

SZILÁGYI ÁKOS

## A kultusz filozófiája

*Pavel Florenszkij mágikus teológiai esztétikája*

(1. rész)

„»Tudósnak« látszottam, ám belül »mágus« voltam.”  
(Pavel Florenszkij)<sup>1</sup>

„Antropodicea és Teodicea! E két elemből tevődik össze a vallás – írta Florenszkij 1906-ban. – Mert a vallás alapját az üdvözülés, az ember egész valójának átistenülése képezi. A két elemből az első [az antropodicea] lényegében nem más, mint a szentség, a misztérium, azaz Isten valóságos aláereszkedése az emberhez, Isten önlealázkodása vagy kenózis [...], amely az ember igazolása Isten színe előtt...”<sup>2</sup>

Florenszkijt – mint ebből a korai szövegből is kitűnik – pályája kezdetétől fogva az antropodicea foglalkoztatta erősebben, és ezen ő lényegében a kultusz filozófiáját értette. Pályáját mégis a teodicea rendszeres kifejtésével kezdte, igaz, „Isten igazolásának” teológiai feladatát meglehetősen eredeti módon értelmezve. *Az Igazság Oszlopa és erőssége. A pravoszláv<sup>3</sup> teodicea igazolásának kísérlete tizenkét levélben* című 1914-ben megjelent

- 1 Florenszkij, Pavel: *Gyetyam moim. Voszpominanyija prosliv let*, Moszkva, Izdatyelsztvo ASZT, 235.
- 2 *Dogmatizm i dogmatika*. Szvjascsenyik Pavel Florenszkij: *Szocsinyenyija v 4-h tomah*, 1. k. Moszkva, 1994, 551. (Kiemelés tőlem – Sz. Á.)
- 3 Itt és a továbbiakban a Keleti Kereszténységre, a Keleti Egyházra vonatkozó „ortodoxia”, „ortodox”, illetve a görög szóösszetétel orosz *tükörfordítását*, a „pravoszlávia”, „pravoszláv” szavakat kontextustól függően felváltva használom: az „ortodox kereszténység” vagy „Ortodox Egyház” kifejezéseket akkor, ha tágabb vagy általános értelemben kell megnevezni a keleti kereszténységet; a „pravoszlávia” vagy „Pravoszláv Egyház” kifejezéseket pedig akkor, ha szűkebb értelemben, az orosz ortodox egyházzal vagy a keleti kereszténység orosz ágáról van szó. *A kultusz filozófiájának fordítója* az egész könyvben következetesen az oroszban meggyökeresedett és az orosz egyház hivatalos nevévé vált *tükörfordítást*, a „pravoszláv”-ot használja, lévén, hogy Florenszkij az egyetemes ortodox egyházat és élő hagyományát az orosz ortodox egyházzal azonosítja, ennek az egyháznak a papjaként beszél és ennek az egyháznak a spirituális tapasztalatára hivatkozik.

hatalmas művében teodiceán az embernek Istenre – Isten jelenlétére – való rátalálását érti a világban. Mivel az „antropodicea – a szellemi aszkézisben előrehaladottak útja, *elsősorban a gyakorlatban megvalósuló út*, szükségesnek tartotta hangsúlyozni, hogy az antropodicea kidolgozása bonyolultabb feladat, mint a teodiceáé, ezért »érettebb éveire« halasztja, »mikorra már mélyebb tapasztalatokra tett szert«”.<sup>4</sup> Egy ekkoriban írt levelében azt is megfogalmazza, milyen tapasztalatokra gondolt, vagyis mi az antropodicea tulajdonképpeni tárgya: „Az »Igazság Oszlopa« tervezett és részben papírra is vetett 2. része más cím alatt, mint a *μάθησις* 2-ik fele, azaz az antropodicea, a misztériumról és szentségekről kell szóljon, a kegyelemről és az isteni megtestesülésről minden módon és alakban.”<sup>5</sup>

Florenszkij „pravoszláv teodicea-kísérletében” nem annyira Isten jóságát és bölcsességét kívánta igazolni a teremtett világban lakozó rossz ellenében, mint inkább Isten valóságos jelenlétét mindenben. Teodiceájában az ember fölemelkedését követi a *nem-fogalmi megismerés*, a szellemi szemlélet – a szó eredeti görög jelentésében vett *theória* – lépcsőfokain Isten látására, amelybe belefoglaltatik a mindenféle emberi értelmet meghaladó isteni gondviselés átlátása, az isteni üdvháztartás (oikonomía) rendjének nem-fogalmi megértése is. Az antropodiceában – ettől eltérően – Isten aláereszkedését (az ortodox teológiában meghatározó jelentőségű *szüinkatabászisz*<sup>6</sup>) látjuk a teremtett világ jelenségeiben, minden teophániában, hierophániában, angelophániában, de mindenekelőtt Isten emberré levésében.

Az *Igazság oszlopa és erőssége* megírása után Florenszkij tulajdonképpen egyfolytában az antropodiceával foglalkozott, de rendszeres kifejtésére első ízben *A kultusz filozófiája* előadásaiban tett kísérletet. Művei tervezett gyűjteményes kiadásában ennek az *Egy pravoszláv antropodicea kísérlete* címet adta, és ez a kötet tartalmilag *A kultusz filozófiáját* fedte.

A későbbi lezáratlan könyvkézirat kiindulópontja az a nyolc előadás volt, amit Florenszkij 1918-ban tartott. „A kurzus legfontosabb feladata, hogy megmutassa a kultusz (a szentségek, az istentisztelet, a szertartások) kiemelkedő jelentőségét. A keresz-

4 Igumen Andronyik (Trubacsov): *Isztorija szodzanyija cikla „Filozofija kulta” (Opit pravoszlavnoj teodicei)*, in Szvjascsenyik Pavel Florenszkij: *Szobranijje szocsinyenyij*. Izdatyelsztvo Mszl, 2004, 6.

5 *Iz pizsima V.A. Kozsevonnyikovu 27 ijulja 1912 g.*, in Andronyik (Trubacsov) Ieromonah: *Teodicea i antropodicea v tvorcsesztve szvjascsennyika Pavla Florenszkovo*, Tomszk, 1998, 10.

6 A *szüinkatabászisz* (condescensio) – mint Perczel István írja – „igen fontos fogalom az egyházatyáknál. Részben bármely magasabb rangú lény, például egy angyal megnyilatkozását jelenti az emberek számára, részben – gyakran – magának a Krisztusnak a megtestesülését jelenti.” (In Aranyszájú Szent János: *A felfoghatatlanról és az Egyszülött dicsőségéről*, Budapest, Odigitria – Osiris, 2002, 290–291.) Lásd még ehhez Perczel István alapvető művét: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése – Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája*, Budapest, Atlantisz, 1999.

ténység összes életszentsége, minden eszméje és gyakorlata, az alapját és középpontját alkotó Isteni Eucharisziával egyetemben a kultusból erednek. A kultusból származik mindaz, ami aztán a kultúrában elvilágiasodik: a filozófia, a tudomány, a társadalmiság formái, a művészet.”

Az antropodiceának – írja Florenszkij – arra a kérdésre kell válaszolnia, mi módon válik a kultusz, vagyis „a tapasztalások és cselekedetek rendszere üdvözítővé konkrétan a számomra, milyen valóságos közegben kell létezniem és milyen természetű kapcsolatra kell lépniem ahhoz, hogy az üdvösség osztályrészem lehessen? Így fest ez a fenomenológia terminusaiban; ugyanaz a kérdés az ontológia terminusaiban megfogalmazva másként hangzik: »milyen úton-módon fogadja az ember magába az isteni üdvösséget és üdvözülni az Üdvözítője által?«<sup>7</sup> Antropodicea csak egyféleképpen lehetséges: „Isten erejével”, mivel „Istenben élünk és Istennel vagyunk – nem önmagunkban”, és ez az erő nem más, mint „a kegyelem aláereszkedése lényünk bensejére”.<sup>8</sup> De miként lehetséges ez? Hogy lehet képes az „erőtlen emberi arculat érintkezésbe lépni „Isten igazságával? Hogyan nem hamvasztja el az isteni energia a teremtmény semmisségét? Az efféle kérdések ontológiai feltáró munkát tesznek szükségessé. [...] Ami az antropodicea tartalmára vonatkozó kérdést illeti, a következőt kell felelni rá: »Alaptémáját Isten leereszkedésének különféle fajtái és fokozatai kell alkossák. Más szavakkal: a szellemi tudatosság kategóriáiról és a Szentírásban történő Isteni Megnyilatkozásokról kell szólnia, a szent szertartásokról és a szentségekről; az Egyházzal és annak természetéről; az egyházi művészetről és az egyházi tudományról és így tovább, és így tovább. Mindezt pedig az antropodicea központi kérdése, a krisztológiai kérdés foglalja keretbe.”<sup>9</sup>

