

VATAI LÁSZLÓ

DOSZTOJEVSZKIJ

A SZUBJEKTÍV ÉLETÉRZÉS FILOZÓFIÁJA

Mikes International

Hága, Hollandia

2006.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, a következő címen iratkozhat fel:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományából tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes_int@federatio.org

Levelezési cím: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account: Postbank rek.nr. 7528240

Registered: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html

If you wish to subscribe to the email mailing list, you can do it by sending an email to the following address:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses:

Email: mikes_int@federatio.org

Postal address: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

ISSN 1570-0070

ISBN-10: 90-8501-087-X

NUR 730

ISBN-13: 978-90-8501-087-6

**© Copyright Vatai László örökösei — Mikes International; i.e. Heirs of László Vatai
All Rights Reserved**

A KIADÓ ELŐSZAVA

DOSZTOJEVSZKIJ — A SZUBJEKTÍV ÉLETÉRZÉS FILOZÓFIÁJA című kötetrel folytatjuk Vatai László — a *Kolozsvári Filozófiai Iskolához* tartozó filozófus és teológus — életművének elektronikus kiadását.

A Bibliotheca Mikes International könyvkiadásunk keretében az alábbi kötetek jelentek meg eddig a filozófiai sorozatban:

- **Al-Ghazálíj Abú-Hámid Mohammed:** A tévelygésből kivezető út
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa I. ~ Dialektika vagy alaphilosophia ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa II. ~ A szellem élete ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa III. ~ Axiologia vagy értéktan ~
- **Böhm Károly:** Az Ember és Világa IV. ~ A logikai érték tana ~
- **Brandenstein Béla Emlékkönyv** (szerk. Veres Ildikó)
- **Kibédi Varga Sándor:** A magyarságismeret alapfogalmai – The Hungarians – Les Hongrois – Das Wesen des Ungartums – La esencia del pueblo húngaro.
- **Kibédi Varga Sándor:** A szellem hatalma
- **Kibédi Varga Sándor:** A transcendentalis deductio Kantnál ~ Bevezetés Kant philosophiájába ~
- **Kibédi Varga Sándor:** Henrik Rickert filozófiája ~ A modern értékfilozófia alapvetése ~
- **Kibédi Varga Sándor:** Rendszeres filozófia
- **Kibédi Varga Sándor:** Valóság és érték ~ Az ismeretelmélet és értékelmélet alapproblémája ~
- **Mariska Zoltán:** A filozófia nevében
- **Málnási Bartók György:** A görög filozófia története ~ Az indiai és a kínai filozófia rövid vázlatával ~
- **Málnási Bartók György:** A középkori és újkori filozófia története
- **Málnási Bartók György:** A filozófia lényege ~ Bevezetés a filozófiába ~
- **Málnási Bartók György:** Az erkölcsi értékeszme történeti és kritikai tárgyalása ~ Az erkölcsi értékeszme története ~
- **Málnási Bartók György:** Az erkölcsi érték philosophiája
- **Málnási Bartók György:** Böhm Károly
- **Málnási Bartók György:** Akadémiai értekezések: ~ A „Rendszer” filozófiai vizsgálata – Az „Eszme” filozófiai vizsgálata – A „Szellem” filozófiai vizsgálata – A metafizika útja s céljai – A lét bölcséleti problémája – Ösztön, tudat, öntudat ~
- **Málnási Bartók György:** Ember és élet ~ A bölcséleti antropologia alapvonalai ~
- **Málnási Bartók György:** Faj. Nép. Nemzet.
- **Málnási Bartók György:** Die Philosophie Karl Böhms
- **Málnási Bartók György:** Kant
- **Málnási Bartók György:** Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcsetele
- **Segesváry Viktor:** Existence and Transcendence ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~
- **Vatai László:** Átszínezett térkép ~ magyar változatok az újkorban ~
- **Vatai László:** Az Isten szörnyetege ~ Ady lírája ~

- **Vatai László:** Társadalombölcseleti tanulmányok ~ 1. A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában; 2. Az egyéniség élete; 3. A Független Kisgazdapárt társadalombölcselete; 4. Harc az új világképért ~
- **Veres Ildikó:** A Kolozsvári Iskola I.
- **Tonk Márton:** Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában

Hága (Hollandia), 2006. október 24.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

With this volume we continue to publish electronically the oeuvre of László Vatai — who as a philosopher and theologian belonged to the *Kolozsvár School of Philosophy*. Present volume is entitled *DOSTOEVSKY — THE PHILOSOPHY OF SUBJECTIVE AWARENESS OF LIFE*.

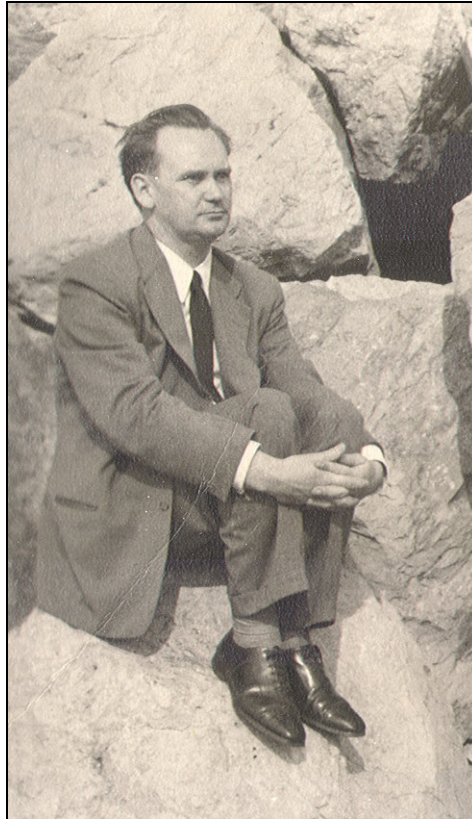
Other works within our philosophy section include:

- **AL-GHAZALI, Abu-Hamid Mohammed:** DELIVERANCE FROM ERROR (Translated from Arabic into Hungarian by: NÉMETH, Pál)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part I. : Dialectics or Basic Philosophy ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part II. : Life of the Spirit ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part III. : Axiology or Value Theory ~ (in Hungarian)
- **BÖHM, Károly:** MAN AND HIS WORLD ~ Part IV. : Theory of the Logical Value ~ (in Hungarian)
- **VERES, Ildikó (Ed.):** BÉLA BRANDENSTEIN MEMORIAL (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** A MAGYARSÁGISMERET ALAPFOGALMAI ~ THE HUNGARIANS ~ LES HONGROIS ~ DAS WESEN DES UNGARTUMS ~ LA ESENCIA DEL PUEBLO HÚNGARO (in Hungarian, English, French, German and Spanish)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** POWER OF THE SPIRIT (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** KANT'S TRANSCENDENTAL DEDUCTION ~ Introduction into Kant's Philosophy ~ (in Hungarian with summary in German)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** HEINRICH RICKERT'S PHILOSOPHY ~ Foundation of the Modern Value Philosophy ~ (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** SYSTEMATIC PHILOSOPHY (in Hungarian)
- **KIBÉDI VARGA, Sándor:** REALITY AND VALUE ~ The fundamental issue of epistemology and axiology ~ (in Hungarian)
- **MARISKA, Zoltán:** IN THE NAME OF PHILOSOPHY (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** HISTORY OF PHILOSOPHY I.: THE HISTORY OF THE GREEK PHILOSOPHY ~ With a Brief Introduction into the Hindi and Chinese Philosophy ~ (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** HISTORY OF PHILOSOPHY II.: THE HISTORY OF PHILOSOPHY OF THE MIDDLE AGES AND MODERN TIMES (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE ESSENCE OF PHILOSOPHY ~ An Introduction into Philosophy - (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** CRITICAL HISTORY OF THE IDEA OF THE MORAL VALUE (in Hungarian with German summary)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE PHILOSOPHY OF THE MORAL VALUE (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** KÁROLY BÖHM (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** ACADEMIC TREATISES (in Hungarian with summaries in German and English)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** MAN AND LIFE ~ Fundamentals of Philosophical Anthropology ~ (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** RACE. PEOPLE. NATION (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** THE PHILOSOPHY OF KÁROLY BÖHM (in German)

- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** KANT (in Hungarian)
- **MÁLNÁSI BARTÓK, György:** KANT'S ETHICS AND THE MORAL PHILOSOPHY OF THE GERMAN IDEALISM (in Hungarian)
- **SEGESVÁRY, Viktor:** EXISTENCE AND TRANSCENDENCE ~ An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology ~ (in English)
- **VATAI, László:** REPAINTED MAP ~ Hungarian Variations in Modern Times ~ (in Hungarian)
- **VATAI, László:** GOD'S BEAST ~ Ady's Lyre ~ (in Hungarian)
- **VATAI, László:** ESSAYS ON SOCIAL PHILOSOPHY (in Hungarian)
- **VERES, Ildikó:** THE KOLOZSVÁR SCHOOL OF PHILOSOPHY I. (in Hungarian)
- **TONK, Márton:** IDEALISM AND EXISTENTIALISM IN SÁNDOR TAVASZY'S THINKING (in Hungarian)

The Hague (Holland), October 24, 2006

MIKES INTERNATIONAL



VATAI LÁSZLÓ

(1914 — 1993)

Vatai László (Poroszló, Heves vm., 1914. júl. 18. — Toronto, 1993. aug. 3.). református lelkész, filozófus, irodalomtörténész. A Sárospataki Református Theológián végez 1936-ban, majd a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemen Bartók György tanítványaként filozófiai doktorátust szerez 1942-ben. 1936 és 1940 között a Soli Deo Gloria Református Diákszövetség főtitkára. 1943-ban az irodalom filozófiája tárgykörben egyetemi magántanár lesz Debrecenben. 1942 és 1947 között budapesti egyetemi lelkész. 1944-ben, az ország német megszállása után részt vesz az ellenállási mozgalomban. 1945 és 1947 között kiscsárdapárti programmal nemzetgyűlési képviselő, valamint a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium osztályvezetője. 1946 végén a kommunista hatóságok belekeverik az ún. összeesküvés perbe. 1947 végén elmenekül Magyarországról. Svájci és angliai tartózkodás után 1951-ben az Egyesült Államokban telepedik le. Hosszú ideig az Egyesült Államokban (Buffalo, Detroit), illetve Kanadában (Windsor, Toronto) református lelkész. 1951 és 1976 között a Szabad Európa Rádió külső munkatársa; a rádió protestáns egyházi műsoraiban ígét hirdet. 1951 és 1956 között az Új Magyar Út főmunkatársa. Tanulmányai, esszéi, cikkei rangos nyugati magyar lapokban jelentek meg. Számos könyv szerzője.



Forrás: DOSZTOJEVSZKIJ — A szubjektív életérzés filozófiája
[Kálvin Kiadó, Budapest, 1992.]

A SZERZŐ ELŐSZAVA A HARMADIK KIADÁSHOZ

Az 1930-as évek fordulóján Dosztojevszkij-renezánsz volt Magyarországon. Túl a politikán az emberi lét egészét átfogó változás érzése uralkodott el sok ember lelkén. Nem elégtette ki őket többé az évszázadokon át csiszolódott literatúra — pedig sok vonatkozásban akkor érte el a csúcstát —, ezért fordultak irodalmi módszerekkel létrehozott irodalmon túli alkotásokhoz: Dosztojevszkij, Ady, Nietzsche, Kierkegaard került az érdeklődés középpontjába. Ők is az irodalom óriásai, de már a beidegzett kultúrán túli világból mondták üzenetüket az olvasóknak. Apokaliptikus vihar áradt belőlük. Mindenki lemérheti az elmúlt néhány évtizeden, hogy igazuk volt-e, vagy csak rémlátásokat harsogtak világgá.

A magyar Dosztojevszkij-renezánszhoz volt egyik előidézője és alkotója *A szubjektív életérzés filozófiája* című könyvem, amit most, ötven év múltán, új kiadásban vesz kézbe az olvasó. Nem irodalomtörténeti alkotás, túllépett az irodalomfilozófia analízisére is; szimpla megértés mögött átéltem az író gondolatát, Dosztojevszkijgel együtt megtettem a nagy ugrást a lét mélységeibe. (Abban az időben már nekünk is felnyíltak a lét és valóság szakadékai.) Az utána következő fél évszázad igazolta is Dosztojevszkij írásait, *A szubjektív életérzés filozófiájával* együtt.

Szükségképp felmerül a kérdés: aktuálisak-e ma is, nem lépett-e rajtuk túl az idő és az újabban megcsendesedett történelem? Pillanatnyilag talán igen, de az emberi lét és története azóta még szörnyűbb mélységek fölött hintázik, még szédítőbb köröket ír le a Semmi partján. Már nem Dosztojevszkij-renezánszról beszélünk, hanem megvalósult világa a sorsunk. Az irodalom fölött álló írók már az emberi mértékre szabott történelem másik partjáról szólnak hozzánk. Ezért írtam könyvet Adyról is, *Az Isten szörnyetege* címen. (Ez a minősítés különben az ő megállapítása saját magáról.) Temperált kultúra és humanizmus, náluk nélkül, már nem igazít el senkit. Az írásaikban megmutatott, embert meghaladó világban, már csak Krisztus a reménység, s ezt tudta Dosztojevszkij is, Ady is és mind a többi említett író. Kierkegaard mellett Dosztojevszkij vezette el leginkább századunk mélybe zuhant emberét Krisztushoz. Róla tett bizonyosságot minden könyve az apokaliptikus szélén ingadozó világnak: az elnyelő mélységből Krisztus nevét és szavát kiáltotta az emberiség fülébe. Néha negatív módon, de mindig félreérthetetlenül. Nála tisztábban senki meg nem mutatta az embert és a Megváltót. Ő volt a legnagyobb realista.

A könyveknek sorsuk van. Dosztojevszkij-monográfiám nagy erővel hatott megjelenése idején. Nem a „hivatalos irodalom” fogadta kitörő örömmel, a fiatalság, különösen protestáns része mélyedt el benne, s formálódott gondolatai szerint. Vele és általa is készült a mind sötétebbnek látszó idők átélésére. Azután, a kommunizmus megérkezéssel, kisselektálták az olvasható könyvek közül. Csak a marxi propaganda tárgya lett az ember, lényegéről reálisan szót sem lehetett ejteni. Dugott áruként azonban néhány helyen megmaradt, sokan vele éltek át a sötét évtizedeket. Kézzel másolt részei olvasótól olvasóhoz jártak. Nem volt ebben semmi politika, csak egzisztenciális életérzést keltett, s eligazította a keresőket.

Ötven év múltán át kellett volna dolgoznom a könyvet. Nem a mondanivalóját, azt töretlenül vallom ma is, hanem a stílusát jó lett volna egyeztetni egy kicsit. Huszonhét éves koromban még nem jelentkezett sajátos kifejezési formám. — Dosztojevszkij látását és gondolatát nem tettem idézőjelek közé, mert az én fogalmazásom szerint kerültek a könyvbe, ahogy én átéltem és sajátosan alkalmaztam őket.

Úgy bocsátom harmadik kiadásként útjára a könyvemet, ahogy annak idején megszületett. Talán így is érdekes a mai olvasóknak.

Torontó, 1992. január

Vatai László

* A kötetet megjelentettük elektronikusan 2005. decemberében. http://www.federatio.org/mikes_bibl.html — Mikes International Szerk.

HEGEDŰS LORÁNT : ELŐSZÓ

Vatai László Dosztojevszkij könyve ma aktuálisabb, mint valaha. „A szubjektív életérzés filozófiája” c. mű annak a halhatatlan írói lángelmének életművét mutatja fel bámulatosan eleven, dinamikus szellemi koordináta rendszerben, aki a 19. században írt, a 21. század számára.

Ez a könyv az ateizmus utáni keresztyénség könyve. Mikor a totálisan diktatórikus, kategorikusan ateista hatalmi rend kéz érintése nélkül összeomlik, alattvalóinak s rajtuk keresztül az egész világnak alapvető tapasztalása lesz, hogy az abszolút szervezett istentelenség sem örök megváltást, sem világi megoldást nem hozott. Mindezt immár nem a kritikátlanul naiv ateizmus előtti hit természetességével, hanem a minden kritikát elismerő és kiálló ateizmus utáni hit nagyszerű egyszerűségével teszi életigazságának negatív pólusává a hit, remény és szeretet mai keresztyén embere. A pozitív pólus pedig a magától értetődő Istenbe vetett hitről a nem magától értetődő Istenbe vetett hitre jutás az Isten elrejtettségének és Isten hiányának dialektikájában. Isten elrejtettsége az Ő létének nem tapasztalása: Isten van, de nem tapasztaljuk azt hitünk apálya idején, mint bizonyosan létező Napot nem láthatjuk, ha viharfelhők borítják az egész égboltozatot. Isten hiánya viszont: az ő nemlétének megtapasztalása, mikor viharos-villamos külső és belső kataklizmákban összedől az ember világa, napja kihuny, csillagai lehullanak, égből-földből sem részvét, sem segély, s ilyenkor „Istennek csak egy mentsége van, az, hogy nem létezik”. Ha valaki az embervilág igazolt felháborodásának eme állapotában jut el a Krisztusban vele együtt és nála mélyebben szenvedő Istenbe vetett hitre, s Akit fent hiába keresett, Azt a kereszthalál objektív és megtérése teljes megüresedésének szubjektív mélységében megtalálja, az válik a győzelmes ateizmus utáni keresztyénség emberévé egyéni és közösségi értelemben.

Az autonóm embertől a megtérésig vezet az egyénnek a szellemi útja e könyv via salutisának csodásan hiteles ábrázolásában. A korlát ellen lázad az autonóm-önistenítő ember. Tragikus összetörésében felsejlik számára a hit az eszme gondolatiságában, az ösztön szenvedélyességében, a szenvedésen és halálon át elért emberi lehetetlenségben és feltámadásos isteni lehetőségben.

Közösségileg pedig a kultúra civilizációvá üresedése, a végső értelmi szimbólumok elvesztése vezet forradalmi kitöréseken, inkvizíciós vallási elidegenedéseken át az anarchiához, melyben minden őszintén megrendült lélek számára nyilvánvaló: csak a Bonhoeffer szerinti drága kegyelem segít. E drága kegyelem: Jézus. E könyvnek századunk végére kikristályosuló témája ezért a látásom szerint a legizgalmasabb és legelevenebbvágóbb probléma, melyet feltétlenül el kell olvasni.

Jézus Dosztojevszkij Megváltója.

Dosztojevszkij Jézus XXI. századi bizonyágtevője zseniális prófétai látásának XIX. századából a mi XX. századunkon át. Az „és” kettőjük kapcsolatában a Mester és tanítvány viszonyát juttatja kifejezésre: az ember üdvösségéért pokolra száll, majd megdicsőülő Isten-embernek és az Isten-találásért poklot járó Isten kereső embernek a találkozását. Jézus mindenestől elfogadva tisztítja meg a hívő Dosztojevszkijt. Dosztojevszkij teljes életművével hirdeti Jézust.

De nem teljes életével! Hiszen nem „Krisztusnak elhívott apostola” volt Pál apostoli értelemben, hanem zseniális regényíró-prófétája, aki életformájában egyszerre volt zsenijének szolgálója és kiszolgáltatója, művének zászlóvivője és áldozata. 1821-ben Moszkvában született Dosztojevszkij, jómódú nemes apa fiaként, aki semmit nem hagyott rá, pedig szüksége lett volna pénzre, mert egész élete a szegénységgel vívott küzdelemben telik el; sokszor menekülnie is kell hitelezői elől. Valószínűleg hisztériás lelki alapon epileptikus: a „szent betegséget” akkor kapja meg, mikor kórosan részeges apját kegyetlenségéért egy jobbágya megölte s kitört rajta az első roham. Külső és belső életkuszáltsága és feszültségei sokszor eluralkodnak rajta s valóban drámai élet közepette lesz a világ legdrámaibb és legnagyobb regényírójává. Vele kapcsolatban beigazolódik, hogy a legnagyobb regényíró az élet, aki megírja Dosztojevszkij életregényét s ebből az életregényből születik a Dosztojevszkij-regények élete. Egyik fantasztikusabb mint a másik. Írónk fiatalkorában egy politikai mozgalomba keveredik, halálra ítélik, a vesztőhelyre viszik és a kivégzés előtti utolsó pillanatban közlik vele „a cár atyuska” kegyelmét. Ítéletét szibériai kényszermunkára változtatták, itt négy évet tölt, majd két évet katonai szolgálatban. Szibériából hazakerülve kiadja Feljegyzéseit a holtak házából, mely meghozza hírnevét. Bátyjával együtt szerkesztett irodalmi és közéleti folyóirata pedig közéleti súlyt ad neki. Szibériából hozott beteg, hűtlen feleségével Marja Dmitrijevnával való házassága viszont nem boldog: a szeretet és gyűlölet kínos keveréke, melyet csak súlyosbít az asszony első házasságából származó, s csak anyjához húzó alamuszi gyermekének állandó kibírhatatlansága.

A közélet egyre nyugtalanabb lett időközben. Nihilisták, forradalmárok, szlavofilek, nyugatosok terjesztették eszméiket. A cár a jobbágyfelszabadítás megadására kényszerült. Egyetemek és főiskolák

tagjai ellen börtönbecsukásokkal példát statuáltak, majd hogy ne csináljanak hősokeket és mártírokat az ellentábornak, szemet hunytak döntően nem veszélyes tetteik felett. Dosztojevszkij mindebben már kiábrándulása miatt sem vesz részt, már félt a felfordulástól, nem bízott a forradalomban, s eltelik szeretett Oroszországa iránti miszticizmussal. Ez utóbbit csak növeli benne nyugat-európai útja, negyvenéves korában. Párizs, London, Genf, Firenze látása közben is hazavágyik, a mesterkélt kultúra, pénz, mindenáron való haladás világából a szűzies őserő orosz forrásaihoz, ahonnan a világ igazi megújódása —, hite szerint — el fog jönni.

