

JÓZSA György Zoltán

Nőiség és megismerés. Vlagyimir Szolovjov szophiológiája az orosz ifjúszimbolisták értelmezésében

Absztrakt

A tanulmány tömören összegzi a Nőieségről szóló tanítások az orosz századfordulón jelentkező variánsainak némely forrását, bemutatva legfőbb képviselőit. Kiinduló pontul szolgál a címben megjelölt Vlagyimir Szolovjov Sophia-tana, melynek hatása nemcsak a soron következő irodalmi nemzedék poétikáját és útkereséseit határozta meg, valójában több vonatkozásban kimutatható az analitikus pszichológiában is. Ezek a párhuzamos útkeresések a gnoseológia spirituális gyökereinek tudatosulására mutatnak rá, hiszen Sophiát gnoseológiai és gnosztikus fogalomként is „rendező elvként” fogták fel. A Sophia-tan előzményei az orosz kultúrában is kimutathatók.

Kulcsszavak: örök Nőiség, Sophia, Vlagyimir Szolovjov, orosz szimbolizmus, gnoseológia, anima.

The Feminine and Cognition. Vladimir Solovyov's Sophiology Interpreted by the Younger Generation of Russian Symbolists

Abstract

The study laconically summarizes some sources of doctrines on the Feminine occurring in the fin-de-siècle Russia, introducing their chief representatives. The teaching on Sophia by Vladimir Solovyov serves as a starting point, whose impact determined not only the poetics and seekings of the subsequent generation of men of letters, in fact, in several aspects it can be detected in analytical psychology. These parallel way seekings are pointed at the cognition of spiritual roots of gnoseology, since Sophia as a concept of both gnoseology and Gnosticism, was acknowledged as ‘a principle setting order’. Antecedents of the Sophia-doctrine can be detected in Russian culture.

Keywords: Ewig-Weibliche, Sophia, Vladimir Solovyov, Russian Symbolism, gnoseology, anima.

Vlagyimir Szolovjov (1853–1900),¹ az első nyugati fogalmak értelmében vett orosz bölcslő pályáját kezdettől a Nőiség határozta meg. Felmérhetetlen jelentőségét az életművében foglalt orosz és egyetemes kultúrszintézis adja, a kortárs Radlov egyenesen Platónnal és Nietzsche-vel együtt emlegeti.² Személyiségét hitelesen tükrözi a költő Alekszandr Blok megfogalmazása, aki „lovag-szerzetesnek” nevezte 1910-es esszéje címében. (Szükséges megjegyeznünk, hogy az orosz kultúrából a sajátos történelmi fejlődés folytán a lovagkor éppen elmaradt.) Szolovjov érdeme, hogy az Örök Nőiség szerepét keresztény kontextusban igazolja, továbbá, hogy „lefordítja” a keresztény tanítás lényegét a modern ember fogalomtárára apellálva.

Korai írásában, a Pétervári Egyetemen megvédett magiszteri disszertációjában, *A nyugati filozófia válsága* (1874) című értekezésében Szolovjov a filozófia elsődleges tárgyaként újszerűen és objektíven a „megismerő ént” definiálja, azon megkötéssel, hogy bármely meghatározás magában hordozza a pontatlanságot. A pozitivizmus a bölcslő értelmezésében zátonynak bizonyult, amennyiben főként természettudományos módszereket vesz alapul, az egzakt gondolkodás extenzív ágát képviseli, ám lévén a heurisztikát nélkülözi, nem lehet a megismerés eszköze. Szolovjov az egyes fogalmak értelmét nem csupán a jelenség filozófiai-tudományos leírásában látja, hanem a szobornosztty (kb. ‘gyülekezetiesség’, ‘a vallási közösségi szellem’) kollektív-spirituális elve szerint alakuló életében, a hívő, s végső soron a szertartás által egyesített közösség tudatában. A válság okát elsődlegesen a pozitivizmus adathalmozó, ám megismerést nem szolgáló rendszerében jelöli meg. Szolovjov fellépésével és azt követően indul meg az a szintézis, mellyel az orosz kultúra sajátos keresztény szemszögéből méri fel önnön szophikus gyökereit, egyúttal a nyugati bölcselet kérdéseire is feleleteket keres. Sophia eszerint, az Isteni Bölcsesség már a szó nyelvtani neme okán is, nőnemű princípium, a hímnemű Atyaisten nőnemű korrelátuma, melynek nemcsak a Teremtésben van kulcsszerepe, hanem az eszkhatológiai folyamatot is Ő jelzi és zárja. Mély gyökereit az orosz hagyományban jól jelzi, hogy Sophiának szentelték az oroszország első, ősi székesegyházait közvetlenül a kereszténység felvétele után mind Kijevben, mind Novgorodban. Kultuszát Vlagyimir

¹ Vlagyimir Szergejevics Szolovjov műveinek és az orosz szophiológiának az átfogó kutatása Magyarországon viszonylag későn indult meg. Ez betudható a filozófust hazájában övező hallgatásnak, mely a forradalom után állt be. Egyáltalában az orosz századforduló, különösképp a szimbolizmus némely szerző kivételével szigorúan tiltott gyümölcsnek minősült a 70-es évek végéig nemcsak az anyaországban, de szerte Kelet-Közép-Európában. Egyszerűen törölték a kánonból, a hazai irodalom- és kultúrtörténetből. Loszev 1983-ban, ill. 1990-ben napvilágot látott, Vlagyimir Szolovjovnak szentelt orosz nyelvű életrajza, ill. monográfiája már a peresztrojkát megelőző pezsdülésben kerülhetett nyomtatásba. Szilárd Léna, az ELTE egykori professzora, nemzetközi hírű kutató akkoriban még a teljes keleti blokkban elsőként vette fel Vlagyimir Szolovjov verseit és filozófiai műveiből szemelvényeket nem kis vihart kavart, különös becsben tartott, kétkötetes, orosz szakosoknak rendszeresített egyetemi szöveggyűjteményébe (Силард, 1979, I: 55–88.), mintegy négyoldalas alapos bevezetőben mutatva be a költő-filozófus alkotói pályáját, akinek verseiből és drámai műveiből válogatás először csupán 1974-ben jelenhetett meg a Szovjetunióban. Ez a Szolovjov munkásságát taglaló szakasz sajnos kimaradt az újabb, szakos egyetemistáknak szánt orosz irodalomtörténetből, ahol a szerzők Szolovjovot már csupán szórványosan emlegetik. Időrendben a Szolovjov-kutatás ezek után a következő munkákban követhető nyomon: (Йожа, 2001; Kisfalvi, 2001; Hajnády, 2002; Dukkon, 2003; Farkas, 2012; Hajnády, 2017; Hajnády, 2021), újabban művei is napvilágot látnak főképpen monográfusa fordításának köszönhetően (Szolovjov, 1993; 2014; 2015; 2018).

² (Русская литература XX века: I, 379.)

Szolovjov a nyugat-európai Madonna-kultusszal rokonítja, egyebek mellett a csetohowai Szűz Anyát övező tisztelettel.