Florenszkij figyelmének homlokterében tehát – és ebben követi az ortodox keresztény hagyományt – nem annyira maga Isten, az isteni üdvháztartás működésének megismerése és igazolása áll, mint inkább Isten *aláereszkedése*, kiváltképpen – és ezért nevezi a krisztológia kérdését az antropodicea központi kérdésének – Isten Megtestesülése, mert ezáltal szentelődik meg az emberi természet, szentelődik meg a test (szarx, caro, hústest), maga az anyag, a természet is. Csakis ezen az alapon állíthatja aztán, hogy „az Egyháznak az állatok, a növények, az anyagok, az elemek egyképpen tagjai, mindegyik a maga helyén és rangjában” (141).<sup>10</sup> A pravoszláv kultusz felépítése magának

7 Florenszkij, Pavel: *Razum i dialektika. Vsztpityelnoje szlovo pred zascitiju na sztyepeny magisztra knyigi „O duhovnoj Isztyinye”*, in Szvjacsennnyik Pavel Florenszkij: *Szocsinyenija v 4 tomah*. 2. kötet, Moszkva, Mszl, 1996, 133–134. (Kiemelés tőlem – Sz. Á.)

8 Uo.

9 Uo.

10 Itt és a továbbiakban a zárójelben szereplő számok *A kultusz filozófiája* magyar kiadásának (Typotex, 2015) oldalszámai.

az embernek – Isten képének – a felépítéséhez hasonlatos, célja pedig a földi és égi egyesítése, az ember felemelése a földitől a mennyeihez. A pravoszláv kultusz középpontja is – az Eucharisztia szentsége, de Florenszkij valamelyest minden szentségi eseményt az eucharisztikus átlényegülés analógiájára fog fel és mutat be, jöllehet ő maga aligha fogadná el, hogy itt valamilyen „analógiáról” vagy „átvitelről” van szó, nem pedig a szó betű szerinti értelmében ugyanarról.<sup>11</sup> A kultusz – Florenszkij értelmezésében – nem a Szentségek felmutatása, hanem a *részesülés* általuk a másik világban.

### Sors és életmű

Pavel Florenszkij élettörténete és életműve a matematikusi és természettudósi kezdetektől – személyes metanoiáján, papi szolgálatán és vallásfilozófusi pályafutásán át – a lágerekben való megtörtetésig és a mártírháláláig<sup>12</sup> – *külsőleg* nézve tele van törésekkel, szakadásokkal, töredékes, befejezetlen művekkel; *belülről* – az élet mélyebb szellemi egysége és a személyiség *megélt hitre* alapozott integritása felől – nézve azonban kevés 20. századi orosz alkotó életéről és életművéről mondható el, hogy *egységesebb és teljesebb egészet* alkot, mint az övé.

A töredékesség, a vázlatosság, a kifejtetlenség és lezáratlan-ság nem az élet *külső* körülményei – az állandó papi szolgálat, az íráshoz szükséges idő és független nyugalom hiánya, történelmi kataklizmák, üldöztetés, száműzetés, láger, korai és erőszakos halál – miatt, tehát *szenvedőlegesen* vált Pavel Florenszkij életművének jellegadó *textuális* és *műfaji* vonásává, hanem mert írói sorsaként ismerte fel és általánosította: ő maga hárított el magától mindenféle befejezettséget, mint ami ellentétes a lezáratatlan, organikus és szellemi életfolyamattal. Mint *A kultusz filozófiájában* írja: „Saját teóriám, véglegesen lezárt elméleteim, következőképp rendszerem nemcsak nincsen, de határozottan szemben is állok minden ilyesmivel. A rendszer – a gondolkodás megmerevedése – *contradictio in adjecto*, szemben áll minden eleven elmélyüléssel. [...] Itt a *töredékességnek* és *vázlatosságnak* kell dominálnia.” (34; 35) Korántsem valamilyen kapkodásból, örökös időhiányból vagy a tárgy természetéből fakad ez a tudományos „hanyagosság” vagy „igénytelenség”, hanem Florenszkij egész szellemi attitűdjéből. És ez nemcsak a vallási gondolkodó, a liturgiát végző pap, a teológus, hanem a matematikus, a termé-

11 Ahol az allegorikus vagy tipologikus exegézis vagy a skolasztikus teológia allegóriát, metaforát, analógiát, egyszóval költői képet vagy retorikai alakzatot lát, ott Florenszkij – és ennyiben nevezhető teológiája és liturgikája mágiusnak – hézagatlan ontológiai realitást: ez=az.

12 Pavel Florenszkij életéről és munkásságáról lásd e sorok írójának utószavát *Az ikonosztáz* című kötethez: in Florenszkij, Pavel: *Az ikonosztáz*, Budapest, Typotex, 2005, 180–202.

szettudós, a mérnök-feltaláló Florenszkij szellemi alapállása is: az Igazság nem dolog, nem fogalom, hanem Személy, és csak a vele való személyes és érzéken valóságos tapasztalatban, a minden fogalmi elhatároláson és anyagi determináción túli szellemi érintkezésben – az imában, a szentségekben, az eucharisztikus részesülésben, a szent ereklyékben, az ikonosztázban, a tömjénfüstben, a szentelt vízben – ismerhető meg.

Ezért lesz Florenszkij beszédműfaja a társaságot, együtt-léte feltételező *homília*, a *spirituálisan ihletett beszéd*, amely feltételezi a személyes jelenléte, a találkozást, a bizalmas érintkezést, a bensőséges társalgás légkörét. Nem valamilyen nála levő végső igazság – akár hitigazság – kinyilatkoztatása a célja, hanem hallgatósa megnyerése a személyfölötti Igazságnak a személyes gondolkodás folyamatába való bevonásával. Az előadónak tárgyától való – egyáltalán nem titkolt – belső érintettsége, lenyűgözöttsége, felajzottsága olyan szuggesztív erővel üt át hanghordozásán, mondatainak ritmusán, érvelésén, saját életéből hozott példáin, egész előadásmódja szenvedélyes szemléletességén, hogy hallgatója (vagy olvasója) teljesen hatása alá kerül, és a kultusznak az ő számára korábban talán soha föl nem merült kérdéseiben saját élete kérdéseire ismer rá.

Bizonyára összefügg ez a beszédműfaj és ez az előadásmód azzal is, hogy az előadások tárgya – a kultusz – *több mint fogalmi* kifejtést és megértést kíván. „Ha a »megérteni« szót racionális jelentésében vesszük – írja Florenszkij az *Igazság oszlopában* –, tehát megérteni annyit tesz, mint a megértés tárgyát az ész törvényeinek alárendelni, akkor Isten valami teljességgel érthetetlen.” Ezért hivatkozik Florenszkij előszeretettel „a földkerekség valaha élt legőszintébb embereinek egyike”, Blaise Pascal „misztikus amulettjére”, egy feljegyzésre, amely – mint ismeretes – halála után került elő felsőkabátja béléséből (a kissé blikkfangos »amulette mystique« elnevezést első publikálója, Condorcet ragasztotta rá), s amelyben misztikus megvilágosodása élményét rögzítette. Florenszkij kedvenc mondata ebből az elragadtatott szövegből így hangzik: „Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene nem a filozófusoké és a tudósoké.”<sup>13</sup> Pascal a nyugati kultúra talán egyetlen alakja, akit Florenszkij feltétel nélkül elfogad tanítómesterül, sőt még a pravoszláviával is szellemi rokonságba hoz: „bizonyos rokonság figyelhető meg Pascal és a pravoszlávia között és nem véletlen, hogy A. Sz. Homjakov [az orosz szlavofilizmus atyja – Sz. Á.] Pascalt gyakran nevezte »tanítómesterének«”.<sup>14</sup> De amilyen kétséges a janzenista Pascal pravoszláviával, olyan kétségtelen a Florenszkijjel való szellemi rokonsága.

