

Cselényi István Gábor C.Sc.

## Az Isteni Bölcsesség a keleti egyházban és az orosz vallásbölcseletben

Az utóbbi évek legnagyobb teológiai-kulturális felfedezése számomra a *szofiológia*, főként Thomas Schipflinger értelmezésében,<sup>1</sup> amelyből kiderül, hogy az Isteni Bölcsesség fogalma, alakja megtalálható az ószövetségi Hokma-fogalomban éppúgy, mint a nyugati vagy a keleti patrisztikában és az újkor eleji nyugati misztikában, de a távol-keleti vallásokban is (vö. Pragnya Paramita, Tao, Radha), tehát mintegy az *emberiség egyetemes kultúrájának* egyik kristályosodási pontja lehet. Az ebben az igazán új és megdöbbentő, hogy ezekben a vallástörténeti motívumokban a Bölcsesség (Szofia) az *isteni létteljesség női, anyai arca*ként mutatkozik meg!

E fórumon – a szláv kultúra vonzáskörében – azt szeretném összefoglalni, hogyan jelenik meg a szofiológia az *orosz vallásbölcseletben*. Ez azonban csak úgy válik érthetővé, ha ennek előzményét, gyökereit is felidézzük: hogyan is él Szofia, az isteni Bölcsesség a *keleti egyház liturgiájában* és lelkiségében.

### 1. Szofia a görög liturgiában

E sorok írója olyan liturgikus hagyományon nőtt fel a görög katolikus egyházban, amely a tágabban vett keleti egyház liturgikus életét viszi tovább. Liturgiánk még ebben a leszármazott, egyszerűsített formában is telis-tele van az *Isteni Bölcsességre* való utalásokkal. Aranyszájú Szent János liturgiájában – de minden más olyan istentiszteleti formában is, amelyben szentírási olvasmány szerepel – számtalanszor hangzik el a *Bölcsesség!* (Szofia, óslávul: *Premúdroszty*) vagy a *Bölcsesség, figyelmezzünk!* felkiáltás, valahányszor felolvasás következik.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vö. SCHIPFLINGER, Th., *Sophia-Maria* (München-Zürich 1988).

<sup>2</sup> Fantasztikus párhuzam: a *Premúdroszty*-ban a *pre* ugyanaz a fokozó szó, mint a *Pragnya* buddhista kifejezésben a *pra* előképző: igen, elő-, fő. A *Premúdroszty* tehát: Igen nagy Bölcsesség.

<sup>3</sup> *Damaszkuszi Szent János húsvéti kánonja*, IX. óda, 2. tropár.

<sup>4</sup> Uo. V. óda, 3. tropár.

<sup>5</sup> 7. hang, szombati alkonyati zsoltó, előverses sztichira istenszüllői éneke.

<sup>6</sup> *Az Istenszüllő katavásziája*, VI. óda.

Hagyományos értelmezés szerint a Bölcsesség nem más, mint az *isteni Logosz*, Jézus Krisztus. Úgy tűnik, Damaszkuszi Szent János híres Húsvéti kánonja (a keleti feltámadási szertartás) is azonosnak tekinti a Logoszt és a Szofiát, hiszen így éneklünk a kánonban: „Legszentebb Pászka, Krisztus, ó Bölcsesség, Istennek Igéje és Erősség.”<sup>3</sup> Lehetséges azonban az az értelmezés is, hogy az Ige és a Bölcsesség mint *fogalom-pár* áll egymás mellett. Sőt maga a Húsvéti kánon is ismeri a *hierosz gamosz*-t, az isteni nász, vagyis tud a *lét nász-szerkezetéről*, amikor az isteni Igét vőlegénynek látja: „Járuljunk égő lámpákkal a sírból kiszálló Krisztushoz, mint menyegzői vőlegényhez.”<sup>4</sup> A Logosz mellé kívánkozik tehát *polaritás-párja*, *Szofia* is, akit az Akathisztosz Hümnosz így szólít meg: „Üdvözlég, Istennek szep-lőtelen jegyese!” Az egyik vecserneyei ének pedig így nevezi meg a Bölcsességet: „Üdvözlég, *isteni ara!*”<sup>5</sup> A liturgia tehát nyitva hagyja az utat arra, hogy Szofiát az Isteni Lét női vonásának hordozójaként szemléljük.

Szofia alakja többnyire *mariológiai dimenzióban* (a Szűz Mária-tisztelethez kapcsolódva) jelenik meg a keleti liturgiában. Énekeinkben sokszor kifejezetten az Istenszülőt hozzuk kapcsolatba a bölcsességgel: „A mennyei bölcsességű Istenanyának mai napon legszentebb és legáldottabb ünnepét ülvén, jertek, hívek, örvendezve tapsoljunk, és a tőle született Isten dicsőítsük!”<sup>6</sup> „Isten bölcsességének tárháza!”<sup>7</sup> „Az értelem napjának sugara, lelkünket megvilágító villámfény”<sup>8</sup> – mondják énekeink, irmoszaink.

Mintha csak az ószövetségi bölcsességi irodalom és a Kabbala vonala élne tovább, a keleti liturgia szívesen nevezi *Jeruzsálemnek*, *Sionnak* is Máriát, no meg *mennyei Jeruzsálemnek*, a Jelenések könyve alapján. Az egyik legszebb húsvéti ének így zeng: „Tündökölj, tündökölj, mennyei Jeruzsálem, mert az Úr dicsfénye fölötted fölvirradt, örvendj mostan és vigadozz, új Sion-hegy, és te gyönyörködjél, tiszta Istenszülő, fiad föltámadásán!”

A *Szofia-jelzők, jelképek* egész sorát alkalmazza Kelet az Istenszülő léthelyzetének –*Isten-hordozó* mivoltának – leírására: „a mennyei király trónja vagy”;<sup>9</sup> „mannánál édesebb étel, tejfel és mézzel folyó ország”;<sup>10</sup> „az isteni megtestesülés edénye”;<sup>11</sup> „Úrnak hajléka, megárnyékozott hegy,

<sup>7</sup> Akathisztosz Hümnosz, 9. ikosz, 1. vers.

<sup>8</sup> Uo. 11. ikosz, 2. tropár.

<sup>9</sup> Uo. 1. ikosz, 3. tropár.

<sup>10</sup> Uo. 6. ikosz, 3. tropár.