A keresztény eszkatológia Szentírásban található foglalata Szolovjov számára korántsem elvont teológia tanítás, hanem valóság: a történelem menetét meghatározó folyamatok és események természetéről szóló kinyilatkoztatások összessége. Groys ebben véli felfedezni a Sophia-fogalom és a nyugati értelemben vett „tudatalatti” közti hasonlóságot (a szerző sajátos hatalomfilozófiai és taktikai szempontú közelítése értelmében – mellyel a freudi paradigma fogalmait Kelet és Nyugat stratégiai küzdelmének síkján is értelmezi – a Nyugat tudatalattijának ismerete a szolovjovi megfogalmazásra tekintettel az orosz taktika számára közelebb visz a Nyugat legyőzéséhez).³ Sophiát a modern kultúrtörténész Odesszkij az orosz kultúra lényegéeként, ontológiája részeként fogalmazza meg: „Sophia annyiban jelentkezik a (kijevi) Ruszban, amennyiben létezik az orosz kultúra.” Kijelentését annyiban pontosítja, hogy a „folyamatosan fennálló” hagyományt aligha találja valószínűsíthetőnek.⁴ Ezzel szemben konkrétan a pravoszláv egyházban tovább él a hagyomány, ez nemcsak az ikonfestészetben, hanem a liturgiában és a Mennyei Bölcsességnek szentelt szertartás, ill. liturgikus énekek révén is fennmaradt.⁵ Theológiai értelemben Sophiát az orosz szophiológia három mariológiai aspektusából megfeleltetik a Maria Immaculata, Maria Assumpta és Maria Ecclesia fogalmainak.⁶

Vlagyimir Szolovjov a lehető legszélesebb körű forrásokból merít. A Biblia könyvei mellett az Isteni Bölcsességet kutatja a különféle gnosztikus irányzatok fennmaradt irataiban, az egyházatyák könyveiben, a pravoszláv teológiában, Boehme, Arnold, Pardage, Gichte és Bader munkáiban, a szépirodalom egyetemes és nemzeti hagyományaiban (Dante, Petrarca, Novalis, Fet, Tyutcsev, Polonszkij), a XVIII–XIX. századi német filozófiában, az európai misztikus-ezoterikus hagyományban, az alkímiában, a szabadkőműves és rózsakeresztes misztikában. Dosztojevskij Szonjáját a *Bűn és bűnhődés*ből Szergij Bulgakov a szolovjovi Sophia előérzetének tekinti. (Szolovjov 1873-tól 8 éven át volt Dosztojevskij rendszeres látogatója, elkísérte a nagy író Optinya Pusztiny kolostorba zarándoklatra, Aljosa Karamazov figuráját Dosztojevskij róla mintázta.)

Minden valószínűség szerint Szolovjov jutott legmesszebbre azon az úton, ami C. G. Jungot végső fokon az *anima* megfogalmazásához vezette.⁷ Szolovjov ugyanis – a nyugati filozófia partikuláris és univerzális fogalmaihoz fordulva – egyetemessé emeli az egyénit (ez különösképp *A szerelem értelme* című traktátusban megfogalmazott bensőséges, „intim” és „egyetemes” megtapasztalás egyéneken felülkerekedő, az egyént a teljességgel egyesítő állapot szelíd összhangjából csendül ki.) Szolovjov intuitíve, mintegy sejtésképpen mutat rá egyben arra, hogy az egyén naiv fogalmának definícióját felül kell vizsgálni. Jung szükségképpen első-

³ (Groys, 2006: 240.)

⁴ (Одесский, 1994: 86.)

⁵ (Hajnády, 2002: 248.)

⁶ (Бонецкая, 1995: 97.)

⁷ A párhuzamos gondolkodás nem csupán a véletlen műve, az azonos források mellett számtalan kölcsönhatással kell számolniuk a téma kutatására vállalkozó szakembernek. Erről lásd (Etkind, 1999, Рычков 2010).

sorban az egyén pszichológiájára megalkotott fogalomrendszerből indul ki, miközben Szolovjov a Nagy Egészt intuitíve megragadni igyekvő szimpátia-tan és annak neoplatonikus fejleményei alkotta megközelítésrendszert vegyíti a keresztény egzegézis és a filozófiai fogalomalkotás módszereivel. (Ez a szinkretikus rendszer van leginkább összhangban az orosz univerzalizmus hagyományával.) Jungnak talán egyik legnagyobb érdeme annak a már-már mindmáig láthatóan felfoghatatlan ténynek a megállapítása, mely szerint az ún. „egyén” nem kizárólagosan önmagában létező jelenség. (Úgy is fogalmazhatnók, hogy a felfuvakodott európai és észak-amerikai civilizáció által kitermelt önközpontú ember elé tart görbe tükröt.) Egyén márpedig az egyént megelőző múlt nélkül nem létezik, – állítja Jung – hiszen az ősök tapasztalatából áll össze egyik meghatározó törekvésének képe, azaz az *anima*: „Minden férfi kezdettől fogva magában hordja a nő képét”, mely „alapjában véve tudattalan, ősidőkből származó, s az élő rendszerbe bevésődött örökletes anyag” „az ősök sorának a női lényről szerzett összes tapasztalata nyomán”.⁸ Ergo Jung az animát nem individuális, hanem kollektív úton létrejövő princípiumként definiálja. Az egyén pusztán osztozik benne.

Sophia földi képmásaival történő találkozások, az empirikus megtapasztalás Szolovjov életrajzában fontos része. A Sophia-elv kutatása egyáltalán nem szorítkozik az absztrakciók szférájára. A Sophia-tan,⁹ mely az orosz kultúrában ugyan explicit módon, de nem egységesen és nem rendszerezetten Szolovjov írásaiban jelenik meg először, készíti Anna Schmidtet, egy Nyizsnyij-Novgorod-középkorú hajadont, hogy levélben keresse meg a bölcselőt, önmagát Sophia reinkarnációjának, Szolovjovot pedig Krisztus egyik „földi megtestesülésének” mondvá.¹⁰ Kettejük viszonyát Szerгий Bulgakov atya, felszentelt pap, vallásfilozófus, az orosz szophiológia egyik meghatározó képviselője később „asztrális flörtnek” minősíti az okkult és misztikus elemek vegyülése okán.¹¹ Schmidt tollából, aki rövid gimnáziumi franciatanárként működése után újságíróként és fordítóként kereste kenyerét, származik a Nyikolaj Bergyajev által az első valódi orosz misztikus tanításként méltatott *Harmadik szövetség*, a Biblia könyveinek továbbírása test és lélek racionális dilemmájával, melynek középpontjában Anna Margarita van, akit az Atya másodszor is a földre küldött a világ bűneinek sokasodásával. Gyakorlatilag egy nőközpontú szentírással van dolgunk. (Később A Schmidt személyesen felkeresi a két fiatal szimbolista költőt, Andrej Belijt és Blokot is, akik számára érezhetően szánalommal vegyülő csalódást hoz.) Szolovjov kora kamaszkorától fogva empirikus tényekként rögzíti a Sophia-jelenések megtapasztalását, s ez lírai formában kap helyet *Három találkozás* című költeményében. Maga Szolovjov az Örök Nőiség első orosz prófétája lett, amennyiben írásaiban a goethei romantikus drámai költeményből átvett „Ewig-Weibliche” kifejezést azonosítja a zsidó-keresztény hagyományban, különösen a pravoszláv hitben jelenlévő Hokhma-Sophia

⁸ (Jung, 1997: I, 50.)

⁹ A Kortárs Női Reflexiók Fóruma és kutatóintézete jóvoltából átdolgozott újrakiadásban a Sophia-tan, szophiológia témakörében nemrég jelent meg átfogó, teológiai szakmonográfia, görögkatolikus szemszögből a trinitárius elv újragondolásával a közelmúltban távozott Cselényi István Gábor Atya tollából. A szerző a Szentlélekben látja ezt a Teremtésben is megjelenő női princípiumot továbbélni, az elméletét bizonyító egyik érvet egy félrefordításban véli megtalálni. Különleges analógiát is találunk a Babba Mária erdélyi kultuszának vonatkozásában. Lásd (Cselényi, 2021).

¹⁰ Anna Schmidt önnön reinkarnációjáról vallott nézetét részletesen ismerteti Cioran (Cioran, 1973: 44).

¹¹ (Булгаков, 1976: 75.)

elvel, mely a katolicizmusban kevésbé hangsúlyos Sapientia elvnek felel meg. Szolovjov tanításait és levelezését 1900-ban bekövetkezett korai halála után nyomban 12 tekintélyes kötetben kezdték kiadni.