— „Téli jegyzetek” címen ír lesújtóan gúnyos beszámolót nyugati útjáról. Mégis úgy értelmezték folyóiratát, hogy megint politikai zűrzavarba került, s egy év múlva újra Nyugaton van, éspedig egy nihilista diáklánnyal: Polina Szuszlovával együtt. Boldogtalan házasságából menekül e szerelmi mámorába is, de csak boldogtalanabb lesz tőle, mert a 20 éves lány már Párizsban elhagyja. Írónkon pedig kitör a játékszenvedély: háromszor egymás után nyer a ruletten: 10 400 frankot egy perc alatt, feláll, de visszatér és mindent elveszít — attól fogva mindig! Polina visszatér a szerencsétlenné vált íróhoz, de őt akkor már csak a rulett érdekli: saját zsebórája, a nő ékszerei is zálogba kerülnek. Kölcsön pénzből utaznak haza. Keserű kiábrándultságban írja a Feljegyzéseket az egérlyukból. Közben a tábornoklány Anna Korum-Krukovszkaja iránt lobban szerelemre, akitől kosarat kap. Anna húga: Szonja viszont az íróba lesz szerelmes, de ezt ő nem veszi észre, hiába játsza a lány neki a Pathetique szonátát és hiába lesz később belőle a világ első matematikaprofesszornője Stockholmban.

Ez már Dosztojevszkijen nem segít, pedig egész élete más irányt vehetett volna. Így meghalt bátyja adósságait vállalva, özvegyemberként sógornője és annak négy gyereke felől is gondoskodva hajszoja a munkát és pénzt, kerül a cenzúrát, ellenfelekkel viaskodik. „Szívesen visszatérnék a fegyházba — írja ekkor egy barátjának — ha ezzel megszabadulnék adósságaimtól. Minden erőtartalom elfogyott, s egyedül vagyok, egész egyedül.” Közben írja a Bűn és bűnhődést, melynek megjelenő részleteit elismerés fogadja. Új szerződést kap egy regényre, szigorú határidővel, különben semmi honorárium nem illeti belőle, ha csak egy napot késik. És ő mégis utazik Polinához külföldre, hol mindent elrútol az előlegről. Haza kell utaznia, s egy hónapja marad a kész regény szállítására. Gyorsírónt szereznek neki, egy 20 éves félénk kis leányt, kinek segítségével 25 nap alatt leírta a határnapra elutazott megrendelőnek a kész regényt, „A játékos”-t, melyet rendőrségen igazolva helyez letétbe, s így a pálma mellett övé a pénz is. És még valami, illetve valaki: Anna Grigorjevna, a nála 24 évvel fiatalabb eszményi feleség, aki a titkárnői tiszt betöltője is. Ettől kezdve rendben van a háztartás, a pénzügy, az „alkotó körülmény”, a könyvkiadások ügye. Az asszony mindent elrendez. Férjét 40 évvel éli túl, írva róla egy kétkötetes könyvet s felállítva és vezetve a Dosztojevszkij-múzeumot, haláláig emlékezőn és emlékeztetőn férjére, aki „mindent megértett, s mindent megbocsátott”.

Dosztojevszkij életének regénye nélkül nem érthetjük regényeinek életét, és a bennük felhangzó üzenetet.

Valóban pokoljáróan Istent-kereső, és kegyelemből Isten által megtalált élet a Dosztojevszkijé, aki életével ír és írásában él. Nála balgaság volna az élet és írás egymással ellenkező voltát felhánytorgatni a legfőbb eszmények hirdetését és nem gyakorlását illetően. Hiszen ő épp azért élhette valóságos földi életét kínban és pokolban, hogy még valóságosabb, sőt végérvényesen igazi életét élhesse műveiben, melyekre valóban elmondhatjuk: „Semmiből egy új világot teremtettem.” Ő igazán nemcsak kimetszi, fotózza, tükrözi a valóságot, hanem művészi és hívő ihletésével újratermi azt. Műveinek alkotásában és megalkotottságában, elő- és utóéletében él igazán s ezekben a mélységeket mindennél mélyebben tárja fel, de a magasságokra is hitelesen mutathat rá. A legnagyobb regényíró éppen e hiteles, személyes, emberi és világi szellemtörténeti perspektívák, zenitek és nadirok teljes életművével való integrálásában a legnagyobb. Amit megmutat az egész emberiség számára, az nem más, mint a

XXI. századi Krisztus-hit perspektívája.

Spengler is úgy tekinti Dosztojevszkijt, mint aki még fel nem mérhető új kultúrkör elején áll. Lukács György regényelméletéből kikapcsolja őt, mert vele új irodalmi műfaj kezdődik. Szerb Antal megjegyzi, hogy: „Tolsztoj még beletartozik az irodalmi dolgok rendjébe, Dosztojevszkij egészen különálló.”

A teológus a XXI. századi Krisztushit perspektíváját látja a Dosztojevszkij életműben, melynek egymás után következő szempontjai:

1. Vallásba integrált emberismeret;
2. Krisztusi Istenember-ismeret;
3. A radikális tagadást kihordó Isten-ismeret;

4. Mélyrealista sátánismeret;
5. Szellemtudományos világismeret;
6. Sürgető megtéréskövetelmény és feltámadás-ígéret.

1. *Vallásba integrált emberismeret* Dosztojevszkij eljövendő Krisztushit perspektívája mindenekelőtt, mert az ember Dosztojevszkij az ember megismeréséből indul ki és ebben mélyül el egy életen át hallatlan intenzitással. Sehol nem érezzük azt, amit nála, hogy minden jelenettel egyre mélyebb rétegét tárja fel emberei lelkének, akik nem hétköznapi valóságossággal, hanem mélylélektanilag igazán viselkednek és cselekszenek.

— Patológiás irrealizmussal vádolják Dosztojevszkijt, s azt mondják, regényeinek cselekményét olvasva, jellemeit látva, a párbeszédet hallgatva: ilyen a valóságban nem létezik, sőt lehetetlen. Mélyebb ráérzés esetén azonban mindenki látja: mélyrealista alapon, mélylélektanilag mindenki beszélne így, ha — merne, ha korlátai, a konvenciók, az isten általános kegyelmének ajándékai, az emberség bizonyos normái ezt meg nem akadályoznák. Mélylélektanilag hitelesen viselkednek emberei, s van-e a XX. századnak nagyobb felfedezése, mint a mélylélektan lélektanba emelése, a tudattalan tudatosítása? A XXI. században már senki sem fog tudni hinni, aki nem tud a tudattalánról, és csak felszínes lelki alapon, és nem mélylélektani megrendüléssel hisz.

Még Shakespeare sem volt ilyen emberismerő, és a drámai feszesség nem is oly alkalmas a lélek feltárására, mint a drámai feszültségű regényes távlat korlátatlansága. — „Teljes realizmussal az emberben az embert megtalálni: ez teljesen orosz vonás, és ebben az értelemben teljesen népi vagyok (mert irányom a keresztyén népi szellem mélységeiből származik), jóllehet a jelenlegi orosz nép előtt ismeretlen vagyok — de az eljövendő meg fog ismerni engem. Pszichológusnak neveznek, de ez nem helyes. Én csak realista vagyok magasabb értelemben, azaz: az emberi lélek minden mélységét megmutatom” — írja pályája elején.

Dosztojevszkij lélekkutatása és emberképe nem kezdettől fogva és eleve keresztyén, sőt még csak nem is általánosan vallási meghatározottságú. Az emberi lélek mélyére szállva állapítja meg, hogy annak feltétlenül kérdése, minden felszíni tiltakozás ellenére a vallási kérdés. — „Az ember legfőbb életkérdése az, hogy személyesen megtalálja kapcsolatát a Végtelennel!”

— Talán úgy gondoljuk, hogy bennünket nem érdekel, hogy végtelenül sok nap múlva mit fogunk tenni — az érdekel, hogy holnap mit csinálunk. Bennünket nem érdekel, hogy végtelenül sok nap múlva hogy néz ki a világnak ábrázata. Csak az érdekel, hogy napjainkban legyen béke és állandóság. Pedig végtelen sok lehetősége van a sorsvariációknak csak egy napon belül. Végtelen sok lehetősége van a lelki reakcióknak csak egy lelken és egy eseményen belül. És ez azt jelenti, hogy ezt a végtelen sok lehetőséget sorsszerűen is, lélekszerűen is a pozitív végtelennel a jegyében kell tudomásul vennem, megoldani próbálnom, vagy elhordoznom, ha megoldani nem tudom. Ha a végtelenről, az abszolút kezdetről és az abszolút végről, és a sorsszerű végtelen lehetőségek pillanatnyi jellegéről negatív a képem: azt mondom, hogy véletlenül születtem, kénytelenségből élek tovább, gyengeségből halok meg, az egész világ csak egy véletlenül ejtett seb a semminek a keblén, ahogy ezt Büchner mondja a Danton halálában, akkor nyilvánvaló, hogy nihilista, semmibe hajló, előbb kétségeskedő, aztán kétségbeesett hozzáállásom lesz, ami a kezdetet illeti, ami a véget illeti — ami itt és most — a sorsszerűséget és a lélekszerűséget illeti. Ha pozitív a beállítottságom a végtelen kezdethez, a végtelen jövődőhöz és véghez, és a sors és lélekszerűség végtelen árnyalataihoz, akkor nyilvánvaló, hogy azt mondom, bármi jöjjön: Mind jó, amit Isten tézen. Vagy Händel, amikor megvakult, leült az orgona mellé és azt játszotta: Ami van, az jól van. — Ez azt jelenti, hogy pozitív volt a végtelenhez való beállítottsága Händelnek, s a végtelenhez való beállítottság egy nagy megrendülés esetén éppúgy, mint egy kis tanácstalanság esetén feltétlenül meghatározza belső álláspontunkat és külső cselekvési módunkat is, napról napra, mert a végtelen nem csak a legegységesebb, hanem a legszemélyesebb szempontot is egyesíti magában, ha az a pozitív végtelen — Isten. Éspedig evangéliumi értelemben: a Jézus Atyja és a mi Atyánk. Mi más baja van a XX. századnak is, mint hogy a végesben már mindent elintéz, már van fridzsidere, autója, színes televíziója, külföldi utazási lehetősége, ám nincs kapcsolata a Végtelennel. Ezekben a nagyon sokszínű véges lehetőségekben a végtelennel a sorsszerű és lélekszerű kiszámíthatatlanságát egyre nagyobb neurózissal, egyre féltőbb szorongással, egyre kilátástalanabb tanácstalansággal veszik tudomásul. — Remélem, hogy sikerült bemutatnom, hogy mit ért Dosztojevszkij az alatt, hogy az ember legfőbb életkérdése, hogy személyesen megtalálja kapcsolatát a Végtelennel. —

Hosszú emberismereti út vezet idáig. A Holtak házában megpróbálja írónk a fegyházi társadalmat különböző osztályokba sorolni. „De lehetséges-e ez?” — kérdi. „A valóság oly végtelen sokszínű, és nem tűri a merev és éles elkülönítéseket!” Lelkiismeretes, részletes megfigyelésekre van szükség. De ehhez két követelményt be kell tartani: az *önismeretet* ki kell művelni, mások megismerésével együtt önmagam

megismerése iránt is nyitottnak kell lennem; — és a *tárgyilagosság fegyelme*t meg kell őriznem. Nem szabad előítéletté változnia semmilyen meggyőződésnek és semmilyen sértésnek! — S így kiderül, egy egész sereg fegyenház-lakó portréja az első benyomással szemben tökéletesen átalakult az író szemében. Olyan egyetlen ember, mint a neve, a személyes megszólítása. Senki nem pótolhatatlan, de mindenki kicserélhetetlen. Az is egyetlen ember, ha valaki semmi lelkeséget nem mutat. „Szememben A...w egész idő alatt csak egy darab hús maradt, fogakkal és csillapíthatatlan étvágygal a legdurvább állati élvezetek iránt.”

Az egyetlen ember az életben többnyire megalázott ember: „Egy szegény embernek, úgy vélik az emberek, semmi eladhatóra és nélkülözhetőre nincs szüksége, még önbecsülésre sem... De épp a szegény ember ezért annyira érzékeny. Minden mellette elmenőt oldalról szemrevételez, félelemmel és bizalmatlansággal néz maga köré, minden egyes szót megfigyelve, hogy vajon nem róla beszélnek-e?”

Az egérlyuk embere így határozza el, hogy nekimegy a büszkén sétáló katonatisztnak, s mikor végre meg meri tenni, hogy nagy legyen — a katonatiszt tovább megy, mintha mi sem történt volna! Ennyire kicsinek tartotta a kis embert!

De az egyetlen ember, érzékeny kis emberi lélek mindebbe nem nyugszik bele. Önállítása, autista szenvedélye a legelszántabbakban ledönti a korlátokat, s a világrendnek megy neki.

Raszkolnyikov megkérdezi: szabad-e megölni egy uzsorás vén asszonyt a rendkívüli embernek, hogy pénzhez jusson és az emberiséget boldogíthassa? — Igennel felel és dupla gyilkosságot követ el. Az autista ember lázadásának jelképévé, minden értékek átértékelésének megpróbálójává válik.

Ily módon lehet-e azonban belső transcendenciájának, saját „végtelenségének” megvalósítójává, homo viatorrá, akiről Pascal mondja: „Az ember akkor ember, mikor önmagát végtelenül felülmúlja” — ? — Nem! — válaszol Dosztojevszkij. A minden értékek átértékelésével, a rendből való kiszakadással senki sem valósíthatja meg saját végtelenségének transcendenciáját, nem múlhatja végtelenül felül önmagát.

Ehhez — autista = öntörvényű és önistenítő lázadásában — ítélőbírói és teremtői emberismeret integrált egységére van szüksége: Krisztustól származó humanitásra!

Ezt a nehéz mondatot legyen szabad kicsit részletesebben megmagyarázni. Hogy az ember saját lelki életének végtelen lehetőségeit az igazi Végtelennel kapcsolatba hozhassa és kifejtse, ahhoz ítélőbírói és teremtői emberismeretre van szüksége, s arra, hogy ez a kettő, a saját magamat elítélő, és az engemet újjáteremtő emberismeret egységesen érjen a szívemhez. Ez a Krisztustól származó humanitás, amely egyrészt megítél, másrészt újjáteremt. Megöl és feltámaszt. Egy nagy XX. századi teológus mondja, és ezzel Dosztojevszkijteljesen egyetért: „Ha valaki a Krisztustól származó emberismerettel, a Krisztus által hozott emberséggel, Krisztussal magával találkozik, két eset lehetséges: vagy meghal az ember, és él benne Krisztus, vagy életben marad az ember, s megöli, kiöli magából Krisztust. Tkp. a teológia nyelvén ezt a mondatát hangsúlyozza Dosztojevszkij, amikor azt mondja: az igazi emberismeretben eljutok először odáig, hogy minden ember egyetlen ember, aztán eljutok odáig, hogy minden ember hallatlanul érzékeny önmagára — van aki bevallja, van, aki tagadja —, amikor érzékenysége nem hoz sikert, lázadó, ám a lázadás sem hoz megoldást, hanem egyedül az engem elítélő és az engemet újjáteremtő Istentől jövő új, krisztusi emberség. Természetesen Dosztojevszkij nem a negatívumok megmutatásában a legnagyobb, bár ott is utólérhetetlen ábrázoló óriás. Dosztojevszkij a pozitívumok megmutatásában a legnagyobb, mert azt csak az tudja megtenni, aki legalábbis lélekben és szellemben mindezt valóban átélte. Nos, ez az ítélőbírói és teremtői emberismeret a Bűn és bűnhődésben úgy jön elő, hogy zseniálisan megosztva képviselik annak egységét Porfiri Petrovics vizsgálóbíró és Szonja. Krisztusban együtt van az engemet elítélő és az engemet újjáteremtő, Jézus képére és hasonlatosságára átalakító emberismeret, de hogy jobban megértsük ezt az igazságot, Dosztojevszkij kettéosztja ezt: a vizsgálóbíróban az ítélő emberismeret, Szonjában az újjáteremtő emberismeret jelenik meg.

Milyen a vizsgálóbíró ítélő emberismerete? A vizsgálóbíró hivatása, úgy, ahogy a Bűn és bűnhődésben szerepel — szabad művészet. Az isteni tékozlás rendjében felette áll minden érdekeltiségnek. Nem azért gyakorolja hivatását, hogy legyen miből megélnie. Nem azért cselekszi Raszkolnyikov állandó meghallgatását, mert hátsó szándékai vannak. A vizsgálóbíró ítélő emberismerete — mégegyszer mondom — szabad művészet. És ennyiben krisztusi, mert a művészet, a szépség rendje, csakugyan az Isten tékozlásának a rendjébe tartozik. Az igazság, a pontosság, a precizitás a látható világrend fenntartója. Képzelnék el, hogy tizedes törtnyi hiba lenne a nehézkes törvényben, vagy a fénysebességben, amelyik meghatározza az anyag és energia összefüggését: $E = mc^2$. Egy tizedestörtnyi hiba — összezuhan a világ. Igazság nélkül a látható világ nem állhat fenn, jóság nélkül a láthatatlan világrend, az erkölcsi világrend nem állhat fenn. Erre mondja Nietzsche: „Az egész világtörténelem az erkölcsi világrend kísérleti cáfolata.” De hiába cáfolja az egész világtörténelem kísérletileg az erkölcsi világrendet, erkölcsi világrend van mindaddig, amíg van jóság, tehát van Jézus, vagy a XX. században, amíg van Mahatma Gandhi, amíg van Albert

Schweitzer, amíg van Martin Luther King. Ezért erkölcsi világrend nélkül nem élhetne az emberiség, és az erkölcsi világrend nem állhatna fenn a jóság nélkül.

Szépség nélkül viszont fennállhat a világ. De milyen szegény lenne! Liszt Ferencet idézem, amikor Leningrádban adott hangversenyt, és egy tábornok a szünetben odament s lekicsinylően odaszólt hozzá: Uram, volt már ön háborúban? — Liszt így válaszolt: Soha. De adott ön már zongorahangversenyt? — A tábornok felcsattant: Ha mi nem védenénk meg önöket az ellenségtől, sohasem tudnának zongorahangversenyt adni! — Liszt: Uram, ha nem lennének az életnek művészi magaslati pontjai, nem volna érdemes semmilyen ellenségtől megvédeni az életet. Tehát: a szépség az Isten tékozlása, de enélkül a tékozlás nélkül nem érne semmit az igazság által fennálló fizikai, és a jóság által fennálló — bármennyire recsegő-ropogó — erkölcsi világrend.

Ebben az Isten tékozlási, ráadásos közegében vizsgálóbíró a Bűn és bűnhődés Porfiri Petrovicsa. Kant mondja: „Szép az, ami érdek nélkül tetszik.” Porfiri Petrovics teljesen érdek nélkül, abszolút objektíven, gentlemanlike, tehát úri emberi módjára, ha szabad így mondani, s ez Dosztojevszkij kifejezése — így vizsgálja a bűnös, lelkiismeret-furdalásokkal terhelt Raszkolnyikot. Semmit nem vet Raszkolnyikov szemére, erőszakos, idő előtti közbeavatkozásról sincs szó, mindig meghallgat, s mindig hall, ha kell, kérdez, és mindig vár, a végsőig vár. Alkalmat ad az önvádra, és a későbbi vádra, de nem Raszkolnyikov pusztítása miatt, hanem kizárólag az igazság érdekében. Ennyiben megtestesítője a krisztusi ítélőbírói emberismeretnek. Milyen a krisztusi ítélőbírói emberismeret? Szabad művészet, az isteni tékozlás rendjében felette áll minden érdekeltiségnek, elfogultságot senki szemére nem vethet, erőszakos időelőtti közbeavatkozásáról nem lehet szó — íme, az ajtó előtt állok és zörgetek, ha valaki meghallja az én szómat, ha megnyitja az ajtót, bemegyek ahhoz, és vele vacsorálok és ő énelem. Nem töröm rá az ajtót! Addig igazságtalankodjon az ajtó másik oldalán, amíg ő akar. De én szólok. De én várok. Én zörgetek. És az igazság órája akkor jön el, amikor valaki megnyitja az ajtót. Raszkolnyikov is maga nyitott ajtót, és nem Porfiri Petrovics törte rá. Íme, milyen zseniális a krisztusi igazságszolgáltató, ítélőbírói emberismeret megtestesítése egy Dosztojevszkij-regényben.

De ez önmagában természetesen nem elég. Mert ha Krisztus csak igazságot hozna, s nem újjáteremtő szeretetet, akkor nem volna Megváltó, csak bíró. S ezért Porfiri Petrovics mellett ott van a Bűn és bűnhődésben Szonja, a teremtői emberismeret istentől adott megtestesítője Raszkolnyikov számára. Az isteni emberismeret misztériuma a Szonjáié. Szonja olyannak látja a másikat, amilyenek Isten szeretné látni őt. Szonja nem azt a Raszkolnyikot látja, akit mindenki lát, Szonja nem azt a Raszkolnyikot látja, akit Raszkolnyikov lát önmagában, Szonja azt a Raszkolnyikot látja, akinek Isten látja és Isten szeretné látni Raszkolnyikot.

Azért tud Szonja így ismerni, mert Isten is így ismerte meg őt. Azért tud megbocsátani, mert ő is bocsánatból él. Azért tud a kegyelemben megismerni, mert ő is a kegyelemben lakozik. Ez a teremtő emberismeret, teremtve átalakító ismeretté válik, a lelki-erkölcsi halálon át is, mert — és ez megint egy döntő Dosztojevszkij mondat: „Valóságosan hinni Istenben annyi, mint hinni a feltámadásban, sőt ez már az örök élet kezdete.”

Nem az a kérdés, hogy van-e túlvilág, hanem az a kérdés, hogy van-e Isten! És a túlvilág, aminek a megfogalmazása ilyen értelemben nem hangzik modernül, nem más — és ez teológiailag már megfelelően hangzik — mint a mindenható Isten élete. Az örökkévalóság a mindenható Isten élete és a feltámadás nem más, mint a semmiből teremtő Isten újjáteremtése a megsemmisülésből. Az idő kezdetén, kezdetben Isten teremt a semmiből világot, az idők végén Isten teremt a megsemmisülésből új eget és új földet. A feltámadás az újjáteremtő Isten másik neve. Ezért mondja Szonja, és Szonján keresztül Dosztojevszkij: „Istenben hinni annyi, mint hinni a feltámadásban, sőt ez már az örök élet kezdete.”