<sup>11</sup> Uo. 4. tropár.

arany gyertyatartó, paradicsomkert, isteni asztal, sátor, arany fogantyú”;<sup>12</sup> „mennynek ajtaja, egész világra fénylő világosság”;<sup>13</sup> „Üdvözítőnk leg-tisztább hajléka, drága palota, az isteni dicsőség szent kincstára, kit így énekelnek az angyalok: Ez a mennyei palota!”;<sup>14</sup> „Palotának és ajtónak és lángoló királyi székeknek, sértetlen hegynek és eléghetetlen csipkebokor-nak nevezünk téged!”,<sup>15</sup> Ezek az *epiteton ornans*-ok leginkább a Sekina fogalmára<sup>16</sup> emlékeztetnek.

A keleti liturgia olyan, kozmoszt átfogó szerepet tulajdonít Máriának, amely a *kozmikus Szofia alakjának* felel meg: „Te benned örvendez, Malasztaltaltes, minden teremtmény: az angyali rendek s az összes emberi nem. Te megszentelt hajlék, lelki édenkert... A te méhedet égi trónná alkotta s bensődet a mennynél ékesebbé tette.”<sup>17</sup> Máriát a liturgia az angyalok fölé, a *teremtett létrend legfelső fokára* állítja: „A keruboknál tiszteletesebb és a szeráfoknál hasonlíthatatlanul dicsőbb vagy!” Tud a liturgia a kozmikus Hokmának-Szofiának arról a szerepéről is, hogy „beavatottja a titokzatos terveknek”,<sup>18</sup> és elővételezi Nicolaus Cusanus *coincidentia oppositorum* elvét, azt is mintegy Szofia-Máriára alkalmazza: „ki az ellentéteket kiegyenlített”.<sup>19</sup>

Egészen bensőséges kapcsolatot lát a liturgia *Mária-Szofia és a Szentháromság* között: „ki által a Szentháromság titka megvilágosodott”. Elsősorban az Atyához és az Igéhez való viszonya fogalmazódik meg: „Az Isten és az Ige sátora.”<sup>20</sup> Itt már egészen világos, hogy két külön szereplőről van szó, az Ige és a Bölcsesség nem azonos, hanem bensőséges viszonyban állnak egymással. Sok esetben utalás történik arra a hierosz gamoszra, melynek részese Szofia. Gyakori megjelölés a Szűzanyára, hogy *isteni ara*.<sup>21</sup> De ezt a jelzőt Kelet nem feltétlenül az Atya és Mária kapcsolatára érti. Kiderül, hogy a Bölcsesség, a Szűz „Krisztusnak, a mindenség királyának jegyese”.<sup>22</sup> Itt tehát a Logosz és a kozmikus értelemben vett Szofia kapcsolata jelenik meg, s Mária ennek a szerepnek hordozója.

<sup>12</sup> *Paraklízis*, előverses sztychirák záró verse.

<sup>13</sup> Uo. 2. előverses sztychira.

<sup>14</sup> November 21. Mária templombavezetése, konták.

<sup>15</sup> *Akathisztosz a legszentebb Istenszüő elhunytáról*, 1. ikosz, 3. vers.

<sup>16</sup> A *sekina* Isten jelenléte, amely már-már megszemélyesül az ószövevényi irodalomban is.

<sup>17</sup> Nagy Szent Bazil liturgiája.

<sup>18</sup> *Akathisztosz*, 2. ikosz, 2. vers.

<sup>19</sup> Uo. 8. ikosz, 2. tropár.

De az Istenszülőt a *Szentlélekhez is* eleven kötelék fűzi: (Mária) „ma mutattatik be az Úr házában, a Szentlélek malasztját hozván”<sup>23</sup> – énekeljük a Templomba-vezetés ünnepén (november 21-én). Máskor pedig így szólunk róla: „Szentlélekkel megaranyozott frigysekrény.”<sup>24</sup> Keleten legfeljebb csak népénekekben bukkan fel az a gondolat, hogy a Szűzanya a „Szentlélek mátkája”, a liturgiában sokkal inkább a Szentlélek művének vetülete, folytatója, jelenlétének továbbsugárzója.

Ez az első évezred derekától az ezred végéig kialakult liturgia, közösségi imádság és himnusz-költészet vallomás a *szentírási Szofia eleven jelenlétéről*, és alapot képezett a második évezred keleti Mária-tiszteletéhez, így a *palamitizmushoz is*, főleg pedig az *orosz szofiológia* kialakulásához.

## 2. A palamita mariológia

A keleti egyházban nemcsak a Szofia-fogalom szórványos jelenléte viszi tovább a szofiánus hagyományt, hanem az egyre inkább kiteljesedő *Mária-tisztelet is*.

A patrisztika a *teremtetlen és a teremtett lét határára* helyezte a Szofiát, s így nyitva hagyta a lehetőséget arra is, hogy az anyai elvet magában Istenben keressük, és arra is, hogy a Szűzanyát tekintsük Szofia megfőbb megismerésítőjének. Ezt az utat vitte tovább a *keleti egyház teológiája is* a második évezred elejétől, immár a *mariológiában konkretizálva* a szofiológia addigi eredményeit. Az akkorra már ortodox egyházzá vált keleti teológia egyik legerőteljesebb teológiai irányzata pedig a *palamitizmus* volt.

A palamitizmus az akkor már kifejezetten *ortodox* teológia 14. századi szintézise, amely éppen a krisztológiában és a mariológiában foglalta össze és fejlesztette tovább a bizánci teológia hagyományát. Négy nagy szerző érdemel itt említést: az iskola alapítója, Palamasz Szent Gergely (kb. 1296-1359), aki 1347-től tesszalonikai érsek volt, Nikolaosz Kabaszilasz világi teológus(!), aki 1320 körül született és 1396 után halt meg, Niceai

<sup>20</sup> *Akathisztosz*, 12. ikosz, 1 tropár.

<sup>21</sup> 7. hang, szombati alkonyati zsoltószma, előverses sztichira Istenszülői éneke.

<sup>22</sup> November 21. utóveccsernyéjéből.

<sup>23</sup> November 21., konták.

<sup>24</sup> *Akathisztosz*, 5. ikosz, 2. tropár.

<sup>25</sup> (Patrologia Graeca 151) 465<sup>B</sup> (következőkben: PG).

<sup>26</sup> PG 151, 172<sup>A</sup>.

<sup>27</sup> PG 151, 172<sup>B</sup>.

Theophanesz niceai érsek, aki 1381-ben halt meg és Iszidorosz Glabas, aki Gergelyhez hasonlóan tesszalónikai érsek volt, és 1397-ben halt meg.

