

Performa 3 | 2016. szám
kultúratudományi és társadalomfilozófiai folyóirat

Főszerkesztő: Vajda Mihály

Szerkesztők:
Kicsák Lóránt
Nemes László

A szám felelős szerkesztője: Kicsák Lóránt

Olvasószerkesztő: Kusper Judit

Kiadja: Eszterházy Károly Főiskola Bölcsészettudományi Kara

Felelős kiadó: Dr. Zimányi Árpád dékán

Kapcsolat: performa@ektf.hu

ISSN 2498-731X

Webmester: Faa Balázs

Kiss Lajos András

A tudomány és a vallás között

Gondolatok Pavel Florenszkij: *A kultusz filozófiája* című könyvéről*

Lényegében egész életemben egyetlen dolgon töprengtem: a jelenség és a lényeg (noumenon) viszonyán. Folyton arról gondolkodtam, miként tárul fel, milyenek mutatkozik, illetve hogyan realizálódik a lényeg a jelenségben. Ez pedig nem más, mint magának a szimbólumnak kérdése. Voltaképpen egész életemben egyetlen dolog foglalkoztatott: a SZIMBÓLUM problémája.¹

Az orosz filozófiatörténész, Natalja Bonyeckaja több írásában is felhívja a figyelmet a Florenszkij-féle „elméleti antihumanizmus” vallásfilozófiai és habituális összefüggéseire. Abból érdemes kiindulni, írja Bonyeckaja, hogy Florenszkij már az 1914-ben megjelent, *Az igazság oszlopa és támasza* című hatalmas opuszában is nagyon szűkszavúnak mutatkozik, midőn a konkrétan megtapasztalható hús-vér embertársai egzisztenciális problémáit érinti, ideértve az Evangéliumokból ismert Krisztus alakját is. A huszadik század legnagyobb orosz teológusa, Georgij Florovszkij ugyancsak azon morfondírozik az említett munka értelmezése során (főképpen a Niceai Zsinat által felvetett, közelebbről az Atya és a Fiú egységét tárgyaló problémáknak szentelt florenszkiji eszmefuttatásokat vizsgálva), hogy miként lehetséges az, hogy valaki (jelesül Florenszkij) higgyen a „transzcendens atyában”, miközben egy szava sincs Krisztusról, a feltámadott fiúistenről?² S valóban, Florenszkij pozíciója teljesen ellentétes az orosz perszonalisták (Bergyajev és Sesztov) emberközpontú, egzisztencialista elkötelezettségével. Minderről Bergyajev az *Önmegismerés* című munkájában a következőket jegyzi meg:

[...] Florenszkijben taszított a mágiája, a világ titka megfejthetlenségének alapélménye, amely nem lázadást, hanem passzív elernyedtséget szül, a szabadság problémája iránti érzéketlensége, bizonytalan Krisztus-képe, a stilizáció és a dekadencia érvényesítése az orosz

* Pavel Florenszkij: *A kultusz filozófiája*. Fordította Kiss Ilona. Budapest, Typotex Kiadó, 2015.

¹ Pavel Florenszkij: *Gyityam mojim: Voszpominanyja prosliv dnyej*. In: Uő: *Imena*. Moszkva / Harkov, «EKSZMO-PRESSZ» / «FOLIO», 1998. 792.

² Lásd Natal'ja Boneckaja: *Christus im Werk Florenskijs*. In: Koslowski, Peter (Hg.): *Russische Religionsphilosophie und Gnosis*. Hildesheim, Bernwald Verlag, 1992. 65.

vallásfilozófiában. Meghökkenett erkölcsi közömbössége, az etikai érzékelés esztétikaival való helyettesítése.³

Amíg Bergyajev szemében a materiális világ egésze – ideértve az anyagi erőként ható „objektív” társadalmi törvényeket is – szinte lehetetlenné teszi (de legalábbis paralizálja a személy) szabadságának megvalósulását, addig Florenszkij egy „aperszonális” gnosztikus világértelmezésre szavaz. Ilyen értelemben Florenszkij álláspontja nem áll távol attól a Hildegard de Bingentől kiinduló, majd Goethén át egészen Rudolf Steinerig és Gaston Bachelard-ig tartó gnosztikus és újgnosztikus univerzalizmustól, amelyben nem könnyű egymástól szétválasztani a valódi kereszténységet és a pogány mágiát. Így látja ezt Tanja Gut is, aki a következőképpen fogalmaz:

Florenszkij sohasem ismerte el, hogy áthidalhatatlan szakadék tátongana a látható és a láthatatlan világ között. A tenger habjaiban, az ásványokban, a fűszerekben, a színekben, a hangokban, amelyekkel gyermekkori világa gazdagon megajándékozta, eredendően a világ transzparenciáját látta megjeleni.⁴

