a Bölcsességre vonatkoznak. Florenszkij egészen odáig megy, hogy Krisztus testét is a Sophiával azonosítja. Vö. PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 253.

A jelenkori sophiológia felhasználja a természettudományos megállapításokat a világ kialakulására vonatkozóan, és beépíti azokat filozófiai-teológiai rendszerébe, ennek megfelelően evolucionista teremtéstant fogalmaz meg. A szakaszos teremtési folyamat nem fokozatos elszakadás Istentől, hanem épp a hozzá való visszatalálás útja. Az első periódusban az őselemek káosza volt, amelyet a Sophia által irányított egyetemes gravitáció rendezett formákba anélkül, hogy az őskáosz bármikor is megszűnne. A következő szakaszt alkotó dinamikus egység képes volt integrálni az anyagi világ káoszázt az isteni rendbe, így lépett a világ a végső szakaszt alkotó organikus egységbe. Ez az, amelyről a Teremtés könyvében beszél a Szentírás, és amelyet az evolúciós elmélet is leír, amikor az ősi, formátlan, sivár földön kialakuló életről szól.⁴⁸

A teremtés anyagformáló folyamatának hatása alól maga a Sophia sem tudja kivonni magát. Mivel az ő küldetése, létének értelme a teremtett világ fenn tartása, ezért részévé kell annak válnia. A világ tökéletlensége, bűnössége azt mutatja, hogy nem származhat közvetlenül Istentől, mivel Isten nem alkothat tökéletlent. Mindebből az következik, hogy a világ részévé váló Sophia is tökéletlen lesz, sőt ontológiailag megkülönböztethető a Szentháromság kenotikus dinamikájából eredő isteni Sophiától. A teremtett Sophia mégis minőségileg meghaladja a világot, mert hamarabb volt annál, és egyértelműen vissza fog térni Istenhez. Épp ez a létbeli diád teszi lehetővé a Sophia közvetítő szerepét Isten és a világ, illetve az ember között.⁴⁹

A sophiológia teremtéstana könnyen választ tud adni a teodicea azon kérdésére, hogy miért van jelen a rossz a világban. Mivel neoplatonikus alapon nem feltételez közvetlen kapcsolatot Isten és a világ között, ezért a rossz, a bűn nem származhat Isten akaratából. Isten kivonta magát az anyagi világ esendőségének hatása alól teljes akarati szabadságot adva annak. A világ és benne az ember már az őállapot óta választhat a jó és rossz között, és már a kezdetben el is bukott, mert nem a szellemit, hanem az anyagit keresi. Az ősbűn következtében a teremtett világ fragmentált lett, megbomlott az összhang és az egység, ennek tulajdoníthatók a vallási rendszerben tapasztalható antinómiák. Ezekre az emberek racionális választ keresnek, holott csak az aszkézis és misztika által lehet megérteni azokat, így sokan eltávolodnak Istentől tovább fokozva a világ hanyatlását.⁵⁰ A racionalitás épp a Sophia követését követelné meg, de a

⁴⁸ A sophiológiai természettudományos teremtési folyamat bemutatására Szolovjov vállalkozott: VLADIMIR SOLOVIOV: *Rusia și Biserica Universală*, i. m., 184–187.

⁴⁹ PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 250.

⁵⁰ PAWEŁ ROJEK: *Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies*, i. m., 522.

világban uralkodó diszharmónia miatt az ember már nem képes a megfelelő döntésre, rászorul az Istentől rendelt közvetítő irányítására.

A sophiológia visszatér ahhoz a klasszikus gondolathoz, hogy az ember áll a teremtés középpontjában, ezért célja az ember visszavezetése a Sophia által az isteni közösségbe.⁵¹ Az emberiség egyéneiben és összességében is magában hordozza a Sophia képét, általa pedig az istenképűséget. Ezen alapszik az Isten és az ember egysége,⁵² amelynek prototípusa az istenember, maga a Sophia. Az istenképűség elsősorban alkotó szabadságot jelent, hiszen Isten soha nem fosztotta meg ettől a tulajdonságától az embert, azonban az ember nem tudja azt megfelelően használni. Kreativitásával részt vesz a teremtetett világ formálásában, egyedül saját természetét nem tudja alakítani, ez ugyanis az isteni tervnek van alárendelve.⁵³ Az emberi kreativitás állandó kapcsolatot jelent a Sophiával, noha az emberek többsége nincs ennek tudatában. Aki tudatosan teszi, az visszatér az eredeti isteni rendeltetéséhez, viszont általában szükségünk van az irányításra. Épp ez az a pont, amit a sátán igyekszik kihasználni: Bölcsességnek mutatva magát arra törekszik, hogy még tovább mélyítse az emberiség és a világ fragmentáltságát. Az ember a teremtetett világot a maga képére igyekszik formálni, és ez jó irány, ha a Sophia hatására teszi. A világ így az emberiség tükré lett, amelyben azt láthatjuk, hogy a teremtetett világ messze sodródott isteni eredetétől, megváltásra szorul, mert rosszul használjuk a szabadságunkat.