A palamitizmus teológiája eléggé ismert: Palamaszék *valóságos különbséget (distinctio realis)* tételeznek fel Isten lényege és tevékenysége („energiái”) között, az *energiákat* teremtetlen kegyelmeknek tekintik, az üdvösség lényegét pedig nem az isteni lényeg (*essentia*) megismerésében, hanem az *átistenülésben*, az isteni természetből való részesedésben látják, ami éppen az isteni energiák révén történik. Különleges helyet biztosítanak teológiájukban az *Istenszülő Szűznek* is.

Palamasz Gergely mindenekelőtt abban látja Szűz Mária közvetítői szerepének gyökerét, hogy *Isten anyja*, s ennek révén mintegy összekötő kapocs Isten és a teremtmények között. Mivel a teremtő Istent szülte világra, szülésével minden teremtmény (ég és föld) királynőjévé lett.<sup>25</sup> Gergely *Küria*-nak, *Úrnőnek* is nevezi Máriát, aki uralkodik mindenk fölött.<sup>26</sup> Máriára alkalmazza a 45. zsoltár sorát: a Messiás jobbán ül, sőt Iz 6,1, Ez 1,3 és 12 alapján úgy látja, ő maga a trón.<sup>27</sup> (NB, ezek a képek a szofiológiai irodalomban is alapvetőek.)

Talán még ennél is különlegesebb gondolatig is eljut Palamasz Szent Gergely, éppen a keleti teológia alapgondolata, a nagy-nagy „csere” alapján (hogy ti. „Isten emberré lett, hogy az ember istenivé legyen”): Mária, azzal, hogy Istent szülte az embernek, *Istent emberré tette* – hiszen a hasonlósági viszony (vö. Ter 1,26) kölcsönösen érvényes: Isten is hasonló lett hozzánk!<sup>28</sup> –, másik oldalról viszont *az embert megistenítette*,<sup>29</sup> vagyis mindannyiunkat Isten fiaivá tett. Isten általa szállt a földre, de mi is általa emelkedünk a mennybe,<sup>30</sup> ami különösen nagy jelentőségű gondolat Mária közbenjárásának sokat vitatott kérdésében.

Mária közbenjárása dolgában fogódzópontot jelent Gergely számára *Mária szűzessége* is. „Mag nélkül”, férfi közbejötté nélkül foganta, szülte szent Fiát,<sup>31</sup> ez is jelzi, mennyire különleges kapcsolat fűzi a Szentháromság személyeihez. *A teljes Szentháromságot* hordozta lelkében!<sup>32</sup> Ezt úgy is megközelíthetjük: senki sem szerette jobban Istent, mint Mária, és Isten senkit sem szeretett jobban, mint őt, hiszen őt választotta ki édesanyjának az idők kezdete előtt.

<sup>28</sup> PG 151, 465<sup>B</sup>.

<sup>29</sup> SOPHOKLES, K. *Homiliae Gregorii Palamae*, Athenis 1861 (következőkben: SOPH.).

<sup>30</sup> SOPH. 138.

<sup>31</sup> SOPH. 123-125.

<sup>32</sup> SOPH. 160.

*Mária szűzi anyasága* más szempontból is beszédes: akit szűzi módon testileg szült, ugyanaz, aki az Atyától ugyanígy, szűzi módon öröktől fogva született<sup>33</sup> (a gondolatot a görög szertartásban a karácsonyi sztichirából is jól ismerjük: Krisztus „öröktől született az Atyától anya nélkül és időben születetett anyától atya nélkül”). Szűzi anyasága tehát megerősíti *az isteni és az emberi közötti kölcsönhatást* és így egyedülálló közbenjárói szerepét is.

Akár a protestantizmussal folytatandó ökumenikus párbeszéd szempontjából is érdekes lehet, amit Gergely *Mária és a megváltás* kapcsolatáról mond. Nem jut ugyan el a szeplőtelen (ti. az eredeti bűn nélkül történt) fogantatás gondolatáig, amely újabb keletű a katolikus teológiában is,<sup>34</sup> sőt hangoztatja, hogy egyedül Isten bűn nélküli, s ezért egyedül Krisztus fogantatása történhetett bűn nélkül, de rámutat arra, hogy Máriának éppen az a szerepköre, hogy a Megváltó édesanyja lett, megkövetelte, hogy Isten eleve szeplőtelené és egészen tisztává tegye.<sup>35</sup> Semmiképpen sem Krisztustól függetlenül, hanem csakis a vele való bensőséges kapcsolat alapján és reá való tekintettel.

Palamasz Gergely szívesen használ ilyen kifejezéseket, képeket: *Mária több mint szent*, minden szentség csúcsa és teljessége, a jóság anyja, minden kegyelmi ajándék részese, mivel azt hordozhatta, akiben minden kincs megvolt (vö. Kol 2,3), a szentek szentje,<sup>36</sup> legbelső szentély, melybe csak a nagy főpap léphetett be (vö. Zsid 6,20), a Mérhetetlen befogadója, a teremtett és a teremtetlen közti határvonal,<sup>37</sup> a mennyei kenyér asztala, élő szentség ház, nem ember keze alkotta, az örök ültetvény földje. Ezekkel a képekkel már találkoztunk is a görög liturgia szövegeiben. Ezek tehát mind azt sugallják, hogy az Istenszülő *összekötő kapocs az isteni és az emberi szférája között*.

Gergely nem nevezi ugyan *Új Évának* Máriát, mégis félreérthetetlené teszi, hogy annak tekinti: Éva átkától szabadított meg minket,<sup>38</sup> Krisztust fájdalom nélkül szülte, az angyali üdvözlés feloldozott bennünket Ádám és Éva büntetése alól. A megváltáshoz fűződő egyedülálló kapcsolatát

<sup>33</sup> SOPH. 10, 12, 127.

<sup>34</sup> Ennek tartalmáról lásd: Denz. 1641.

<sup>35</sup> SOPH. 123.

<sup>36</sup> SOPH. 145-146.

<sup>37</sup> PG 151, 177<sup>A-B</sup>.

<sup>38</sup> PG 151, 172 Cs.

<sup>39</sup> PG 151, 464<sup>Bs</sup>.

erősíti az is, hogy *a Megváltó sorsában is legbensőségesebben osztozott*: szent Fia életének, szenvedésének, feltámadásának, megdicsőülésének kísérője, társa.