Amíg Bergyajev a külvilág egészében (vagyis a természetben és a társadalomban egyaránt) leginkább csak a személy szabadságát fenyegető rideg és ellenséges determinizmust hajlandó észrevenni, addig Florenszkij az ember-mikrokozmosz és a természet-makrokozmosz egymást kiegészítő, komplementer jellegére teszi a hangsúlyt. Jómagam inkább úgy pontosítanám a Florenszkij *de-* vagy *aperszonalizmusára* vonatkozó bergyajevi leírást, illetve értékelést, hogy végső soron Florenszkij is perszonalista gondolkodónak tekinthető, csak hogy az általa képviselt felfogást szimbolikus perszonalizmusnak kellene neveznünk. Például a kereszt szimbolizmusa a következőket jelenti számára:

A Szent Kereszt számunkra nem személytelen, *semleges* harmadik, sőt, nem is *harmadik* személy, hanem közvetlenül megszólítható második: „Te”. S ami a másik számára lehet „Te”, önmagában és önmaga számára lehet „Én” – azaz személy, értelemmel bíró és szellemi lény.⁵

³ Nyikolaj Bergyajev: *Önmegismerés*. Fordította Gasparics Zsuzsa és Kovács Erzsébet. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2002. 212-213.

⁴ Tanja Gut: *Das Auffinden des Noumens in den Phänomenen oder Das Gewährwerden der Idee in der Wirklichkeit. Pavel Florenskij und Rudolf Steiner*. In: Michael Hagemeister / Tosten Metelka (Hrsg.): *Materialien zu Pavel Florenskij*. Berlin / Zepernick, Kontext Verlag, 1999. 77.

⁵ Florenszkij: *A kultusz filozófiája*. 14.

Miként részben már utaltam rá, ennek a felfogásnak megvan a maga filozófia- és tudománytörténeti előzménye. Példaként elegendő Szent Ágostonra utalnom, aki szerint a dolgok egyúttal jelek is (*res et signa*), azaz a dolgok mindig túlmutatnak önmagukon, voltaképpen önmaguk és nem-önmaguk antinomikus egységét jelenítik meg. L'jubomir Žak szerint:

Florenszkij szimbólumfelfogása egyértelműen ontologikus. Ezért radikálisan különbözik Sigmund Freud tisztán naturalista szimbolizmusától vagy Ernst Cassirer gnoszeológiai szimbolizmusától, az analitikus filozófia és a posztstrukturalizmus szimbolizmusától. Ugyanakkor rokona a német romantika és Schelling szimbólumértelmezésének, a Vjascseszlav Ivanov-féle szimbolizmusnak, és hogy az utóbbi évtizedek szimbólumértelmezéseire is kitekintsünk, meglepő egybeesést mutat Luigi Pareyson és Jean-Luc Marion szimbólumfelfogásával is.⁶

A külső és a belső összekapcsolásának eminens megjelenési formáját – azaz a lényeknek a jelenségben történő manifesztációját – kiválóan szemlélteti Florenszkij misztikus *onomatológiája* vagy *onomatopoetikája*. Az orosz vallásfilozófiai nyelv *névdicsőítésnek* (imjaszlavije) nevezi a misztikus szimbolizmus e sokszor meglehetősen bizarrnak tűnő, de kétségkívül nagy műgonddal kidolgozott nyelvfilozófiai/teológiai elméletet. Nagyon vázlatos és elnagyolt módon összefoglalva, a névdicsőítés Florenszkij-féle változatában a következőkről van szó: Isten neve maga is „isteni”, de Isten mégsem pusztán csak egy „név”. Miként Alekszej Loszev mondja

[...] a neveken nem betűket és hangokat kell érteni, amelyek egyszerűen csak elhangzanak. A nevek és a hangok: ikonok. Az ikon természetesen nem isten, de az ikonban az Istenség van ábrázolva... Éppen ezért, az Istenség nevében ugyan szubsztanciálisan Isten nincs jelen, de az energiájában, szellemi realizációjában már maga Isten jelenik meg. Ilyenformán Isten nevében, amely hangok és betűk által realizálódik, már igenis jelen van Isten.⁷

⁶ L'jubomir Žak: *Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung für die Epistemologie*. In: Norbert Franz / Michael Hagemeister / Frank Haney (Hrsg.): *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne*. Frankfurt am Main / Berlin, Peter Lang Verlag, 2002. 197.