Hatása már életében az épp csak felbukkanó orosz szimbolisták első nemzedékében is tapasztalható. A vallás felé történő törekvés már körökben tetten érhető: válasz gyanánt jelentkezik Nietzsche – mélyértelmű, bár önmagában értelmezve értelmét vesztő – kijelentésére is, mely szerint „Meghalt az Isten”. A spirituális gyökereit féltve ápoló orosz kultúra felelete az értelmiség körében terjedő Istenkeresés lett, mely különféle alakokban jelentkezett. (Egy sajátos vallásos út prófétája ez idő tájt Tolsztoj.) Zinaida Gippiusz, Merezkovszkij felesége, kiváló költő és esszéista a XIX. század végén az Istenkeresés másik okát még a korabeli értelmiség vallástalanságában jelöli meg. A két költő-barát Valerij Brjusov és Konsztantyin Balmont esetében a rendszeres filozófia és teológia iránti érdeklődést kioltja a misztikus- ezoterikus irodalom tanulmányozása. Merezkovszkij vallásfelfogása ettől is eltér: a humánus, lélekre összpontosító kereszténység, a tévutakat is megjárt történelmi kereszténység újjászületését annak hellenizációjától, az elfeledett test erejének, harmonikus értékének újrafelfedezésétől remélte. Irodalmi alkotásai sorában a szolovjovi apokaliptikus tanításnak rendelődik alá *Krisztus és antikrisztus* című, kronológiai síkon látszólag összefüggés nélkül a bizánci, a reneszánsz és a kora felvilágosodás korában játszódó regénytrilógiája. Az összekötő kapcsot a nőiség és szerelem pogány megtestesülése, a Julianus bizánci császár történetétől egészen Nagy Péter koráig vándorló Vénusz-szobor jelenti. Pogány valójában a vér szavát jelképezi minden korban, a kiontott vér, az emberiségért hozott áldozat megváltó ereje mellett. Valerij Brjusov más oldalról nemcsak a spiritiszták folyóiratát szerkeszti, titkos tanításokról szóló könyvek keze ügyében hevernek íróasztalán (a téma feldolgozását a *Tüzes angyal* című magyarul is olvasható regényében találjuk, mely a szolovjovi női elvre is sokban reflektál a reformáció korába helyezett stilizált szerelmi háromszögben, egy önéletrajzi esemény parafrázisában elbeszélte szenvedélyes és erotikus történetben). Brjusov a kortársak szemében az orosz szimbolizmus ünnepezt mestere, nem egyszer igazságtalan ítéssz, Atlantisz mítoszának fáradhatatlan kutatója és értelmezője volt. Fjodor Szologub főleg regényeiben (*Legenda születik, Undok ördög*) a nőiséget szakrális és profán kettősségében, angyali és démoni előjelekkel ábrázolja. *Hol rejtőzöl...* (1887) kezdetű versében feltűnik a titokzatos női princípium, a megszólított szépség, álombéli „tiszta fényként szerteáradó” látomás.¹² Remizovnál a témát tragikus ironia, a valóság adta „degradáció” érzete övezi, Hodaszevics retrospektív értékelése szerint a remizovi „debil fehérszemély” alakjában a provinciális tömegvalóság kerül szembe a szolovjovi éterikus, magas nőideállal. Minszkij sem kerül meg a jelenség feletti elmélkedést, kissé szkeptikus írásában Beatrice alakja a vizsgálat tárgya.

Ugyanakkor sem az első nemzedék, sem a második nemzedék nem tud szabadulni a szerelem extatikus, erotikus élményéből fakadó filozófiai kísértésektől, annak jövőendő utópiaként megjelenő képétől (ennek torz mását fogalmazza meg szarkasztikus tónusban majd Jevgenyij Zamjatin világhírű regénye, a magyarra is lefordított *Mi* című antiutópia, melyben az „ideális” állam a szexualitást mindenki számára „biztosítja”, de felügyelete alatt tartja, s

¹² Magyarul is olvasható Baka István fordításában (Orosz szimbolista költők. Baka István fordításában: 30).

elszakítja a gyermeknemzés örömétől.) Ennek számos megnyilatkozása azonosítható a Vjacseszlav Ivanov által prófétált Misztikus szerelem tanában, a Merezskovszkij-házaspár által vallott *Harmadik szövetség* jövőképében.¹³

Mindez a századfordulóra érik be, Vlagyimir Szolovjov halálának idejére. Az „új irodalom” megszületésében, – melyet az Sz. Vengerov által szerkesztett a század első évtizedét összegző alapos, kétkötetes irodalomtörténeti munka szerzői, korabeli írók, költők és kritikusok, irodalomtörténészek differenciáltan a „neoromantika”, „modernista szintézis”, „dekadencia”, „szimbolizmus” terminusokkal írnak le – Szolovjov szerepe kiemelkedik. A kiterjedt család (történészek, művészek, írók) a figyelem középpontjában áll, Szolovjov tekintélyes szava és esztétikai ítélete még életében az egyes irányzatok megítélésében is döntő,¹⁴ filozófiai öröksége meghatározó. Költőként Szolovjovot egyébként ugyanebben az irodalomtörténeti munkában Ivanov-Razumnyik „szimbolistának” nevezi.¹⁵ Az 1900-as évek elejére az orosz intellektuális légkör telítődik a Sophia-elv kisugárzásával. Még a szimbolistának nem tekintendő, a szkeptikusként felfogott Csehov *Sirály* (1896) című drámája is egy – témánk szempontjából igen fontos – paródiaképpen is felfogható jelenettel kezdődik: a fiatal dekadensekhez igencsak hasonlító Trepljov darabjában (a *Hamletet* megidéző színház a színházban), rögtön a mű elején, a kusza, reményvesztett tónusú monológ indításában Nyina Zarecsnaja önmagát a „világlélekkel” (vagyis Sophiával) azonosítja.¹⁶ A századvég ugyanakkor a klasszikus orosz világvége-várás jegyében az Apokalipszis elkövetkezésének gondolatával társul, utóbbi Szolovjov jóslata értelmében az ősi harmónia helyreállítását, az egymásról elszakadt férfi-női princípium egységének visszanyerését, Kelet és Nyugat keresztény egyházainak újraegyesülését hozza. Zálogát mindennek éppen a női elv, az Isteni Bölcsesség, Sophia jelenti, Sophia egyesítő, harmonizáló princípiuma kínálja.

Ennek megfelelően értelmezik Sophiát az orosz szimbolisták második nemzedékének képviselői is.¹⁷ Szolovjov misztikus filozófiájának hatása azonban itt teljes mértékben érvényesül. Korántsem hóbortos, bohém fiatalemberekről van szó, hanem jeles családok kitűnő képzésben részesült, felvilágosult, elhivatott sarjairól. A művészet önmeghatározási kísérletei, a relativizálódó individuum az orosz kultúrában amúgy is ingatag helyének, méltóságának megőrzése izgatja őket; a megismerés és önmegismerés gnoszeológiai és gnosztikus életfeladata épp ennek az Örök Nőiségnek a közelébe vitte ezt a csoportosulást. Értendő ezalatt a pétervári szimbolisták csoportja, továbbá az ún. moszkvai „argonauták” köre, a Medtner-fivérekkel (egyikük a világhírű zeneszerző, a másik az emigrációban Jungot fordítja majd), Vlagyimirovval, Ertyellel és Kiszeljovval. (Utóbbiaknak már programja is „alkimisztikus” célokkal tarkított volt: a Jászón által keresett aranygyapjút kívánták meglegelni, így választották a csoportnak a nevet.) Számukra „készen kapott dilemma” volt a szolovjovi Sophia annak karnális

¹³ Erről lásd (Matic, 2005). Figyelemreméltó válogatást közölt tanulmányokból és publikálatlan szépirodalmi szövegekből a *Novoje lityeraturnoje obozrenyje* kiadója is (Эротизм без береров).