E végső emberismeret nélkül az ember sorsa lelki, erkölcsi, testi halál. Vallásba, hitbe integrált emberismerettel az ember sorsa: Lázár feltámasztása, amint azt a Bűn és bűnhődésből is ismerjük.

Nos, így indul el Dosztojevszkij a XXI. századi Krisztushitnek perspektívájához, a vallásba integrált emberismerettel. Először tehát egyetlenszerűség, érzékenység — hiúság, korlátátörő lázadás, végül ítélőbírói és újjáteremtői emberismeret.

2. *A Krisztusi Istenember-ismeret* a Dosztojevszkij életmű középpontja, benne Krisztus mindenütt jelen van, mint az emberlét ősképe, sokszor rejtve, máskor nyilvánvalóan hatékony erővel. Ennek az ősképeknek érvénye hívők és nemhívők számára, még nihilisták életében is döntő jelentőségű Dosztojevszkij szerint: „Ha valaki bizonyíthatná, hogy Krisztus és az igazság két külön dolog, és választanom kellene a kettő között, én Krisztust választanám!” — Vigyázzunk, ez döntően különbözik attól az Ignatius Loyola-i mondástól, hogy „ha látnám erről a plafonról hogy fehér, s az egyház tekintélye kezeskedne arról, hogy az fekete, teljes meggyőződéssel vallanám, hogy az fekete, egész biztosan és kizárólag csak fekete.” Ez az egyház

tekintélyére vonatkozik, Dosztojevszkij ezt nem mondta volna. Ő vallja ebben az értelemben, hogy a megtestesült isteni szeretet magasabbrendű igazság, mint a pusztá igazság. Másszóval: ha aközött kellene választanom, hogy igazam legyen vagy szeressek, akkor én azt mondanám: annak van igaza, aki szeret. Ilyen értelemben mondja Dosztojevszkij a fenti mondatot.

Krisztus a végérvényes ideál, aki azonban testté lett és a legvalóságosabb valóság. Idealizmusról itt szó sincs, itt, ha szabad így mondanom, az Ige testté lételeének materializmusáról van szó. Hármass módon jelenti ki az ember titkát ez a megtestesült ideál:

1. Kijelenti Krisztus az ember rendeltetését, az én teljes átadását az embertársnak és a mindenségnek, mindenségszeretettel. S ez azt jelenti: ha Krisztus a központ, akkor látom, hogy az én rendeltetésem is az, hogy krisztusi szeretettel szeressek. Éspedig: embertársat és kozmoszt. Dosztojevszkijt idézem: „Testvérek! Ne engedjétek magatokat a szeretettől eltántorítottatni a világ sok gonoszsága miatt. Szeressétek az embereket bűneikkel, nyomorúságaikkal és hibáikkal együtt. Sőt Istennek egész világát, minden fűszálat és vízcseppet, minden madarat és minden felhőt, napfölkeltét és a nap enyészését egyaránt szeressétek. A szeretet hatalmas erő, neki nem lehet ellenállni, s ha Isten velünk, látni fogjuk, nincsen hozzá fogható.”

2. A földi valóságos ember mély elhajlását ettől a rendeltetéstől, megszégyenítő elmaradását az ideáltól és mégis állandó-törekvést az ideál követésére.

3. E soha nem szűnő ellentét miatt a földi lét ideiglenességét jelenti Krisztus nekünk, és egy egészen más jövőndő lét örökkévalóságát.

Mit jelent hát Krisztus? Hármat: 1. rendeltetésünk van minden egyes ember és az egész mindenség szeretetére, 2. tudomásul kell vennünk, hogy ezt az ideált és ezt a rendeltetést a magunk erejéből betölteni képtelenek vagyunk, 3. és mivel erre képtelenek vagyunk, remélünk egy jobb hazát, reméljük azt, hogy az örökkévalóságban és a feltámadás kegyelme által lesz egy olyan eljövendő állapot, amelyben a krisztusi rendeltetés beteljesedik.

Ez a Krisztus hozza az örömet. Első csodája Kánában épp ezt az örömet segítette. Tehát Krisztus nem a sápadt galileai Dosztojevszkij számára, hanem Myskin herceg mellett a legmegragadóbb hívő reményalakja, Karamazov Aljosa szavaival szólva — lelkesedve így kiált a fiatalember: „Csoda Kánában! Bornak széttörése a kétségbeesett vendégek között. Mily kedves csoda! Lám, Jézus első csodájával az emberi örömet, és nem a bánatot látogatta meg, és legelső jelével az emberi vidámságot segítette.”

Ez a vidámságot hozó Krisztus döntő jelentőségű a rengeteget szenvedő Dosztojevszkij számára.

Ugyanez a Krisztus hozza a szépséget, mert Ő az abszolút szépség. A félkegyelmű is így látja Nasztaszja Filipovna igazi arcát. „Magának nem ez az igazi arca — mondja a hisztériás önkívületbe esett szép nőnek — magát Krisztus másnak akarja látni, és másnak látom én is.” Az arcvonások kisimulnak, és Nasztaszja Filipovnának immár nem az arcizmai, hanem a lelke nevetett. Krisztus hozza a szépséget.

Krisztus hozza a megváltást, az emberre való szándéktalan hatás hatalma által és a jótettek által. Ezzel kapcsolatban még azt emeljük ki, hogy az ún. „orosz Krisztus” döntő mondanivalója ugyan Dosztojevszkijnek, de nincs abszolutizálva nála. A valóságos Krisztus áll mindenekfelett, akiben a szenvedés örökkévaló és szinte személytelenül egyetemes. Tehát nem egy „orosz Krisztus” hódító szellemi hadjárata a legdöntőbb Dosztojevszkij életművében, hanem az a Krisztus, aki Isten létére szenvedett, és Isten létére az egész világ minden szenvedését elszenvedte. Ezáltal a szenvedés személyfeletten személyessé válik, mindnyájan szenvedünk mindenkéért, és ez a mindenkéért való minden szenvedés: Krisztus, amely szenvedés által örökkévaló igazság, boldogság és feltámadás következik ránk.

Ennek locus classicusa, klasszikus helye Dosztojevszkij regényeiben a Bűn és bűnhődésnek az a jelenete, amikor Raszkolnyikov Szonja lábai elé esik és azt mondja: „Hiszen nem teelőttem térdeltem én, hanem az egész emberiség minden szenvedése előtt.” Az egész emberiség minden szenvedése az univerzális, de a názáretiben személyesen testetöltött Krisztus. Íme, a XXI. század Krisztushitének perspektívájában ilyen krisztusi Istenember ismeretet ad Dosztojevszkij életműve, az egyetemes szenvedés krisztusi koncentrációját és elhordozását, amikor nem hódító Megváltót várunk, hanem szenvedő Megváltót, és a szenvedő Megváltó előtt a szenvedő emberekben leborulunk, mert amennyiben eggyel megcselekedtetek a kicsinyek közül, énvelem cselekedtetek meg: nem teelőttem térdeltem én, hanem az egész emberiség minden szenvedése előtt. A szenvedő Megváltó valóban megváltja a világot, és egyedül Ő váltja meg a hódító megváltók helyett, amelyek önmaguk erejének nagysága alatt halálra roppantják a világot.

3. A harmadik nagy egység a *radikális tagadást kihordó Istenismeret*. Olyan Isten-ismeret kell a XXI. században a Dosztojevszkij életmű igehirdetése szerint, amely kibírja a Kirilovi Isten-megsemmisítést, a Schatowi Isten-radikalizálást, a Karamazov Iváni negatív teodiceát és a Kirilovi Krisztusért való ateizmust.

Tehát a magától értetődő Istenbe vetett hit Dosztojevszkij XIX. századi életműve szerint a XX. században teljesen hitelét veszti, és a XXI. században csak a nem magától értetődő Istenbe vetett hit lehet életképes. Épp a legnagyobb kétkedések tisztító kohóján átment hit állhatja meg a helyét már csak a XX. században is, nem beszélve a XXI.-ről. Az ilyen tisztítókohók közül az első a *Kirilovi Isten-megsemmisítés*.

Kirilov elhatározza, hogy a világtörténelem során először programszerűen öngyilkos lesz, hogy ezzel, hátrahagyott végrendelete szerint egyszersmindenkorra dokumentálja az Istentől és a túlvilágtól való nem-rettegés hősiessé ember magatartását. Tehát egy öngyilkossággal megmutatja: nem kell félni Istentől, nem kell félni a túlvilágtól. — S öngyilkossággal nem magamat semmisítem meg, mert én átmegek az abszolút hősiesség létformájába, hanem megsemmisítem Istent, mert mindenkinek bebizonyítom, hogy nem kell tőle félni. — A szellem Istentől való elszakadásának folyamatos drámáját drámaiban senki nem írta meg és nem élte át, mint Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij.

Ugyanígy ki kell bírnia az Isten-hitnek a Schatowi radikalizálást: amikor az ördögök, a megméltalmazottak beszélgetnek sok minden életproblémáról, életről, születésről, halálról, betegségről, bűnökről, emberi manipulációról —, Schatow közbekiált: „Hagyjuk ezt! Felesleges és másodrangú kérdésekről ne beszéljünk! Beszéljünk az alapvető kérdésről: van-e Isten, vagy nincs?!” S elhatározzák, határozatilag kimondják: Ha ilyen a világ, akkor ebből egy következhet — hogy Isten: nincsen.

A Karamazov Iván-i negatív theodiceát is ki kell bírni a XXI. század Isten-hitének. Amikor Karamazov Aljosa lelkendez Isten jóságáról a magától értetődő Istenbe vetett hittel, és Karamazov Iván azt mondja: Te naiv gyermek, lelkendez. Mit láttál te még az életből? De én, mikor láttam, hogy a kozákok édesanyjuk kezéből kikapják a csecsemőket, feldobják a levegőbe és aztán egyenes szuronyukkal kapják el mindegyiket, akkor hogy tudjak hinni Istenben? S ha ilyen a világ, én az életbe s annak színpadára való belépés belépőjegyét visszaadom a színházigazgatónak. — Aljosa ekkor tenyerébe hajtja arcát, s felkiált: Hagyd abba, elég! — Aztán térdre roskad és azt mondja: „Uram, én nem akarok Teelőtted lázadni, csak a te világot nem tudom elfogadni.” S a befejezés, hogy hogyan bírja ki a Karamazov Iván-i negatív theodiceát a dosztojevszkis, karamazov aljosás hit: Gyenge gyermekként hullott a földre, és egész életére elszánt harcosként emelkedett fel. „Valaki meglátogatta lelkemet abban az órában” — mondotta később szilárd hittel. Mert a szuronnal elkapott gyerekeknél is nagyobb bűn mélységéig szállt alá imádságában, a golgotai kereszthalálig, az Isten igazságtalan kivégzéséig, és aki odáig alászáll, minden kisebb bűn theodiceai problémáját el kell hogy bírja ezen a világon. De a XIX. századi Isten-hit csak a Karamazov Iván-i negatív theodiceát is kibíró Isten-hit lehet.

Végül a Kirilov-i Krisztusért való ateizmust is ki kell, hogy bírja a XXI. századi hit. Kirilov így szól az éjszakában — Dosztojevszkijnél mindig éjszaka van — hozzá beszélgető emberekhez, és ahhoz aki legközelebb ül hozzá: Halld csak! Volt egyszer egy nap, melyen három kereszt állt a földkerekség közepén, s az egyikén közülük függött az, aki a legnagyobb volt mindenek között, akik a földön éltek. Egész planétánk ez ember nélkül örültség. Hozzá hasonló nem volt sem előbb sem később. Ő szilárdan hitt, de nem lett igazsággá, amit hitt. Ha a természeti törvények maguk is hazugságok, hogy higgyek nekik? Ha pedig a természeti törvények őt nem akarták megkímélni, akkor ez az egész planéta csak a hazugság bölcsője. Ördögkomédia mindez, miért élnek tehát? — Íme, ateizmus Krisztusért, ateizmus Krisztus szenvedése miatt! Jöjjön az öngyilkosság, mint az Istentől és túlvilágtól való félelem legyőzésének bizonyossága — és ezt hordja ki Dosztojevszkij hite! Iván tagadja Istent, aki van, Tolsztoj keresi Istent — akinek lennie kell —, amíg meg nem találja. De Dosztojevszkij megtalálta a tagadásban és a hitvallásban, Ivánban és Aljosában egyaránt. Ezt jelenti, hogy a XXI. század Krisztus-hitének perspektívájában a radikális tagadást kihordó Isten-ismeret is helyet foglal.

4. Következő pontunk a *mélyrealista, sátánismeret*. Aki a legmélyebbre száll, poklot talál, és csak poklon át ér végső isteni mélységet. Meglátja nemcsak az abszolút rosszat, a kanti radikális gonoszt, hanem az elvi rosszindulatot, és azon túlmenően a sátánt is. Megjelenik a sátán Karamazov Ivánnak, és hármat jelent ki neki: először azt jelenti ki, hogy ő nincs. Másodszor azt jelenti ki, hogy ő maga Karamazov Iván, az ember, és harmadszor azt jelenti ki, hogy ő az ördög.

Hát kérem, ez a mélyrealista sátánismeret! Először azt jelenti ki a sátán, hogy: Ió Jahve! Nem vagyok! S amennyire nem kívánatos bibliai alapon a vaskos ördög hit — akkor már baj van, ha mindenben ördögöt látunk, noha: „a világ, meg vagyok győződve róla — mondja Luther —, tele van ördögökkel.” De még inkább tele van Krisztussal, hogy Ő legyen minden mindenkben, s még inkább telve van Istennel. De ha azt mondom, hogy emberalatti mélységű és ember feletti hatalmú gonosz egyáltalán nincs, akkor a gonosz bebizonyítja, hogy van. Pl. két világháborúval, hogy hiányérzet ne gyötörjön bennünket. Megmutatja mégis, hogy ő van, de azért azt mondja, hogy nincs. Másodszor, hogyha mégis kezdünk gyanakodni, hogy talán mégis van valami ember alatti mélységű és ember feletti gonosz, azt mondja, hogy: az te magad vagy. Te Karamazov Iván, te Hegedűs Loránt, te, aki nem tudod, hogy ilyen gonosszággal kapcsolatban mit

cselekedj. És valóban igaza van a sátánnak részben abban, hogy egyáltalán nincs, mert a semmi ura és a semmiből él, de mint semmiző semmi, mint pusztító semmi. Ahogy a levegő hiánya önmagában véve is pusztít, mégis a leginkább van, és mint ami legrosszabb indulatainkat újra és újra a legnagyobb mélységek és legnagyobb magasságok lázadására irányító hatalom, szintén létezik.

Végül megmondja, hogy ő az ördög. Hát akkor miért mondja meg, hogyha előbb az volt a kijelentése, hogy „Ió Jahve” — nem vagyok? Valahogy azért — Dosztojevszkijnél is így van — amit a XX. században Max Frisch mond ki a Biedermann és a gyújtogatókban, hogy az igazság megmondása az igazság elleplezésének — egy Istentől eltávozott korban — a legmagasabb foka! Mert már mindenki annyira hozzászokott a hazugsághoz, hogy ha kimondják az igazságot, azt már senki sem hiszi el. Ha valamit modanak, akkor mindenki elhiszi — az ellenkezőjét. Ezért az ördög is megmondja, mikor már abszolút hazugnak tartják, hogy én vagyok az ördög.

Íme, mélyrealista sátánismeret. Természetesen innen nem lehet kihagyni a nagy inkvizítornak a látomását. A nagy inkvizítor a legendában bemutatja a nagy, félelmetes és okos szellemet, az önmegsemmisítés és nemlét szellemét, aki nem kísértette Jézust, hanem minden igazságot az ellenkezőjére fordított. Megmutatta Jézusnak az első kísértésben a csodát, a második kísértésben a misztériumot, a harmadikban pedig a tekintélyt. Tehát a sátán tkp. nem kísértette Jézust, hanem megmutatta neki, hogy a krisztusi igehirdetésnek és csodának az üzenetét hogyan fogják antikrisztusivá tenni, jeleiket tűzik fel jelekké, a misztériumot titokzatossággá változtatják, és tekintélyt alkotnak az ő nevében, úgy, hogy mégse legyen minden embernek, a megváltója. Természetesen a nagy inkvizítor látomásának a taglalásához egy külön teljes estére volna szükségünk, azonban elégedjünk meg most annyival, hogy a nagy inkvizítor szerint a nagy félelmetes, okos szellem, a megsemmisítés és nemlét szelleme nem kísértette Jézust, hanem minden igazság sátáni foglalatát mutatta meg neki, a csodát: változtasd a köveket kenyerekké, a misztériumot: ugorj le a torony tetejéről, s a tekintélyt: mindezeket neked adom, ha leborulva imádsz engem.

Mélyrealista sátánismerettel tudnunk kell, hogy a sátán hármas módon jelenti ki magát: akkor munkálkodik legjobban, mikor egyáltalán nem törődünk vele, akkor munkálkodik legjobban, amikor úgy gondoljuk, hogy csak magunkra vagyunk hagyva és önmagunk leszünk önistenünk, s akkor munkálkodik a legjobban, amikor már az igazságot sem hisszük igazságnak.

Ennek ellenére Dosztojevszkij műveiben a mélyrealista sátánismeret nem válik soha központtá, mindig a Krisztus-ismeret a központi, és hű marad ahhoz a bibliai stílushoz, hogy a sátánról tkp. egy döntő dolgot tudunk, hogy Krisztus gólgotai kereszthalálával a döntő csatát elvesztette. Tehát a döntő győzelem Krisztusé.

5. *A szellemtudományos világismeret.* Ebből ismét három dolgot emelünk ki s jegyzünk meg, és pedig azt, hogy a világot Isten teremtette, és a világ nem szükségszerűen, hanem kontingenciában áll fenn. Miért van egyáltalán valami, és miért nem sokkal inkább csak a semmi? — kérdezik a filozófusok Leibnitz óta mindmáig, Heideggerig. Nem magától értetődő, hogy van világ, és nem magától értetődő, hogy mi is vagyunk. Ez csoda! Éppen azért életünk a csodában gyökerezik, s a világ élete is a kiszámíthatatlanon, a kontingensen alapul — emberileg nézve; az isteni teremtő csodán — teológiailag, istenileg nézve. Ezt az Istent nem tudjuk fogalmilag kiábrázolni, csak szimbólumokban, pl. a Szentháromságnak a jelében. Mert Isten értelemfeletti, felfoghatatlan. Amíg ezek a szimbólumok élnek — Szentháromság, kereszt, a Szentlélek galambja, az úrvacsorai kenyér és bor, a keresztvíz — amíg a szimbólumok élnek, és a kimondhatatlan kimondására, az örökkévalóval, a végtelennel való pozitív együttrendülésre sarkallnak, addig a kultúra él, addig a kultúra pozitív. A kultúra azonban mindig meg akarja valósítani a szimbólumokat, a földre akarja hozni Isten országát, s amikor már túl erős, kiderül, hogy ez a kísérlete eredménytelen marad. Akkor kihűlnék a szimbólumok, nem mond semmit a Szentháromság háromszöge, nem mond semmit az úrvacsorai jelek sokasága, nem mond semmit a gólgotai kereszt, és a kultúra civilizációvá változik át. A civilizáció pedig eléri a tragédiát, amikor senki sem hisz egy civilizáció kulturális-vallási alapigazságaiban, akkor egyszer csak, amikor a legjobb dolgunk van, akkor kapunk depressziót, és akkor érezzük, hogy nincsen számunkra hely, sem itt, sem másutt. Nincs értelme az életnek. Íme, ebben az állapotban a szellemtudományos világismeretben Dosztojevszkij meghirdeti; nincs más út, mint a teljesen kiégett szimbólumokat nem eddigi, hanem XX. és XXI. századi tartalmakkal felfedezve újra megtölteni. Akkor új kultúrában újra éled a civilizáció, s az emberiség visszanyeri élete értelmét.

6. Ehhez a döntő, a végső szükség: *sürgető megtéréskövetelmény és feltámadásígéret.* A megtérésben Isten vertikális vonala metszi a mi horizontális vonalunkat.

a) Raszkolnyikov megtérése: gyilkosságból feltámadásba: Nietzschei önállításból Szonját szerető emberségbe.

b) Karamazov Aljosa megtérése: jóságból jóságba. Önmaga jóságban való állításából a föld szeretetébe: „Valaki meglátogatta lelkem abban az órában!”

c) Myskin herceg megtért élete: a Hegyi beszéd krisztusi bolondságának életformája.

Megtér Raszkolnyikov, megtér Karamazov Aljosa és Myskin herceg, a maguk megtért életével hirdetik, hogy a megvalósult krisztusi élet az, ami egyedüli fundamentumot ad mindnyájunk életének.

Végső célként a megtérésre kifutó XXI. századi Krisztushit perspektíváját mutató Dosztojevszkij életmű Szerb Antal szerint olyan, mint R. M. Rilke csodálatos szonettje, az Archaikus Apolló torzó. Ahogyan az archaikus torzó, ez a csonka szobor a régi időkől felkerülvén a napfényre, az élet-megváltoztatást hirdeti, azt hirdeti Dosztojevszkij életműve is. Befejezésül így hallgassuk most a Rilke szonettet, annak utolsó sorára téve a hangsúlyt:

Archaikus Apolló torzó

*Nem ismerhettük hallatlan fejét,
melyben szeme almái értek. Ám a
csonka test mégis világol, mint a lámpa,
melybe mintegy visszatekerve ég*

*Nézése. Különben nem hintene
melle káprázatot, s a csöndes ágyék
íves mosollyal, mely remegve lágy még
a nemző középig nem intene.*

*Különben csak torzult és suta kő
lenne, lecsapott vállal meredő,
nem villogna, mint tigris bőre nyersen*

*S nem törnék át mindenütt busa fények,
mint csillagok, mert nincsen helye egy sem,
mely rád ne nézne: Változtasd meg élted!*

Ezt hirdeti Jézus nevében Dosztojevszkij hangszerelésében 20. századvégi korunk egyetlen hiteles megoldásaként Vatai László páratlan Dosztojevszkij könyve.