13 Pascal, Blaise: *Írások*, Budapest, Osiris, 1999, 21.

14 Uo. 581.

### A modernitás „vagy-vagy”-a: vallási vagy esztétikai

A gyermekei számára készített emlékiratában Florenszkij így ír saját választásáról: „Egész életemben lényegében egyetlen dolgról gondolkodtam: a jelenség és a noumenon viszonyáról, hogyan mutatkozik meg a noumenon a jelenségekben, hogyan nyilatkozik meg, hogyan testesül meg. Ez pedig nem más, mint a szimbólum kérdése. Így hát egész életemben egyetlen probléma foglalkoztatott, és ez a szimbólum problémája. *Émelyített a pozitívizmus, de legalább ennyire émelyített az absztrakt metafizika. Látni akartam a lelket, de megtestesülésében akartam látni.* Ha van, akinek a szemében ez materializmusnak tűnik, akkor én vállalom még ezt a gúnynevet is. Mert nem materializmus ez, hanem a *konkrétság igénye avagy szimbolizmus. Mindig szimbolista voltam.* Tudatomban a dolgok jelenségtakarója nem elfedte, hanem felfedte a szellemi lényegeket; e jelenségtakaró nélkül a szellemi lényegegek láthatatlanok maradnának, de nem az emberi szem gyöngesége folytán, hanem azért, mert nem lenne mit látni.”<sup>15</sup> És még egy – Florenszkij világérzékelését megvilágító – kulcsmondat ebből az önéletrajzi számvető vallomásból: „Mert a világ titkát a szimbólumok nem elrejtik, hanem – ellenkezőleg – igazi mivolta szerint, azaz éppen mint *titkot* tárják fel.”<sup>16</sup>

Amikor a 20. század elején a *vallásit, vagyis a titkot, a misztériumot, a csodát* választó Florenszkij is szembesül a világ *modern titoktalanításával* vagy – Max Weber találó kifejezését idézve – *varázstalanításával*, ami a valóságnak a kalkulatív racionalitás uralma alá rendelését jelentette, akkor ő az ennek következtében kiüresedő világgal a csodát, a misztériumot, az élet organicitását, egyszóval a világot átható *szent* varázsát állította szembe, méghozzá az ortodox keresztény élő hagyomány általa *mágikusan áthangolt* kultusza szerint.

Florenszkij szimbolizmusának csak kiindulópontja platonikus és plótinosisi, ahová eljut innen – teljes összhangban a korakeresztény egyházatyákkal, a bizánci szerzetesség ortopraxisával és teológiájával, a kultusz-központú, ikon- és ereklyetisztelő ortodox kereszténységgel –, az éppenséggel elmentéte a testet, az anyagot mint abszolút rosszat, sötétet, rútat, árnyékszerűt megvető és a tisztán szellemivel, testnélkülivel, anyagtalanul fényszerűvel élesen szembeállító neoplatonikus és gnosztikus világfelfogásnak. A szimbólum a láthatatlan *igazi realitás* – a másik világ, a transzcendencia, a szent szellem – megjelenése, láthatóvá válása, testet öltése az érzéki-anyagi-testi világ síkján. Ez még megegyezik az egyházatyák keresztény neoplatonizmusával, csak hogy Florenszkij náluk is továbbmegy, amikor a két világ – a láthatatlan szellemi és a látható anyagi

15 Florenszkij, Pavel: *Gyetyam moim. Voszpominanyija proslih let*, Moszkva, Izd. ASZT, 2004, 206–208.

16 Uo. 214.

– közötti korrespondanciát, analógiát a *mágikus azonosságig* fokozza és érintkezésük, találkozásuk kitüntetett pontjain – a liturgikus szertartásokban, a szentségekben, a hierophániákban, teophániákban – egyenlőségjelet tesz köztük: *ez = az*.

Mintha Florenszkij a mágikusan átértelmezett-felfokozott és a teremtett világ minden jelenségeire kiterjesztett kultuszban találta volna meg az ellenszert a polgári világhállapot „fantáziátlan prózájával” szemben. Ezért lát minden, a pravoszlávián belül jelentkező „mágiátlanítási” kísérletben protestantizmust, a Pravoszláv Egyház pusztulásával fenyegető végveszélyt.

Ismeretes, hogy a „Húsvét Egyházának” is nevezett, eszkatologikus irányultságú keleti kereszténység (és különösen a Bergyajev által a „Vég népének” is nevezett oroszok) a négy evangélium közül János evangéliumát helyezik az első helyre. Jól mutatja ezt, hogy az Oroszországban széles körben elterjedt Aprakosz-Evangéliumot<sup>17</sup> mindig a János-evangélium nyitja meg. Azt is mondhatnánk – a hangsúlyok tekintetében – az ortodox kereszténység, különösen a pravoszlávia számára János *tanúságtétele* kiemelt fontossággal bír: „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit a szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét hirdetjük nektek. Igen, az élet megjelent, láttuk, tanúságot teszünk róla, és hirdetjük nektek az örök életet, amely az Atyánál volt, és megjelent nekünk. Amit láttunk és hallottunk, azt nektek is hirdetjük, hogy ti is közösségben legyetek velünk. Mi ugyanis az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal vagyunk közösségben.” (1Jn 1,1-3) Florenszkij is ezen a jánosi alapon áll, és ezt az alapállást élezi ki polemikusan – egyszerre a protestantizmus és a katolicizmus felé vágva –, amikor a pravoszlávia lényegi sajátosságának az *Igazság manifesztációját* nevezi az *Igazság proklamációjával és fogalmi bizonyításával*, a látható megmutatkozást az észérvekkel történő argumentációval szemben. Az egyik legtöbbet idézett és legjellemzőbb Florenszkij-mondat (a „Rubljov Szentháromsága létezik, tehát létezik Isten” mondat mellett) így hangzik: „a pravoszláviában az Igazság megmutatkozik, és nem bizonyítást nyer”.<sup>18</sup> A pravoszlávia tehát a másik világ eleven realitásának a szentségi cselekményekben és szent szimbólumokban való valóságos feltárulása és láthatóvá válása; a tisztán szelleminek az anyagi világban való érzéki megtapasztalása; a *megbizonyosodás* az Igazság személyes létezéséről, nem pedig az Igazság *fogalmi bizonyítása*. Paradox módon Florenszkij hatalmas műveltségét, filozófiai

17 Az Aprakosz (a régi görögben: ἀπρακτος – apraktosz, vagyis: „dologtalan”, „tétlen” – mint az ünnepi idő, a munkától szabad idő sajátja) olyan régi típusú *Evangéliumoskönyv*, amelyben a négy evangélium nem a megszokott sorrendben, hanem az ünnepi idő (a *dologtalan idő* a *másféle idő* ikonjaként, az örökkévalóság ikonjaként is felfogható) ciklusa szerint követik egymást. Egészen a 20. század elejéig széles körben az Aprakoszt használták a liturgikus gyakorlatban.

18 Florenszkij, Pavel: *Sztoip i utverzsgyenyije Isztyini*, Moszkva, 1914, 6.

és teológiai felkészültségét arra használta fel, hogy fogalmi érvekkel *bizonyítsa, miért nem szorul bizonyításra* – tehát fogalmi érvekre – az ortodoxia szemmel látható, tapintható és minden módon érzékelhető *bizonyoságtétele* az Igazságról – Jézus Krisztusról.

A valóság modern varázstalanításának, demitologizálásának *vallásilag* a protestantizmusban tetőző kihívására Florenszkij az ortodoxiában „megszüntette megőrzött” mágikus elem *esztétikai* felerősítésével válaszol. Míg egykor a katolikus ellenreformáció – saját előfeltevései alapján – a reformációra válaszolva csak a kereszténység barokk esztétizálásáig juthatott el, Florenszkij kései és individuális pravoszláv „ellenreformációja” az *ortodox keresztény kultusz értelmének esztétikai és mágikus kitágításáig és kiterjesztéséig* ment el. Ez az ellenreformáció is reformáció, csak kényszerű és ellentétes irányultságú.