¹⁴ (Русская литература XX века: I, 45, 259, 334.)

¹⁵ (Русская литература XX века: II, 190.)

¹⁶ A mű szolovjovi párhuzamairól lásd (Бароти, 2006: 91–99).

¹⁷ A szolovjovi eszmevilág hatásáról az első legpontosabb olvasatot Blok és Belij esetében az irodalmi szövegekből levezetve Mocsulszkij herceg, emigráns irodalomtörténész dolgozta ki. Lásd (Мочульский 1997).

és spirituális kettősségéből adódó folyamánként. Ivanov-Razumnyik lakonikus megfogalmazása szerint a költő, író, esszéista Andrej Belij számára Szolovjov hovatovább „lelki tanítót” jelentett a szó spirituális értelmében, s joggal tehetjük hozzá: a kortársak közül igen sokak számára még.¹⁸ Egyúttal a Nietzsche által bináris oppozíciók sorával leírt antinomikus létezés kettősségeiből adódó végletesség feloldását tűzték ki a világ átalakítására törő új művészet feladatául. Az ógörög kultúra által kultusszal övezett (és Nietzsche korai írásaiban megfejtett és konceptualizált) Apollón és Dionüszosz jelentette ezen antinómiáknak, az emberi psziché ellentmondásainak szimbolikus kivetülését, megtestesülését. Ezen a ponton lépett be a német idealista filozófia hagyománya, mely az orosz szimbolisták második nemzedékének kereséseiben a német (jelesül jénai) romantikához való visszanyúlást vonta maga után.

Sophia e nemzedék értelmezésében kezdte megmutatni igazi önmagának sokféleségét. Ha az intuitív, igen olvasott, a természettudományok és a hit logikai szintézisét megalakítani kívánó Jelena Blavatszkaja, a Teozófiai Társaság kételyekkel is övezett megalapítója a „fátyoltalan Ízisznek” szenteli vaskos munkáját (Párizsban Vszjevobod Szolovjov, épp a filozófus bátyja sokáig Blavatszkaja környezetében él, erről az időszakról csalódott könyvet is ír), Blavatszkaja tehát szintén a titkok és megismerés metaforikus szinonimájaként kezelt női elvre irányítja a figyelmet. Az ókori hagyományból származó, világot működtető („világot mozgató”) női princípium az Anima Mundi gondolatától fogva az ifjúszimbolistákat nemcsak Szolovjov szövegeinek alapos tanulmányozására sarkallja, hanem a női elvnek a mitologikus képzetektől kezdve, költészeti lenyomatain át valamennyi megnyilvánulását és forrását igyekeznek felkutatni. Sophia a szeretet és a Szentlélek országa eljövételével azonos fogalommmá vált, a férfi és nő közti ellentét leküzdésének ígérete lett a szerelem harmonizáló princípiuma révén. Ezen a ponton a szolovjovi filozofémában Franz Baader tanításainak aspektusait fedezhetjük fel.¹⁹

A szimbolisták második nemzedéke – Vjacseszlav Ivanov, Andrej Belij, Alekszandr Blok, Szergej Szolovjov, Ellisz (Lev Kobilinszkij írói álneve), a korai Kuzmin, valamint Gorogyeckij – számára a szolovjovi szövegkorpusz annak forrásaival egyetemben kiinduló pontként jelentkezett. Annak a marxista fogalom szerinti „keresztény utópikus” üzenetével együtt.²⁰ Többüket pályájukon Szolovjov indított el. Ha Brjusov korai verseit szellemesen parodizálta is, nem kétséges, hogy az orosz szimbolizmus sajátos útjának alakulásában kulcsszerepe volt. Blok és Andrej Belij felidézi, ahogyan messziről látta, ill. személyesen még találkozhatott is a filozófussal. Belijnek írói álneve kiválasztásával gyakorlatilag „keresztapja” lett, később *Apokalipszis az orosz költészetben* (1905) című cikkéhez meghatározó módon filozófiája szolgáltatta az alap gondolatot. Vjacseszlav Ivanov verseit még első felesége mutatta meg Vlagyimir Szolovjovnak, értékítéletének súlyát tartva szem előtt.²¹ A Vjacseszlav Ivanov pétervári, a Tauriszi kerthez közeli, a kupolát és az alatta lévő szintet egyesítő lakásáról elnevezett „toronyban”, magasba törő otthonában folyó elit értelmiségiek számára nyitott „szerdai” zsúrok az antik

¹⁸ (Русская литература XX века: II, 191.)

¹⁹ Vlagyimir Szolovjov köztudomásúan merített Franz Xaver von Baader szophiológiájából is, mely részben Baader Naplójában maradt fenn. Vö. (Баадер, 1990: 56–58, 256–257.)

²⁰ Lásd (Быстров, 2012).

²¹ (Русская литература XX века: II, 104, 160, 230.)

platóni *Lakoma* mintájának imitációja révén, VI. Szolovjov *A szerelem értelme* című értekezése nyomán a beleélés és átélés útján a lelket az archaikus tudatműködés megtapasztalásával voltak hivatottak megajándékozni. A látogatók a tógába-tunikába öltözött háziakkal a szerelem értelméről folytattak disputát. Ivanovot, akit klasszika-filológusként, az archetípusok korai azonosítójaként tartunk számon (C. G. Jung később intézetébe invitálta munkatársul), a Dionüszosz-vallás kutatójaként, elsősorban a *misztikus szerelem* konceptusa, földi és égi találkozása, az extázisban rejlő szakrális potenciál, Isten megtapasztalásának lehetősége foglalkoztatta. Ideálja megvalósulását, a Szolovjovtól megismert Kelet és Nyugat elszakadt egyházainak egyesítését úgy látta biztosítva, ha önnön életével valósítja meg: ortodox keresztényként egy olyan szertartás révén lett a Katolikus Egyház híve, mely megengedi, hogy ortodox hitét megtarthassa. Költészetének ezoterikus voltát a befogadói oldaltól megkívánt erudíció hiánya megnöveli. Ivanovot az *örök nőiség* szolovjovi-goethei elve vezette már akkor is, mikor mintegy „modernkori Beatriceként” Firenzében ismerve meg második feleségét, Puskin távoli ősének leszármazottját, Dante *Komédiája* ezoterikus üzenetének, vagyis a pogány és keresztény világ közt kapcsot tételező sejtésének igazolhatósága nyomába eredt. A két, szerelemhez kötődő, szülő-attribútummal felruházott istenség, Krisztus és Dionüszosz közti analógiák feltárásának ígérete tüzelte Ivanov képzeletét. Szerelemfilozófiája lírája fő vonulatát jelöli ki: *Narkisszosz. A pompeji bronzszobor* című versének titokzatos alakja az Ovidiusnál fennmaradt történetnek megfelelően „teljes tökélytől telve tévelyeg epekedve”²² Aphrodité istenasszony parancsával szegül szembe, vagyis Sophia egyesítő elvének fonákját, az elszigetelődő ént jeleníti meg. Az életrajzi megvalósulásokkal egybefonódó poétikai elvrendszer, filozófiai, világlátásbeli egység az „életalkotás” orosz szimbolista elvének gyakorlati érvényesülését mutatja. Andrej Belijt és Alekszandr Blokot nemzedéki és rokoni szálak fűzték Szergej Szolovjovhoz, a jeles filozófus unokaöccséhez, az ifjú teológushoz és költőhöz, aki nagybátyja kéziratának ismerője, később értelmezője és életrajzírója lett. Ez a kötődés a három fiatalember számára a Szolovjov-hagyaték akkoriban nyomtatásban még nem közölt részei tartalmának megismerését tette lehetővé. Miközben a megelőző nemzedék – habár tisztában volt Szolovjov munkáinak egyetemes vallásfilozófiai igazságaival, felmérte szintézisének távolba mutató határait, mely a hit, a mítosz és a filozófia mezsgyéi felett ívelő, egyetemes vallásfilozófiai foglalat igényét hordozza, meghaladva a klasszikus teozófiát (a fogalom itt nem a mozgalomra érthető, hanem a szó hagyományos értelmében vett tanításra és szemléletre), felmutatva ugyanakkor annak értékét, – Szolovjov képzeletében és koncepcióiban elsődlegesen irodalmi „anyagot” látott, ezen, második nemzedék szemlélődését már sokkal inkább tartalmi kérdések kötötték le.