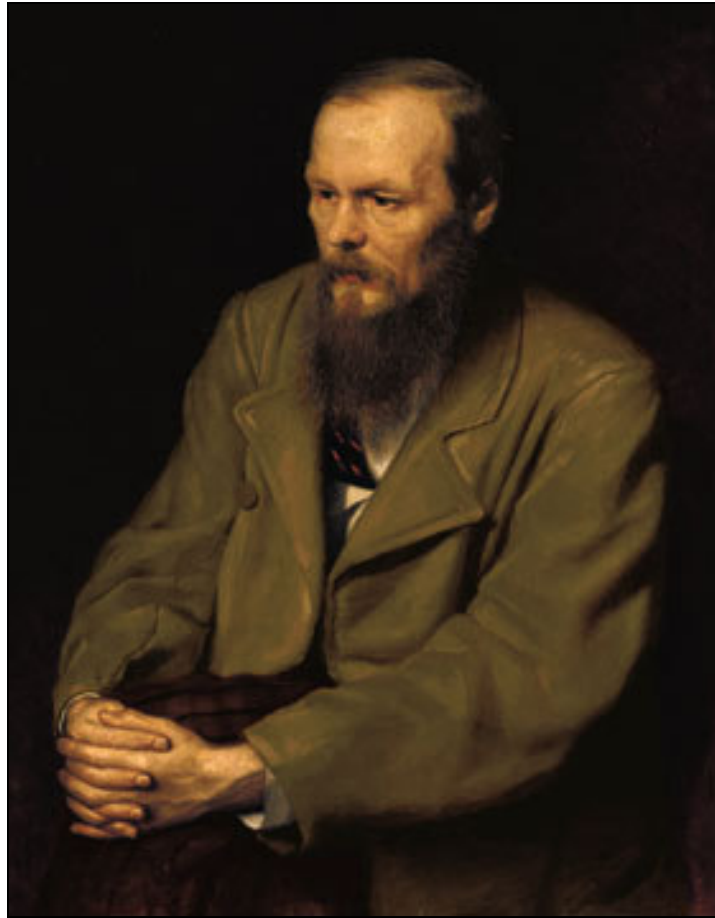
— Vedd és olvasd!

Hegedűs Loránt

TARTALOMJEGYZÉK

A KIADÓ ELŐSZAVA _____	III
PUBLISHER'S PREFACE _____	V
A SZERZŐ ELŐSZAVA A HARMADIK KIADÁSHOZ _____	IX
HEGEDŰS LORÁNT : ELŐSZÓ _____	X
1. AZ EMBER PROBLEMATIKÁJA. _____	4
2. EXISZTENCIÁLIS DIALEKTIKA. _____	6
3. DOSZTOJEVSZKIJ SZEMÉLYISÉGE. _____	9
4. AZ AUTONÓM EMBERTŐL A MEGTÉRÉSIG. _____	11
A) KORLÁT — LÁZADÁS. _____	11
B) TRAGÉDIA — HIT. _____	19
C) A SZENVEDÉLY. _____	28
D) AZ ESZME. _____	35
E) A SZENVEDÉS. _____	40
F) A HALÁL. _____	47
G) LÁZÁR FELTÁMADÁSA. _____	52
5. KÖZÖSSÉGI ÉLET — ANARCHIA. _____	59
A) KULTÚRA. _____	59
B) FORRADALOM. _____	64
C) KERESZTYÉNSÉG. _____	69
D) ANARCHIA — KEGYELEM. _____	74

**Mátyás Ernő
és
Ravasz László
emlékére**



FJODOR MIHAJLOVICS DOSZTOJEVSZKIJ *

(1821-1881)

Dosztojevszkij életrajzát a következőkben vázoljuk fel: Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij 1821-ben született Moszkvában. Régi hivatalnokoskodó kispapok családjának sarja. Származása csak gyermekkorában érezte hatását, a nehéz körülmények között, de mégis megkapott nevelésében. Különösen irodalmi nevelésére fektették a hangsúlyt. Élete további részében nemesi származásához nem sok köze volt. Proletárnak tartotta magát, aki azonban gyökértelen életérzésében az Istenbe gyökerezett bele. Apja Moszkvában a szegények kórházában orvos, iszákos durva ember, akitől az epilepsziát örökölte. 1837-ben meghal az apja, s akkor ő öccsével Szentpétervárra kerül diáknak, majd 1841-ben a katonai mérnökkari iskolába iratkozik be. Közben 1839-ben meghalt az anyja is. 1843-ban mint katonatiszt a hadseregben szolgál, de már 1844-ben otthagyja a nem neki való katonaságot. Írni kezd. Első regénye a Szegény emberek nagy sikert arat, de a sikernek folytatása nincs. Belekeveredik a Petrasevszkij-féle összeesküvésbe, s bár vezetőserepet nem játszik, 1849-ben halálra ítélik a haditörvényszék. A kivégzési komédia megjátszása és a halál rettenetességének átélése után a vérpardon kegyelmet kap. Szibériába száműzik négy évre. 1850-től 1854-ig az omszki fegyházban raboskodik. Majd újabb négy évig közkatonaként a hadseregben kell szolgálnia Szemipalatinszkban. Közben epilepsziája teljesen kifejlődött, s a halál és a megőrlés rémével kíséri végig egész életét. Még 1856-ban feleségül veszi Mária Dimitrijevnát, egy katonatiszt nála jóval idősebb özvegyét, akivel a szemipalatinszki internálása alatt ismerkedett meg. 1860-ban megengedik, hogy hazaköltözzék Szentpétervárra. Újságírással foglalkozik. Lapot alapít, a Vremja 1863-ig jelenik meg. Felesége egy szép, de üresfejű tanítóval Vegunovval állandóan megcsalja. A hűtlen

* Vaszilij Perov festménye, 1872.

asszony tüdőbajba esik, s 1863-ban meghal. Dosztojevszkij haláláig hűségesen ápolta. 1863-ban meghal az öccse is. Két család adósságát vállalta, irodalmi, s lapkiadási vállalkozása is csődbe fűlt. 1863-tól 67-ig reménytelen módon, kétségbeesetten küzdött a pénzért. De ha anyagi sikere volt, a pénzt rögtön elveszítette. Közben máig tisztázatlan szerelmi viszonyba keveredett Paulina Szuszlovával. A szép diáklány Nasztazjának. az előképe. Ez a szerelmi viszonya is — amely valószínű, hogy plátói módon folyt le — tele volt szenvedéssel. Paulina Szuszlova követi Dosztojevszkijt Párisba és Wiesbadenbe is, ahol a roulette szenvedélye elragadja a pénzt hajszoló Dosztojevszkijt. 1867-ben ismét megnősül. Feleségül veszi a húszéves Anna Grigorjevát. Még ebben az évben az adósok börtöne elől külföldre menekül. 1871-ig Német-, Olasz-, Franciaországban és Svájcban él. Ír és nyomorog. Második házassága boldogabb volt, bár az is belső szenvedésekkel teljes. 1871-ben visszatér Oroszországba. 1873-ban kezdi kiadni az Egy író naplójá-t, melyen keresztül Dosztojevszkij a pravoszlávia harcosa és bajnoka lett. Az orosz szent. 1881-ben meghalt Dosztojevszkij, s benne a leggyötrelmesebb élet.

Ilyen életkörülmények közt írta Dosztojevszkij regényeit. Fontosabb munkái mind a szibériai száműzetés, a szenvedés teljessége után keletkeztek. Műveit a világ legtöbb kultúrnyelvére lefordították. Orosz nyelven: Összes művei 14 kötetben Pantelejev testvérek kiadása, Szentpétervár 1883.

Magyarnyelvű fordítása és kiadása: Dosztojevszkij összes munkái I—XXXVI. Révai-kiadás, Budapest 1929.

I—IV. Megméltelyezettek. Fordította: Szabó Endre. (Függelékben: Sztavrogin Miklós gyónása.)

V—VI. Emlékiratok a holtak házából. Ford.: Szabó Endre.

VII—VIII. Megalázottak és megszeméltettek. Ford.: Szabó Endre.

IX—XIV. Karamazov testvérek. Ford.: Szabó Endre.

XV. Golyatkin úr hasonmása. Ford.: Szabó Endre.

XVI. A játékos. Ford.: Szabó Endre.

XVII. Az örök férj. Ford.: Szabó Endre.

XVIII. Netocska. Ford.: Szabó Endre.

XIX. A fehér éjszakák. Ford.: Szabó Endre.

XX. A nagybácsi álma és egyéb elbeszélések. Ford.: Szabó Endre.

XXI—XXIV. A félkegyelmű. Ford.: Szabó Endre.

XXV—XXVII. Bűn és bűnhődés. Ford.: Szabó Endre.

XXVIII. Szegény emberek. Ford.: Trócsányi Zoltán.

XXIX. A nagy város homályából. Ford.: Szabó Endre.

XXX. A kis hős. Ford.: Munkácsy Mihály.

XXXI. Sztjepancsikovo és lakosai. Ford.: Szabó Endre.

XXXII. Ostoba eset. Ford.: Munkácsy Mihály.

XXXIII—XXXVI. A kamasz. Ford.: Szabó Endre.

Vatai László

„A KARAMAZOVOK NEM GAZEMBEREK,
HANEM FILOZÓFUSOK.”

Dosztojevszkij.

1. AZ EMBER PROBLEMATIKÁJA.

Az ember történeti tudata legszélső pontjától mindmáig keresi önmagát. Kultúrák érvényessége, élete és elmulása bizonyosága ennek. Művészek álomlátása, filozófusok dadogása mind az emberről mond valamit. Generációk születnek, s ebben a folyamatosságban él az egyes ember, akt történeti tudatának a gögijében keresi az általánost, s az egyes és általános egymásmellettségében, vagy kompromisszumában elsikkad a lényeg. Az ember problémája soha meg nem szűnő vajúdás. Sokféleképp lehet probléma az ember. A rajta kívüllevő világot ismerni akaró objektív önmaga szemlélésében, vagy a maga lényedét kereső szubjektív magatartásában, vagy, Énjét a világra rákényszerítő merészségében.

A görögöknek a kozmoszra irányuló problematikája sem kerülhette meg az embert, csak objektív valósággá tette a világ más tárgyi tényei között. Objektív szemléletének igazságát a még differenciálatlan ember egysége biztosította. Fogalmaknak a külső tárgyi világra és az emberre egyformán érvényes töretlensége még nem különböztetett meg külső és belső világot, vagy, ha igen, az utóbbit az ideák ismét csak objektív világába helyezte. A görög líra; még csak külső kapcsolatokat ismert, s a görög filozófia csak mint objektív valóságot vizsgálta az embert.

A keresztyénségnek kellett jönni, hogy ezt az objektív harmóniát szubjektív vergődéssé változtassa. A középkor keresztyénsége azonban a tulajdonképpeni, szubjektív ismerést megkerülte, amikor a tárgyi világtól élesen megkülönböztetett embernek a lényegét kivetítette a hitben személyessé vált ideák világába, az Istenországába. Itt már nem objektív tárgyak és ideák, hanem az önálló szférával rendelkező ember és a személyessé vált Isten viszonylanak egymáshoz. A konzekvensen keresztülvitt dualizmus azonban itt nem az emberre irányult, mint központra, hanem az emberben megragadhatónak hitt Istenre. Az ember lényegét kihelyezte önmagából, hogy maga szubjektivitásán keresztül vizsgálja a neki immár objektívvá vált lényegét.

Az ember igazi szubjektív magatartása tulajdonképp csak az újkorban kezdődött, de nem a keresztyénség felől, hanem az értelem önállításán keresztül. Az öntudat egysége: az Én és az értelem szimbiózisa; ebben az egységben kozmoszá vált az én, s teremtővé az értelem. De az értelem tulajdonképp csak önmagát teremtheti, így az ének végtelennek kell lenni, hogy helyet foglalhasson benne a teremtett kozmosz. Ebben a szemléletben az ember nemcsak önmagát, hanem a világ lényegét is magában keresi. Ezen az úton föltétlenül el kellett jutni a relativizmushoz, mert ha az öntudat csak saját magát ismerheti meg kozmoszá szélesített monumentalitásában, akkor ismerete csak logikai tudás, azaz önmaga határaiba bezárt relatív bizonyosság. A maga határait megvonó értelem riadtan húzódott vissza a kozmoszt hordozó öntudat és az öntudatot hordozó ember valóságától önmaga belső törvényszerűségébe, a logikába. Az abszolút szubjektív magatartás kiengedte kezéből ismeretének elsőrendű tárgyát, magát a szubjektumot, az embert, mert csak logikai szubjektivizmus volt.

Ezzel a relativizmussal együtt az ember megismerésének kérdése kihullt az egyetemes filozófiai problémakezelés horizontjából, s a szaktudományok csak részleteket látó fölényes kicsiségéhez került; hogy végül a természettudomány materializmusában reményét is elveszítse a megoldás nyitvatartása lehetőségének. — A pszichológia az empirikus kézzelfoghatóság felől próbálta meghatározni az ember lényegét, hogy végül a pszichoanalízisben a tudattalan lét brutalitásával azonosítsa az embert. — Az antropológia, ez a divatos, modern tudomány mindent mérni akar, hogy a kifejező fizikai részek számszerű értelmén keresztül lássa magát az embert. Szerinte az ember lényege, mint faj tenyésztető, s fiziognómián, alkattanon, s más mérési módszereken keresztül kifejezhető. Az ember többé nem a görög értelemben objektív itt, hanem tárgyszerű szeparáltságában, mely az egységben való elhelyezkedésének még a reménységét is elveszítette. — Az antropológián túl azonban az ember közösségi magatartásában keresi önmaga lényegét. A legújabb tömegmozgalmak, s ezek „tudományos” megfogalmazásai tudatosan, vagy öntudatlanul tapogatóznak az ember problémája felé. Kollektivizmusuk általánosított egyoldalúságában azonban éppen az hull ki az ember lényegéből, ami emberré teszi: az organikus viszonyulások lehetősége, nemcsak a Te-re irányuló közösségben, hanem a természetre irányuló magatartásában és a transzcendencia hitében is.

A 19. század modern szellemiségében meghalt az ember kérdése, a filozófia lehetőségével együtt. A filozófia alapja a filozófálás nem komoly élettevékenység többé, hanem csak az észnek virtuóz tornája, de ebben a görögötüzes felvillanásban elsikkadt az ember lényege. Hegel hatalmas konstrukciója, mely az emberi öntudatra épült agyonnyomta az embert, vagy végtelenül leszűkítette a világot. Benne megszűnt a szubjektum szubjektivitása, hogy a tudományok objektív rendjében eltűnjék maga az ember is, mely a görög gondolkozásban, a kozmoszban még egyenlőrangú társa volt a mindenségnek. A múlt század második felének legnagyobb érdeke, hogy megalkossa a tudomány rendszerének új és végleges formáit. Optimista vakmerőségében a tudomány lezártnak tekintette a természettudományok eddigi eredményeit, s különösen Taine és Darwin gondolkozásában az embert is be akarta sorozni a természet megismertnek vélt világába. Az embert beállította a fejlődés mechanikus rendjébe, a róla szóló legfontosabbnak vélt tudományt, a pszichológiát pedig össze akarta olvasztani az élettannal, s a történelmet hasonlóképpen a természetrajzzal. Ezzel megoldottnak vélte az ember felől való örök kérdést.

Ezen a befejezettnak vélt egységen azonban hatalmas rést ütött egyfelől a természettudományok megrendülése, majdnem csődje, másfelől az egzisztáló embernek minden objektív, kötöttség ellen való lázadása. Az ember a maga emberiségében akarja megismerni önmagát, s ez a törekvése a filozófia újabb lehetőségét rejti magában, sőt a metafizika feltámadását. Ez a lázadás az ember újabb szubjektív magatartása, mely azonban a szubjektum problémáján túl a szubjektum élésének, azaz szubjektivitásának a problémáját veti fel. Az ú.n. egzisztenciális filozófia nem az egzisztenciát, hanem az egzisztencia egzisztálását tette meg igazi kérdésévé.

Egy új ontológia van kibontakozóban az egzisztenciális filozófia nyomán, mely újra a lényegét, az ember kérdését állította a központba. Heidegger fundamentálonológija az emberi ittlét metafizikája, mely az embert nem tárgyyszerű rögzítettségében, hanem örökös egzisztáló mozgásában akarja megragadni. Az egzisztálás a kivetítés lehetőségében és a kivetettség itt-jében való örökös mozgás. Ennek a mozgásnak lényege az idő, melynek analízise az ember időiségében, a probléma megoldása felé mutat. — Jaspersnél ez a gondolkozás mély etikai tartalommal párosul, mely az egzisztencia határszituációjában a transzcendálás megtételére kényszeríti. Jaspers elmélyíti az egzisztencia fogalmát, s egzisztálását véresen komollyá teszi a határszituáció elkerülhetetlensége miatt. A2 ő filozófiája kötelező érvényű ügye az embernek.

De az egzisztenciális filozófia mintha csak a határait húzta volna meg az egzisztálásnak, s lényeges tartalmáról alig mondana valamit. Felszínre kerülése sem „a filozófia” vergődésének eredménye, hanem a költészeté (irodalomé) és részben a teológiáé. Ezek igazi valóságában elevenen lüktet „az egzisztenciális gondolkozás”, maga a tényleges egzisztálás. Amikor az ember problémája a filozófiában és a tudományokban elsekélyesedett és teljesen háttérbe szorult, akkor elemi erővel tört a felszínre Kierkegaard, Dosztojevszkij, Ady és részben Rilke és Proust életművében. A dán Kierkegaardnak sem a teológiába, sem a filozófiába, sem a költészetbe be nem sorozható munkásságában az ember szubjektív vergődése a keresztyénység oldaláról jelentkezett. Benne az ember keresztyéniségében eljutott életének a mélyére. A szubjektum, mely eddig csak a logikai gondolkozás objektivitásában mutatta meg magát szubjektívvé vált. Ugyanezt a folyamatot tapasztalhatjuk Dosztojevszkijnél is, csak a világra jobban rátapadó valóságyszerűségében. Nála ismét jelentkezik az igény az emberen keresztül a totalitás felé. De csak az emberen keresztül. Dosztojevszkij szubjektív átélésében a legapróbb részletekig analizálta az embert, úgyhogy eddig nála a legaktuálisabb ügy az ember problémája. Az ember nála csak szubjektíven belülről fejlik ki. — Ady Endrében ugyanez a merészség és szükségszerűség jelentkezett a múlt század csődjével szemben. Újra felmutatta az embert, melyet maguk alá temettek az ész századai. Az önmaga problémáját kutató ember sírása egész költészete. Az ember problémája nála is belülről jelentkezett, s szubjektív megélésében többet fejezett ki belőle, mint a múlt század logikai filozófiája. Ady Endre, életműve aktualitásain túl az ember problémájának legtisztább felmutatója, az egzisztenciális gondolkozás egyik legnagyobb lehetősége. — Rilkében és Proustban ugyanez a tendencia jelentkezik, csak nem tisztán az emberből való kifejtésében, hanem az önmagukban feloldott tárgyi világon keresztül.

Az ember problémája a görögöktől kezdve napjainkig nyugtalanította az embert. Objektív és szubjektív szemléleten keresztül a legújabb probléma-felvetőkben eljutott a szubjektív megélésig, a görög objektív esztétikus életérzéstől a szubjektív életérzésig. Ez a probléma és egyúttal az ember mélyülésének az útja is. A görögök még a tettek emberei gondolkozásukban is, a modern ember a reflexióé még tetteiben is. A világ és ember harmóniája megtört, az autonóm ember önálló emberi szférája még lehetőségében is meghalt, s most az ember kétségbeesetten keresi magát és helyét a világban. Keresésének útja a szubjektív életérzés. Az ember mélyülése kívülről befelé halad.

Íme Dosztojevszkij helye és szerepe az ember önmagáról felvetett problémájának az összefüggésében. Ő a világ felé tájékozódó embernek elmélyült mélye. Ez a világ felé tájékozódás azonban csak önmaga korlátait határozza meg, hogy ezeken belül megismerhetőbb legyen az ember. — A szubjektíven átélt Dosztojevszkij nekünk is jó anyag és alkalom az ember problémájának mostani fölvetésére.

2. EXISZTENCIÁLIS DIALEKTIKA.

A dialektika örök emberi gondolkozásmód és magatartás. A kultúra bizonyos korszakaiban szükségképpen jelentkező életforma, tehát gondolkodási forma is. Dosztojevszkij életművének egyedül lehetséges kibontakozási formája, sőt ezen túlmenően Dosztojevszkij gondolatait és életművét mi is csak dialektikusan tudjuk magunkévá tenni. Nem a divatos módszer kötelező erejénél fogva foglalkozunk most a dialektikával, hanem Dosztojevszkij megértésének lehetősége és szükségessége miatt.

A dialektika a tétel és ellentétel feszültségében, majd szintézisében az igazság megvalósulásának a művészeté, ahol azonban a szintézis igazsága a mindig, szükségképpen adódó ellentétek miatt ismét tétellé válik, tehát csak részigazságnak bizonyul, de ebben az örökös hömpölygésében feltartóztatlanul közeledik az *igazság* abszolútsága felé. Ez a végső pont természetesen nem dialektikus természetű többé, így mint abszolút tétel megszünteti, magába felveszi az ellentételek sorozatát. Az abszolút igazság megszünteti a dialektikát, mint az értelem művészetét, de a valóságra rátapadó bizonytalanságában egy értelmetlenül, vagy értelem előtti új dialektikát szül, mely most már az értelem igazsága és a létezők valósága ellentétében, keresi az *élet* szintézisét. Ez a szintézis csali az igazság hordozójának és a valóság egy darabjának az egységében, az ember létezésében adódik. Az élet, vagyis az ember szintéziséig az egzisztenciális dialektika vezet el. Az emberi élet „szintézise” azonban nem oly zárt, tehát dialektikanélküli, mint az igazság abszolútsága, és rajta túl — az emberi értelem, és megélés határán túl — értelemmel és emberi megéléssel fel nem fogható és meg nem közelíthető módon a *létnek* valamilyen ellentétekben való kibontakozása megy végbe.