Ami a feltámadást illeti, Gergely csatlakozik ahhoz a szír eredetű hagyomány-vonulathoz, amely szerint a feltámadt Krisztus *elsőként Máriának jelent meg*, a Mt 27,61-ben szereplő „Másik Máriában” az Isten-szülőt látja, s mivel pünkösdkor ott látjuk az apostolok között, Gergely feltételezi, hogy Krisztus megdicsőülése után az Istenanya tanácsaival segítette az evangélium hirdetőit, az ősegyházat.<sup>39</sup> Végso soron tehát az *Egyház édesanyjának* tekinti. (NB, ez a gondolat Nyugaton a II. Vatikáni Zsinaton érett meg.)

Máriának ezekből a címeiből Palamasz Gergely az Isten-szülő *közbenjáró* szerepére következtet. Gondolatmenetét Bernardus Schulze így foglalja össze: Máriáról azért állítható, hogy közbenjárónk, mert Isten anyjaként ő kapcsolta egybe az emberiséget Istennel.<sup>40</sup> Mivel a Teremtő édesanyja, minden teremtmény királynője lett, és gondja van minden teremtményre. Mivel minden kegyelem, szentség és fény anyja, maga is kegyelmet, szentséget és fényt áraszt és közöl emberekkel-angyalokkal egyaránt. Közbenjárásának gyökere Isten iránti szeretete s Isten szeretete őiránta és valamennyiünk iránt.

Gergely egyaránt vallja, hogy Mária *létrendileg* is Isten és ember között áll, és az *erkölcsi rendben* is közvetítő, magyarán, segíti azokat, akik hozzá fordulnak. Kifejezetten állítja, hogy Mária nemcsak az emberek, hanem az angyalok közbenjárója is, mivel kizárólag rajta keresztül jelent meg a Fiú, aki az üdvösség művét végrehajtotta. Schulze úgy látja, Palamasz Gergely Pszeudo-Dionysziosztól merítette azt a gondolatot, hogy Mária mind létrendileg, mind morálisan egyetemes közbenjáró.

A palamita teológiának ezek az állításai bizonyára idegenül csengenek protestáns füleknek, *Krisztus egyedüli közvetítői szerepének* (vö. 1Tim 2,5) megkérdőjelezéseként hatnak. Pedig a palamita mariológia is csupán Krisztushoz kívánja vezetni a kereső lelket. S mint Schulze rámutat, e mariológia állításai csak akkor válnak érthetővé, ha azt a bensőséges ontológiai viszonyt tartjuk szem előtt, ami a Fiút szent anyjához, az Isten-szülőhöz fűzi. Ezen a szeretet-kapcsolaton belül fel sem merülhet a

<sup>40</sup> SCHULZE, B., *Theologi palamitae saec. XIV de mediatione Mariae*, in *De mariologia et oecumenismo* (Roma 1962) 355. kk.

<sup>41</sup> PG 19, 477, 32-38.

<sup>42</sup> PG 491, 34.

féltékenység, a széthúzás vagy a szembefordulás lehetősége. Történelmi tény, és a Szentírásból is egészen világos: Máriát *magá a Szentháromság választotta ki* és emelte fel arra a méltóságra, hogy Istenszülő, Isten anyja és így valamennyiünk édesanyja legyen.

### 3. A palamitizmus további útja

Nikolaosz Kabaszilasz még a palamaszi mariológián is túlmegy az Istenszülő kiváltságainak taglalásában. Kimutatja, Mária csak akkor lehetett a Legszentebb (ti. Jézus) hajléka, a mannát, Áron vesszejét, a szövetség tábláit magába foglaló aranyvödör, ha lelkét semmiféle bűn nem szennyezte be.<sup>41</sup> Más szóval Kabaszilasz eljutott addig a gondolatig, hogy az Istenszülő már az angyali üdvözlet előtt is *bűnnélküli volt*. Akörül vita folyik a szakemberek között, hogy ez az eredeti büntől való mentességet, a „szeplőtelen fogantatást” jelenti-e és így egyfajta *praeredemptio*-t, Krisztus előtti megváltást fejez-e ki. Mindenesetre, Kabaszilasz számára Mária a megtisztult emberi természet hordozója.<sup>42</sup> Ugyanakkor egyértelműen vallja, hogy Máriának ez a kiváltsága *Krisztusra mutat előre*, miatta és érte történt, éppen a „nagy főpap” kedvéért, aki majd belép e legfelső szentélybe.

Niceai Theophanész újabb színnel gazdagítja ezt a mariológiát. Pseudo-Dionüsziosz Areopagita, Maximosz Hitvalló és Damaszkuszi Szent János nyomán úgy látja, hogy az Ef 1,10-ben jelzett „egy fő alá foglалás” Márián keresztül történik.<sup>43</sup> Ennek az állításnak a gyökere számára a megtestesülés, amelyben Isten a teljes emberi természetet magához ölelte és egyesítette magával, ez pedig az Istenszülőn keresztül történt. Éppen ezért viszont úgy látja, az emberiség végső felemelése is valamiképpen általa megy végbe: az *átistenülésből való részesedésnek* is közvetítője.<sup>44</sup>

De Theophanesz még ennél is tovább lép. Mivel az ember mikrokozmosz, az egész teremtett világot magában hordozza, Mária *közvetítői szerepe az egész világra kiterjed*. Tudatában van annak, hogy az Atyához csak a Fiún át lehet eljutni, de aláhúzza: a Fiúhoz viszont az Istenszülőn át jutunk el, ezért Mária mind az emberek, mind az angyalok közbenjárója még az átistenülés folyamatában is. Ezt fejezi ki azzal is, hogy Máriát mennynek nevezi<sup>45</sup> (vö. Nagy Szent Bazil liturgiáin, a *Tebenned örvendezz*

<sup>43</sup> NICAENUS, Th., *Sermo in Sanctissimam Deiparam* (Paris 1933) 356.

<sup>44</sup> Uo. 54.

<sup>45</sup> Uo. 46.



kezdetű énekünkben mai napig ezt állítjuk: *Mária édenkert*, a húsvéti kánonban pedig, mint már említettük, így szólítjuk meg: *Tündökölj, menygyei Jeruzsálem!*). Ezek a vonások sokban emlékeztetnek *Szofia kozmikus és eszkatológiai dimenzióira*.