A szolovjovi Sophia-elv értelmezésének tekintélyes dokumentumát kínálja Blok és Andrej Belij korai levelezése, főleg annak 1903 és 1905 közötti legintenzívebb szakaszában keletkezett szövegek. A mintegy 131 levélből álló episztoláris, teoretikus eszmecsere a két költő mintegy „telepatikus” szándéka révén csupán egy napnyi eltéréssel, mintegy egyszerre veszi kezdetét: Blok 1903. január 3-án ír a személyesen nem ismert Andrej Belijnek Moszk-

²² A vers szövegét lásd Balogh István fordításában (Ivanov, 2008: 145–146).

vába, Belij 4-én intéz levelet Blokhoz Pétervárra, leveleik az úton „keresztezik” egymást. Mindkettejük hangnemét a vallásos idealizmus természetes szférájának biztonsága és bizakodása hatja át. Blok első levelében reagálva Belij ritmikus prózában írt *2-ik szimfóniájára*, a művészetelméleti kérdések és a kortárs szimbolista nemzedék filozófiai előképeinek (Nietzsche, Püthagorász) és költői mitologikus ősképeinek (Orpheusz, Siegfried) taglalásán túl a parttalan szinkretizmus iránti kételyének ad hangot: a gnosztikus eredetű „Szivárványkapuk Szüze” alakja eszerint nem mosható egybe Íziszével, a „Napsugaras Barátné” valódi nevére kell mihamarabb rálelni.²³ Belij első levelében arról számol be, hogy Blok költészetében hogyan bukkan rá ugyanezen „szophiánus” gyökerekre: csodálata ugyan „tiszán esztétikai” elismerésből táplálkozik, rögtön ugyanebben a mondatában viszont megnevezi a lírai hagyományt, a Lermontov–Fet–Szolovjov által képviselt vonalat, melynek folytatódását Blok költészetében egyértelműen érzékeltetni lehet. Különösképp megkerülhetetlen kérdés a két költő számára a továbbiakban Sophia gnosztikus kettős természete szemben a Bibliában egységesen a *Teremtés könyvétől* Isteni Bölcsességtől a János jelenéseiben felbukkanó *Napba öltözött asszonyig* ívelően azonosítható nőalakkal. Minthogy a szimbolisták ezen második nemzedékére jellemző „életalkotási” elv révén ezek a gondolatok közvetlenül személyes cselekedeteikkel is összhangban kell álljanak, vagyis ezen elveknek közvetlenül életüknek kell alárendelődniük, nem kevés töprengés és meghasonlás következik. Blok udvarlása ennek a jegyében zajlik, esküvője pedig ennek az elvnek betetőződése, így választják meg a papot is. Élet és művészet tragikus diszkrpanciája azonban áthidalhatatlannak bizonyul. Az ezzel történő szembesülés a házaspár közt feszültséget okoz (később Ljubov Dmitrijevna ezt emlékirataiban vallja meg), megmutatkozik költészete változásában, ugyanígy a két barát közt később nézeteltéréshez vezet, már-már végleges eltávolodással fenyeget.

A szolovjovi Sophia-alak lírai, átpoetizált jellege egyértelmű volt (megjelenik a bölcselő számos versében), mindazonáltal jelentékeny történetfilozófiai üzeneteket is hordozott. (Jól lehet, az orosz szimbolizmus alapítói között elhelyezkedő Merezkovszkij-házaspár ezen túlmenően az oroszország és az emberiség számára követendő alternatívaként fogta fel Szolovjov tételeit, továbbépítését egy újabb *Harmadik szövetség* tanának kimunkálásával vélte megoldhatónak, mely Szolovjov keresztény szerelemfilozófiájával összhangban állt, hiszen az test és lélek egyensúlyát és harmóniáját tételezte.) A második nemzedék azonban már maradéktalanul átadta magát, alárendelte mind költészettanát, mind önnön életét Vlagyimir Szolovjov filozófiájának – azaz a Sophiáról szóló tanításnak. Emiatt gyakran „szolovjovianusokként” emlegeti őket a szakirodalom. Költészettan (poétika) és életalkotás (az eszménynek az egyén életrajzában történő teljességre törő megvalósításának gyakorlata) gondolkodásukban ugyanis egybetartozott. A megingathatatlan, a világot uraló Minden-Egység (Все-Единство) tanának talaján is.

Blok részéről – aki e nemzedékből elsőként tett szert hírnévre *Versek a Szépséges Hölgyről* című kötetének sikere révén, s akinek életműve mindmáig irodalomtörténészek és olvasók csodálatát váltja ki – a lovagköltészet mintáitól, Dantén, a német romantikán, Wagner zenedrámáin és elméleti írásain keresztül Vlagyimir Szolovjovig ívelő szellemi spektrum jelzi

²³ (Блок–Белый, 2001: 16–17.)

a kedves, a valós menyasszony, Ljubov Mengyelejeva lírai idealizálásának irodalmi, művészeti, teológiai és bölcséleti forrásait, s áll az orosz költészet e fontos verseskötete összetett keletkezéstörténetének háttérében. Vlagyimir Szolovjov Blok „teljes lényét” nyugózta le költészete korai időszakában.²⁴ Ljubov Mengyelejeva iránti vonzalma időben egybeesett a szolovjovi tanok megismerésével. A szolovjovi filozofémából elágozó Misztikus Szerelem tana értelmében Égi és Földi Szerelem egymásnak tükre, a földi szerelmes szerelmese által szerelmében az Istennel való egyesülést tapasztalja meg a Szentírás szellemével összhangban. Ez az idealizáció – egyebek mellett – a bloki Múza Beatricével való azonosítását jelenti, ám a szakrális szerelmi költészet ihlető tárgya kiterjed az Apokaliptikus Szűzre, az eljövendő Sophiára is. Múza, aki egyben a világvégét, az örömteli eszkhatologikus tetőpontot, a Szentlélek országának eljövételét hordozza. Élő személy, irodalmi alakok, apokaliptikus nőalak egyetlen költői képben olvadnak egybe. Az ég „azúrkékjéhez” kötődő színszimbolika (Sophia ikonfestészetből is kiválóan ismert attribútuma, de ugyanakkor Szűz Mária ábrázolásában is meghatározó szín), a lángokban álló „látóhatárként” vizionált Apokalipszis, az „előérzet” hangulatában, lírai képeiben a szolovjovi Sophia-tan lüktet.²⁵ A Hajnal motívuma a Jakob Boehme művének címébe (*Morgenröte*) foglalt Új Élet fényét jelenti, a szolovjovi líra eleme áttemelésének köszönhetően Sophiának a Mennyekből a Földre hőn óhajtott alászállását, miközben Blok néhány lírai művében a francia középkori okszitan költészet és trubadúrlíra alba-műfajával, annak hajnal-szimbolikájával kontaminálódik.²⁶ Utóbbi hasonló módon épül majd be a *Rózsa és Kereszt* (1912–1913) című Blok-dráma motívumrendszerébe. Blok három egymást követő verseskötetével jelzett korszakainak eszményét ennek a Szépséges Hölgynek az átalakulásai jelentik a mennyei-démonikus-földi princípium eszmei pilléreire támaszkodva, némiképp a tézis-antitézis-szintézis hármasságának jegyében. A Szépséges Hölgyet így váltja fel előbb *Az ismeretlen nő* alakja,²⁷ majd Salomé és Carmen. Sophia Blok költészetében végső soron Oroszországgal, az anyafölddel olvad egybe.