A dialektika eme három fázisának megfelelően a filozófia három irányáról, illetve lehetőségéről beszélhetünk: logikai filozófiáról, egzisztenciális filozófiáról és ontológiai filozófiáról. — Amelyik filozófiai gondolkodás az emberi ész belső törvényszerűsége, tehát logikája irányában bontakozott ki, ott a logikai filozófia területén járunk, még akkor is, ha általános ontológia tényekkel foglalkozik. A spekulatív metafizika így a logikai filozófiának csak egy speciális része. — Az egzisztenciális filozófia, mely az emberi élet filozófiája a megélés dialektikájában, illetve a megélés és értelem ellentétében bontakozik ki. Mivel nemcsak, és elsősorban nem logikai funkciók eredménye, hanem az emberi élet dialektikus ellentéteiben való megélésének a vetülete, elsősorban nem a „filozófusok”, hanem a költők műveiben találkozunk vele. Az egzisztenciális filozófia a költészet filozófiája, tehát maga a kifejezés művészetén túllevő költészet, pl. a Dosztojevszkijé. — Az ontológiai filozófia a lét teljességének a tudománya, s mint ilyen túlfekszik úgy az értelem immanens logikai szerkezetén, mint az emberi megélés egzisztencialitásán. Ugyan mind a kettő utalhat rá: a logika a valóságtól eltérő öntörvényszerűségének a negációjában, az egzisztenciális filozófia pedig az emberi létnek a lét egészében való elhelyezkedésében, illetve az emberi *életnek* a lét egészét súroló határszituációban, s a határt átlépni nem tudó, korlátokat megtapasztaló realitásában. Ezek a negatívumokon túl azonban a kijelentésre támaszkodó, tehát az emberi vonalat elhagyó teológia pozitívabban beszél a lét teljességéről, mint a csak emberi lehetőségek közt tapogatózó logikai, vagy egzisztenciális filozófia.

A dialektika lényege a tétel és az ellentétel, az igen és a nem egymással való szembeállítás. Nem a véletlen műve ez, hanem tudatos szembeállítás, az igazságnak, vagy az életnek, vagy a létnek plasztikus tétele, hiszen az ellentétek feszültségében válik jól megkülönböztethető egységgé a felvetett, vagy felvetődött probléma. S az ellentétek szintézisében plasztikus valószerűségben érvényesül az igazság, az élet, vagy a lét.

A logikai filozófiában, ahol az igazság kutatása a cél s ennek elérése az értelem belső törvényszerűsége szerint történik az ellentétek szembeállítása majdnem csak látszólagos, mert tényleges ellentétek helyett azonos lényegű dolgok szerepelnek tétel és ellentétel gyanánt. Az ellentétel elvi alapja a tételből folyik, hiszen mind a kettő az értelem belső törvényszerűségének egy részlete csupán. Mégsem látszólagos ez a dialektika sem, mert a tétel és ellentétel mindig kapcsolódó kettősvágányon fut, de a több dimenziójú valóságok ellentétével szemben csak egysíkú, s mivel az ellentétel elvi alapja mindig a tételben van elrejtve unipoláris dialektikának nevezhetjük. Itt mindig adódik egy végső szintézis, mely az értelem problémáinak az igazságban való megoldása. Az igazságban megszűnik a dialektika, mert a tétel, amely magába felvette az úgyis belőle folyó antitétikus elemeket azonosul megismerésének a tárgyával, az értelem belső törvényszerűségével. Az unipoláris dialektikában a problémák mindig megoldódnak, mert benne sohasem az élet tényleges kérdéseiről van szó, hanem csak a valóságra ráfeszülő akaró, de mégis mindig a saját maga határain belül maradó, öncélú értelemről. Az értelem igazsága és a valóság természeti, vagy transzcendens tényei közt feszülő ellentétekig sohasem jut el az unipoláris dialektika, hiszen akkor már megszűnne unipolárisnak lenni.

Míg a logikai filozófiában az unipoláris dialektika csak fogalmak közt állít fel majdnem neutrális feszültségi viszonyt, addig az egzisztenciális filozófiában kiengesztelhetetlen ellentéteken halad előre gondolkozásunk, sőt a megélés folyamatában a gondolkodás és a valóság valamilyen ténye ellentétében történik az élet szintézise az emberben. Ez a szintézis azonban sohasem valóságos, mert nem emeli tényleges egységbe az ellentéteket, csak a feszültség valóságát mutatja meg az emberben. Az egzisztenciális filozófiában az ellentétpárok ténylegesek, mert bennük a tétel és ellentétel egymásra vissza nem vezethető; s mind a kettő kizárólagos érvennyel lép fel egymással szemben. A tényleges ellentétek dialektikáját bipolárisnak nevezhetjük. Itt sohasem adódik végső szintézis, tehát a probléma: az élet, az emberi élet sohasem oldódik meg. A dialektika — amint látjuk — lehetetlen módszer, mert amikor eredményre vezet, akkor nincs szó tényleges ellentétek szembenállásáról, amikor viszont a tétel és ellentétel egymást kizáró ténylegességében mutatkozik, akkor nincs szintézis, nincs a problémának megoldása. Mégis szükségszerű és az egyedül lehetséges módszer a dialektika, mert a problémák tényleges felvetéséhez csak rajta keresztül juthatunk el. A kérdés a valóságosabb szükség és nem a felelet, s akinek a kérdésben legtöbb problémája van, az közelítette meg legjobban az emberi életet. A feleletnélküli kérdések sokaságában jobban benne van a felelet, mint a problémamegoldások látszólagosságában. A ténylegesen egzisztenciális filozófia módszere a bipoláris dialektika.

Az emberi életnek, illetve a vele foglalkozó egzisztenciális filozófiának van szintézise, de csak egy teljesen új dimenzióban, egy emberenkívüli szituációban, a lét teljességében. De mivel a lét teljessége túlesik az emberi életen ezt a szintézist se nem tudhatjuk, se meg nem élhetjük, csak negatív kérdésekben utalhatunk rá. Hogy a lét milyen előttünk elrejtett ellentét-párokból és szintézisben „van”, az ismeretlen előttünk, így ismeretlen előttünk a ténylegesen ontológiai filozófia is. A teológia szimbolikus nyelve mond meg valamit a lét teljességéről, de ez már nem emberi lehetőségre támaszkodó tudomány, hanem a kijelentés nememberi valóságára.

Minket most az egzisztenciális dialektika érdekel. Az egzisztencia az emberi élet, mely nem semleges igazságokban gondolja önmagát, hanem az élet megragadható tényeiben existál. Az emberi lét, az élet ténylegessége jut szóhoz ebben a gondolkozásban, mert míg egyfelől az ember éli az emberi élet ténylegességét, addig másfelől kifejezésre is juttatja azt. A kifejezés csak fogalmi gondolkozásban mehet végbe. De megélés és fogalmi kifejezés már dialektikus ellentétpár, mely azonban szintézist hozhat létre a költői kifejezés művészi tényében, mely a fogalmi kifejezés merev igazságán túl a megélés melegét és igazságát is érezteti még. Az esztétikum nem külső dísz, hanem az élet belső lényegének, az egzisztenciának és a fogalmi kifejezésnek a szintézise. Ez a szintézis azonban az emberi élet még mélyebb dialektikájára mutat. Olyan távlatokba, ahol megszűnik az emberi élet független léte, sőt önmagában való ténylegessége is, ahol csak mint dialektikus ellentétpárok feszültségi viszonya létezik. Ebben a dialektikában nyilvánvalóvá lesz, hogy az ember nem kész, befejezett, zárt egység, hanem örökösén csak megvalósuló nyitottság, melynek szintétikus zártsága nem tartozik hozzá az emberi lét ténylegességéhez.

Az ember viszonyulás. Nem is viszonyulások eredője, hanem viszonyulások folyamatossága; dialektikus tételek és ellentételek feszültségi viszonya. Ez a dialektika azonban nem semleges logikai igazságok hordozója, hanem az összeegyeztelhetetlenül ellentétes valóságok feszültsége. A természet és a transzcendencia mindent meghatározó ellentéte: a brutális természet tudatlansága, kézzelfoghatósága és a természet, s az értelmi igazság transzcendens eszméjén túlfekvő transzcendenciának az ellentéte. Ebben a feszültségi viszonyban létezik az ember, s ha ebben emberinek nevezhető, látszólagos emberi szintézis jön létre, úgy az is csak a természethez, vagy a transzcendenciához viszonyuló feszültségében existál, vagy a másik ember ugyanúgy meghatározott emberi létéhez való viszonyulásán keresztül ismét csak a két ősi dialektikus ellentétpárhoz. Az ember az ősi feszültség villanásainak tragikus szülőtte, akinek eltűnő élete rámutat a *lét* egészének értelmére is.

Természetesen az örök ellentétekben mindig létesülő ember szeretné önmagában az ellentétek szintézisét létrehozni, szeretné önmaga autonómiáját biztosítani. Ez az autonómiára való törekvés azonban a létesülés pillanatnyi valóságának csak a természethez való visszanyúlása, a transzcendencia kikapcsolásával, de a csak egyirányú viszonyulás meg is szünteti a csak az ősi ellentétek viszonyában létesülhető embert, hogy újra való létesülésében meghaljon benne az autonómia. Az ember csak a tiszta viszonyulások nyitottságában existálhat. A mindig létesülő embernek viszont a transzcendencia felé való fordulása a szintézis hitével járhat, mely hitnek a megtérésben való megvalósulása azonban az emberileg semmibe, a transzcendencia semmijébe való kivettetéssel jár. Az ember mint a viszonyulások létesülése az autonómia és a megtérés akaratának az útját járja.

Az ember így történő élete az egzisztencia léte, mely minden kifejezés előtt is már existál. De lényegéhez tartozik a kifejezés is, e nélkül emberi létről nem beszélhetünk, mert az ellentétpárok feszültsége a kifejezés szükségessége és ténye is. A kifejezés azonban a viszonyulásban történő embernek nem autonóm funkciója, mely a megismerés vélt autonómiájára épül, hanem a megélés egyik mozzanata, mely az ember természetéhez tartozó fogalmi gondolkodás és a megélés dialektikájában, a művészi kifejezés szépségében

pillanatnyi szintézist hoz létre. Ez a szintézis azonban az ellentétek viszonyában dialektikusan létesülő emberi élet abszolút nyitottságának a legnagyobb bizonyítéka. De a szépség csak az autonómián is túleső szintézisnek a vágya, mely beteg és pillanatnyi szintézisében csak utal a transzcendenciában megvalósulható szintézis valóságára. Akik a fogalmi megismerés és kifejezés autonómiájában akarják az emberi életet megragadni, azok nem élnek dialektikáját, hanem csak a természet felé hulló dekadenciájának a narkózisát. A fogalmi megismerés csak a megélés antitézise lehet, mely a szépség vágyott, de beteg szintézisében keresztül az emberi élet nyitottságának a lehetősége. Így a kifejezésben existál az egzisztencia, de ez a kifejezés több, mint a természethez tartozó fogalmi gondolkodás neutrális dialektikája (hiszen csak a fogalmi gondolkodás ártatlan ellentéteinek végső szintézise, az ész többé nem dialektikus „abszolút” igazsága lehet a megélés antitézise, tehát az igazi dialektika egyik vágánya), ez a kifejezés több az ember autonómiát akaró lázadásánál.

Az ember a természet és a transzcendencia dialektikus feszültségében történő viszonyulás, ez a viszonyulás éppen történésében újabb szituáció, mely a természet és transzcendencia világa mellett az emberi szféra világát is jelenti. Ez azonban nem szintézis, mert a tétel és ellentétel örök realitásában az ember csak múlt szituáció, aktuális történés, nem jelent magasabb szintézist, mely újra tézissé válva a fejlődés csúcsa felé haladna, hanem pillanatnyi felvillanásában is örökösen széthasad és vagy a természetben, vagy a transzcendenciában keresi a szintézis lehetőségét. Mégis ez a múlt szituáció, ez a szintézis-nélküli ellentét emberi szféra, mely múlt történéseiben az így existáló embert a többi emberhez viszonyítja. Ennek az immanens viszonyulásnak közege a kultúra, mely az én és te viszonyának a lehetősége. A kultúra a természet megmunkálása a transzcendencia szimbólumai szerint, az ember tehát nem a tényleges transzcendencia valóságára formálja a természetet, hanem csak annak adódó szimbolizmusa szerint, ezért a kultúra sem szintézis, hanem csak szimbóluma a szintézisnek. A kultúra az élet szimbolikája, s mint ilyen az emberi viszonyulások közege. Dialektikus természete rögtön szembetűnik, de szintézis híján, vagy szintézist akaró merészségében minden kultúra előbb-utóbb a csőd szélére kerül, s megbomlik. De még ilyen minőségében is a kultúra az emberi szféra tudatosítása, amikor az ember a természet és transzcendencia feszültségi viszonyának nemcsak produktuma, hanem az egymásközi viszonyulások tudatos irányítója, természetesen csak az ősi ellentétpár által megszabott korlátok között.

Az ember viszonyulás, de csakis az emberi viszonyulásokon keresztül érthető, illetve közelíthető meg az emberen kívül eső valóság. Az ember mint viszonyulás a viszonyulásban ismeri meg önmagát és viszonyulásának tárgyát, ez a viszonyulás azonban csak egzisztenciális lehet: a természethez formáló igénnyel viszonylik az ember, a transzcendenciát pedig csak az élő Istenben tapasztalhatja meg, akinek formáló akarata szabja meg korlátaival ezt a viszonyt, a kultúrában pedig a te és én viszonya az ember lehetségesítője, tehát történésének a meghatározója. Az ember minden helyzetben etikai beállítottságú. Nem a vélt autonómiáját élő ember statikus etikája ez, tehát nem humanista illetlen, hanem az emberi életet és rajta keresztül a létet szükségszerűen meghatározni akaró dinamizmus. Az ember életének minden paránya *tett* és a tetről való reflexió. A reflexióban tükröződik, sőt történik a tett. A modern ember a reflexió tompított sötétjébe húzódott vissza, ezért látszik nagynak életében a tett. De a reflexió tulajdonképp csak jobban a kultúra közegébe való bedolgozása a tetteknek, tehát minden viszonyulásnak. Ez a kultúra unipoláris dialektikája, mely mögött azonban mindig a bipoláris dialektika valóságos ellentéte bontakozik ki a kultúrában is.

A dialektika az emberi élet befejezettségében, zártságában való kételkedés, az ember problematikus tétele, a világ mozgásbahozója, történéssé tétele a megszilárdult tényeknek. A történésben az ember megéli önmagát, mint a létezés ellentéteinek a természetben felvillanó tudatát. A dialektikában szubjektívvé válik az emberi élet, mert az ősi ellentétpárok dialektikus feszültségében szubjektíven viszonylik a dialektika tényezőjéhez. E többirányú viszonyulásban existál az ember, s tényleges egzisztenciáját sohasem kísérheti objektív életérzés, mert az existálás egzisztenciális ügy, az objektív életérzés csak az autonómiára törekvő akaratának a hamis vetülete. Az értelem tudatosító dialektikája sem szünteti meg a szubjektív életérzést, csak tragikus karakterét teszi nyilvánvalóvá.

Az egzisztenciális dialektika az emberi élet dialektikája, s Dosztojevszkij az emberi élet írója, mert benne leghatalmasabb ez a dialektika. Írásaiban minden mozgásba jön, s a szubjektív életérzésben az egyes egzisztencia és az emberi élet közösségi lehetőségének közege, a kultúra is a korlátok között eléri határait, a szélső pontig ismertté lesz, s ebben a helyzetben túlulal önmagán a lét teljessége és filozófiája felé. Csak ez a túlulalás biztosítja ismert mivoltát.

Dosztojevszkij értelmi készségünkkel besorozhatjuk az irodalomtörténet valamilyen rendjébe és értékelhetjük is, de ezzel ki is engedjük kezünkbe a benne megnyilvánuló emberi életet. Dosztojevszkijjelle bele kell állni az élet áramába, hogy az ragadjon magával. A beleállítás azonban nem egyenes úton, hanem ismét csak dialektikusan történhetik. Mi Dosztojevszkij csak a rá irányuló unipoláris dialektikában létesülő ésszagságaink és ezek antitéziseként fellépő szubjektív életmegéléseink bipoláris dialektikájában ismerhetjük meg és benne megragadhatjuk az emberi életet is.

3. DOSZTOJEVSZKIJ SZEMÉLYISÉGE.

Dosztojevszkij műve mögött ott áll teljes élete. Minden alkotását önmagából írta, ezért csak rajta keresztül vezet a megértés minden könyvéhez. Nem is lehet szétválasztani művét és életét, a kettő egy. Minden regényszereplőjében, a legnagyobb vonalúakban és a legkisebbekben, a legszentebbekben és a legocsmányabbakban is teljesen csak ő él, viszont életét szétparcellázta ezekben az alakokban. Shakespeare-ról, aki a legváltozatosabb és legmonumentálisabb emberi alakokat formálta meg, sohasem tudhatjuk, hogy ő melyik, nem tudhatjuk, kinek az életébe ágyazta bele önmagát, ki az ő gyermeke, s ki csak a külső alakítás művészetével létrehozott idegen. Shakespeare-ról nem tudhatjuk, hogy milyen a pártállása, királpárti-e, vagy puritán forradalmár, hívő-e, vagy hitetlen. Ő pártatlanul lebeg teremtményei világa fölött, mindent tud és mindent ért, mert kívülről *szemléli* alkotásait. Dosztojevszkij nem kevésbé sokoldalú alkotó, s alakjai formátlanságukban monumentálisabbak az angol földön sarjadtaknál, de ő minden alakjában benne él, minden alakja önmaga. Mindegyikben életének egy része mozdul, s Dosztojevszkij maga a legmonumentálisabb alak. A leghatalmasabb *ember*, aki nem teremteni akar hidegen, mint Shakespeare szinte földöntúli, félisteni teremtő szemléletében, hanem aki magát parcellázza emberi méretekre, s minden alakjában csak a maga hite és tagadó kacagása, önmaga tisztasága és gyermeklányokat megbecstelenítő aljassága él. Shakespeare alakjai önmagukban monumentálisak, Dosztojevszkijéi csak formálójuk személyiségében. Minden lírikust megelőzően szubjektív a Dosztojevszkij világa.

Élete külső alakulása és belső világa egy élete művével. Formátlan, életében a legharmónikusabban egészíti ki egymást a külső élettörténet és lelke belső világa. Ilyen zord életkörülményeket csak ilyen vulkánikus belső világ bírhatott el, de ilyen rapszódikus, elementáris, s mégis szenvedő lelki élet csak ilyen külső életkörülményekben valósulhatott meg. A külső és belső világ teljes egysége Dosztojevszkij életműve.

A belső emberi világot nála senki jobban nem analizálta, tehát nem monumentalizálta, annál is inkább, mert az ő belső életénél nagyobb távlatú lehetőséget és sokágúbb lelki történetet senki sem analizálhatott volna. Dosztojevszkij ennek a belső világnak feltárásában mutatkozik roppant nagynak, de külső életkörülményei is igazodnak ehhez a mérhetetlen nagysághoz, vagy talán ezek a döbbenetes külső körülmények formálták a belső monumentalitást.

Dosztojevszkij nem hős a szó objektív és antik értelmében, hősnek őt csak a szenvedés oldaláról lehet látni. Szenvédést viszont csak szenvedésben lehet érzékelni, Dosztojevszkijt tehát csak saját szenvedésünkben lehet megragadni. Döbbenetes méreteivel mindenki szenvedését szétanalizálta, ezért Dosztojevszkij nem önmagában, hanem a mások életében hős, amint műve sem magában monumentális, hanem csak a magunk életében aktualizálódva. Ha emberen kívüli lények, mondjuk a múlt század kedvelt regénybeli „idegenje” szemlélné az irodalmon keresztül az embert, Shakespeare műveiből rekonstruálni tudná lényeges mozzanatait, de Dosztojevszkij alakjai érthetetlenek maradnának előtte. Dosztojevszkij élete és műve csak bennünk, az emberben élhet, más talajba átültetve értelmetlenség volna. De az emberben elevenen él, szinte belénk helyezte magát, s mi ennek nyomán felfedjük magukban az embert, az emberben pedig Dosztojevszkij életművét. Nemcsak keletkezésében, hanem hatásában is teljesen szubjektív ez a művészet.

Ha világnézetek, társadalmi berendezkedések, osztályok, népek, országok szempontjából nézzük, akkor Dosztojevszkij senkié, nem tartozik sehová: gyökértelen. De ha az ember szemszögéből vizsgáljuk, akkor látjuk, hogy tulajdonképp mindenkié; az emberé, aki alaptényében több, mint világnézet, osztály, nemzet, kultúra. Amikor szatirikusa mindennek, ami körülötte van, akkor a szatírával és szatírában kutatja az embert. S mindenki *reagál* erre a kutatásra, így nő nagyra Dosztojevszkij életműve az emberben. Ez a félig európai, félig ázsiai lélek magyarázója lett az embernek. Az európai kultúra idegenül vizsgálja félelmetesarányú gyermekét, de megtagadni nem tudja, mert benne él minden idegszálában. A már dekadens európai kultúrának a találkozása ez a még barbár, félig ázsiai lélekkel, s ennek az életműnek a beszívargása újra lélekzethez juttatta a kultúra felépítménye alatt tetszhalottá vált embert.

Milyen tényezők alakították ki ennek az embernek az életét és művészetét? Halálraítélés, szibériai fegyház, epilepszia, Isten, külföldi hányattatás, nyomorgás, kártya, nő: a szenvedés áradata. Nem fizikai rostok szövete volt ez az ember, hanem azon felül emelkedett élő szenvedés. Fizikumában hordta ugyan ezt a szenvedést, de teste csak az ellentétek szenvedésének volt kifeszített hárfája.