De épp mert Florenszkij – mai szemmel akár – fundamentalistának is nevezhető lázadása a mindent varázstalanító modernitás ellen már nem egyházi-intézményi, hanem csak személyes-egzisztenciális talajon fogalmazódhatott meg, a keresztény kultusz mágikus felfokozásával és kiterjesztésével a régi vallási világállapotot ő is csak *esztétikailag* állíthatta helyre vagy „varázsolhatta vissza”, korántsem egyedülként az „esztétikai” és a „vallási” közötti választásra kényszerült kortársai között. Nietzsche sokat idézett kijelentésével ellentétben – miszerint „*a világ létezése csakis esztétikai jelenségként igazolt*”<sup>19</sup> – Florenszkij kétségkívül úgy gondolta, hogy a világ létezése csak vallási jelenségként igazolt, csakhogy számára a világ létezése mint vallási jelenség az ontológiai Szép megmutatkozása, megtestesülése is egyben. Szinte teljesen abban az értelemben, ahogyan Dosztojevszkij hőse, Miskin herceg beszélt arról, hogy „a szépség fogja megváltani a világot”, és ahogy maga Dosztojevszkij is gondolta, szépségen természetesen spirituális szépséget, magát Jézus Krisztust értve. Kétségtelen azonban, hogy mind Dosztojevszkijnél, mind Florenszkijnél a vallási kiindulópont egyszersmind esztétikai kiindulópont is: egy kultusz, vallás, varázslat nélküli világot a maguk részéről mindketten *abszurdnak és vigasztalan*nak, de *vigasztalanságában egyszersmind elviselhetetlenül sivár*nak és *pokolian unalmasnak* találnak. Tulajdonképpen magát a vallásit is – mint egyik kortársa visszaemlékezéséből kitéjük –, ezzel a förtelmes unalommal szembe helyezkedve, végső soron tehát esztétikai alapon választotta: „Nem azért vettem fel a papi szentséget, hogy valamelyik vidéki parókiára költözzem, hanem azért, hogy személyes kapcsolatba kerüljek Istennel. Márpedig ezeken a mi vidéki parókiáinkon a pravoszlávia teljesen köznapivá szürkült, ami számomra tökéletesen érdektelen. Soha nem mennék ilyen parókiára, mert túlontúl a köznapiság és a megszokás uralja. A vallás azonban valami egészen rendkívüli. Eze-

19 Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*, Budapest, Európa, 1986, 13.

ken a helyeken mégis köznapi és szokványos.”<sup>20</sup> Nem meglepő ezek után, hogy az unalom *A kultusz filozófiájában* mint a világ vallási varázsát fenntartó szertartás diabolikus ellenfele jelenik meg: „az élet egészét szertartás szövi át; közönséges, nyomorúságos és unalmas lesz, ha a szertartásosság elvész. Az unalomtól sújtott ember akkor kifinomult élményekkel próbálja pótolni ezt a minőséget, az élet e mélységi koordinátáját, de eközben az életnek csak a síkfelületén mozog. E rafinériában és ínycsengésben azonban nincs belső korlát és lezártság; az emberi természet által megengedhető határai felé vezetnek – és tönkretesznek.” (53)

A vallásit Florenszkij – lényegében mágikus alapon – azonosította az esztétikaival: ez = az. Nem esztétizálta a vallást, hanem „ontologizálta” a szépet. A különbség a vallásinak az esztétikába való átmentése és az esztétikainak a vallásban való ontológiai „lehorgonyzása” között kétségtelenül jelentős, ha talán nem is akkora, amekkorának Florenszkij mutatja: „az Egyház élete – írja *Az Igazság Oszlopában* – nem sajátítható el és fogható fel elvontan, fogalmilag, ésszel, ennek egyetlen módja, hogy belebocsátunk ebbe az életbe és éljük. Ha már mindenáron fogalmakkal akarjuk ezt megvilágítani, akkor nem jogi és archeológiai, hanem biológiai és esztétikai fogalmakhoz kell nyúlnunk. – Miben áll akkor az Egyházhöz tartozás? – Egyedül az új életben, a Szentlélekben való életben. De mi a kritériuma annak, hogy ez az élet csakugyan az az élet? – A Szépség. Igen, létezik egy sajátos szépség, a spirituális szépség, amely nem foglалható logikai formulákba, s amely egyszerűen az egyetlen biztos kritériuma annak, hogy mi pravoszláv és mi nem az. Ennek a szépségnek az ismerői – a Szent Lélekkel eltelt egyházatyák, a »művészetek művészetének« mesterei, ahogyan ők nevezték az aszketikát. A pravoszláv érzületet, a pravoszlávia külső megjelenését csak érzékileg lehet felfogni, de annak ellenáll, hogy számtani képletekben ragadják meg; a pravoszláviában az Igazság megmutatkozik, és nem bizonyítást nyer. Épp ezért mindenki, aki szeretné megérteni a pravoszláviát (ortodoxiát), ezt egyetlen módon teheti csak meg – a pravoszlávia közvetlen megtapasztalásával.”<sup>21</sup>

### A teremtett világ „eucharisztizálása”

*A kultusz filozófiájának* alighanem legnagyobb – és teológiai szempontból nyilván legvitathatóbb – újítása a mágia (a „jó mágia”) öntudatos és polemikus vállalása, platonikus vagy neoplatonikus (teurgikus) átszellemítése, mindenekelőtt pedig a *eucharisztikus átlényegülés tanának kiterjesztése* minden szentségre, amit a továbbiakban a világ „eucharisztizálásának” fogok nevez-

20 P. A. Florenszkij *po voszpominanyijam Alekszeja Loszeva*, in P. A. Florenszkij: *Pro et contra*, Szentpétervár, RHGL, 2001, 192.

21 Uo. 7–8. (Kiemelés tőlem – Sz. Á.)

ni, nagyjából a „visszavarázslás” értelmében. Florenszkij persze csak *radikalizálja* az ortodox keresztény hagyomány jellegadó vonását (a testi-anyagi és a szellemi világ misztikus egyesülése az Ige megtestesülésében, a Test feltámadásában, de az ikonban vagy a testereklyében is, nem beszélve az átlényegült eucharisztikus adományokról vagy a szenteltvízről), amikor az *átlényegülés*, a *megtestesülés* és *átváltozás/színeváltozás* tanát kiterjeszti a megszentelt valóság egészére, s az anyagi és szellemi világ viszonyát a mágikus azonosság felé tolja el.

Ahhoz, hogy mit is jelent a szentségek „eucharisztizálása”, talán elégséges most földézni *A kultusz filozófiájából* a víz szentségéről szóló szövegrészt, ahol az *agiaszma*, a *szentelt víz* az *eucharisztikus adományok alacsonyabb fokozataként* kerül bemutatásra, korántsem metaforikusan vagy analogikusan, hanem a szó betű szerinti értelmében, hiszen még az eucharisztikus részesülést is *helyettesítheti*, igaz, alacsonyabb szinten és csak kivételképpen: „a nagy agiaszma az egyházi kánonok értelmében a szentáldozás afféle alacsonyabb fokozata – írja Florenszkij –, amikor az egyház tagjára elkövetett bűnei miatt epítímiát [lat. penitenciát, elégtételt] szabnak ki, és tilos a Szent Test és Vér vételéhez járulnia, akkor az alábbi, a kánonokra jellemző megszorítást teszik: »Egyedül csak agiaszma vetessék magához.« *Az agiaszma tehát a Szent Titkok legközelebbi helyettesítőjéül szolgál.*” (87)

Ha a világ elveszett vallási varázsának helyreállítása a szentségek „eucharisztizálását”, ez pedig az *átlényegülés kiterjesztését* jelenti mindenre, akkor maga az Eucharisztikus Átlényegülés a lényegében mágikus azonosságot jelenti szellemi és anyagi között, még ha a „varázslat” az ortodox liturgia szertartásrendje szerint megy végbe is, s a „varázsló” maga a lehívott Szent Lélek, aki szellemi erejével teszi ezt – azzá.

Az Átlényegüléshez hasonlóan *kiterjesztő* és *mágikus* értelemben használja Florenszkij a Megtestesülés dogmáját is, de a szentet a világba „visszavarázsoló” kultuszfelfogásának középontjában kétségkívül az Eucharisztikus Átlényegülés tana áll. Az Átlényegülés kínálta a legkézenfekvőbb és legszemléletesebb modell, a katolicizmustól való minden idegenkedése ellenére átvette és mágikusan átértelmezve kiterjesztette azt minden szentségre. Az eredeti latin *transsubstantiatio*, illetve a görög *metouszioszisz* és orosz tükörfordítása – a *preszuscsestvlenyije* – a pravoszláv eucharisztológiában csak a 18. század végétől kezd teret nyerni, de katolikus dogmatikai magyarázat nélkül: a pravoszláv egyház főpapjai sem zsinatokon, sem teológiai művekben nem fejtették ki bővebben, mit is jelent a Szent Adományok Testbe és Vérbe való átalakulása, beérték azzal, hogy ezt a folyamatot szent titoknak, misztériumnak nevezték. Aquinói Szent Tamás *doctrina de fide* néven ismert tanából elfogadták, hogy az Eucharisztikus Imádság hatására a kenyér és a bor lényege (*substantia*) átlényegül Krisztus Testének és Vérének lényegévé, de elutasították, hogy eközben a kenyérré és borra jellemző, ér-

zékszervileg felfogható jellegzetességek (az akcidenciák) változatlanok maradnak (tehát a kenyeret kenyérként, a bort borként érzékeljük). Az ortodoxia – és ennyiben Florenszkij mágikus Átlényegülés-értelmezése megfelel az ortodox felfogásnak – soha nem fogadta el, hogy az átlényegülés nem érinti a bor és kenyér fizikailag érzékelhető ízét. Hogy is ne érintené, amikor még a víz megszentelése (ez a „kis” eucharisztikus átlényegülés) is megváltoztatja a víz ízét, mint azt éppen *A kultusz filozófiájából* tudhatjuk. „A Vízkereszt vize, az említett jegyek mellett, sajátos ízű, különösképp közvetlenül megszentelés után... hasonlíthatatlan friss zamát, kellemesen csípős és savanykás íz jellemzi... leginkább az oxigénnel dúsított víz ízéhez hasonlíthatnám.”<sup>22</sup>