Iszidorosz Glabaszz ugyenezen a nyomon halad tovább. Lk 1,49-ből – „hatalmas dolgot cselekedett velem a Hatalmas” – arra következtet, hogy *Mária mentes volt a bűntől*, nem volt érvényes rá a zsoltár szava: bűnünkben fogant engem anyám (Zsolt 51,7). Az ember Isten-képmás voltát is benne látja leginkább megvalósulni, ezért számára *Mária hasonlít leginkább Istenre*, sőt nem tud betelni a gondolattal, hogy Isten is általa lett hozzánk hasonlónak. Ebből vezeti le közbenjárói szerepét is: mi is *általán válnak Istenhez hasonlónak*. Utolsó mariológiai homiliájában Iszidorosz *Máriát egyenesen üdvösségnek nevezi*<sup>46</sup> (vö. a parakliszban, *Mária-ajta-tosságunkban mi is így szólítjuk meg: „üdvösségünk”*).

Ezeknek a mai fül számára meglepőnek hangzó kijelentéseknek az alapja Schulze szerint *Mária istenanyasága*.<sup>47</sup> Az emberiség soraiból egyedül róla mondható el, hogy Isten tőle született. A Fiú általa vált láthatóvá és hajtotta végre a megváltás művét. A megtestesülés tényéből a palamiták számára az következik, hogy egyedülálló viszony fűzi Krisztushoz, mint Megváltóhoz, de ugyanígy az Atyához és a Szentlélekhez is, ami Isten filantrópiájának, emberszeretetének is világos jele.

A Hitvallás szerint Isten *Máriától testesült meg*. A palamitizmus ezt a maga köcsönhatásában látja: Isten *Mária által lett emberré* és az ember *Mária által nyerte el a lehetőséget*, hogy az isteni természet részesévé lehet. Ezért mondható, hogy az üdvösség előképe, első elnyerője és így közvetítője is számunkra. Mindez azonban *semmiképpen sem Krisztustól függetlenül* értendő. Az üdvözülés útja a palamiták szerint *Márián át vezet Krisztushoz*, de Krisztuson át vezet az Atyához. *Mária közbenjárása* tényében ez az ontológiai viszony válik egzisztenciális-morális élménnyé.

Apalamitizmusegészen odáig elmegy, hogy *Máriát – aszofiológusokhoz hasonlóan – a teremtetlen és a teremtetett létrend határára helyezi*, az átitenülés első gyümölcsének tekinti, s az isteni tulajdonságok visszatükröződését fedezi fel benne. Sokan a protestantizmus vádját látják ebben igazolódni *Mária istenítéséről*, vagy a jungi vádat, miszerint *Mária az isteni kvaternitásban a Szentháromság kiegészítője lenne*. Pedig nem erről van

<sup>46</sup> Uo. 164<sup>c</sup>.

<sup>47</sup> SCHULZE 418.

<sup>48</sup> Vö. SCHIPLINGER, 121. kk.

szó. Mária Palamaszéknál sem istennő. Az átistenülés a palamita teológiában mindannyiunk végső célja, s nem az isteni lényeg, hanem az isteni energiák, a teremtetlen kegyelmek birtoklását jelenti. Palamaszék szerint az Istenszülő is kegyelmi részesedés révén részese a megdicsőülésnek, nem pedig természete szerint vagy saját erejéből. Éppen ezért a *keresztény reménység megszemélyesítője* Szent Fia nyomán.

#### 4. Az orosz vallásbölcselet szofiológiája

Az Isteni Bölcsességre vonatkozó reflexió utat talált a nyugati egyházban is, így számos újkori misztikusnál (vö. Jakob Böhme, később Emmerich Katalin). Ennek részleteire most nem térünk ki.<sup>48</sup> A nyugati szofiológusok kutatásai talán azért nem vezettek sikerre, mert a felvilágosodás és az azt követő technikai, iparosodó kor a praktikum felé vitte a világot, magával hozva annak válságjelenségeit is. Keleten viszont, s főleg az *orosz nép körében*, a Szofia-tanítás prófétákra és hirdetőkre talált. Ezek közül az első Vladimir Szolovjov volt, akit a keleti szofiológia atyjának szokás nevezni.<sup>49</sup>

##### 4.1. Szolovjov, a keleti szofiológia atyja

Vlagyimir Szergejevics Szolovjov 1853-ban született Moszkvában és 1900-ban halt meg Leningrádban. Az orosz ortodox egyház hagyományai szerint nevelkedett, gimnazista korában radikális ateista és materialista lett, majd visszatért, s elsősorban a *Szofia-tanításban* jeleskedett. Főleg a (kijevi, novgorodi) Szofia-ikonok inspirálták. Hatott rá a népi jámborság is, amely a földet Föld-anyának nevezte.

Ezt írja később a számára oly kedves *Novgorodi Szofiáról*: „Ki ő, akinek királynői méltósága és trónja van, ha nem a Szent Bölcsesség, az igazi, tiszta, eszmei emberség maga, sőt a mindent átfogó legfelső entelecheia, a természet és a mindenség élő lelke, amely az istenséggel örökre eggyéforrt, és ugyanakkor az időbeli folyamatban összeköti önmagát mindazzal, ami csak van.”<sup>50</sup>

1862-ben élte át első Szofia-látomását. Tanulmányozni kezdte az Ószövetség bölcsességi tanítását, értelmezését, a gnosztikus Szofia-spekulációkat, Böhme, Arnold, Gichtel és Swedenborg tanítását. Londonban

<sup>49</sup> Szolovjov-irodalom: SOLOWJEW, W., *Sophia* (Kairo 1876); MUCKERMANN, F., *Wladimir Solowjew* (Olten 1945); EGBERT, M., *Solovjev, Prophet of Russian Western Unity* (London 1956); MÜLLER, L., *Das religionsphilosophische System Wl. Solowjews* (Berlin 1956).

<sup>50</sup> KLUM, E., *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Wladimir Solowjews* (München 1965) 273.

megismerte Baron Christian Knorr von Rosenroth *Cabbala denudata*-ját. 1875-ben itt élte át második vízióját, a harmadikat Egyiptomban. Ott, a priamisok tövében *Szofia szépségére* döbbsent rá. Oetinger, Baader és Schelling is hatott rá. Szofia-tanítását az Istenemberségről szóló előadásokban és *Oroszország és az egyetemes egyház* c. könyvében alapozta meg, valamint verseiben, melyekben Szofiát *barátnőnek, királynőnek* nevezi.