Senkisé ismert hatalmasabb és mélyebb életprogramot a szenvedésben, mint Dosztojevszkij. Szenvédett, mert örökösen ballépései voltak az életben, s bár látta az ideált, nem tudta megszabadítani magát a ballépések szenvedéseitől. S lassan életében és művében felfedezte, hogy ez az emberi élet egyedüli lehetséges szituációja. Kétségbeesetten tájékozódott ebben a helyzetben, s legélesebben tudatosított élete a szenvedés hősévé nőtte ki magát. Dosztojevszkij a szenvedésben mindent látott, s mivel

minden homályos zug kapott fénysugarat az életében, ezért még jobban szenvedett. De a fájdalomban felülemelkedett: az önzésen, énjének természeti egoizmusán, s természetellenes megértésében, jóságában és egyetemes szeretetében ótestamentumi bűnei közt is a keresztyénség hőse lett. Dosztojevskij kereste az ideált s életében felmutatta az *embert*.

Nem lehet őt mint egy görög szobrot tanulmányozni, nem lehet mint a keresztyénség klasszikus múmiáját felmagasztalni, hogy ezáltal megkerüljük az életét. Dosztojevskij műveiben él, de művei vagy bennünk elevenednek meg, vagy sehol. Mérhetetlen nyugtalansága nyugodt életünk démona lesz, s mindent elbíró hite Krisztusnak az útja életünkben. Betegsége a mi botladozó egészségünknek a kritériuma, s histériájában villan fel előttünk életünk mélyebb, sötétebb felének az iszonyata. Zárkózottsága bennünk oldódik fel, hogy a magunk elkerített világát még teljesebbé tegye. Részleteket sohasem adott az életéből, csak teljes egészét nyújtotta mindig, s életünknek a világra zúduló áradatában boldogan nyújtózik ki Dosztojevskij teljességvágya. Szenvadásában nem a körülötte élőknek volt a barátja, hanem a világ minden nyomorultjának és elesettjének, s távol tőle a mi elesettségünk tudatának a hordozója is lett. Gőgje és önteltsége felvillan szemünkben, mert a kalmárerkölcsű világ nyomorultsága az ő ígésében komikus haláltáncát járja körülöttünk.

Így éljük mi Dosztojevskij művét és így él bennünk az ő élete. A legnagyobb individuum volt, aki milliókban él. Objektív és hideg megállapítások nem mondanak róla semmit. Hogy hajszolta a pénzt és mégis nyomorúságban élt, hogy a kártya szemtelen szerencsését sokszor kipróbálta, hogy szenvedélyében a nők végzete lett, s hogy ez a végzet az ő fejére szállt vissza, ez sok embernek az életformája, de csak rajta keresztül elhatározó sors milliók életében, mert csak ő gyökereztetette végzetes sorsát asz Istenbe, s csak az ő műve éled újjá bennünk.

Élete a szenvedélytől az Istenig tartott, de szenvedélye sem volt teljes tudattalan elfelejtkezés, s az Isten soha sem lett neki emberenkívüli idea. Milyen szomorúak Dosztojevskij szemében a nők, mert szenvedélyének a szenvedése azzá teszi őket. Vele együtt a nőknek is szenvedni kell, mert a szenvedélyben való alázatuk nem oldhatja fel a szenvedély kietlenségébe vetett embernek a fájdalmát. Igen! a nők és Dosztojevskij csak a szenvedésben találkoznak, hogy a szomorú nászokban felfedjék mindnyájunk titkát. — S az Isten: életének remegő boldogsága, s kínzó bizonytalansága a boldogság felől. Az Istenre csak ráhagyatkozni lehet, belehelyezni természeti élete hitetlenségének a kietlenségét. Élete a szenvedélytől az Istenig tartott, a közbeeső világ a halál árnyékában feküdt.

Dosztojevskij kétféleképpen élt a halál közelében: egyszer a kivégzés pillanatában a vérpad deszkáiról nézte a világot, ezen az egyszeri történésen túl pedig az epilepszia görcseiben mindig a markában volt. Benne érezzük legtisztábban, hogy az élet csak a halál árnyéka, s csak a halálhoz viszonyítva tudjuk kitapogatni teljes plasztikumát. De az árnyék eleven, fájó valóság, s Dosztojevskijnek a halálhoz való viszonyulásában érezzük az élet szerelmét, az ő árnyéka eleven valóságként él bennünk.

Dosztojevskij személyisége nem lezárt, nem befejezett, nem szoborszerű, mert azzá csak a halál tesz valakit. Az ember kereké csiszolója, lezárója, teljes személyiségé formálója a halál. De Dosztojevskij műveiben él, mert a művei élnek bennünk. Dosztojevskij személyiségeket formál, de bennünk az ő személyisége is formálódik, mert élete és műve elválaszthatatlan, s műve nem objektív múmiaként él közöttünk, hanem eleven valóságként él bennünk. Dosztojevskij személyisége változó, nőtetés és növés. Életművén keresztül bennünk él, ezért Ady Endrével együtt róla is elmondhatjuk életünk vallomását: „Isten, kétség, bor, nő, betegség Testem, lelkem összesebezték.” Dosztojevskij azonban a sebek szenvedésén túl a szeretet hőroza. Szenvadásában is szeret és szeretetében is szenved. Nem cinizmus ennek az életnek a vége, hanem megértés és szeretet. Nem volt bűnös és elesett ember, akit ne szeretett volna, s nincs, ember, aki ne szeretné őt, még azok is, akik félnek tőle. Dosztojevskij a legnagyobb modern ember, mert mindent tud és mégis hisz, mert élete mélyéig ismeri az embert, s mégis szereti. A nagy bűnös a nagy vezeklő, a nagy fegyenc a szabadság szerelmese, s mi gyakran ő benne vagyunk bűnösök, hogy vezeklők lehessünk, s rabok, hogy érezzük a szabadság ízét. Dosztojevskij formálja személyiségünket, míg az ő élő személyisége bennünk formálódik.

Szenvadásához csak bátorsága hasonlítható. Minden problémát fel mert vetni, s mindegyiket végig gondolta, mert előbb mindegyiket végigélte. Bátorsága és a gondolatok mérhetetlen bőségben való termelése teszi őt a filozófia nagyjává is. A fogalmi gondolkozáson túl azonban egzisztenciális ügy volt minden gondolata, mert az exisztáló embert akarta kifejezni a gondolat fogalmi készségével is. *Dosztojevskij filozófus, mert igazán ember volt.*

4. AZ AUTONÓM EMBERTŐL A MEGTÉRÉSIG.

A) KORLÁT — LÁZADÁS.

Dosztojevszkij központi problémája az ember. Az embert lényegében, akarja megragadni, megismerni, hogy erre az ismeretre élet és világmagyarázatot építhessen rá. Korunk felbomló szellemi életében újra az ember került az érdeklődés középpontjába, mint egyetlen biztos fundamentum, mint a tudattalan világ és a transzcendencia részünkre adott egyedüli megismerési forrása.

Dosztojevszkijnél az ember megismerése a kézzelfoghatóságból a transzcendencia felé halad. A kézzelfogható emberi állapot, a test és idegrendszer működésének megismerése, a közösségi életformákban megnyilvánuló ember, vagy ezek tudományos vetülete: antropológia, pszichológia, szociológia mind csak kiindulási lehetőség Dosztojevszkij részére a többé kézzel már nem fogható valóságok; a lélek, az Isten, a transzcendencia világa felé. Dosztojevszkij ezekben véli megragadni az ember lényegét. Az út a természeti, embertől a transzcendencia felé vezet. Ez a transzcendencia azonban nem az értelmünk autonómiáján belüli *lét*-nek, vagy *abszolútum*-nak megfogalmazott transzcendens eszme, hanem az emberi értelmén, sőt életemen túlfekvő, a személyes Isten létében megnyilvánuló transzcendencia. Az ember sorsa az Isten, s az Isten transzcendens létéhez való viszonyulni nem akarás, vagy éppen viszonyulás töri össze az ember életét, ezért lesz mindenki élete darabokra tört tragikus torzokban kifejeződő élet.

Az ember szeretné magát mindentől és mindenkitől függetlenül szemlélni. Ennek az alapja természetesen a mindentől és mindenkitől való független élet, a kézzelfogható világon, a természetén való teljes uralkodás, önmaga képességeinek teljes kibontakoztatása, s a transzcendens világtól, mint nemlétező fantomtól való teljes és megelégedett elfordulás. Az ember örök álma az autonóm ember.

Az autonóm ember örök álma pedig az élet. Az élet teljessége, nagyszerűsége, birtoklása, az élet szerelme. Nem akik tagadják az életet, hanem akik minden körülmények között, minden szépségével és kockázatával birtokolni akarják azt, tartoznak ehhez a gyönyörű emberfajhoz. Élni és uralkodni még az életem is, ez az autonóm ember első jellemvonása. „Szeretem az életet, nagyon is megszerettem, oly nagyon, hogy szinte szégyelem. Éltessük az életet édes barátom, nincs drágább, mint az élet.” — mondja Demeter a Karamazov testvérekben. Szenvedéseken, elbukásokon keresztül is, szeretni az életet, egészen a diadalmas életig, ez az autonóm ember vágya. Teljes az élet a föld alatt is, ha az öntudatom úrrá lehet fölöttem. Sok az emberben az erő, mindennel képes megküzdeni, mindent képes elviselni, csak hogy minden percben elmondhassa magának: vagyok. Ha a tömeg közt is, de létezem, ha nem is az enyém a győzelem, de tudom, hogy olyan van, s én még győztes lehetek. Az élet szerelme, az enmagam képességei lehetőségeinek a kategóriája az autonómiára törekvő ember legerősebb fegyvere.

Az élet szerelme a föld szerelmét jelenti, az e-világ megragadását és legyőzését, az e-világon való berendezkedés kényelmét és gyönyörét, hiszen a transzcendenciát nem lehet egyenes királyi formában birtokolni, az ember hatáskörén kívüleső világ előtt (amennyiben ilyen van) csak a meg nem ismerés félelmével, vagy a szolgálat alázatával lehet megállani. Szeresd a földet és légy hűséges ahhoz: ez az autonóm ember életszerelmének a tárgya.

A transzcendenciát Dosztojevszkijnél sohasem, mint az ész immanenciájában megnyilvánuló eszmét nézzük, hanem mint az élő, személyes Isten valóságát. Ezzel az élő Istennel kell leszámolnia az autonóm embernek, hogy berendezhesse, mint abszolút rendező és teremtő a világot. Mint évezredes babonát és fantomot félre kell állítania, vagy csak mint a gyakorlati élet által rendszerezőnek elfogadható eszmét kell kezelnie, de mindenkor az élő Isten, vagy élő Isten eszméjének hatálytalanítása céljából. Az autonóm ember világában egyetlen veszély leselkedik csak, az Isten. Ezért kell hinnie és hirdetnie, hogy az Isten meghalt, illetve nem is létezett soha. Ember volt ő is, az ember vágyainak, félelmének a teremtménye, tehát kisebb, mint a teremtő ember, hiszen csak töredéke a teremtő én-nek. Természetes, hogy a vele kapcsolatos *túlvilág* is csak egy isteni semmi. Az autonóm ember, ha világa berendezkedése és teljessége úgy követeli meg, isteneket is teremt, s győzelmesen szemléli, hogy az istenek halnak, s az ember él. A szükség megkívánta, vagy a szépség teremtette istenek szolgálják az embert, de az élő Isten, az egyedüli transzcendens valóság nincs sehol.

Ha az élő Isten nincs sehol, akkor az ember a teremtő. Az értelem a cél nélkül való világot a saját képére átteremti. Célt teremt, s ezzel értelmet ad mindennek. A végtelenben, a Semmiben egymásmellett levő dolgoknak megteremti a fókuszát, s a fókusz körül mindennek megadódik az értelme. Helye lesz mindennek. Az ősvilági, vagy annak specializálódott darabjai szolgálják a célt. Értelmet teremt az őskáoszba, teremtő módon berendezte a világot. Értelmet ad mindennek, s megszabja élete útját. Megalkotja a fizikai világ rendszerét, majd az akarás és cselekvés útjait írja elő; erkölcsöt: Jót és Rosszat teremt. Törvényeket tör össze, s újakat formál. Az autonóm ember a maga világának a teremtője, lehetőségek kiapadhatatlan kútfeje, az élet értelme csak őbenne van.

Ha viszont a teremtő az emberen kívül álló valóság, akkor az ember felé csak egyetlen módon közeledik: neked kell! Ez mindig csak imperatívusz, s az embert mindig alárendelt helyzetbe hozza. Az embertől független és neki merőben idegen értékek megvalósításának a parancsa: neked kell! Az értelmileg fel nem fogható transzcendens világ etikai úton közeledik az ember felé. Az értékek teremtője és hordozója mint szuverén úr áll az emberrel szemben, s az ember teljesen attól függ, aki neki az etikai imperatívuszt hozza.

Az autonóm ember ezzel szemben így szól: én akarok. Új értékeket teremt, s szabadsággal valósítja meg az új értékeket. Én akarok: ebben benne van az autonóm ember egész lényege és ha önmagába vetett hittel akar, akkor a küldetésstudata is. Ez a hit természetesen csak az önmagába vetett hit lehet, ami tagadása minden isteninek, s igenlése a maga legelrejtettebb erejének is, hogy az önmagáról szóló kijelentése: én akarok, valósággá legyen. S hisz az önmaga által teremtett világban, mint a legjobban az összes világok között, hiszen önmaga vetületét szemléli benne. Én akarok, s az akarásom nyomán jár az élet harmóniája. Ez az autonóm ember legistább típusa.

Az autonóm ember senkiben másban nem bízhat, csak magában. Kívülről jövő megváltás nincs az életében, hiszen az élet célját és értelmét önmagában hordja. A megváltás számára akarata beteljesedése, tehát a győzelem a világ fölött. Elsősorban a transzcendens Isten fölött. Az autonóm embernek tudni kell tagadni. Első szava: nem! s csak azután következik: én akarom. Az autonóm ember merészsége teremtő erő, s a merészség első lépése az élő Isten ideájának a kipusztítása. Ezzel együtt megszűnik a régi világnézet, régi erkölcs, kezdetét veszi az új teremtés. Az ember megtelik titáni büszkeséggel, ember-istenné lesz, s természetes, hogy ez új rangjában, ha szükségét látja, könnyen túl teszi magát a régi rab-ember minden erkölcsi korlátján. Isteni törvény nem kötelez.

Az autonóm embernek előítéletei nincsenek. Az attól való mentesség lényének jellegzetes tulajdonsága. Az ő titka az előfeltételnélküliség. Nem valahonnan kapott princípiumok alapján cselekszik, hanem csak önmaga lényegét és akaratát bontakoztatja ki. Etikai és esztétikai gátlások nem vezetnek, hiszen ha ilyenek vannak a világban, azok csak a rabszolga emberek hitének itt maradt roncsai. Lelkiismereti kérdések nem kínozzák. „Lelkiismeret! Mi a lelkiismeret? A lelkiismeretet én magam csinálom. Hát miért gyötrődöm. Megszokásból. Az egész világ emberiségének kétezer éves megszokásából. Ha elhagyjuk ezt a szokást — istenekké leszünk.” A gátlás az alacsonyrendűségnek a jele s a cselekedetekkel szemben való előítélet az erőtlenség bizonyítéka. S bűn csak egy van a világban: a gyengeség.

A gyengeség megfosztja az embert a szabadságától. Az autonóm ember lényege pedig a szabadság, mindentől és mindenkitől való szabadság. — Ez pedig elsőrenden a természettől való szabadságot jelenti, uralkodást a természet erőin. Ez a szabadság a legkézenfekvőbb, hiszen teremtő mivoltában az ember ad értelmet a fizikai világnak, így uralkodik is fölötte. Amennyiben az uralma nem teljes, az nem metafizikai alapokra vezethető vissza, hanem csupán akaratának még nem teljesen kibontakozott voltára, mely azonban a fejlődés folyamán képes lesz majd átfogni a mindenséget. A kultúra a természettel szemben mint a megszelídített háziállat szolgálja az ember szabadságát, s éppen annak a tetőpontját jelenti.

De kérdés, vajon az énnel a szabadsága nem korlátozza-e a többi emberek szabadságát, vagy egy másik én szabadsága az enyémet. Természetesen szabadság csak egy lehet, s az nem lehet más, mint az, autonóm ember szabadsága, hiszen mindenki az énemre vonatkoztatottan létezhetik csupán, hiszen a világ célját én teremtettem, s a többi embernek is csak én adtam értelmet. Ha a teremtő az autonóm ember, akkor neki a világgal szemben minden szabad. Exisztenciáját magában bírja, s nem kell azt visszaadni senkinek.

Ezen a ponton az autonóm erkölcs világában járunk. Ennek az erkölcsnek egyetlen alaptétele: minden szabad. Minden szabad az ember számára, ha szemében és életében meghalt a transzcendencia, a *túlvilág*. Aki nem hisz Istenben és a maga halhatatlanságában, árunak egyetlen erkölcsi lehetősége marad: az egoizmus. Az autonóm ember számára ezt nem csak meg kell engedni, hanem el is kell ismerni, hogy ez az egyedüli út és mód, az egyedüli észszerű lehetőség helyzetéből fakadó erkölcsi életének a megélésére. Ha nincs halhatatlanság, akkor nincs erény, illetve az erény tartalma és formája is csak én lehetek. Az autonóm erkölcs az egoizmus erénye.

Mi a jó és mi a rossz, azt az autonóm én-en kívül nem tudja senki. Az autonóm ember teremtésének a koronája a jó és rossz fogalmának a megteremtése. A fogalom szót nagyon dinamikus értelemben használhatjuk csak, hiszen itt nem elméleti erkölcsi követelményről beszélünk (azt már meghatároztuk

ebben a formában: minden szabad,) hanem teremtő cselekedetről. Az autonóm ember minden erkölcsi cselekedete teremtő tett, mert magát, a maga szabadságát teremti benne újjá. Az autonóm erkölcs, nevében gyilkolt Raszkolnyikov és Karamazov Iván — Szmergyakov is. Mindketten a teremtő élet útját keresték a gyilkosságban.

Az autonóm embert nagyon nehéz, szinte lehetetlen szemlélni. Egy rajta kívüleső pontból nézve az *életét* csak káoszt látunk és hasztalan erőfeszítést. Az autonóm ember életét élni kell, vagy élni kellett, hogy az igazságát láthassuk, vagy összetörve benne az élet más formájának megélésére törekedjünk. Ezen az életen kívülálló pontról szemlélő valaki csak azt állapíthatja meg, hogy az autonóm emberben erős az önállóság. Elégséges magának, s diadalt igyekszik ülni a világon. Önmaga végtelen erejének a tudata csábítja ilyen merészségekbe. Az öntudat a legnagyobb boldogsága, s önérzete még a legnyomorúságosabb külső körülmények közt is titáni formákat mutat. Az autonóm ember öntudata az Übermensch nagyságáig nő. Dosztojevszkij Nietzsche Zarathustrája előtt már megalkotta Raszkolnyikov és Karamazov Iván személyében az Übermensch alakját. De míg Nietzsche itt megállott, s az Übermenschet tette meg ideállá, az élet csúcspontjává, addig Dosztojevszkij végtelen realizmussal és egzisztenciális életérzéssel tovább ment, Übermenschet az élet mérhetetlen távlatain végigvezetve összetörette a nagyon is reális életkorlátokon, hogy az abszolút *önátadás* hőseivé formálja őket. Dosztojevszkij új embertípusa az alázat, a szolgálat Übermensch, Nietzsche emberideáljának az ellenpólusa. Legtisztább képviselője a félkegyelmű Myskin herceg.

Eddigi fejtegetésünkéből is világos, hogy az autonóm embert magában nem, hanem csak az Istennel való ellentétéből lehet megérteni. Önmagában kérdéses ez az élet, s hogy állíthassa magát mindent tagadnia kell, ami túl van rajta. Más világoknak a töredékeit kísérteteknek, fantomoknak, Istennek kereszteli el, s ezek tagadásában állítja magát. Az erő, az egészség kritériumai a földre, azaz csak az önmagára vonatkoztatott látás. Etikái vetületben az erős ember önző, pogány, teremtő. A jó ember gyenge ember, nem teremtő, élete centruma magából máshová tevődött és ez a vég kezdete. Az erős ember csak magával törődik, nem a fantomokkal. A gyengeségnek, a betegségnek a jele a *túlvilággal* való foglalkozás. A betegségben rögtön mutatkozik a transzcendencia lehetősége. Már most megállapíthatjuk, hogy az emberi lét betegségben, gondban való lét, mert nem lehet meg a transzcendencia szüksége nélkül. A legerősebb autonóm ember is az Istennel való tagadásban állítja a maga létét. Az ember másra utalt beteg.

Az autonóm ember teremtő mivoltában is analizál. Ízeire szedi szét a felismert világot és önmagát egészen a legszélső határokig. De hol vannak a legszélső határok? A rajtam kívül levő világ úgy mikrokozmoszában, mint makrokozmoszában kiterjedő tendenciát mutat. S a megállapíthatatlan határvonalakon túl kezdődik a Semmi. De vajon mi ez a Semmi? Nem a transzcendálás szükségszerűsége-e? Nem az Isten valósága-e ez a Semmi!? Az analízis szétszede a világot, de a szintézis lehetősége nélkül minden pillanatban darabjaira széthullhat, elveszhet ez a világ. A szintézis Én lehetnék, az autonóm ember, de az analízis fúrója engem is szétszedett. Az analízis utainak vége az ember vége is, s az ember vége a túllépés, a transzcendencia szüksége. Az ember mélyén is ott ásít a Semmi, s az analízis mennél nagyobb mélységekbe hatol, annál nagyobb mindenfelé a sötétség. Széthulló ember áll az elvesző világ közepén.