(Folytatás a következő számban)

SZILÁGYI ÁKOS

## A kultusz filozófiája

*Pavel Florenszkij mágikus teológiai esztétikája*  
(2. rész)

### Az ikon esztétikai leválasztása a szentről

A kultusz filozófiájának előadásai nem prédikációk, és nem is teológiai értekezések, hanem *személyes tanúságtételek* az Egyház, a Hit Igazsága mellett egy olyan hallgatóság előtt, amelyben el-sorvadt vagy sorvadásnak indult a hit és vele az Igazság látásá-nak szellemi képessége. Florenszkij épp azért a kultusz *filozófiáját* fejt ki (és nem teológiáját), mert tudja, hogy olyan hallgatóság előtt beszél, amely számára a kultusz távolodó, idegen világ, a szentségek vagy misztériumok érthetetlen formalítások, és leg-feljebb kulturális vagy történeti értelmük és értékük van. Nem-csak szentségtörés lett volna, hanem a komikum határát súroló ízléstelenség is, ha Florenszkij mint felszentelt és gyakorló pap, egy közönséges előadóterem nyilvánossága előtt nem *beszél* a kultuszról, hanem *bemutatja* a kultuszt, tehát eljuttatja mintegy a szent szertartásokat.

*A kultusz filozófiájában* Florenszkij egy különösen szemléletes példával világítja meg a szentről való *esztétikai leválasztás* téves előfeltevésen alapuló következményét: „Nem állom meg – írja –, hogy meg ne említsem itt egy esztétánk eszmefuttatását egy ikonkiállítás katalógusához<sup>1</sup> készült eligazító előszavában. »Ré-gebben azt gondolták – így hangzik körülbelül az érvelés –, hogy

1 A Romanov-dinasztia fennállásának 300 éves jubileuma keretében 1913 fe-bruárjában, Moszkvában, az Imperatori Régészeti Intézetben megnyílt *Közép-kori orosz művészet* című kiállítás 147 ikonnal illusztrált katalógusáról van szó (Moszkva, 1913), amelyhez Pavel Muratov, a Rumjancev Múzeum képzőmű-vészeti részlegének múzeumőre írt pár oldalas lelkes bevezetőt. Florenszkij őt nevezi „esztétának”, jóllehet a közvéleményt szinte megrázkódtató kiállítás-nak alig volt olyan méltatója, aki ne a semmiből előkerült remekműveket látott volna ezekben az ikonokban. Ez volt az első olyan nyilvános kiállítás, amelyen a széles orosz publikum megtekinthette az óorosz ikonfestészet remekeit.

az ikon rendeltetése az istentisztelet, imádkozni kell előtte; de mára megtisztítottuk a fogalmat,<sup>2</sup> és bebizonyosodott, hogy az ikon egyszerűen festmény.« Csakhogy épp ez nem »bizonyosodik be«, és bármilyen legyen is az ikon esztétikai anyagául szolgáló festmény minősége, az ikon akkor is szent ikon, és sohasem bizonyul »egyszerű festménynek«, még ha le is kaparják róla az olajat, a festéket, sőt, a levkaszat.”<sup>3</sup> (38)

Am nemcsak korabeli esztéták láttak a restaurálásuk után eredeti szépségükben feltáruló középkori orosz ikonokban festőművészetet, hanem olyan pravoszláv vallásfilozófusok is, mint Jevgenyij Trubeckoj, aki éppen ennek az újonnan felfedezett festőművészeti, esztétikai minőségnek tulajdonított most már valósi jelentést, a díszes fémborításokban pedig az ikon spirituális jelentőségének tagadását, már-már – mint írta – valamilyen öntudatlan képrombolást látott. Trubeckoj persze óv attól, hogy az arany- és ezüstruhájától (fémborításától) megszabadított, festői minőségében föltárult ikon valamilyen „felszínes, spirituális jelentésig el nem hatoló esztétikai gyönyörködés tárgya maradjon, mert még vonalaiban és színeiben is elsősorban szellemi szépséggel van dolgunk”.<sup>4</sup> Az esztétikaitól elválasztott szellemi gyönyörködés pedig nem más, mint az „ikon eleven lelkének” megértése.

Florenszkij számára félreértés, ha ugyan nem blaszfémia az ikon *festményként* való felfogása, függetlenül attól, hogy az esztétikai minőséget önmagáért értékeli vagy spirituális tartalmak adekvát közvetítéseként fogják fel. Az ikon ugyanis sohasem *ábrázolja* a szentet, hanem azonos vele (az „örökkévalóságban levő”, „fénytelítet” szent tanúságtevőt „már nem *ábrázolja*, hanem *maga* lesz a szent tanúságtevő”<sup>5</sup>), ha tehát leválasztják a szentről, akkor megszűnik az lenni, halott ábrázolássá, hatásos ornamentikává, szemet gyönyörködtető festészetté válik.

„Az ikon nem a keresztény művészet emlékeként tanulmányozandó tárgy, maga a szent tanít minket általa. És mihelyt az ikon akár csak egy hajszálnyira is elválik a szenttől ontológiai-lag, a szent számunkra felfoghatatlan térségbe rejtőzik, az ikon pedig köznapi tárggyá degradálódik. Ebben a pillanatban, az élet e helyén fölbomlik a menny és a föld közötti eleven kap-

2 A magyar fordítás itt félreérthető, mert nem az ikon fogalmát, hanem magukat az ikonokat tisztították meg, amikor sok száz középkori ikont – köztük például az Andrej Rubljov szerzetesközössége által készített Szentháromság ikont – restaurálva megtisztították őket a sok évszázad alatt rájuk rakódott koromrétegtől, amelyet a mécsesek, gyertyák, tömjén füstje hagyott rajtuk, főképpen pedig az elsötétült firnisztől és különféle típusú, drágakövekkel ékesített fémborításoktól, amelyek a 16. századtól terjedtek el Oroszországban és a szent ikon éppoly szent „ruházatának”, „öltözékének” tekintették őket.

3 Itt és a továbbiakban a zárójelben szereplő számok *A kultusz filozófiája* magyar kiadásának oldalszámai.

4 Uo.

5 Florenszkij, P.: *Az ikonosztáz*, Budapest, Typotex, 2005, 179. (Kiemelés tőlem – Sz. Á.)

csolat.”<sup>6</sup> Florenszkijnek ebben a fejtegetésében a legfontosabb a megszorítás: „akár csak egy hajszálnyira is”. A szent és az ikon között hajszálnyi távolság sem lehetséges. Ez a mágikus és a mitikus azonosság alapképlete: ez=az. Ezt az azonosságot terjeszti ki Florenszkij az egész kultuszra, az összes szentségre és szertartásra, a szentségeket és szertartásokat pedig a teremtett világ összes lényére, tárgyára, szereplőjére.

### Mágia és kereszténység

Florenszkij egész életében vonzódott a mágiához: „»Tudósnak« látszottam, ám belül »mágus« voltam”<sup>7</sup> – írja a tanulmányunk mottójául választott sorokat *Gyermekeimnek* című életrajzi vallomásában. Ugyanitt ír arról is bizonyos gyermekkori tabuszavak kapcsán, hogy „a vademberek pszichológiáját mindig is rokonnak éreztem a magaméval”.<sup>8</sup> Florenszkij behatóan tanulmányozta a mágia történeti formáit, és számos tanulmányában filozófia-íllag is értelmezte a mágiát. *Organoproszjekcija* című művében pedig a mágiát párhuzamba állította a technikával.