Sophia ezen nem egyszer paradoxnak tűnő, sokféle személynek történő megfeleltetése a szolovjovi filozoféma komplexitásában eleve benne rejlik, Szolovjov felfogásában ugyanis Ő a lét női aspektusának legteljesebb kifejeződése. (A 20. század egyik legnagyobb orosz filozófusa, A. Loszev 10 aspektusban vázolja fel Sophia értelmezési lehetőségeit a szolovjovi életműben. Sophia eszerint a fentiekén túl nemcsak a mágikus erőt képviseli, hanem az emberiség jólétének oszlopa, az esztétikai alkotás feltétele, a szeretett nőnek az örökkel való azúrkékjével történő azonosításához elengedhetetlen.²⁸) Vlagyimir Szolovjov ezen rendszerező-osztályozó megközelítésével, ahogyan Sophia legteljesebb valóját igyekszik leírásában megragadni, a jungi analitikus pszichológia metódusait előlegezi meg.

Andrej Belij 1901-es megismerkedése Margarita Morozovával Blok esetéhez hasonló módon eszmélkedések kiindulópontja lesz: pillantásuk találkozik egy Beethoven-koncerten,

²⁴ (*Русская литература XX века*: II, 103.)

²⁵ Lásd még erről (Игошева, 2013.).

²⁶ (де Мюральт, 1996: 209.)

²⁷ Az életmű megértéséhez kulcsot szolgáló vers címszereplő nőalakját nemétől megfosztva *Az ismeretlennek* fordította Veress Miklós.

²⁸ (Лоцев, 1990: 227–240.)

ez pedig teljes megvilágosodást hoz Belijnek. Visszaemlékezései tanúsága szerint egyszerűben megértette Szolovjov „teljes tanítását” a Sophia-Mennyei Bölcsességről, a „Hozzá írt teljes versciklusát”. Ennek az „új szerelemnek a misztériuma” az „új, János Egyházát” formáló misztériummá válik, ennek a szerelemnek az első hónapja *János jelenéseinek* jegyében telik.²⁹ Irodalom, magánélet, filozófia, spiritualitás kerül egyetlen csillogó fókuszpontba ettől a találkozástól. Levezésük ezután a teozófiához kötődő Margarita Morozovával mintegy 22 éven át tart, Belij ezalatt újra is házasodott. Egy ültő helyében örökíti majd meg az egykori találkozás élményét húsz év múltán, 1921 Pünkösd napján *Első találkozás* című költeményében, nem titkoltan a Szolovjov *Három találkozás* című költeménye által teremtett hagyományhoz kapcsolódva. Morozovát „Rafaelló Madonnájához” hasonlítja, „tekintetéből” a misztikus, „mennyei Svedenborg” pillant ki. „Időn és téren kívüli” ez a szerelem Belij értelmezése szerint. Margarita Kirillovnához írott leveleit nem egyszer „Az ön lovagja” aláírás zárja, Lermontovtól, Szolovjovtól, Bloktól kölcsönzött mottók kísérik, a „közelgő” „hajnalról”, a „világ rózsájáról” beszél.

Andrej Belij annak ellenére lett Rudolf Steiner tanítványa, hogy az antropozófia atyja a Szolovjov által mostohán kezelt teozófia, a Blavatszkaja által képviselt szinkretikus irányzat közegéből lépett elő az antropozófia tanával, mely a Kelet és Nyugat vallási hagyomány közti híd szerepére tartott igényt. Az orosz szimbolisták az 1910-es évek táján kerültek közel Steinerhez, akire a Vlagyimir Szolovjov által képviselt „ügy” folytatójaként tekintettek. Rudolf Steiner látta Oroszország küldetésének lehetőségeit Európa és a világ sorsának alakulásában. Az orosz Ezüstkör időszakát, mely a szimbolizmus mellett felöleli a korabeli későrealista, modernista, akmeista és avantgárd irodalmi és képzőművészeti törekvések színes girlandját, még az irodalomtörténeti diskurzus is gyakorta egyként emlegeti „az orosz vallásfilozófiai reneszánsz” terminussal illetett korszakkal. A szolovjovi filozoféma kisugárzását vizsgálva semmiképp sem szabad megfeledkeznünk tehát két vallásfilozófiai társaság – a moszkvai (ezt épp Szolovjov emlékezetének ápolására hozta létre Szergej Trubeckoj herceg) és pétervári (tagja volt a szabadkőműves Alekszandr Kerenszkij, közismerten később a cárizmus bukása után az ideiglenes kormány miniszterelnöke), – világiakat, egyháziakat, irodalmárokat, művészeket és értelmiségieket üléseire vonzó vitáiról sem, különösképpen az itt felbukkanó filozófusokról, teológusokról: a Trubeckoj-fivérekéről, Pavel Florenszkijről, Nyikolaj Begyajevről, Szergij Bulgakovról, akik mindnyájan a szophiológia művelőivé váltak. Neves képviselőiként megemlítendő Raccinszkij és Ern is, továbbá az a Szvencickij, akinek alakja burkoltan előtűnik majd Paszternak *Zsivago doktor* című regényében.³⁰ A két társaság elődjét jelentették a Merezkovszkij-házaspár által az 1900-as évek legelején kezdeményezett, mások mellett Rozanov, Filozofov, Minszkij, Benois, Tyernavcev által látogatott, ám Antonyij metropolita utasítására betiltott ún. Vallásfilozófiai összejövetelek. Ennek nyomán a vallásos útkeresések mellett létrejött a szophiológia tanának vizsgálatában elmélyülő, új filozófus-nemzedék. Tagjai elsősor-

²⁹ Andrej Belij életrajzi anyagaiból idézi A. V. Lavrov és J. Malmstad (Лавров–Малмстад, 2006: 5).

³⁰ (Józsa, 2020: 168–183.)

ban Szergij Bulgakov, a polihisztor Pavel Florenszkij (*Az Igazság oszlopa és alapja* című művében³¹ Sophiát nemcsak az eszkhatológia végeként, hanem az egyén tudatfejlődésének alapjaként állítja be), a nagy hatású Nyikolaj Bergyajev. Florenszkijre – dacára az új rend szolgáltatásban végzett mérnöki munkájának – Sztálin államában mártíromság várt. Bergyajev és Sz. Bulgakov az emigrációban folytatja munkáját. A szintén emigráns teológus Georgij Florovszkij pedig a bizánci és óoroszlógiában és ikonfestészetben mutatja ki, hogy Sophia kezdetektől meghatározó elv az orosz pravoszlávia által létrejövő kultúrában.

Szolovjov szophiológiája egyszerre határozta meg 1. az orosz szimbolizmus második nemzedékének „filozófiai esztétikáját”, 2. szólta az önmagát kereső egyénhez a századfordulón (ebben a vonatkozásban *A szerelem értelme* és az *Előadások az Istenemberségről* című értekezései a legjelentősebbek), 3. theokratikus ideált kínált az emberiségnek franciául megjelent, *La Russie et l'Église Universelle* című értekezésében, mely Oroszország és az Egyetemes (vagyis Katolikus) egyház viszonyának harmonizálásában látta a gonosz gyökerének felszámolását. Ezzel egyúttal az orosz univerzalizmus eszményére tapintott rá. 4. *A szerelem értelme* című értekezése ugyanakkor egyetemesen szól mindenkire, az Aranykor-mítosszal is leírt őseredet, ideális állapot helyreállítását kívánja megvalósítani (innen az Atlantisz-mítosz és analóg történetek iránti heves érdeklődés). Sophia mindent harmonizáló és egyesítő ereje, aki a Fiú áldozata után az eszkhatológiai folyamat végén egybekapcsol Mennyet és Földet, egyszerre az individuum és kollektívum jövőjének záloga.