A világ lehangoló képe arra a következtetésre vezetett számos tudóst és gondolkodót, hogy az ember tulajdonképpen csak egy az állatok közül. Ez a megállapítás alapvetően téves, mert sérti az ember isteni eredetét és célját, a Logosz teandrikus természetét⁵⁴ és megváltó művét. Az ember, bár elbukott, mégis megőrizte az Istennel való kapcsolat potenciálját, és ebben a tulajdonságában különbözik minden más létezőtől. Bár az ember természetét és életét megha-

⁵¹ Gaidenko szerint Szolovjov ennek a célnak rendel alá mindent, ezért elfogadja, hogy állításaiban különböző nem kanonikus tanok is jelen legyenek. Vö. PIAMA P. GAIDENKO: *Russian Philosophy in the context of European Thinking*, i. m., 34.

⁵² Erre utal a már említett orosz *bogocselovecsesztvo* fogalom, amely isteni és emberi létezőt jelöl, amely a Sophiában nyeri el tökéletes formáját, de minden ember magában hordozza ennek a képességnek a lehetőségét. Vö. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: *Contemporary Orthodox Currents on the Trinity*, i. m., 330.

⁵³ A kreativitás a teremtő tervben való aktív részvételt jelent, amely során a világ humanizálódik. Vö. SERGEI BULGAKOV: *Philosophy of Economy*, i. m., 147.

⁵⁴ ALEXANDRE KOJÈVE: *The Religious Metaphysics of Vladimir Solovyov*, i. m., 31. A teandrikus Logosz gondolata különösen népszerű a 20. századi ortodox teológiában, megtalálható Justin Popovičnál, Dumitru Stăniloae-nál és más teológusoknál is sophiológiai vonatkozás nélkül.

tározza a környezet és a szociális kapcsolatok hálózata, mégis egyediségében és egyéniségében hordozza az istenképiséget. A Sophia is magában hordozza a kapcsolatban élő ember képét, azaz rendelkezik a férfi és a nő tulajdonságaival, amit az aktivitás és passzivitás dualizmusaként kell értelmeznünk,⁵⁵ azonban míg az embereknél a férfi a domináns elem, addig a Sophia alapvetően az istenség női princípiuma.

A Sophia-tan egyik sajátossága a női őselvről szóló tétel. A kereszténység folyamán többször előfordult az istenség női princípiumáról szóló elmélkedés.⁵⁶ Az itt tárgyalt három orosz gondolkodó egyetért abban, hogy a Szent Szűz fogalma elsősorban a Sophiára vonatkozik, átvitt értelemben pedig Máriára.⁵⁷ A Bölcsesség női karaktere a tisztaságot fejezi ki, amelyben a teremtett világ megőrizte isteni eredetét szemben az emberiség bűnbe hulló férfias jellemvonásával. A Sophia mint a Logosz menyasszonya vezeti vissza az emberiséget Istenhez. Vannak viszont olyan sophiologista orosz gondolkodók, akik nem értenek egyet ezzel az állásponttal, például Bergyajev szerint a Sophia semleges, nincs neme, hiszen csak így kapcsolódhat a szintén nem nélküli Istenhez.⁵⁸

Összegezve a sophiologista teremtéstant, megállapíthatjuk antropocentrikus jellegét: célja az ember visszaemelése isteni eredetéhez a Bölcsesség által. Az isteni természetből a mulandó felé haladó Sophia képes ezt a felemelkedést megadni az ember számára, így azt is mondhatnánk, hogy a sophiológia teremtésana a teózis útját vázolja fel.

⁵⁵ Az ember szintjén Szolovjov meglehetősen lekorlátozza a női elem szerepét az ember isteni küldetésében, szerinte egyetlen feladata, hogy támogassa a férfi alkotó tevékenységét. Ezzel szemben a Sophia szintjén tulajdonképpen csak a női princípiumnak van jelentősége. Vö. VLADIMIR SOLOVIOV: *Rusia și Biserica Universală*, i. m., 190.

⁵⁶ A Szentlélek mint a Szentháromság női elve, a Fiú anyja gondolata az egyházatyáknál és az apokrifekben is előfordul, lásd erről Pásztori Kupán István: A Szentlélek mint a Fiú Anyja? A Hébrek szerinti evangélium egyik részletének Origenész és Hieronymus szerinti értelmezése, *Református Szemle* 98 (2005/6) 677–682.

⁵⁷ PAVEL FLORENSKY: *The Pillar and the Ground of the Truth*, i. m., 253.

⁵⁸ Bergyajev kimutatja, hogy a sophiológia Böhmétől vette át a Bölcsesség mint női princípium gondolatát, viszont ezt tévedésnek tartja. Mivel a Sophia az istenség képe, a Szentháromság hordozója a teremtett világban, nem lehet neme, hanem semleges. Vö. NICOLÁS BERDIAEV: *El sentido de la creación*, Carlos Lohré, Buenos Aires, 1978, 226.