A szó *mágiája* címmel tartott előadása után megkérdezték tőle, keresztény létére, hogyan használhatja pozitív értelemben a „mágia” szót, amikor az a pogánysághoz kapcsolódik és a kereszténység csak rosszalló értelemben beszél mágiáról. „Pável atya – Alekszej Loszev visszaemlékezése szerint – körülbelül a következőket válaszolta a kérdésre: Igen, a »mágia« szót használtam, és pedig nem véletlenül, hanem szándékosan és tudatosan. Sokkal tágabb értelemben használtam, mint ahogy az az ön kérdésében benne rejlik. Befoglaltam és benne foglaltam össze a keresztény és a pogány világérzékelést egyaránt. Nem nyelvbontás volt, hanem az én határozott meggyőződés. Vallás a kereszténység előtt is volt. Vegyük például a görögöket, akik ugyancsak részesültek az áldozati bak vérében. Ez talán nem mágia? És csakugyan, ez ugyanaz a részesülés, de csak formailag, nem a dolog lényegét illetően. Ami a pogányságban természeti kinyilatkoztatás volt, vagyis amit az emberek természeti módon fogtak fel, az később, a kereszténységben a természetfeletti Isten Kinyilatkoztatása következtében gyökeresen átalakult. De vajon ettől ez még nem ugyanolyan mágia? Csak a szellem emelkedettségének foka szerint különböznek egymástól, hisz a teológia is elismeri, hogy a tulajdonképpeni Isteni Kinyilatkoztatás mellett létezhetnek természetbeli kinyilatkoztatások is. Ugyanakkor létezik úgynevezett »fekete mágia« is – érintkezés a természet alsóbbrendű, sötét erőivel, amin nincsen áldás. A mágia mindenesetre az ember kapcsolatra lépését jelenti valamilyen erővel, akár a világosság,

6 Uo.

7 Florenszkij, P.: *Gyetyam moim. Voszpominanyija proslih let*, Moszkva, Izdatyelsztvo ASZT, 235.

8 Uo. 69.

akár a sötétség erőihez tartozik is. De még annak is, amit »fehér mágiának« nevezhetünk, csak csekély része áll összhangban a keresztény szentségekkel. Hát ezért használtam és használom tudatosan a »mágia« szót, egyszerre adva pozitív és negatív jelentést is neki. Nálunk a kereszténységben, a pravoszláviában vannak olyan szentségek, amelyek a régi pogány mágia helyére léptek és egyszer s mindenkorra felváltották azt. A szentség lényegét nálunk az adja, hogy mi az abszolút végtelen Személyiséget valljuk, Krisztust mint az abszolút eszményt, és ennek megtestesülését itt, a földön. *Az ember és az emberiség érintkezésbe kerülése az abszolút Személyiséggel – Istennel, ebben áll a szentség.* A pravoszláviában Istennel érintkezésbe lehet lépni a keresztség, a gyónás, az eucharisztikus részesülés, az imádság szentsége révén. Hisz az imádság sem valamilyen absztrakció, hanem eleven kontaktus Istennel. Istennel minálunk érintkezésbe lehet lépni testi érintés által (amikor például ajkainkkal érintjük az ikonokat), izelés által (amikor megesszük és megisszuk az eucharisztikus adományokat, a kenyeret és a bort), a szagláson keresztül (amikor a tömjén illatát magunkba szívjuk), a hallás és a látás révén – egyszerűen összes érzékszervünkkel. *A protestantizmus is vallás, érintkezés és kapcsolatba kerülés, csakhogy fogalmak érintkezése és kapcsolatba kerülése. Hegel és Kant is mélyen vallásosak voltak, de vallásosságuk fogalmi volt. Ezért van az, hogy a protestánsoknál nyoma sincs és nem is lehet a mágiának.* Kant úgy gondolta, hogy »Isten a világmindenség egysége«. Ez igaz, csak túlságosan absztrakt igazság. Az idealizmus értelme nem az absztrakciókban, nem a kategóriák rendszerében van, mint Kantnál és Hegelnél, *hanem abban, hogy az ember valóságos érintkezésben áll, valóságos kapcsolatba kerül a világ éppoly valóságos, eleven életével.* A tudomány sem más, mint érintkezés, kapcsolatba kerülés a természettel, csakhogy fogalmak révén, a tudományban nincsenek *nevek*, csak *fogalmak*. Az érintkezés nem eleven lények eleven kapcsolata. Ezért a tudományban az ember fogalmakkal kerül érintkezésbe, a valóságban fogalmakkal kerül érintkezésbe és a fogalmak maguk is fogalmakkal érintkeznek. Még a művészet sem éri el az eleven érintkezés teljességét, bár jobb a fogalmi, a tudományos érintkezésnél, de így sem annyira mély, mint a vallási, a misztikus érintkezésbe kerülés. A mágia tehát több, mint a »szentség«, jóval tágabb fogalom és azért használom, hogy ezt a tágabb jelentést valahogy érzékeltethessem. Ha volna rá más, ennél átfogóbb szavunk, akkor azt használnám, de nincsen. A varázslás, ígérés, bűbájosság rosszabbul cseng a fülünkben, mint a mágia, amely vitatható, de mindenesetre ildomosabb megnevezés.”<sup>9</sup>

Alighanem Florenszkij mozdult el az orosz vallásfilozófiában legeltökéltebben egyfajta „mágikus pravoszlávia” felé, a „má-

9 P. A. Florenszkij *po vospominanyijam Alekszeja Loszeva*, in Florenszkij, P. A.: *Pro et contra*, Szentpétervár, Izd. RHGI, 2001, 193–194.

gia” szónak új, neoplatonikus-teurgikus<sup>10</sup> jelentést adva. Ennek a felfogásnak a lényege az, hogy az anyagi világ lélektől áthatott, életteli, eleven világ, amely kontaktusban van, belülről érintkezik a szellemi világgal. Azért kap olyan nyomatékot Florenszkij kultuszfelfogásában a „mágikus elem”, mert a kereszténység „kultusztalanítása”, „deritualizálása”, a hit varázstalanítása, az evangéliumok demitologizálása közegében kell érvelnie. Egy kultusz nélküli, „mágia” nélküli hit (*sola fide*) az ő számára a vallás végét – elszürkülést, kiüresedést, végső soron a vallástalanságot – jelenti. Az embert bezárja magát a maga világába, lehetlenné teszi a másik világgal, az élő Istennel való kapcsolatba kerülést.

Ezért hadakozik az eredetileg kétségkívül közösségi és kultusz-központú kereszténység „könyv-vallással” változtatása ellen is. Ez nem azt jelenti, hogy Florenszkij számúzi a kultuszból a Könyvet, vagy nem tiszteli az Írást, nem érdeklí a szöveg, hanem arról, hogy ő a Könyvet is a kultusz részeként, a szöveget is a liturgia, a szakrális cselekmény szövetében, *ennyiben mindig láthatóan, a liturgia eleven szereplőjeként fogja fel*. A Szerkőnyv, az Evangéliumos Könyv, a liturgikus könyvek nem *fogalmilag* a szöveg olvasásában és értelmezésében, hanem *látható és hallható módon* a kultuszban *érzékileg* elevenednek meg és válnak a hit tapasztalati forrásává. A kultuszon, a szertartásokon *kívül*, a merőben szellemi és individuális néma szövegolvasásban és szövegértelmezésben nem jöhet létre a kapcsolat a földi és az égi, az Itt és az Ott között. Ellenkezőleg: megszakad köztük a kapcsolat, elválnak egymástól, élettelen fogalmak lesznek, amelyek között éppannyira élettelen fogalmak közvetíthetnek csupán. *A kultusz filozófiájához* készült feljegyzései egyikében Florenszkij maga is ír erről: „1915. IV. 10. A Szent Evangélium és a szent Apostol [levelei] nem »könyvek«, hanem a liturgikus cselekmény elemei, az istentisztelet elemei. Az Apostoli Leveleket tulajdonképpen nem is lenne szabad az istentiszteleten kívül, imádkozás nélkül, a liturgiától elvonatkoztatva olvasni. Ha tetszik, ebben rejlik az a sze-

10 Florenszkijtől, aki „egész életében szimbolistának” vallotta magát, és osztozott vallásfilozófiára fogékony szimbolista költő-kortársai – főleg Vjacseszlav Ivanov, Andrej Belij, Valerij Brjusov – neoplatonizmus iránti érdeklődésében, nem volt idegen a szorosan a neoplatonizmushoz kapcsolódó teurgia sem. De minden mágikus áthangolás ellenére Florenszkijtől is végtelenül távol állt, hogy a keresztény kultusz szertartásait mint mágikus praktikákat mutassa be. *A kultusz filozófiájából* teljes egyértelműséggel kiderül, hogy a szentség kiindulópontja nem a szertartás maga, hanem a „természetfeletti kegyelem”, Isten szeretete és aláereszkedése. A „teurgikus elem” inkább formális és a megtisztulás megszentelési szertartásaiban, az isteni kegyelem átváltoztató erejében érhető tetten vagy a képmás és az eredeti közötti szümpatikus kapcsolatban, de semmiképp nem az élettelen (tárgy, kép, szobor) életre keltésében (a telesztikában) vagy valamilyen „istencsinálásban”. A teurgia kérdéséről lásd bővebben: Wallis, R. T.: *Az újplatonizmus*, Budapest, Osiris, 2002, 141–153.; Dodds, E. R.: *Teurgia*, in uő: *A görögység és az irracionális*, Debrecen – Budapest, Gond–Cura Alapítvány – Palatinus, 229–258.