Szolovjov szerint az orosz nép új jelentést adott ennek az eszménynek, amely ismeretlen volt a görögök előtt, akik a Szofiát a Logossal azonosították. Szofia összekapcsolja a férfielvet, a Logoszt, a női elvvel, a szenzibilitással és az alkotás formai tökélyével, amely a szépségben ölt testet. *A contradictio in adiecto* elve alapján a Logosz *azonos Szofiával, de különbözik is tőle*: Krisztus Bölcsesség, de a Bölcsesség nem Logosz. Az isteni bölcsesség (Szofia) és a teremtő értelem (Logosz) Jézus Krisztusban testesült meg, de a Szentháromság harmadik hiposztázisával, a Szentlélekkel is kapcsolatba hozható, amely mindennél teljesebben az Istenanyában tárul fel előttünk. A Logosz és a Szentlélek együttesen vesznek részt a világ teremtésében: „Az Úr igéje alkotta az eget, egész seregét szájának lehelete” (Zsolt 33,6).<sup>51</sup>

August Comte műveihez fűzött kommentárjában írja: „Az emberiség, a természet nem egyszerűen az egyes emberek és dolgok summája, nem absztrakt fogalom, nem is empirikus aggregát, hanem *valódi, eleven lény, személyfölötti lény*, nem is csak megszemélyesített elv, hanem elvi személy vagy *Személy-elv*, nemcsak idea, hanem személyes eszmény (...) *Nőnemű lény*.”<sup>52</sup> Számára Szofia minden lét egyetemes és egyedi ősalapja, minden ember és lény nagy Anyja. Mint ilyen, a kozmosz és az emberi nem egységének és *fejlődésének alapja*, ezért szerinte Szofia megismerésével, tiszteletével még inkább előrevihető a fejlődés.

Szofiát a teremtés lelkének, az *emberiség értelmes összlelkének* látja. Egyesítő, összekötő, irányító, entelechikus funkciója van. Úgy látja – bizonyára Böhme nyomán – hogy Szofia-Világlélek, akárcsak lelkünk, három részből áll: a felső, égi, az alsó, földi és a kettő közti, téridőbeli, okként működő lélekből. Összhangban állhat ezzel az, hogy az újabb természetudomány is a világegyetem teremtő értelméig jut el, amely organizmushoz hasonló. Szolovjovnak ez az eszméje nagy hatással volt a 20. század természetfilozófiájára is, sokan a *Gaia-hipotézissel* azonosítják. Hamarabb vált ismertté természettudósok körében, mint teológusokéban.

<sup>51</sup> HAJNÁDY Z., *Sophia és Logosz* (Debrecen 2002) 255.

<sup>52</sup> KLUM 262.

Szolovjov mind az ember, mind Szofia fogalmát összeköti a *Szüzügia*, a párosság gondolatával: amint Szofia a világban ölt testet, úgy az eszme, a szellem mindig a fizikai valóságban. A test-lélek polaritás átfogó jelenlétéről, a lét kétarcúságáról, nász-szerkezetéről van tehát szó, ahol világos a Szofia-elv helye és jelentősége is. Szolovjov szerint a párosság, a polaritás, a harmónia törvénye a világ fejlődésének fő motorja. Valóban a *szofiológia atyja a keleti egyházban*.

#### 4.2. Az Isteni Bölcsesség Florenszkijnál

Paul Florenszky, vagyis Pavel Alexandrovics Florenszkij Tifliszben született 1882-ben, és valószínűleg 1937-ben szenvedett vértanúhalált Szibériában. Fő műve: *Az igazság oszlopai és főünnepi*, ennek főleg Szofia c. fejezete<sup>53</sup> jelentős témánk szempontjából. Ebben írja a Szofia-ikonokról: az Isteni Bölcsesség a természet és az univerzum élő lelke. Monádnak tekinti, amely egyesíti magában az egész teremtett világot, de személyes teremtsmonád.

Amint a Szentháromság személyei konszubsztanciálisak, úgy a teremtmények is különböznek, de egylényegűek, és az egységesítő elv: Szofia. Ez a legmagasabb lény *Isten Bölcsessége*, az őszövetségi *Hokma*. Szofia minden teremtmény összességének gyökere. Őrzőangyal, a világ eszmei személye, a formáló alap. A Logosz örök jegyese. Sokfélévé válik a teremtés ideáiban, amihez a Logosztól fogan teremtő erőt. Egyik oldalról Istenben van, másik oldalról a teremtésben. Ezért Isten háza, temploma, szent város, a mennyei Jeruzsálem. (Ezek a képek már ismerősek számunkra a keleti liturgiából.)

Florenszkij legfőbb, közvetlen forrása Szperanszkij gróf, 19. század eleji misztikus orosz költő, aki kidolgozta a *Szofia-Éva-analógiát*: amint Éva Ádám oldalbordájából lett, úgy Szofia „osztás révén” a Logosztól, nem panteisztikusan, hanem jelképesen. A Szentlélekhez hasonlóan *Costa Verbi*, a Logosz jegyese.<sup>54</sup> Szperanszkij szerint Szofia az Atya leánya, a Fiú jegyese és nővére és a Szentlélek képmása. Az őseszmény, mindannak anyja, ami Istenen kívül van, az első lény Isten után. A *természetfölötti Éva*, a teremtés ideáinak anyja.

Florenszkij másik forrása a Szentírás. Őszövetségi képeket használ Szofia leírására: Isten városa, mennyei Jeruzsálem, Sion jegyese; és újszö-

<sup>53</sup> Francia fordításban: *L'Age d'Homme* (Az ember kora) (Lausanne 1975).

<sup>54</sup> ELTSCHANIKOV, A. B., *Dokumente zum Studium der Mystik des M.M. Speransky*.

<sup>55</sup> SCHIPFLINGER 228.

vetségi képeket: menyasszony, aki esküvőjét üli a Báránnyal, tehát ő az Egyház. Római Szent Kelemenhez és Hermáshoz, a Pásztorhoz hasonlóan vallja, hogy – mivel Isten jegyese – el kell fogadnunk *preegzisztenciáját*, ugyanakkor – Szent Ágoston szavával – *sapientia creata*-nak nevezi. Gyakran hivatkozik Szent Atanázra, aki szerint a bölcsesség a teremtés ideáinak és prototípusainak idők előtti és személyes összessége. Bár Atanáz ezt a tartalmat a Logoszra értette, Florenszkij szerint tőle különböző személy.