Blok Múzsájához a középkori lovag alázatával közelít, Királynőnek nevezi, e versét, melyben az imádat szintén a szakrális szférájába lép, már a Mengyelejeva-szerelem ihleti:

Servus - reginae

Ne hívj! Szerelmem templomába
 Úgyis megyek.
 Előtted szótlán, térden állva
 Hajtok fejet

Csak hallgatok, parancsra várva,
 Kezed, ha int,
 S ha véget ér a gyors találka,
 Várom megint.

Bénit hatalmad, szenvedélyed,
 Nem szólhatok.
 Vagyok szerelmed vagy cseléded,
 S mindig rabod.

(1899)³²

³¹ Tekintélyes részletet közölt belőle Baán István magyar fordításában Török Endre kétkötetes, a századfordulós orosz vallásbölcseletről kiadott könyvében (az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig: II, 14–59.)

³² (Az orosz irodalom antológiája: 346–347.)

A „ködlő távol”, az „aranyló nap”, a „lángsugaras látomás” mind ennek az Erósznak, Isteni Sophiának a képét megidéző, attribútumát fedő szókapcsolat Blok szophiánus szótárában.³³

Andrej Belij, költő, prózaíró és teoretikus Mihail Bahtyin szerint is a 20. századi orosz irodalom egyik megkerülhetetlen alakja. Korai korszakának lírájában a Szolovjov-ihlette *Szimfóniákon* kívül a *Külváros* (1904) című versében a lámpagyújtogató által működésbe hozott, a természettől idegen gázlámpa fénye a teremtett világ „alkony arany-vörösével”³⁴ kerül kontrasztba. Az áhított Apokalipszist idéző hangulat és szín a szakralitásnak, míg a gázlámpa a profán földi létnek, a kultúráról levált civilizációnak feleltethető meg. Ég és föld kettőssége tarja fenn a lírai feszültséget. A szolovjovi Sophia-filozoféma dilemmája, a női princípium kettőssége *Az ezüst galamb* (1909) című regényének kultúrafilozófiai alaptémája.³⁵ Ez a dilemma Belij ábrázolásában egyetemes, az egyén számára megfogalmazódó választást foglal magában. A két spirituális kultúra válaszútján álló értelmiségi főhős, Darjalszkij számára nemcsak a két világot szimbolizáló két helyszín, a vidéki nemesi birtok Gugoljevó (a fiktív toponímában világos a fonetikai egybecsengés Gogol nevével, az általa kijelölt apokaliptikus út, valamint a vidéki nemesség képviselte nyugati misztika) kerül szembe a mélyen provinciális Celebejevóval (a hliszt apokaliptikus szekta tagjai által lakott faluval, ahol a népi keresztény szektás vallásosság uralkodik). – Már itt megmutatkozik a szolovjovi apokaliptikus nőalakokkal, a Napba öltözött asszonnyal fennálló analógia feletti töprengés. – A két helységhez kötődő nőalakok ugyanis, mind a törékeny légies Kátya, a testetlen női princípiumot jelképező figura, mind pedig a vaskos, féktelen és gáttalan szexust megjelenítő Matrjona egyaránt lelki vezetők szerepében kalauzolják Darjalszkijt spirituális útján. Témánk szempontjából kulcsfontosságú, hogy a vallási tudatformák szimbolikus kivetülését mindkét esetben nők jelentik, a nő a lélekvezető is, a tájékozódási pont (akár a Thézeusz-mítoszban). Ezzel a Róheim Géza által is hangsúlyozott „zárt férfiközösség” vallásteremtő eszményéről kimunkált elmélet meginogni látszik. Szilárd Léna, a beavatásregény fogalmának megalkotója kutatásai révén már ebben az epikus műben is azonosította a „beavatásregény” műfaját, ezt az egyedülálló, Andrej Belij által teremtett, a hagyományos „nevelésregényt”, illetőleg „fejlődésregényt” felülíró műfajt. Ezt a műfajteni fordulatot *A Karamazov-testvérek* által képviselt váltás készíti elő.³⁶ Andrej Belij prózaművészetében ezután döntő változást hoz a Rudolf Steinerrel történt találkozás. Az antropológia tanainak hatására a női szimbólum már a szolovjovi *être grand* alakjába lényegül át a *Pétervár* (1912–1913) című beavatásregényben. Tervezett trilógiájának ez volt a második darabja. Az egyetemes kultúrtörténet és szellemi történet felölelését kitűző mű a „végtelen” szimbolikáját építi fel a 8 fejezet adta számszimbolikában. Kelet és Nyugat világát ábrázoló epikus szintézise középpontjában Oroszország és az egyén sorsa áll, azonban az egyén most a Steiner által hirdetett módon a Világlélekkel történő egyesülés útján nyeri vissza eredeti helyét, nyúl vissza az emberi kultúra ősforrásaihoz. Bár a műben szereplő Szofja Petrovna Lihutyina

³³ (Blok, 1972: 9–15.)

³⁴ (Orosz szimbolista költők antológiája. Baka István fordításában: 138.)

³⁵ A lacani pszichoanalízis fogalmi rendszerére támaszkodó tanulmányában kiváló elemzést közöl a regényről Reichmann Angelika (Reichmann, 2014: 289–354.).

³⁶ (Szilárd, 2016: 145–152.)

– aki neve révén is Sophia földi mása, ám csupán paródiája, azaz „japán baba”, a „sárga veszedelem” (a pánmongol doktrína) megtestesítője, azon erőkhöz tartozik, akik Oroszországra az apokaliptikus véget szabadítják rá – a főhős, Nyikolaj Ableuhov szerelmi vonzalmának tárgya, idővel a főhős figyelmét és érdeklődését önnön individuális spirituális útja köti le (mely keleti gyökerei és neokantiánus neveltetése tudatosulása után a rózsakeresztes és szabadkőműves doktrína közti választás elé állítja), a szublimált energiák végül abba az Egyiptomba viszik az Epilógusban elbeszéltek szerint, ahol egykor a *Három találkozásban* is fennmaradt történet szerint Szolovjovnak jelent meg Sophia a sivatagban. Nyikolaj Ableuhov itt éli át a megvilágosodás pillanatát, itt kezdenek kifejlődni „spirituális érzékszervei”.³⁷ Belij az antropológiai eszmélkedés útjának témáját folytatja *Keresztrefeszítés (Kotyik Letajev)* című regényében (utóbbi mindazonáltal nem része Kelet-Nyugat trilógiájának). Ebben a prózai műben a „bárd nélkül” maradt Beatrice a világ tragikus stádiumát jelzi.³⁸ Mindhárom elemzett prózai műve hozzáférhető magyar fordításban.

Blok és Andrej Belij számára, mint ahogyan az utánuk következő, sok tekintetben költészetükből merítő irodalmár-nemzedékek, teológusok és filozófusok számára is Vlagyimir Szolovjov alakja, élete, munkái, mítosza és kultusza meghatározónak bizonyult. Életműve felmutatta, hogy az az orosz kultúra bölcséleti virágkora fordulatot hozott az európai gondolkodás történetében is. A nőiségről megfogalmazott tanai mindmáig túlmutatnak a művelt köztudat sztereotípián. Rozanov borús csalódottsága ellenére, aki az orosz irodalom utópista képzelgéseinek rőtta fel az 1917-es történelmi kataklizmát, a mindent elsöprő tragikus fordulatot (ezzel az irodalom, az írott szó hatalmát – talán nem is alaptalanul – sosem tapasztalt, végletes módon felértékelve), Vlagyimir Szolovjov a peresztrojka után rajongók és kutatók érdeklődésének változatlan tárgya, kinek filozófiája segít közelebb kerülnünk kettős létezésünk enigmájához.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Az orosz irodalom antológiája a kezdetektől 1940-ig (2001): (szerk., vál. Szőke K., Zöldhelyi Zs.). Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.