A szintézist másutt kell keresni. A túlvilágban, a tényleges transzcendenciában. Egyetlen transzcendencia van a világon, ami nemcsak értelmünk immanenciájának transzcendens eszméje csupán: az élő Isten. Szintézis csak benne lehetséges. Ennek a szintézist *teremtő* munkának első fázisa, hogy az emberi lét köré megvonja a korlátokat, azaz megszünteti az ember autonómiáját.

A legnagyobb, sőt az egyedüli korlát maga az Isten. Belőle származik a többi mind, illetve az Isten akaratának az emberi életre vonatkoztatott mozzanatai ezek a korlátok. Nem egy értékeszméről, vagy annak megvalósításáról van itt szó, hanem metafizikai valóságról, a ténylegesen meglévőről, a túllévőről. Ez a transzcendens valóság nemcsak egy deista eszme, hanem korlátaival a mindennapi életbe belenyúló élő Isten. Ezen a ponton teológiát is írhatnánk, mint ahogy Dosztojevszkij nemcsak tágabb értelemben vett vallásfilozófiával foglalkozott regényeiben, hanem szorosán értelmezett teológiával is. Nem a teológia kedvéért, hanem az élet ütemének kényszerűsége miatt.

A kívülfekvő, a túllévő teljes egészében meghatározza az ember életét. Nem a determináció szükségszerű mechanizmusával, hanem a létlehetőségek korlátainak a meghúzásával. Az evilági lehetőségek köréből az Isten világába nincs út, bár minden jel az ő világa felé indít el, de átlépni egyikből a másikba, nem lehet, s az átlépni akarás is az összetörettetést hozza magával. A korlátokat nem mi vonjuk meg, hanem az Isten. Teremtő ereje csak az Istennek van, élet csak az Istenben van.

A korlát a létlehetőségek korlátja, tehát elsőrenden az élet-halál korlátja. Életet teremteni, azt a végtelenségig meghosszabbítani, vagy érvényesíteni nem tud az ember, ebből következőleg életet elvenni, nincs joga, mert a teremtő hatalom nem az övé.

Tehát nem fizikai, vagy pszichikai korlátokról, van szó elsősorban, hanem a lélek korlátairól. A meglévő világlét fizikai kötöttségein túl csak a lélek existál szabadon, csak neki vannak lehetőségei, s éppen ezeknek a lehetőségeknek szab korlátot az evilági és emberi szférán kívülfekvő transzcendens valóság, az Isten. A lelket nem mint pszichikai valóságot nézzük most, aminek törvényszerűségeit a pszichológiai tudományok igyekeznek feltárni, hanem ősi valóságában értelmezzük, üdvösségre, öröklétre vonatkozó igényében, s földi megkötöttségében, korlátok közé szorított szárnyezettségében. Ennek a léleknek a mélyében ősi ösztönök élnek, melyek a lehetőségek és sorozatos lázadások szellemét hordozzák magukban. A kultúrában darabokra törve mint értelem, érzelem és akarat jelentkeznek ezek az ösztönök, de kifinomodott szellemi mivoltukban is igénylik maguknak a teremtő élet jogait. Ennek a léleknek, s megnyilatkozásainak a korlátját húzta meg teremtő akarattal az Isten.

Ennek a léleknek a világában otthonos Dosztojevszkij. Annak a sötét mélyén keres, s az autonóm ember felszínes látásán túl észre veszi a korlátokat. Próféta volt a szó eredeti értelmében: látó, aki közvetlenül szemlélte a lélek sejtelmes világát. Nemcsak elnagyolt, durva korlátokat látott, hanem az aktivitás dinamikus perceiben létesülő finom rezdüléseket is, s mindegyik korlát mögött látta az Istent, de ugyanakkor mindegyik korlát alatt látta a lázadás tüzeit.

Az ember önmagában, természeti állapotában képtelen a szeretetre, azaz az önmegtagadásra. Nincs oly természeti törvény, mely az embert a másik ember szeretetére ösztönözné. A szeretet magunk feladását jelenti, valaki kívülálló érdekében, azaz a természet-adta ősi alapnak, az egocentrikus magatartásnak a széttörését. Erre a negatív magatartásra a természeti törvények nem kényszerítik, sőt nem is készítik az embert. Ezen a ponton az evilággal merőben ellentétes erő működik, mely természeti, sziklaszilárd énünknek a szétmorzsolását célozza. Ez az erő csak túlvilági transzcendens energia lehet. Dosztojevszkij szerint a halhatatlanság hite. Ez a hit korlátokat von a kiterjeszkedni vágyó természeti, egocentrikus énünk elé, s a szeretet hatalmába betöri az embert. De ez a helyzet már nem természeti állapot, sőt az ember lényegét tekintve nem is természetes állapot. Ez már korlátokat elfogadott, a korlátok által meghatározott emberi helyzetnek, a hitnek a szituációja. A hit természetellenes magatartása az embernek, s a korlát felismerése és elfogadása ennek a természetellenes állapotnak az elismerését jelenti. Első látásra kényszerhelyzet, de mélyebb vizsgálat során kiderül, hogy az egyedül lehetséges állapot a különben széthulló élet megélésére.

Karamazov Iván nem tudta, vagy nem akarta elfogadni a halhatatlanság hitét. Racionális észjárása rögtön természeti alapokra helyezkedett, s korlátok-nélküli életlátásának végső konklúziója ez volt: minden szabad. Nemcsak benne, de körülötte is széthullott az élet. Elbukás, gyilkosság, öngyilkosság a következménye a korlátnélküliségnek. Ő elmélete következményeként sem hajlandó fizikailag vérrel szennyezni be a kezét, mégis mindenki tudja, hogy ő a gyilkos. Mindennek az alapja hitetlensége, s ennek következménye a korlát tagadása, — hiszen ha nincs Isten, én korlátokat nem állítok magam elé, viszont a más által felállított emberi korlátokat jogom van lerombolni. Ez Iván elmélete. Pedig ő vallásnak és egyháznak a szükségszerűségét elismerte, csak a transzcendens Istenben való hitet nem. Transzcendencia nélkül nincs korlát, e nélkül viszont széthull az emberi élet.

A korlát fogalma sok tekintetben összeesik a bűnével. A bűn realitása a korlát, viszont a korlát tudatosítása a bűn. Természeti existenciánknak a transzcendens léttel való kapcsolatba hozása, de a radikális visszautasítás álláspontján. Cselekedeteinknek, egyáltalán létünknek a lezárása a végtelenség elől, s az így tudatosított végesség etikai princípiuma. Ha nincs korlát, akkor nincs bűn, viszont ha nincs Isten, akkor nincs korlát, illetve akkor nem ismeri el az ember a korlátot. Ennek az el- vagy fel nem ismerése az azon való összetöretteléssel jár. A korlát mindig a halál közelségét jelenti, a bűn pedig — paradox módon — az élet lehetőségét, a korlát felismerése és elismerése révén.

A korlát: létünk lezárása, a bűn realitása, a halál közelsége. A korlát a gond oka. A gondot, mint filozófiai terminus technikust az existenciális filozófia használja, de mint az élet alapja Dosztojevszkij gondolkozásában megtalálható, sőt, mint egyetemes alap nála bontakozik ki először. A korlátok által lezárt világ is káosz és sötétség. Nehéz eligazodni benne. A korlátoktól való félelem és így az ellene való lázadás a gond sötét mélyébe meríti az embert. Dosztojevszkij minden regényszereplője beteg, s klasszikus meghatározása szerint a gond volt a betegségük.

A korlát túl nem nőhető és meg nem kerülhető realitás. Fejlődés rajta túl nincs, sőt a korláton belül sem fejlődésszerű az élet menete. Törések és hatalmas ugrások jelzik az élet dinamizmusát. A fizikai világban mégcsak elképzelhető a fejlődés, de az ember világában nem. A létezők (fizikai világ) és a transzcendencia közti feszültségben él az ember, ebben a bezárt világban szabad döntésekben, vagy Dosztojevszkij szerint méginkább ősi ösztönök és erők (erosz, hatalomvágy, stb.) uralma alatt folyik az élete, nem pedig a fejlődés törvényszerűségének sémája szerint. Rettenetes törések és szakadékok jelzik az élet útját, mint a Raszkolnyikovét, Rogozsinét, Szvidrigajlovét, az összes Karamazovét, stb.

Szabad döntésről a korlátok miatt természetesen, nem lehet szó, hiszen ha az ember szabadon választja a korlát áthágását, akkor szabadon választotta a halált, a soha meg nem valósítható öslehetőséget. Ez a halál nem szükségképpen, a fizikai halál (az csak akkor, ha fizikai korlátokat hág át valaki), hanem az élet megmerevedése, az élet teljessége megnyerésének az elvesztése, a többé már nem lehetőség. Szabad választás és döntés csak a transzcendencia világában van, ami azonban túlfekszik az emberi életszférán és csak korlátaival véteti magát észre. A szabadság Istennek a tulajdona.

Kísért a szabadság kérdése az ember körül elterülő fizikai világban is. Ott is találkozunk szabadsággal, de az nem a szabadon választás, hanem a tudatlanság szabadsága. Az állat szabad, mert a pillanat örökkévalóságában éli az életet. Az élet részére a végtelenség, ami neki az örökkévalóságot jelenti; az ember számára a végtelenség a semmivel azonos, s hogy mégis szilárd pontot találjon az életben önmaga számára, térre és időre parcellázza a semmit. A tér és idő, mint legyőzhetetlen korlát jelentkezik az ember előtt, s ebben a korlátban az ember elveszti a szabadságát. A szabadság Istennek a tulajdona, s az állatnak a sajátja, az ember *nem választhatja szabadon* a korlátot kívüli öslehetőséget, az élet teljességét, mert az élet szempontjából soha meg nem valósítható másik öslehetőséggel, a halállal találja szemben magát.

Kérdés, hogy a korlátokon belül van-e szabadsága az embernek. Ez már teljes egészében etikai kérdés, bár a korlátot nem lehet egyszerűen a létlehetőségek (élet, halál, örökélet) korlátaiként felfogni, hiszen etikai princípiumok formájában benne van az mindennapi életünkben is, s az etikumon keresztül viszonyít bennünket a létlehetőség korlátaival. Az itt adódó szabadság a magunk lázadó ösztöneitől való szabadságot jelenti, tehát igazodást az etikai, vagy esztétikai korlátokhoz, vagy ezek képviselőjéhez, hogy így teljes legyen bennünk a korlátok adta létlehetőség szabadsága. Ezt szolgálja a Karamazovokban a sztarcé intézménye.

Amint látjuk az emberek szabadsága, egyáltalán léte csak a transzcendenciára vonatkoztatottan van. Transzcendencia alatt ismételtelen nem az értelem egy eszméjét értjük, hanem a mi világunkon valóban túllévőt: az Istent. Ez a transzcendencia a korlátokban realizálódik és lesz ismertté számunkra. Nem tárgyi mivoltában ismerjük ugyan, hanem az életet körülhatároló egzisztenciális hatásában. Transzcendens valóságot másképp megismerni nem is lehet, hiszen túlesik a mi életszféránkon, ismerő szféránkon is. Kérdés ugyan, hogy az immanens világot mennyiben tudjuk megismerni. Úgy az ismeretelméleti realizmus, mint idealizmus álláspontján minden megismerésen túl van egy megismerhetetlen mag, az ún. Ding an sich, mely értelmünk számára áthatolhatatlan. Ezt az áthatolhatatlanságot, s értelmünknek ezzel megbirkózni nem tudó mozzanatát szokták transzcendenciának nevezni. De ez a transzcendencia vajjon egy fokkal is több-e értelmünk egy immanens eszméjénél, mellyel az ismeretre vonatkozó elméleteink hiányos voltát akarjuk leplezni. Hiszen az ilyen „transzcendens” akár mint reálitás, akár mint ideálitás, vagy érvényesség a mi életszféránkon belül van, nem esik radikálisan túl létlehetőségeinken.

Egy tényleges transzcendencia van: az Isten, akit önmagában nem, csak létünket egzisztenciálisan meghatározó, összeszorító korlátaiból ismerhetünk meg. Egyetlen biztos ismeretünk a korlát ismerete, mert áthágása megsemmisüléssel, halállal jár. A korlátot nem az ismeretelmélet útján ismerjük meg, hanem egzisztenciálisan átéljük. Aki a korlát közelében jár, az átélte a korlát valóságát (a halál közelségét) és az Isten létét, az megismerte a korlátot, megismerte az Istent. Egyetlen biztos ismeretünk az Istenről lehet. Bármily paradox módon hangzik is, mégis állítjuk, hogy csak a transzcendenciát ismerhetjük meg (élhetjük át) biztosan, s csak ennek az ismeretnek a birtokában ismerhetjük meg egzisztenciálisan magunkat, s önmagunk ismeretének a birtokában immanens (az isteni transzcendencián belül eső) világunkat. Az autonóm ember ismeretének az autonómiájával megtorpan a kívüleső transzcendencia előtt, mert azt csak cselekvéseiben, tehát etikailag (lázasásban, vagy alkalmazkodásban) lehet átélni.

A transzcendens Isten tehát a korlátokban lesz megismerhetővé számunkra, csakis azok átélése által. Raszkolnyikov és Karamazov Demeter a korlátok elleni lázadásban, Aljosa és Myskin herceg az azokhoz való abszolút alkalmazkodásban lettek ismerőkké. A korlát az emberi élet fundamentuma.

A korlát természetesen a mindennapok életében is aktualizálódik, nemcsak a határkérdések szituációiban. Ennek az aktualizálásnak útja az etika. A korlát problémája a mindennapok életében etikai kérdés, esetleg esztétikai. A létlehetőségek korlátai a mindennapok életében etikai viszonyulásokká válnak, sőt a határszituációkban is, mint etikai követelményt éljük át őket. A transzcendencia mint törvény, mint alkalmazkodás, mint lelkiismeret, szokás, becsület jelentkezik életünkben, mint rettenetes ősi ösztöneinknek a korlátja, az önmagát érvényesíteni akarásnak, az önzésnek, a gyilkolásnak, az östermészetnek, a káosznak a korlátja. Ezeket a korlátokat az emberi természet nem, csak a transzcendens Isten állíthatja fel és érvényesítheti.

Mi a jó és a rossz fogalmának a kritériuma? A tudományban, az emberi lelkiismeretben, vagy a hitben található-e meg? A felelet itt is túlról *adatik*. A korlátok körültagogatása ez, s a mindennapi életben azok valóságának átélése.

A korlát mint esztétikai reálítás is jelentkezhetik. A szépség Dosztojevszkij örök problémája. A szépséget eltíporítani nagy bűn, hiszen szerinte a világ megváltója a tökéletes szépség. A szépségben rajzolódik: ki az igazság és a jóság. Talán a szépségben sejteti meg legjobban az ember a transzcendencia lényegét. „A szépség félelmetes, rettenetes dolog”. „Amit az ész szégyenletesnek ítél, azt a szív szépnek tartja.” „Rettenetes az, hogy a szép nemcsak félelmetes, hanem titokzatos dolog is. Itt az ördög harcol az Istennel, s a harcér: az emberek szíve.” A szépség a legfélelmetesebb korlátok egyike.

A korlát talán a közösségi életben a legszemléletesebb. Nem lehet magunkat kiemelni az emberek közösségéből, s csak önálló cselekedeteket végrehajtani. Ezer szál, ezer kapocs fűz a többi emberhez, s ezek a kapcsok nemcsak dekoratív filantróp eszmék, hanem a lényegig menő életmeghatározó viszonylatok. Minden ember cselekedete összefügg minden más ember cselekvésével. Az egyes ember önmagában nem érthető meg, csak a „Te”-re vonatkoztatott összefüggésében. (lásd: Gogarten: Politische Ethik.) Az emberi lét mindig közösségi lét. Tehát nem lehet úgy csinálni valamit, hogy az másnak az életét egzisztenciálisan ne érintse. Ha valaki vétkezik, mindenki ellen vétkezik, s felelős mindenki bűnéért. „Mert tudjátok meg kedveseim, hogy közülünk minden egyes felelős az összesért nemcsak a közös emberi vétkekben, hanem személyesen az összes emberekért, minden egyes személyért ezen a földön.” Raszkolnyikov nem bírja el a gyilkosság súlyát, nem utolsó sorban azért, mert nem tudja elviselni környezetének felforgatott, pokollá vált életét, melyet gyilkossága idézett elő. Pedig ő csak egy kártékony vénasszonyt, egy „tetűt” ölt meg, aki fekély volt a társadalom testén. Előre nem látta, hogy vele együtt meg kell ölnie a jó és ártatlan Lizavetát is. Beismerésével Szonját is a kétségbeesés szélére hajtotta, erkölcsi gyilkosságot követ el ellene. Nővére, Dunja az ő gyilkossága következtében esik még jobban a kéjhajhászó Szvidrigajlov kezébe, s ebből kicsi híján újabb gyilkosság lesz. Egy paraszt, akire a gyilkosság gyanúja esik, öngyilkossági kísérletet követ el. Édesanyja belehal a fia gyilkossága miatti bánkódásba. — Mindenki élete összefügg mindenkivel és egyetlen korlátot sem lehet úgy áthágni, hogy a közösségi élet korlátait is át ne hágjuk egyúttal. Analízissel szét nem fejthető szálak ezek, a korlátnak etikailag is alig megfogható realitásai. Raszkolnyikov erejének összeroppanása előtt, mielőtt beismerné gyengeségét, hogy képtelen elviselni a gyilkosságát, így gondolkodik: „De minek is szeretnek annyira, mikor én azt nem érdemlem meg; óh, ha egyedül állnék és nem szeretne senki, s én se szeretnék és nem szerettem volna soha senkit! *Mindez nem történnék velem!*”

Érdekes módon Dosztojevszkijnél lelkiismeretről alig esik szó, vagy ha igen, negatív formában. Nem mintha ilyen nem volna, de furcsa módon mintha a korlát valóságát meg nem tapasztalt, el nem ismert embereknek volna. Ez a kérdés: lelkiismeret, mint korlát? Nem, a kérdés így hangzik: lelkiismeret, vagy korlát! A lelkiismeret mintha a természeti emberhez tartoznék, mintha a természeti emberben helyettesítené az Istent. A korlátokat megtapasztalt embert nem a lelkiismerete vádolja, vagy védi, hanem az Isten. Elég teoretikusnak látszik a kérdés, hiszen az Isten is a lelkiismereten keresztül szól talán. De mintha nem így volna. Raszkolnyikovnak sohasem voltak lelkiismereti furdalásai, így megtérése sem abból folyik, hanem *lelke teherbíró képessége* összeroppanásából. „Ércből van a homloka és karamazovi a lelkiismerete.” Ez a lázadó erő nagyságát és a lelkiismeret teljes hiányát jelentette Ivánnál. Ő is összeroppan, de nem a lelkiismeretfurdalások miatt, hanem mert ő is eljutott lelke teherbíró képességeinek határaihoz. Ez a teherbíró képesség a korlát szélső határait is jelenti. Mindent elbíró, mindent lebíró ereje az emberi léleknek nincs, s ez a negáció jelenti az etikai korlát teljességét. Dosztojevszkij regényeiben senki sem egészséges, hanem mindenki beteg e miatt a korlát miatt.

Dosztojevszkij szóhasználatában korlát és lelkiismeret gyakran keveredik, néha tartalmi jelentése is azonosul a kettőnek, de munkássága teljessége alapján nagyon érezzük, hogy mély metafizikai különbség van a kettő között.

Látjuk tehát, hogy a korlát az élet egész területén reálítás, úgy a létlehetőségek határszituációiban, mint a mindennapi élet etikai síkjában, sőt a kettő lényegileg egyet jelent, csak különböző fokozatokon, mert mind a kettő az emberi *cselekvések* autonómiájának lezárását jelenti az élet egészének az érdekében. A korlát mindenkire egyformán érvényes, a szent életű Aljósára éppen úgy, mint a többi Karamazovra, akik pedig mindig szemben állanak a korlátokkal. Egyformán Karamazov mindenki. „A fokozatok ugyanazok. Én az alsó fokon állok, te feljebb valahol a tizenharmadikon. Úgy látom, hogy mindez egy és ugyanaz, teljesen rokon dolog. Aki rálépett az első fokra, az okvetlenül felhalad a többi fokra is” — mondja Aljósza Karamazov Demeternek. A korlát mindenkire egyformán érvényes reálítás.

Ugyanakkor egyetemes a lázadás is a korlát ellen. Ez a lázadás többé már nem az autonóm ember boldog önmagára felejtkezése, nem a mindenség felett uralkodó erő tudata, hanem a korlátokat megtapasztalt ember keserű lázadása, láncai felett való szégyenkezése, kétségbeesett kísérlete a korlátoktól való szabadság megszerzésének. A lázadó ember már tudja, hogy az autonóm életforma a korlátok miatt el nem érhető álom, s mégis lázad a korlát ellen. Ebben a lázadásban legnagyobb az ember. A titánizmus merészsége, szépsége, de ugyanez a meddősege mutatkozik ebben a harcban. Az ember a korlátok közé berendezett „paradicsomot” szűknek érzi, s a korlátokon túlról akar teremthető életet hódítani magának. Az Ádám esete ez, aki minden áron *tudni akarta*, s kezét kinyújtotta a halhatatlanság után is. Az

eredmény, káosz, zűrzavar, a korlát megtapasztalása, a korlát örök ostromlása, s örökös elbukás a korlátok elleni harcban. Mindenki Ádám, mindenki Prometheus, aki lázad és tüzet lop s egy sziklához láncoltan siratja tehetetlenségét, s a korlát reálítását. — Az örök ember a lázadó ember, s az emberi történelem a lázadó eszmék és titánok elbukásainak a története. Minden ezek körül forog, s ennek a megtagadása is csak egy újabb fajta lázadás, a csőcselék-embernek titáni magasságokba való emelni akarása. A lázadásnak nem lesz vége soha. Ezen a földön a lázadások „szabadságharcával” megfertőzött élet nem mutat soha harmóniát. A harmónia, mint a szabadság Istennek a tulajdona, s az ember nélkül elképzelt világnak a sajátja. A tudattalan létezők, s a transzcendencia közötti feszültségben exisztáló ember léte valóban feszültséget, azaz diszharmóniát jelent. A lázadás a diszharmónia legbiztosabb jele, s következménye. Lázadás nélküli harmóniáról csak a vallások szimbolikus nyelve beszél, s a hit irreálitása érezteti meg annak az ízt.