Florenszkij Szofia sok olyan funkciójáról tud, amely *mariológiai és ekkleziológiai*: elsőnek teremtett, elsőként megváltott, a megváltott teremtés szíve, középpontja. Ő *maga az Egyház*, azon személyek összessége, akik Krisztus Testét alkotják. Szofia a személyes szüzesség, tehát az az erő, amely valakit egészen szentté tehet. Aki ezt a szüziességet *par excellence* hordozta, Mária, ezért ő Szofia megjelenése, azaz az *emberré lett Szofia*.

Következtetés-láncolata a következő: Szofia = a teremtés egésze = az összemberiség = a világ lelke és tudata. Ha összemberiség = Egyház, akkor az emberiség lelke és tudata. Ha Egyház = a szentek egyháza, tehát a mennyei Egyház, akkor az Egyház lelke és tudata. Mivel a mennyei Egyház lelke, első közbenjáró a Logosznál, a Bírónál, mivel Isten anyja. Végső soron tehát Máriával azonos.<sup>55</sup>

Itt érdemes visszautalnunk a görög liturgiáról mondottakra. Florenszkij az *Akathisztosz-himnusz* jelzőit alkalmazza Mária-Szofiára: „Örömök közvetítője”, a „világ vezetője”, „mennyei és föld királynéja”, a „föld legszebb virága”, „ledönthetetlen fal”, „kegyelmek mennye”, a „Bölcsesség hordozója”. Híd és összekötő pont Isten és a teremtés között, a teremtés középpontja, csúcsa. A személyné vált egyház.

### 4.3. Bulgakov szofiológiája

Szergej Nikolajevics Bulgakov 1871-ben született Livnijben és 1944-ben Párizsban halt meg, száműzetésben Ortodox pap és professzor a párizsi Szt. Szergiusz Intézetben. Dogmatikus trilógiája az istenemberiségről: Isten báránya (krisztológia), A Vigasztaló (pneumatológia) és A Bárány jegyese (egyháztan). Mariológija: Az égő csipkebokor, majd: Isten Szofiája.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> *La sagesse de Dieu* (Lausanne 1983).

<sup>57</sup> HAJNÁDY 255.

<sup>58</sup> Végül is van előzménye: Eckhart mester, aki hasonló módon tett különbséget az istenség és a három személy között.

Bulgakov szerint a szofiológia kevés szerepet kapott, főleg a „logoszofiai” értelmezés (a Logosz és Szofia azonosítása) miatt, pedig az orosz templomok *mariológiai dimenzióra* mutatnak: a kijevi Szofia-templom már Mária születése, a novgorodi pedig Mária mennybevétele emlékére szentelődött. Hatott Bulgakovra Böhme és utóélete is. Értékelte Szolovjovot is, de gnosztikus tendenciákat látott benne. Alapvetően orosz eszmét látott Szofia eszméjében.

Kiindulópontja az, hogy az embert két elv segíti: *Logosz és Szofia*. A Logosz az Istentől az ember felé irányuló, Szofia az embertől az Isten felé tartó elv. Az előbbi (Isten alászállása a teremtett világba) *teurgikus* cselekedet, az utóbbi (az ember felszárnyalása az égi szférába, átistenülése) *szofiurgikus* tevékenység. A két elv az Istenszülő Mária fiában, Jézus Krisztusban találkozik és egyesül.<sup>57</sup>

*Sajátos szofiológiát teremt*, egészen új variációt. Szofia az egyetemes lét, amely isteni és teremtményi is. Nem más, mint az Úszia, a lényeg, ti. Istené és egyúttal a világé. Tehát Szofia maga az isteni természet, nem személy, de a három isteni személyben személylé lett. Ez mégsem jelent négyességet, kvaternitást, mert az egyetlen isteni lényeg személyesül meg a három személyben.<sup>58</sup> Ugyanakkor a teremtményi természet foglalatja is (mint a palamitizmusban láttuk), amely a teremtett lényekben testesül meg. Utóbbi az eszmék pánorganizmusa.

Úszia-Szofia tehát *nem hüposztázis, hanem lényeg*, természet, amely különböző hüposztázisokban, relációkban, isteni és teremtett viszonyokban kap formát és modalitást, egzisztencializálódik, specifikálódik, egyediesül. Szofia isteni és teremtett természete egység és különbözőség, antinómia, titok. Ez a megoldás sokakat panteizmushoz vezetne, de Bulgakov tisztán látja az egyes szintek különbözőségét, mégis hangsúlyozza: a lét-egység gyökere a világ jó volta (Ter 1,31 alapján), *mindennek isteni jellege van*, hiszen „olyanok lesztek, mint az Isten” (Ter 3,5)!

Elmélete gyöngéjének tűnhet, hogy a legtöbb szofiológus éppen azt hangsúlyozza: Szofia személyes valóság. Bulgakov azt emeli ki róla mint *archéről*, hogy *ontológiai elv*, a világ entelecheiája, a kozmosz finalitása, aktualizáló ereje. Világlélek. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza: *androgün*, férfi és nő egyszerre, *poláris*, a Logosz és a Lélek düadikus, kettősen-egy kinyilatkoztatása; *animus-anima, raison et coeur* harmónikus egysége.

<sup>59</sup> Ha szélesebb körben széttekintünk, látjuk, hogy a szláv népek – a bolgárok – még fővárost is neveztek el róla: Szófiát.

<sup>60</sup> HAJNÁDY 248.

Társaihoz hasonlóan elfogadja, hogy Szofia Máriában testesült meg, de ezt az elvet is kozmológiai dimenziókban látja. Mária az emberi nem anyja, az egyetemes emberség, a teremtettség szellemi forráspontja, a világ anyja és szíve. Ismeri a Szentlélekhez fűződő bensőséges kapcsolatát, tehát hogy a Szentlélek alászállásakor Máriát képessé tette arra, hogy Isten anyjává legyen. Mint már több elődje, sorolja: az Atya leánya, a Fiú jegyese és anyja, a Szentlélek emberi kinyilatkozódásának képe, ikonja; az egyház szíve és anyja, az egek királynéja, a Bárány anyja és jegyese.

## 5. Szofia az orosz ikonográfiában és templomépítészetben

A *lex orandi, lex credendi* elvet a templomépítészetre és az *ikonográfiára* is alkalmazhatjuk. Ami az elsőt illeti, a kijevi ruszok életében az isteni bölcsesség közvetítésében a diszkurzív beszéd mellett a *templomok és az ikonok* játszottak domináns szerepet. A kulturális emlékezet centrális *locusa* a *Szofia-székesegyház* volt, benne a *szépség* s vele a társadalmi morál és igazság normarendszere, minden időkre kötelező érvénnyel rögzítve volt.