4. A KORTÁRS OROSZ TEOLÓGUSOK KRITIKAI ÉSZREVÉTELEI
A SOPHIA-TANHOZ

Csupán röviden ismertetem néhány kiemelkedő orosz teológus Sophia-tanra, illetve annak teremtetstani vonatkozásaira adott kritikáját annak ábrázolásként, amit a címben megfogalmaztam: a Sophiáról szóló elmélkedés egy filozófiai-teológiai kísérletnek, kitérőnek tekinthető. Hatásában és visszhangjában viszont messze meghaladta az egyéni vélemény kereteit, komoly reakciót váltott ki orosz egyházi körökben, ennek következtében 1927-ben a karlovitzi szinódus, majd 1935-ben a moszkvai szinódus is elítélte mint olyan eretnek tanítást, amely támadást intéz a Szent Hagymány és az ortodoxia ellen.⁵⁹

Legvehemensebben Vladimir Lossky fejtette ki ellenvéleményét a tannal szemben, mert a teremtetlen energiákról szóló palamita tanítás átértelmezését vélte felfedezni benne. Elítélte Bulgakov azon kijelentését, hogy a Sophia az uszia lenne, szerinte esetleg az energiákkal lehet azonosítani, különben megkérdőjeleződik a szentháromságtan. Szerinte a sophiológia a nyugati teológia hatásának eredménye, ami összeférhetetlen a Hagymányra építkező ortodoxiával.⁶⁰ Lossky kritikája mögött a katafatikus érvelés elfogadásától való tartózkodást kell látni, mert attól tartott, hogy ezzel teret nyerne az ortodoxiában a Filioque-tétel elfogadása.⁶¹ Lossky álláspontját erősíti viszont George Florovsky, aki szerint a sophiologikus teremtetstan elemeiben és összességében is téves, az ortodoxiától idegen, mert diádokat feltételez az immanens Istenben, valamint összemossa a teremtetlent a teremtménnyel.⁶² Prokoffiev frappánsan összegezi a Sophia-tanra vonatkozó kritikáját: válasz nélkül maradunk azt a fontos kérdést illetően, hogy ki is tulajdonképpen a Sophia?⁶³ Úgy gondolom, katolikus olvasóként is ez a hiányérzet marad bennünk, nem kapunk pontos

⁵⁹ Szolovjov ekkor már nem élt, Florenszkij a Gulagon raboskodott, így csak Bulgakovnak volt alkalma védekezni a szinódus elítélő nyilatkozata kapcsán. Kijelentette, hogy nem volt szándékában az egyházi tanítás kikezdése, és a forradalom előtt nem kapott kritikát az egyház részéről. Ezután viszont ő maga is mellőzte a témát, és az ökumenikus párbeszéd felé fordult. Vö. MYROSLAW TATARYN: *Eastern Orthodox Engaging the Modern World*, i. m., 319.

⁶⁰ VLADIMIR LOSSKY: *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke&Co., Cambridge, 2005, 62.

⁶¹ ARISTOTLE PAPANIKOLAOU: Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God, *Modern Theology* 19 (2003/3) 372.

⁶² GEORGE FLOROVSKY: *Aspects of Church History*, Nordland Publishing Company, Belmont, 1975, 264.

⁶³ SERGEI O. PROKOFIEFF: *The Heavenly Sophia and the Being of Antroposophia*, i. m., 31.

választ arra a kérdésre, hogy ki az a természetfeletti létező, akit az askézisben és a misztikus tapasztalatban megragadhatunk.

ZÁRÓ GONDOLATOK

Tudatában kell lennünk annak, hogy Szolovjov, Florenszkij és Bulgakov életműve nemcsak a Sophia-tanról szól, sokkal több annál. Azt is meg kell említeni, hogy e teológusok különösen sokat tettek az ortodox-katolikus párbeszéd érdekében, az ortodoxia dialógusra nyitott irányvonalát képviselték. Épp ez a nyitottság tette őket fogékonnyá a gnosztikus-panteista gyökerekkel rendelkező, de a zsidó-keresztény kultúrtörténettől sem idegen Sophia-tan iránt, amelynek felvállalásában azt a törekvést kell látnunk, hogy választ kerestek a természettudományra és racionalitásra építkező modern ember transzcendenst kutató kérdéseire. Érdemükként tudhatjuk be annak bemutatását, hogy a teológia partnerré válhat a más tudományágakkal folytatott párbeszédben.

Katolikus szemszögből egyet kell értenünk a tannal szemben megfogalmazott kritikákkal; nehéz, sőt szinte lehetetlen összeegyeztetni a Biblia és a Szent Hagyomány szentháromságtanával és Isten teremtő, fenntartó és megváltó tevékenységéről szóló egyházi tanítással. Mégsem haszontalan a Sophia-tannal és teremteselképzelésével való ismerkedés, mert betekintést nyerhetünk általa a teológiatörténet sokszínűségébe, valamint az istenkereső ember misztikára való nyitottságába.