mernyi igazság, amelyet a Biblia világiak által történő olvasásának katolikus tilalma tartalmazott egykoron. A Bibliának az ima viszonyán kívül, »dolgozószobában« történő olvasása nemcsak vétek, hanem ostobaság is, mert azt jelenti, hogy úgy akarjuk az elevent tanulmányozni, hogy előzetesen kiöljük belőle az életet. Amikor a Szentírás disszertációink hivatkozásaiban megjelenik, az olyan – mint az a bizonyos »ibolya az olvasztótégelyben«. <sup>11</sup> A protestáns felfogás értelmében a szentség nem más, mint *verbum visibile*. Csakhogy, sajnos, ezzel ők nem a szó ontologikusságát akarják tudatosítani, hanem, ellenkezőleg, a szentséget alakítják át irreálissá, illuzórikussá. Igen, a szentség szerintük nem több, mint »látható szó«. De mivel a szó valóságossága itt csupán szubjektíve – a tanításban, a pszichikus hatásban – adott, azért a szentségnek nem lehet igazi realitása, arra szolgál csupán, hogy felidézzen valamilyen szentenciát. <sup>12</sup>

A hit középpontja, elsődleges közvetítése tehát nem a Textus, hanem a Rítus, nem a Könyv (az Írás), hanem a szentségeknek „hús-vér” testet adó szertartás: „szertartás minden, mert minden, ami nem szertartás [...] nem épülhet be a kultuszközpontú tapasztalat egységes szövetébe” (52). A „kultuszközpontú tapasztalat egységes szöve” pedig korántsem az egyéni és társadalmi élettől elkülönülő sziget, a vallási élet, a templom külön világa, hanem az egyéni és társadalmi létezés egészének szöve, amely – a természetet, a testi élet minden lényeges eseményét, érzékszerveink összes észlelését, a társadalmi szokásokat és intézményeket, a teremtményi világ összes szereplőjét a csillagoktól az ásványokig és növényekig, állatokig bezárólag – *szervesen* magában foglalja. Így kell érteni tehát a modern világból eltávozott vallási varázs visszavételét, a sivárság, a köznapivá válás, az idegenség, az unalom, az automatizálódás megszüntetését Florenszkijnél.

Mi tehát a kultusz? A „kultusz a teljes realitás azon szelete, ahol találkozik az immanens és a transzcendens, a földi és a mennyei, az e világi és a túlvilági, az időleges és az örökkévaló, a feltételes és a feltétlen, a múlandó és a múlhatatlan”. (12) És mert ez a találkozás valóságos, „az érzékitől kísért szellemi erő megváltoztatja az érzékit is” (13). Két fagerenda önmagában „megszokott”, „e világi”, „múlandó” dolog (13), de Krisztus kereszttje, bár csak fának látszik, olyan „fagerenda”, amely „isten erővel bír”, amelyben a tisztán szellemi erő, az isteni, a szent „érezkelhető módon jelenik meg a világnak”, a szellemi erő pedig megváltoztatja az érezkelhető valóságot is, éspedig nem látszólagosan, hanem valóságosan (a szentelt víz vagy az átlényegült adományok íze is más, mint a

11 Florenszkij itt Valerij Brjusov híres korabeli versének címére – *Fialka v tyigle* – utal. A költő a műfordító lehetetlennel határos feladatát érzékeltette ezzel a képpel: a fordítás olyan, mintha egy olvasztótégelyben elhamvasztott ibolya hamvaiból kellene új ibolyát teremteni.

12 Florenszkij, Sz. P.: *Filoszofija kulta*, in *Szobranijje Szocsinyenyij*, Moszkva, Izd. Misl, 2004, 470–471.

közönséges vízé, boré és kenyéré). Ez a változás, ez az „átlényegülés”, „átváltozás” – az érzékinek szellemivé és a szelleminek érzékivé válása – „tipikus jegyei minden kultusz minden szegmensének, minden részének meghatározásában, bárhol, bármikor, bármilyen formában jelennek is meg”. (13)

A szentségnek ez a felfogása mindig egyetemesen kiterjesztő jellegű, mindig az éppen adott szentség képére és hasonlatosságára formálja át az egész világot. A „két egymásra helyezett fadarab” – a Szent Kereszt mint „közvetlenül megszólítható eleven mennyei lény, aki képes oltalmazásunkra és segítségünkre, ha erre kértük őt”<sup>13</sup> (14) – az ember tüposza, a világmindenség tüposza lesz, az egész világ *sub specie crucis* jelenik meg, nyer értelmet és igazolást: „Minden Kereszt, minden kereszt alakú, a Kereszt képezi az egész lét alapját mint a lét igazi formája, már nem csupán külső, hanem szervező forma [...] A Kereszt jele ezért a legfőbb és legbiztosabb eszköz az ördögi ármányokkal szemben is. A Kereszt mindig maga a Kereszt, illuzórikus Kereszt nem lehetséges.” (21)

A Szent Kereszt mint ördögűző, rontást elhárító eszköz a szerzetesi hagyományban tett szert különös jelentőségre, ez számított ugyanis az egyetlen abszolút nem-illuzórikus valóságnak, amelyen a Gonosz alakváltoztató, színlelő tehetsége megtörik (a Sátán angyal alakjában megjelenhet, de a Kereszt alakjában soha), és amellyel szemben tehetetlen, amely előtt meg kell hajolnia. Ahol van varázslat, ott lennie kell ellenvarázslatnak is. Florenszkij nem véletlenül veszi védelmébe még a keresztény démonológiát is, s beszél sokkal többet a „negatív megszentelésről”, mint a pozitívról, hiszen a szentségnek ez a negatív, exorcista aspektusa veszítette el leginkább a komolyságát a varázstalanodott modern világban, főleg Nyugaton. De az ortodox hagyományban is – különösen orosz ágában, a pravoszláviában – mindig is különlegesen erős hangsúlyt kapott a szentnek ez a negatív, exorcista, apotropaikus (rontást elhárító) aspektusa. Elég most csak arra utalni, hogy a keresztvetésben a jobbról balra vetett kereszt hogyan vált a keleti egyház megkülönböztető vonásává, meghozzá kifejezett apotropaikus, exorcista jelentésben: a jobb kéz átvitele a test bal oldalára ugyanis azt jelenti, hogy a jóval töröljük a rosszat, a tisztával távol tartjuk a tisztátalant.<sup>14</sup>

\*

13 Florenszkij a Krisztusért Balga Szentéletű András látomását felidézve megállapítja: „A Kereszt tehát eleven, tudatos, értelemmel bíró szellemi lény, képes arra, hogy imánkat meghallgassa s válaszoljon rá.” (Uo. 22.)

14 A katolikus és ortodox keresztvetés történeti szétválásának okairól és a mozdulatok szimbolikájáról lásd Uspenszkij, B. A.: *Krjesztnoje znamenije i szakralnoje prosztransztvo*, Moszkva, Jaziki Szlavjanszkaj Kulturi, 2004, különös tekintettel a *Pocemu v katolicszeszkaj cerkvi vozoblađal obicsaj kresztyitsza szleva napravo?* [Miért kerekedett felül a katolikus egyházban a balról jobbra történő keresztvetés szokása?] című fejezetre.