Az orosz vallásbölcsélet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig. I–II. kötet (1988): (vál., bev. írta Török Endre) (Ford. Baán Ferenc.) Vigilia, Budapest.

Blok, Alekszandr (1972): *Válogatott művei*. Európa, Budapest.

Cioran S. D. (1973): *The Apocalyptic Symbolism of Andrej Belyj*. Mouton, The Hague–Paris.

Cselényi István Gábor (2021): *A Szentlélek anyai arca*. L'Harmattan–Kortárs Női Reflexiók Fóruma–Anima Mundi, Budapest.

Dukkon Ágnes (2003): Vlagyimir Szolovjov a „szent harmónia” filozófusa. *Vigilia*, №6, 77–78.

³⁷ (Szilárd–Józsa, 1996: 148–149.)

³⁸ Lásd (Józsa, 2022).

- Etkind, Alekszandr (1999): *A lehetetlen Erőszja. A pszichoanalízis története Oroszországban* (Ford. Bratka L., Kiss I., M. Nagy M., Szőke K.) Európa, Budapest.
- Farkas Zoltán (2012): *Vlagyimir Szolovjov. Az első rendszeralkotó orosz bölcselelő*. Attraktor, Máriabesnyő.
- Groys, Boris (2006): Oroszország mint a Nyugat tudatalattija. (Ford. Balogh Magdolna és Krasztev Péter.) (Szőke K.–Bagi I. (szerk., vál.)) *Az orosz kultúra Nyugat és Kelet között*. Bölcsész Konzorcium, Szeged, 233–248.
- Hajnády Zoltán (2002): *Sophia és Logosz (Akadémiai doktori értekezés)*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen.
- Hajnády Zoltán (2017): Szophia és Logosz. A kozmikus és történelmi világtrend organonjai. *Vallástudományi szemle*, №3, 71–85.
- Hajnády Zoltán (2021): Szakrális és démonikus nőalakok orosz poétikai kontextusban. *A női dimenzió*, (I), №1, 64–76. https://www.femmeharmone.com/wp-content/uploads/2022/02/Hajnady_Zoltan_220216_v4.pdf (Megtekintés: 2021. 12. 26.)
- Ivanov, Vjacseszlav (2008): Narkisszosz. A pompeji bronzszobor. (Ford. Balogh István.) *Rejtőzködő orosz nárciszok* (vál. Jagusztin L., szerk. Fonalka M., Hajnády Z.) Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 145–146.
- Józsa György Zoltán (2021): Kriptográfia Paszternak *Zsivago doktor* című regényében. Szakralitás és hagiográfia. *Metszéspontok. Magyar-szláv vallási és kulturális kapcsolatok*. (szerk. Menyhárt K., Dudás M.) Bolgár kulturális fórum, ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék, 168–183. https://edit.elte.hu/xmlui/static/pdf-viewer-master/external/pdfjs-2.1.266-dist/web/viewer.html?file=https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/64847/Metszéspontok_kötet%20%281%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Megtekintés: 2022. 02. 28.)
- Józsa György Zoltán (2022): Beatrice alakja az orosz szimbolizmusban. *A női dimenzió*, №1, 91–110.
- Jung C. G. (1997): *Alapfogalmainak lexikona*. I–II. köt. (Ford. Bodrog Miklós.) Kossuth kiadó, Budapest.
- Kisfalvi Gabriella (2001): *Szergij Bulgakov atya sophiológiája (Ph. D. értekezés, kézirat)*. Budapest.
- Matic, Olga (2005): *Erotic Utopia. The Decadent Imagination in Russia's fin-de-siècle*. University of Wisconsin Press, Madison Wis.
- Orosz szimbolista költők. Baka István fordításában.* (1995) (vál. szerk. Szalma Natália, Fejér Ádám). JATE, Szláv Filológiai Tanszék, Szeged. <https://mek.oszk.hu/00500/00539/00539.htm> (Megtekintés: 2021. 09. 20.)
- Reichmann Angelika (2014): *Narcissus aranykora. (Poszt)modern Dosztojevszkij-olvasatok*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen.
- Szilárd Léna (2016): A beavatásregény forrásai az orosz irodalomban. „A ja sz vami”. *Tanulmánykötet Szőke Katalin születésnapjára*. (szerk. Hetényi Zs., Kalafatics Zs., Józsa Gy. Z.) Dolce Filologia, ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola, Az orosz kultúra és irodalom Kelet és Nyugat között programja, Budapest, 145–152.

Szolovjov, Vlagyimir (1993): *Az Antikrisztus története: Három beszélgetés a háborúról, a haladásról és a világtörténelem végéről.* (Ford. Kiss Ilona.) Századvég, Budapest.

Szolovjov, Vlagyimir (2014): *Előadások az Istenemberségről.* (Ford. Farkas Zoltán.) Attraktor, Máriabesnyő.

Szolovjov, Vlagyimir (2015): *Platón életének drámája.* (Ford. Farkas Zoltán.) Attraktor, Máriabesnyő.

Szolovjov, Vlagyimir (2018): *A középkori világszemlélet hanyatlásáról.* (Ford. Farkas Zoltán.) Attraktor, Máriabesnyő.

Баадер Ф. (1990): Из дневников. *Философия любви.* В 2-х тт. (сост. Ивин А. А.). Издательство политической литературы, Москва, т. II, 56–58, 256–257.

Бароти Т. (2006): Драма Чехова *Чайка* и ее культурно-философский контекст. *Dissertationes slavicae*, XXIV, 91–99.

Белый Андрей–Блок Александр (2001): *Переписка 1903–1919* (пулб., предисл., комм. Лавров А. В.) Прогресс–Плеяда, Москва.

Бонецкая Н. (1995): Русская софиология и антропософия. *Вопросы философии*, №7, 79–97.

Булгаков С. (1976): *Тихие думы.* YMCA Press, Paris.

Быстров В. Н. (2012): *Между утопией и трагедией. Идея Преображения мира у русских символистов.* Прогресс–Плеяда, Москва.

Игошева Т. В. (2013): *Ранняя лирика А. А. Блока (1898–1904). Поэтика религиозного символизма.* /Studia Philologica/ Глобал Ком, Москва.

Йожа Д. З. (2001): *Русская софиология и Владимир Набоков (неопубликованная диссертация на соискание степени PhD).* Будапешт.

Лавров А. В.–Малмстад Джон (2006) »Прекрасная дама«Андрея Белого. *Белый, Андрей »Ваш рыцарь«Письма к М. К. Морозовой 1901–1928.* Прогресс–Плеяда, Москва, 3–32.

Мочульский К. (1997): *Александр Блок, Андрей Белый, Валерий Брюсов.* Республика, Москва.

Мюральт Ф. де (1996): Литература французского средневековья в творчестве Александра Блока. *Russian Studies* (II), №3, 206–221.

Одесский М. П. (1994): Об »откровенном« и »прикровенном«. София в комедиях В. И. Лукина. *Литературное обозрение*, №, 3–4, 82–87.

Рычков А. (2010): Д. С. Мережковский и К. Г. Юнг. »Встреча во гнозисе«. *Судьбы литературы Серебряного века и русского зарубежья* (отв. ред. Аверин Б. В., Валчева Ю. М.) Петрополис, Санкт-Петербург, 202–211.

Русская литературы начала XX века. 1890–1910. В 2-х томах. (2000): (ред. Венгеров С. А.) Издательский дом »XXI век – Согласие«, Москва.

Силард Л. (1979): *Русская литература конца XIX–начала XX века. т. I–II.* Tankönyvkiadó, Budapest.

Эротизм без берегов (2004): (сост. М. М. Павлова). Новое литературное обозрение, Москва.