⁷ Idézi Jelena Gurko: *Bozsosztvennaja onomatologija*. Imenovanyije Boga v imjaszlaviji, szimvolizme i gyeconsztrukciji. Minszk, Izdatyelszkij Centr EKONOMPRESSZ, 2006. 121.

Mindazonáltal a Florenszkij-féle onomatológiának létezik egy immanens, evilági aspektusa is, amely ettől még nem kevésbé misztikus, mint az Isten nevével kapcsolatos fejtegetései. A *nevek* című munkájában – egy hosszabb elméleti bevezetést követően – nagyjából két tucat személynév (Sándor, Alexandra, Zsófia, Péter stb.) jelentésanalízist vizsgálja. Meggyőződése ugyanis, hogy az ember belső karakterét az adekvát személynévben látjuk megjelenni. Ez persze nem jelent abszolút determinációt, továbbá akár „elhibázott keresztnév-adásokkal” is találkozhatunk az életben, mégis: a *külső* (a név mint fizikai, akusztikai fenomén) és a *belső* (a név hordozójának habituális és jellembeli minősége) a megnevezés aktusában szorosan összefonódnak. Például a nagy műalkotásokban a nevek ugyanannak a szükségszerűségnek engedelmessé válnak, mint az általuk megjelenített alakok. A műben megjelenített figurák voltaképpen azonosak a nevükben rejlő lehetőségek kibontakozásával. „A név tulajdonképpen a legfinomabb test, amelynek segítségével jeleníthető meg a szellemi lényeg.”⁸

A név és a „dolog” közötti analóg viszonyt a tételezése, illetve a név és a dolog *alkímiai konjunkciójának* (vagyis a forma és az anyag ellentétében megjelenő egységnek) a feltételezése, persze, kétségtelenül Florenszkij bizonyos okkultista hajlamáról is tanúskodik, mindazonáltal az alapos természettudományos képzettséggel rendelkező Florenszkij még ezen a sikamlós területen is képes meggyőzően érvelni. A *Szó mágiája* című tanulmányában, például, meglepő természettudományos információval szolgál a fizikai energia és az emberi hang összefüggéseiről. Azt mondja, a felcsendülő szó mint jel (szignál) meglepően csekély fizikai energiát állít elő, a külvilágból úgyszólván minimális erőforrásra tart igényt.

Még egészen nagyvonalúak vagyunk, ha a felhasznált energia mértékét így adjuk meg: egy ötvengrammos tárgy egy méter magasságról, egyenes vonalban leesve annyi energiát fejleszt, amellyel egy normálisan hallható hang tízezer éven át szakadatlanul hangozhatna. Vagy másképp fogalmazva: az asztról a padlóra leeső kalap annyi esési energiát fejleszt, amellyel – ha ezt az energiát egyszer fonográfra tudnánk vinni – tízezer évig szünet nélkül lehetne mesélgetni az említett banális eseményt.⁹

Bonyeckaja imént idézett tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy Florenszkij filozófiai/teológiai rendszerében egyéb különös analógiákkal is találkozhatunk: miként a

⁸ Florenszkij: *Imena*. 463.

⁹ Pawel Florenski: *Denken und Sprache*. Berlin, Edition Kontext, 1993. 211. Lásd még Kiss Lajos András: A név hatalma. *Liget*, 200/11. 18-25.

nevekben vagy a nevek által a *belső ember* lényege ölt fenomenális alakot, hasonlóképpen jut kifejeződésre a kultuszban a *külső ember*, mégpedig hét funkcióra redukálva (lélegzés, táplálkozás, verbalitás stb.).¹⁰ Ennek a hét testi vagy anyagi funkciónak a Hét Szentség felel meg.

Így rögzíthető az emberi lényeg hét alapfunkciója: az emberi egyensúly záloga kizárólag csak mindezen funkciók kultusz által megerősített állandósága lehet. Ez az állandóság pedig csak a Szentségekben, e funkciók végső megszentelése révén érhető el. A Szentségek száma azért éppen *hét*, mert az emberi személyiség pilléreinek száma is *hét*, sőt, hétnek is *kell* lennie, nem lehet se több, se kevesebb. A test táplálásának funkciója például az Eucharisztia Szentségében szenteltetik meg, a testi megtisztulás, azaz a kiválasztás funkciója a Kereszttség Szentségében (...).¹¹

Voltaképpen az egyház az, amely megszenteli az ember egészét. Florenszkij felfogásában az egyház nemcsak szakramentális, hanem egyúttal mágikus intézményként is megjelenik. A következő mondatokat akár Paracelsus vagy Jakob Böhme is írhatta volna:

[...] a Szentségek ugyanis olyan koszorút alkotnak, amelyben *minden kapcsolatban áll mindennel*, s a kapcsolatok egy része csak egy *bizonyos* szempontból hagyható figyelem kívül, hogy ezáltal a többinek a ritmusa és mintázata még határozottabban domborodhasson ki. Ismétlem, ezek a ritmusok és mintázatok a legkülönfélébbek lehetnek (...).¹²

A víz és a kereszttség Szentsége című alfejezetben teljes meggyőződéssel állítja Florenszkij, hogy a víz nemcsak egy természeti elem (amelyre természetesen tekinthetünk úgy is, mint az élőlények reprodukciójához feltétlenül szükséges anyagi összetevőre, illetve úgy is, mint a kémia tudomány által vizsgálható „tárgyra”), hanem egyúttal megszentelt és megváltó víz is.

A keresztények kezdetektől máig élő hite szerint a Megváltó Isteni testétől megszentelt Jordán folyó vize sem közönséges víz. A Szergijev Poszad-i Szentháromság Főkolostor csodatevő kútjaiban, Szentéletű Szerafim és más, hozzá hasonlóak csodatevő forrásaiban ugyancsak nem egyszerű víz van, hanem csodákkal megjelölt.¹³

¹⁰ Boneckaja, *Christus im Werk Florenskijs*. 72.

¹¹ Florenszkij: *A kultusz filozófiája*. 68-69.

¹² Florenszkij: *A kultusz filozófiája*. 72.

¹³ Florenszkij: *A kultusz filozófiája*. 84.

Az *Eucharisztia Szentségében* a bor és a kenyér misztikus átlényegülése kapcsán Florenszkij még határozottabban fogalmazza meg azt a tézisé, hogy az anyag és a szellem nem diszkrét princípiumok, hanem – legalábbis a „kultikus transzfernek” hála – egymásba fonódó létszférákként jelennek meg. Ezek a létszférák mindig antinomikus egységként értelmezendők, mivel az egység összetevői – az átlényegülésükkel együtt, vagy éppen annak ellenére – mindig megőriznek valamit eredeti mivoltukból is. A megszentelt kenyér elfogyasztása kapcsán azt mondja:

[...] az elfogyasztandó eledel mennyiségileg nem haladhatja meg azt a mértéket, amely már semmit sem ad hozzá a szimbolikus alaphoz, és továbbra is rendelkeznie kell fiziológiai jelleggel, de a másik oldalról, még jobban be kell tartani azt az alsó határt, amely *alatt* az evés már nem fogható fel és nem azonosítható táplálkozási aktusként, és olyan érzéssel viseltetnek iránta, mint ami nem számít, negligálható mennyiség, aminek meglététől vagy hiányától az adott funkcióban semmi sem változik.¹⁴

A szimbólum érzékelhetőségének lennie kell mind alsó, mind pedig felső (mennyiségi) küszöbének. Míg az ókorban, mondja Florenszkij, a dolgokban rejlő *természetes* misztikum eltúlzása volt az inkább jellemző magatartás (némileg a naturalizmus felé hajolva), addig a modern természettudományos világkép az érzékszervekkel szinte felfoghatatlan, mikroszkopikus méretűvé zsugorított *aszepikus* anyagot preferálja. „Kenyérevésnek semmiképpen sem nevezhető, ha a kenyér jelenléte csak mikroszkóppal vagy vegyi úton mutatható ki.”¹⁵ Majd mindebből azt a következtetést vonja le, hogy a modern természettudományok azon előfeltevése, hogy a törvényjellegű folyamatok a „mindig ugyanakkor az ismétlődése” elvét követik, voltaképpen egy újabb előfeltevésre, a kultusz logikájára támaszkodik. „Ám a kultusz azért kultusz, mert feltételezi a végbemenő dolgok belső törvényszerűségét, azt a szabályosságot, amely tulajdonképpen a természetörvények állandóságára vonatkozó szekularizált koncepció alapja.”¹⁶

Mindent egybevetve, talán nem járok messze az igazságtól, ha azt feltételezem, hogy Florenszkij *A kultusz filozófiája* című könyvét elsősorban nem keresztény vallásfilozófiai munkaként érdemes olvasni (ahhoz valószínűleg túlságosan „eretnek”), hanem egy olyan

¹⁴ Florenszkij: *A kultusz filozófiája*. 133-134.

¹⁵ Florenszkij: *A kultusz filozófiája*. 134.

¹⁶ Florenszkij: *A kultusz filozófiája*. 135.

szakrális/szinkretista alapokon nyugvó metafizika és ismeretelmélet foglalataként, amely mindenképpen kitüntetett helyet foglal el a világ visszavarázslására tett nagy huszadik századi kísérletek sorában.