Lehet hinni és nem hinni, de a hitet és a hiten alapuló rendszert (a vallást) *kívülről* – egy elvileg más rendszerből – cáfolni lehetetlen. Maguk a dolgok – a víz, a kenyér, a bor, tömjénfüst, a szent testi maradványok – egyidejűleg különféle rendszerekben létezhetnek (megítélhetők mondjuk kémiai összetételük, tápértékük vagy esztétikai minőségük szerint is), de igazságuk a másik rendszerből cáfolhatatlan. Amit itt Florenszkij megfogalmaz, a vallási kultusz szempontjából kifejezetten heurisztikusnak mondható: „a dolgok különféle rendszerekhez tartoznak, átléphetnek vagy átvihetők egyik rendszerből a másikba, miközben ami eddig állandónak tűnt, azt most megváltozottak kell minősíteni, amit viszont eddig változónak tekintettünk, arról most mint állandóról kell nyilatkozni. Egy bizonyos állítás igaz vagy hamis volta csak az egész életértelmezés kontextusában vehető fel, maga a világertertélmezés pedig a hit mérlegére téve ítélni lehet meg. [...] Mít mondhatunk akkor a kultuszról, amelynek működése eleve arra irányul, hogy a dolgokat – illetve tágabb értelemben: a valóságot – kiszakítsa az egyik rendszerből és egy másikba vigye? Természetesen, amint a kultusz e tevékenységét elismerjük, akkor neki tulajdonítjuk azt a képességet is, hogy a dolgok jellemzőit így vagy úgy minősítse, és az e tárgyra vonatkozó *külső ítéletek nemhogy tévesek lesznek, hanem egyszerűen elvileg üresek, elvileg értéktelenek. A dolog egyik rendszerből a másikba való átvihetőségének vagy átvihetetlenségének kérdése – mint alapkérdés – a belső, nem pedig a külső tapasztalat szintjén oldható meg. [...] Az egyház hite teljességgel megítélhetetlen azon életértelmezések számára, amelyek más irányultságúak, s különösen, amelyek a világ önmagába zárttságát [értsd: immanenciáját, transzcendencia-nélküliségét – Sz. Á.] állítják.” (137–138)*

Innen nézve válik érthetővé, hogy Florenszkij figyelme miért fordult olyan korán a kultusz kérdése felé, miért a kultusz kiüresedéséből eredezteti az Egyház válságát, és miért a kultusz megerősítésében látja ennek a válságnak a legfőbb orvosságát: „az egyház válságának gócpontja a kultusz problémája és az erről való gondolkodás elhanyagolása, a mai hittudomány fő feladata pedig – a kultusz kutatása”. (34)

A hit minden bensőségesebbé válása, individualizálódása ellenére a pravoszláviában soha nem következett be reformáció (és ezért ellenreformáció sem), nem következett be a kultusz varázstalanítása, az anyagi és szellemi szétválasztása, mágikus azonosításuk megtörése, az érzéki közvetítések (képek, ereklyék) és közbenjárók (Mária, a szentek) mint a tisztán szellemi hit útjában álló akadályok eltávolítása, majd az ellenreformáció során a vallási varázs esztétikai helyreállítása, teatralizálása a barokk nagyszabású egyházi művészetében. Florenszkij éppen azért utasítja el a katolicizmust is, mert kultuszfelfogását és kultuszgyakorlatát túlságosan külsőségesnek, teatralizálóknak, imitativnak ítéli. Egy jellemző részlet *A kultusz filozófiájához* készült 1911-es feljegyzéséből: „A katolikus liturgia nem titokza-

tos szentségi cselekmény, hanem spektakulum, színelőadás – az Úr passiójának előadása. Ebből erednek jellegzetes sajátosságai. Először is náluk semmi nem marad rejtve, minden a szemek előtt történik. Ezért nincs ikonosztáz, az oltár nyitva van, hogy mindenki mindent láthasson. Minden, ami az oltárban történik, a tömeg számára és a tömeg színe előtt történik. Az oltár – színpad. Innen a külsődleges effektusok és gesztusok... Innen a liturgia összes olyan részének felszámolása, amelyek lényegüknél fogva titkosak (proszkomídia). A pravoszláviában ellenkezőleg, nem színelőadás, hanem szentségi esemény zajlik – a mennyei erők számára. A leglényegesebb rejtve marad. Milyen mélységes dogmatikai és történeti szimbolizmus hatja át a proszkomídiát és [a liturgia] más titokzatos részleteit. Micsoda költészet – és mindez egyedül Istennek szól. Mi Istennek szolgálunk. A katolikusoknál egyáltalán nincsen szimbolizmus... Ott csak plasztika van, de a lélek zenéje hiányzik. Az átlényegülést [a szent adományok átlényegülését] Krisztus szavainak utánzása jelenti (μίμησις); ezzel szemben nálunk a valóságosan [lehívott] Szentlélek által történik... Ahogyan a katolikus aszkézis szintén Krisztus külső utánzása, de a krisztusi élet belső lényege nélkül, akként az istentiszteletük, a katolikusok művészete is utánzás, μίμησις, színjáték, misztériumjáték, Krisztus utánzása, külső alakjának utánzása, imitáció – Krisztus utánzata, de nem Krisztus élete.”<sup>15</sup>

Florenszkij nemcsak a katolikus liturgiának a barokk korokra jellemző teatralitását, az *auto sacramental*ban tetőző misztériumjáték külsődleges hatásosságát utasítja el, de még a középkori „imitatio Christi”-t is pszichologizálónak, imitatívna, gépiesnek ítéli. A katolicizmus sem a két világ közötti alapviszony teológiai meghatározásában, sem liturgikus megvalósításában nem az „ez=az” *mágikus* elvét követi, hanem az „ez analóg azzal”, „ez helyettesíti azt” *szimbolikus* elvét. Ez azonban nemcsak a pravoszlávia *mágikus* elvétől áll távol, hanem talán még nagyobb távolság választja el az „ez megfelel annak” (ez a fogalom megfelel ennek a valóságnak) *realista* elvétől, amely a protestáns kultusztagadás gyökere, hiszen a „gyermekkorából kilábaló” meglelt ember, a praktikus józan ész csakugyan semmit nem találhat az anyagi valóságban, ami megfelelné a transzcendenciának. Következésképp bárminek (hierarchiának, szertartásnak, képnek, ereklyének stb.) olyan színben való feltüntetése, mint ha az – *mágikusan* vagy akár csak *szimbolikus*an – megfelelné valami transzcendensnek, nem lehet más, mint hazugság, üresség, káromlás és bálványosság (a valláson kívülről nézve pedig tudománytalanság).

A kereszténységnek ebben az évszázadok óta tartó, egyre kevésbé szenvedélyes hangú vitájában a paradicsomi állapothoz,

15 Florenszkij, P.: *Filozofija kulta*, in *Szobranijje szocsinyenyij*. [Prilozsenyije 1. Pravoszlavije i katolicizm] Filozofszojke Naszlegyije 133. Moszkva, Izd. Nauka, 2004, 314.

a „gyermekkorhoz” ragaszkodó ortodoxia nevében szót kérő Florenszkij ugyanezt mondja, csak ellentétes előjellel, azt róva fel a protestantizmusnak, hogy egy „másik rendszerbe” helyezi át a „vallási rendszer”, a hit fogalmait és gyakorlatát, ami egyenlő a hit felszámolásával, vagy – ami számára ugyanaz – a kultusz formálissá válásával, a kereszténység polgári vallássá laposodásával. Csakhogy szerinte a protestáns kultusztalanságba torkoló utat a katolicizmus nyitotta meg azzal a „hajszálnyi távolsággal”, amellyel a szellemit és az anyagit elválasztotta egymástól, ahelyett, hogy mágikus azonosságukat tette volna meg a hit és az egyház alapjává. Ebbe a „hajszálnyi távolságba” férkőzik be a hitetlenség modern ördöge, és veszi kezdetét Florenszkij szerint a bomlás, a kultusz kiüresedése, az Egyház válsága.

*A kultusz filozófiája* a 20. század elején, de már az első világháború és az orosz forradalmak után azt az azóta meghíusult reményt fogalmazza meg, hogy az ortodoxiát a *misztikus ontologizmusa* fogja megmenteni. Ezért is akarja az Egyházat és a hitet ennek a mágikus oldálnak – a kultusznak – az igazolásával megerősíteni, az ortodox kereszténység még tiszta forrásaihoz – a görög egyházatyákhoz, a bizánci szerzetesi teológiához, az óorosz ikonosztáz liturgikus művészetéhez – visszatérve. Paradox módon ez ugyanaz a „tiszta forráshoz” való visszatérés, amit Nyugaton a reformáció forszíroz, csak a forrás más. Míg a reformáció számára a forrás az Írás, vagyis a Szöveg, és a visszatérés hozzá merőben *hermeneutikai* feladat: az *eredeti textusnak* a ráakódott hamis értelmezésektől való megtisztítása, addig a pravoszlávia számára a forrás a Szent Liturgia alapító eseménye – a Misztikus Vacsora alkalmával maga Jézus Krisztus által alapított Szent Eucharisztia –, és a visszatérés hozzá nem más, mint a hit rituális alapra helyezése, a Megváltás e szimbolikus alapító eseményének szüntelen *rituális ismétlése* a Kultusz szakadatlan és az egész világra kiterjesztett folyamatában.

Kiss Ilona nemcsak Florenszkij egyéni terminológiáját ültette át plasztikusan magyarra, hanem beszédmódját, előadásának ritmusát, jellegzetes intonációját, eredeti stílusát is. Hidász Ferenc OFM megbízható szakmai támogatásával sikeresen birkózott meg a rendkívüli feladattal: a magyar olvasóközönség ismeret-horizontjához alkalmazkodva megteremtette *A kultusz filozófiája* hiteles magyar változatát.