A *ruszok* három fővárosukban (Kijevben, Poloszkban és Novgorodban) és később más városaikban is gyakran szentelték templomaikat, ikonjaikat, liturgikus énekeiket Szofiának, a világban működő *Divina Sapientia*nak.<sup>59</sup> (A moszkvai Uszpenszkij és Blagovescsenszkij székesegyházak eredetileg szintén Szofia nevét viselték, csak később változtatták meg elnevezésüket az Istenanya életének egy-egy lényeges epizódjához igazítva.) Az ortodox hívők szerint Isten testet öltött gondolatát a világról nem lehet kőben jobban kifejezni, mint ahogy az a *kijevi Szofia székesegyházban* megvalósult, amelyet az „összes orosz templomok anyjának” neveztek.<sup>60</sup>

Ami pedig az ikonokat illeti, az orosz ikonokon Szofiának háromféle megjelenítési módja van: angyal, egyház, Mária. Ha *angyal*, mintegy megtestesülése<sup>61</sup> előtti létében ábrázolják, alatta Mária a gyermekkel, vagyis a megtestesülés-szint. Az *Egyházat* megjelenítő képeken is ott van Krisztus teljes köre alatt egy félkör, hét sugárral, ami szintén inkarnáció előtti alakjában ábrázolja. A harmadik típusban Szofia a nagy *orante*, Istenanya (ld. kijevi székesegyház, optinai Ermitázs, a tifliszi Sion székesegyház). Ezekon *Szofia: Mária*. Florenszkij nem zárja ki, hogy Szofia már a bizánci templomok (a *Hágia Szofia*, melyet Nagy Konstantin épített, a *Hagia Eiréné* és a *Hagia Dünamis*) Szofia-ikonjain sem csupán

<sup>61</sup> A szót itt és alább természetesen csupán analógiaként alkalmazzuk.

<sup>62</sup> SCHIPFLINGER 188.

Logoszként értelmezendő, hanem Isten egyik tiszta tulajdonsága, de ha nem volna más, mint a világ őrzőangyala, anyai védszelleme, akkor is jelentősnek kellene tartanunk a világ jövője szempontjából.<sup>62</sup>

De nézzünk néhány fontos részletet. A *novgorodi Szofia-ikonon*<sup>63</sup> (amely a novgorodi típusú ikont megteremtette) középen Szűz Szofia, királynő-alak szárnyakkal (angyal), a Logosz menyasszonya, aki fölötté áll Krisztus alakjában, *Ho Őn* felirattal, tehát isteni természetű. Szofia angyal, jobbán megtestesülése, Mária, szívéen a gyermek Krisztussal. Balján Keresztelő Szent János. *Semmiképpen sem krisztoszofiai* ábrázolás, mert Krisztus mint tőle különböző személy jelenik meg a képen. Az orosz néplélek a megtestesülés előtti Szofiát személynek tekinti, aki Máriában testet öltött. Ez az orosz ábrázolásmód hatott a nyugati spiritualitásra is, és az ökümené szempontjából ma is jelentős.<sup>64</sup>

Sztroganov ritka ikonja, *Szofia jegyes- és esküvő-ikonja* 1600 körül született. Témája: „A jegyes jobboldon áll”. Középen angyal, Mária és Keresztelő János között, fönn az Atya és angyalok, és a felirat: 45. zsoltár. A hagyományos értelmezés szerint ez *deiszisz-ikon* (a közbenjárók rangsora): középen Szofia, vagyis Krisztus, tőle balra Mária, jobbra a Keresztelő orante-tartásban. Csakhogy itt valami nem stimmel. Miért lenne Szofia nőalakban?

Nos, Szofia nem Krisztus, hanem tőle különböző személy. Valójában menyegzős ikonnal van dolgunk. Ószövetségi fogalmakkal: Jáhve és Hokma, azaz Szofia lakodalma. Salamon alakja jelzi, hogy ő hirdette meg ezt az esküvőt. Újszövetségi fogalmakkal: *Jézus Krisztus és anyja-jegyese* (Mária vagy/és az Egyház) esküvője. A nagy előhírnök, aki meghirdette ezt az esküvőt is, Keresztelő János, mert most a Bárány esküvője zajlik. Oldalt pedig Joáchim és Anna, Mária szülei, Szofia megtestesülésének emberi eszközei.

A kijevei Szofia-katedrálisban Szofia oranteként áll ott az apszisban fönt, az ikonosztázion mögött, kék és arany öltözetben, *Méthér Theou* (Isten anyja) felirattal: ő a *mennyei Szofia, aki Máriában emberré lett*. Nyitott karokkal áll, mert várja a világra a Logoszt, ezért imádkozik, és kész is segíteni őt, hogy emberré legyen és üdvözítsen bennünket.

Az apszis előtt, az ikonosztázionon Mária a gyermekkel és Krisztus a könyvvel. Mária az *emberré lett Bölcsesség*, az Istenanya, ölében a gyer-

<sup>63</sup> Lásd: illusztrációMelléklet.

<sup>64</sup> SCHIPFLINGER 195.

<sup>65</sup> SCHIPFLINGER 195.



mek. Krisztus kezében a könyv a Tóra, a Bölcsesség, az univerzum szellemi foglalata. Tehát Szofia a személyes Tóra és a személyes világegyetem. Ha Mária Krisztust hordozza, Krisztus a megtestesült Bölcsességet, Máriát!

Tehát Szofia három manifesztációját látjuk.<sup>65</sup> Fönn, az apszisban a mennyei, *előzetesen létező Szofia-Máriát* emberalakban, lent, az ikonosztázionon balra, mint *megtestesült, földi Szofiát*, a tőle született Logosszal; jobbra, Krisztus kezében a könyv: az emberré lett Logosz jóhíre a világnak, egyúttal, mint *Szofia-menyasszony*, mint Krisztus szeretett munkatársa a megváltás művében. Az orosz lélek tehát rendkívül gazdag szofiológiát hagyott örökül ikonjaiban és templomépítészetében.

Hogy az ortodoxiában mennyire mélyen gyökeret vert Szofia alakja, mutatja, hogy az ugyancsak ortodox bolgár nép egyenesen fővárosát nevezte el róla, s mind a mai napig *Szófiának* nevezi.



A novgorodi Szofia-ikon