A korlátok közé szorított létet önmagában kevésnek érzi az ember: ez a lázadás alapja. Az ember mint Raszkolnyikov boldogságot, békességet, mindent odaadna az életéből egy eszméért, reménységért, sőt álmokéért is, ami a korlátokon túl mutat, s valóban hordozza is — hacsak mint lehetőséget is — a korlátokontúli élet valóságát. Az ellentétek világába kivetett emberi lét kevésnek bizonyul, s ezért örökös a lázadás a korlátok ellen.

Ebben a lázadásban önmaga ellen fordul az ember, a maga életét veszélyezteti, vagy pusztítja el. A lázadó embernek szakítani kell mindennel és mindenkivel, ezért magára utaltan egyedül áll az egész világgal szemben. Ez a rettenetes tudatosság a lázadás keresztje. Aki ezt vállalja, az vállalja a lét határszituációiban való életet. Onnan visszatekintve a korlátok közti élet nyüzsgő hangyabolynak látszik, amitől való szabadságot a lázadás biztosítja, de még a fölötté való hatalmat is meg kell szerezni, hogy a végső célt, a létlehetőségek korlátai ellen való harcot megkezdhesse az ember. Ez a hatalom rendszerint nem fizikai, hanem szellemi uralmat jelent a reszkető teremtmények, a kis hangyabolyok fölött. A lázadás elsőrenden etikai természetű, hiszen az ember világában, az ember ellen irányuló, de a legnagyobb *lázas* az isteni életért, a teremtő életért folytatott harc. A lázadás a halál vakmerősége a teljes élet érdekében.

Nemcsak a vakmerőség tudatos, hanem az elbukás bizonyossága is. Aki tudatosan látja és érzi a korlátokat, annak nem lehet átlépni azokon, mert épen végességünk bizonyosságának tudása a korlát. Akinek problémája a korlát, az már elvérzik rajta, ezért meddő titánizmus az ellene való lázadás. Aki tudattalanul rombolja le a korlátokat (csakis egy másik tudatos ember szemével nézve rombolás ez), az nem lázad, hanem az autonóm ember boldog felszínességében él. Természetesen ez a tudatlanság véget ér valahol, s életünk egy pontján elénk mered a korlát. Aki tudattalanul lép át „korlátokat” az lehet Napóleon, de akinek problémája Napóleon, az a *korlátok* miatt egyetlen embert sem tud célja érdekében meggyilkolni, mert összeroppan miatta az élete.

A lázadás első mozzanata a merés. Merni akarni, ezen fordul meg minden. Sőt a merni akarás nemcsak kiindulópontja a lázadásnak, hanem nagyon gyakran maga a lázadás is. Raszkolnyikov nem azért gyilkolt, hogy pénze legyen. Ő egyszerűen merni akart. Tudni akarta, hogy a korlátok áthágásához, a hatalom megszerzéséhez meg van-e benne a kellő bátorság. Tudni akarta „tetű”-e ő is, mint a legtöbb ember, vagy, uralkodásra termett valaki. Ő látta, hogy csak merni kell, s övé lehet a hatalom. Korlátot hágott át, hogy kipróbálja erejét. Illetve a korlát áthágása nem sikerült, mert az élete beleroppant merészségébe. Előre látta ő ezt a véget, mégis *mert*, hiszen tudta, hogy merés nélkül nincs lázadás, nincs hatalom, nincs teremtő élet. A merés kockázata a lázadásnak az alapja, s a korlátokontúli élet megnyerésének a lehetősége.

A lázadás teljessége az Isten ellen való lázadás. Nem egyszerűen Isten létének a tagadása, hanem Isten jogainak az el nem ismerése, Istennek a sarokba állítása. Kevés ember van a földön, aki Isten létét el nem ismeri, de aki az élő Isten helyett a maga eszméinek a bálványát imádja, annál több. Az emberek Isten nélkül, sőt Ő ellenére lettek nagygyá. Az Isten tudatos számításán kívül hagyásával építettek kultúrát, jogot, szerveztek humanista alapon jótékonyági intézményeket. A civilizációt a korlátok hatálytalanítására terjesztik. Az Istent helyettesítik az értelemmel. Ez az emberek Isten elleni lázadása. Ha Isten létét megszüntetni semmilyen lázadással nem lehet, akkor az Ő világát nem kell elismerni, s akkor *nem lesznek érvényesek a korlátok*. Karamazov Iván nem Isten létét vonta kétségbe, hanem a maga lázadásában egyszerűen nem ismerte el az Ő világát, illetve az általa korlátoktól meghatározott világot. „... meg vagyok győződve, mint a kisgyermek arról, hogy a szenvedések megszűnnek, elsimulnak, hogy az emberi ellentmondások minden komikumuk elűnik, mint valamely rossz álm, mint a kicsinyek és gyengék találmánya, mint az euklidesi emberi ész atomja, végül, hogy a világ fináléjában, az örök harmónia pillanatában oly valami nagyszerűség történik és jelenik meg, hogy az megtölti az egész szívet, elfeledtetni az összes szenvedéseket, megváltja az összes emberi gonoszságokat, a kiontott vért megtölti, úgyhogy nemcsak mindent megbocsátani, hanem igazolni is lehessen mindenütt, ami az emberekkel történt — meglehet mindez, legyen is meg, de én ezt el nem ismerem, elismerni nem akarom... ez az én lényem és valóságom.” Karamazov Iván lát, de nem hisz, s ez a fordított tamási magatartás a legnagyobb lázadás. Még akkor sem hisz, amikor tisztán látja, hogy nincs igaza. Megtagadja az Isten felismerését, s magát a lázadást

állítja az Isten helyére. Kétségbeesett magatartás. Ez a legrettenetesebb, legmerevebb metafizikai ateizmus. (E. Thurneysen: Dostojewski München, 1930. 44. l.)

Érezni, hogy az Isten igazsága nagyobb a mi lázadásunknál, mégsem engedelmeskedni ennek az igazságnak, ez a legkétségbeesettebb szituáció, amely beteggé teszi az embert. Az Istenen meg lehet betegedni és meg lehet halni. A lázadás a halálos magatartás, s ebből a szituációból csak visszafelé vezet út a megsemmisülés veszélye nélkül, de a visszaút, a korlátok önkéntes elfogadása már nem tiszta emberi lehetőség.

Ezen a metafizikai ateizmuson túl az autonóm ember tiszta Isten-nem-hívése is jelentkezik. Ennek a nyugalomát azonban nagyon hamar megzavarja a hitetlenségben való kételkedés, majd a bizonyosság, s a bizonyosság ellen való lázadás.

Az emberi lét ezekben a szituációkban darabokra törik, s ősi, legelrejtettebb ösztönei is felszínre kerülnek. A lázadásban, a harcban a kifinomodott szellemi fegyvereken túl ősi, démonikus erők is mozdítják az embert. A még differenciálatlan lélek felidézi magában az ördög démonikus erejét és hatalmát, s ezzel a szintén immanens erővel vívja *lázas* harcát a transzcendens valóság: az Isten ellen.

Ez a démonikus sátáni erő is a transzcendenciával kapcsolatban jelentkezik csak. Aki tud Istenről, de mégsem akar róla tudni, aki látja a korlátokat, mégis lázad ellenük, az a Sátán. Ősi, ködös, szinte felmérhetetlen lelki energiáknak az összessége ez a démonikus hatalom. A tudatos lázadás a Sátán metafizikai valósága. Transzcendencia nélkül nincs lázadás, nincs Sátán, de nincs korlát, nincs lehetőség, nélküle széthull a mindenség, Isten nélkül nincs élet. De ahol Isten van, ott lázadás is van, ott a hívés és nemhívés harca örök. Az élet *alapja* a transzcendens valóság: az Isten; *dinamikus ereje* a teljes immanencia: a Sátán. A kettő közti viszonylatban a harc elkerülhetetlen, s ebben a harcban — melynek etikai, és metafizikai fázisai vannak — ez emberi lét alapjai tisztázódnak.

A lázadás, a harc diszharmóniát jelent. S éppen az a lázadás csúcspontja, hogy az ember nem is akarja a harmóniát. A harmónia lehetősége adva van egy utolsó momentumban, amikor a transzcendencia *túlvilága* megnyílik az emberi lét előtt, s az emberi élet alapjai teljesen ismertekké lesznek. De az ember nem akarja ezt a harmóniát, s a lázadás vakmerősége, s a legyőzött transzcendens világ felett való uralom nagyobb cél előtte, mint a harmónia elfogadásának az alázata. Még a megsemmisülés árán is a teljes igazságot akarja, ezt egyedül önmagán keresztül véli elérhetőnek. A lázadó embernek ez a paradox igazsága: a minden mellézköngétől mentes igazság birtokáért (azaz az élet teljességéért) harcol a korlátokat megvonó transzcendencia ellen, még akkor is, ha nem volna igaza.

Hatalmas az az erő, aminek birtokában indítja az ember ezt a lázadást, az ősi, meg nem gyengített ösztönnek az ereje, vagy ennek az erőnek a kultúrában finom élű szellemiséggé acélozott értelmi, érzelmi és akarati differenciáltsága. Ezek az erők hordják a lázadás eszméjét, ezekben rejlik „a karamazovi aljasság ereje.” Ezeknek az erőknél a birtokában „minden szabad” az embernek. A lázadást hordozó erő immanens erő, ezért kell — bármilyen dinamikus lendületű is — összetörnie a transzcendencia meg nem hódítható korlátaival.

De ha ennek a lendületes erőnek ez a sorsa, akkor érdemes-e vállalni ezt az életet? Az ember existenciáját nem saját elhatározásából kapja, de szabadon dönthet, hogy vissza adja-e existenciáját az engedelmesség korlátaival között, vagy öncélúan felhasználja, vagy megsemmisítse azt. „Ha hatalmamban lett volna a megszületés, hát bizonyosan nem vállaltam volna el a létezését ilyen nevetséges feltételek mellett. De hatalmamban van még a meghalás, bár most már végszámadást csinállok. Nem nagy hatalom, s nem nagy a vele való élés, a fellázadás sem.” A korlátok néha annyira összeszoríthatják az emberi életet, hogy csak egyetlen kiút látszik a magunkkálevésben, a legkétségbeesettebb lázadás, a létlehetőségek szélső korlátaival a ledöntése: az öngyilkosság. A korlátoktól mentes, teljes élet érdekében vállalja az ember a soha meg nem valósítható öslehetőséget: a halált. Ám a korlátok elleni lázadás most is az azokon való összetörtetéssel jár.

A korlát elleni lázadás egy módja a narkózis is. Nem a visszautasítás, hanem a menekülés formájában való lázadás ez. A kétségbeesett gyenge ember lázadása a szenvedélyek narkózisán keresztül. Nincs más menekvés, s a mámor pillanatában teremtőnek érzi magát az ember, de csak azért, hogy a kijózanodás idején annál keservesebben tapasztalja a korlát valóságát.

A lázadás nemcsak intellektuális elgondolás, hanem az élet egész területét felölelő lehetőség, hiszen az élet egész területét körülhatárolják a korlátok. Bárhol jelentkezik is a lázadás, mindenütt existenciális ügy, s az élet tragikus tagoltságát igyekszik megszüntetni. S a lázadás mindenki életének a lehetősége, amely lehetőséget élete valamelyik pontján realizál is mindenki. Karamazov Iván felteszi a rettenetes kérdést, amely hátborzongató igazságával a velőnkig vág: „Ki az, aki apja halálát ne kívánná?” S a félig szent Aljosa így nyilatkozik: „... szerzetes vagyok ... pedig én *talán* Istent nem is hiszek.” Dosztojevszkij meg van győződve róla: nem véletlen, hogy ölnék, hanem az a véletlen, ha nem ölnék. Amint a korlát egyetemes,

ugyanúgy a lázadás is. A legnagyobb lázadásokon az Istenhez legközelebb állók mennek keresztül, hiszen ők élik át legtisztábban a transzcendencia korlátait. Természetesen a lázadás nem az utolsó stádium az ember életében, de nem is örökre elintézhető konfínium, hanem bármikor visszatérhető magunk igénylése.

A korlát áthágása, tehát a lázadás sohasem általánosságban, hanem mindig konkrét szituációban történik. Mindenki kapott tehetségében, tehát egyénisége túltengő, a normálison túlnőtt vonalán hágya át a korlátot. Az ember ott a legerősebb, leglázázóbb, legsátánibb, ahol a legtöbb tehetséget rejtegeti magában. A titánizmus az ember legerősebb pontján kísért mindig, s rendszerint ott bukik el az ember. Az értelem, kifinomult élességében öncélú logikájának a foglya lesz, s a maga törvényszerűségeit, ami pedig csak fogalmi háló lehet a valóság megragadására, azonosítja a természeti törvények struktúrájával, sőt a transzcendens világ vélt törvényeivel; természetes, hogy így csak önmaga nagyságának a hirdetője lesz, s a valóság végső gyökerében kívülmarad rajta. Tehát: az értelem elbukik, illetve elbukik az ember, aki hordozza ezt az értelmet. — A hit alázatosságának a frazeológiájában nagyon könnyen önmaga hívésének a tárgya lehet, s így gőgjében az összetörtetésbe rántja az embert. Az akarat hasonlóképpen. — Az ember legimmanensőbb tehetségén, tehát egyéniségének legerősebb vonalán bukhatik el legkönnyebben, mert ez a lázadás lehetősége és útja.

Dosztójevszkij legtisztábban „a Karamazov testvérekben” mutatja be az áthágó típusokat. Minden más regényszereplője is a Karamazovok valamelyik kategóriájába tartozik. Az öreg Karamazov a differenciálatlan ösztön embere. Nem gondolkodik, nem is nagyon érez, nincs egysíkú akarati élete, csak lázadó ösztönei kielégítésének él. Legutolsó napjáig rosszkodva akar élni, másféle paradicsomba nem vágyódik. A legerősebb embertípus. Ősi, szinte állati ösztöneivel hágya át a korlátot. — Demeter az érzés embere. Az értelmi és akarati határokon kívüllevő rajongás és gyűlölet, becstelenség és tiszta becsület jellemzik őt. Új érzéseiben szinte megsemmisül. Forró érzései ragadják, ezen a téren lázad az emberi közösség ellen, ezen a téren hágya át a korlátot. — Iván a tiszta értelem embere. Dialektikájának szúja mindent megőröl. Értelme, dialektikája következtében nincs egyetlen szilárd pont a lába alatt. Az első intellektuális lázadóval, az ördöggel csak őt hozza kapcsolatba az író. A legtudatosabb, tehát a legszenvedőbb, legemberibb ember. Értelmével lázad a transzcendencia ellen, értelmi síkon hágya át a korlátot. — Szmergyakov a tehetségen kívüleső területen él. Így akaratával csak megvalósítja Iván eszméinek. Ő gyilkol, ő a megoldója a rettenetesen összegubancolódtott emberi szituációnak, pedig lényegileg nem más, mint Iván eszméinek médiuma, Iván megtestesítője. Mint minden akarati beállítottságú ember, szekundér jelenség. Egyéb híján az akarati élet területén hágya át a korlátot.

Mindegyik áthágó típus fölött ott lebeg az erosz egyetemes világa. Az erosz a legegységesebb emberi alap, ezen a téren valamilyen formában mindenki lázad. Egyáltalán mindenki áthágja a korlátot. Ez a lázadás az ember lényege, ez a karamazovság. (Dosztójevszkij kifejezése.)

De a lázadás még sohasem jelentett megoldást. Probléma megoldást sem, de a korlátok bilincseinek a széttörését sem. A lázadásban csak vergődik az ember. Néha már úgy látja, hogy az ész, a világosság, az akarat és erő világa következik, de hamar megborzasztja a korlát valósága, vagy a korlátnélküliség széthulló világa. Megtapasztalja az ember, hogy csak ember, Dosztójevszkij szóhasználata szerint csak „tetű”, a teremtő hatalommal szemben. A lázadásban nem a korlátot, hanem önmagát töri szét.

A lázadás pillanatában egyforma nagynak látszik az ember és a tett. Azután a tett felőrli az embert. A lázadó mindig csak egy tett elkövetőjének látja magát. Ez a fizikai, vagy a lelki halál kezdete. A korlátok ellen való lázadás következményét Dosztójevszkij kívül talán csak Arany János érzékeltette ilyen élesen balladáiban.

A lázadás nem megoldás. A lázadás nagyon közel emeli az Istenhez az embert, de a létlehetőség korlátait senki se törheti át. Az élet érdeke nem a korlátok ledöntését követeli, hanem énem betörését a korlátok keretei közé. Nem a korlátot, hanem az Én-t kell legyőzni.

Ebben a kettős vergődésben az emberi élet csak tragikus torzókban kristályosodik ki.

B) TRAGÉDIA — HIT.

Az emberi élet tagoltsága hozza magával annak egyenetlenségét. A transzcendenciahoz való viszonyulásban éljük meg ezt a tagoltságot, s ez az elkerülhetetlen viszonyulás biztosítja az élet dinamizmusát. Ebben a dinamizmusban nem intellektuális módon ismerjük meg, hanem egzisztenciálisan *éljük* át a tagolt élet lényegét: a tragikumot. Ebbe a szóba tudjuk belesűríteni életünk alapját, kibontakozását, s mint az életre vonatkozó jelzők összessége is teljességet jelent ez a szó. Az élet értékproblémája is itt fut

össze, az élet teljességének átélése a tragikumban csúcsosodik ki. Minden más érték relatív hozzá képest: a szép, jó, igaz a tragikum árnyékában színeződik sokfélekép. A szép, jó, igaz *értékeszme*, az életben önmagunk eszméinek kifejtési akarását jelenti; a tragikum a transzcendencia elkerülhetetlen nyomása alatt kifejlődött *élet*. A transzcendenshez való bármiféle viszonyulásunk csak tragikus lehet. Ennek a felismerésében, vagy elismerni nem akarásában játszhatik nagy szerepet az előbb említett három értékeszme, így a tragikumhoz való viszonyulásában színeződik jelentésük. — A tragikum nem azonos a pesszimizmussal sem, sokkal egyetemesebb alapja az élet kibontakozásának, bár magán viselheti a pesszimizmus bélyegét. A tragikum nem optimizmus, vagy pesszimizmus, nem jó, vagy rossz, hanem az élet átélésének megkerülhetetlen alapja.

Annyira fontosnak érezzük a tragikum lényegének tisztázását, hogy Dosztojevszkijen kívüli szempontok felvetésével és megvitatásával kezdjük fejtegetésünket, természetesen csak azért, hogy annál tisztábban lássuk a Dosztojevszkij életművében belül kikristályosodott tragikum lényegét. A tragikus életérzés kezdettől végighúzódtott az emberiség életén, csak nem mindig egyformán látták annak mélységét, vagy nem egyforma tisztán fogalmazták meg szavakba szorítható lényegét. A legújabb időben pedig mind többet, beszélnek a tragikumról, ami a tudomány, egyáltalán az emberi szellem letagadhatatlan csődjével jár együtt, bár a tragikum ilyen motivációjú vizsgálata nagyon sokszor tragikumon kívüli mozzanatokból próbálja magyarázni annak a lényegét.

A tragikus szemlélet nem tartozik mindig hozzá az élet megértéséhez, bár a lényegéhez igen. A tragikus szemlélettől mentes élet a nyugodtságnak és a derűnek az életét jelenti, a magába visszahúzódtott ember minden képességének tökéletes egyensúlyát. A külső és belső világ egyforma megértésének az állapota ez, illetve a külső és belső világ problémáinak a nemlátását, vagy rosszabbik esetben sikeres megkerülését jelenti. A harmóniára való törekvés, s ritka pillanatokban a vélt harmónia megélése a tragikus szemlélettől mentes élet. A humánus önmaga élvezésének, s a maga által teremtett és megértett Isten élvezésének, a fruitio Deinek a harmóniája ez. Ebben a tragikumtól mentes tiszta, derűs emberi légkörben azonban csak keveset időzik az egyes ember. Az élet alaptényei zordabb égtájak felé rántják.

Nemcsak egyes emberek, hanem egyes korok is élvezhetik a tragikus szemlélettől mentes *életállapotot*. A görögök harmóniája ezt célozta, de az el nem hallgatható tragikus életérzés irodalmi életünkben — ami egy kicsit vallás is volt náluk — nagyon tiszta formában megmutatkozott. Európa életében ilyen egyensúly pillanata volt a reneszánsz korszaka, a gótika vallásos élete és a kultúrát mindjobban immanens elemekkel átszőtt barokk drámai pátosza közt. Múló és állhatatlan, mint az egyensúly minden pillanata.

Az életszemlélet mindig áthajlik a tragikumra. Amikor az élet élvezése legmohóbb, amikor már a múlandóság érzése motiválja az öröm élvezetét, akkor már tragikus elemek csúsznak a harmóniába, vagy a vélt harmóniába. Amikor a *memento mori-t* ugyan még csak így fogalmazzák: „emlékezz az életre”, már akkor is emberen kívüli tényező borzongatja az élet egységét, s a tragikum az élet szemléletében is megmutatkozik.

Ebben a tragikus szemléletbe való áthajlásban a humanitás határait jobban meg kell húzni. Az emberről való kérdés kerül újra a középpontba. Az emberről azonban nem lehet az Isten nélkül beszélni. A tragikum meghatározásában az ember, az Isten, az élet fogalmainak tisztaságáról van szó. Az élet elveszti kerek egységét, s rajta kívülálló erőkhöz való viszonyulásában tagolódik. Amit a vélt harmóniában mint nyugodt állapotot élvünk, azt az ellentétes erők feszültségében mint tagoltságot megéljük. Ez a megélés szubjektív életérzés, s ez a tragikus életszemlélet alapja.

Az élet egységét megbontó tagolódás valamilyen összeütközéssel jár. Ebben az összeütközésben sejtették mindig a tragikum magvát. Legtisztábban ezt a gondolatot Pauler Ákos fejezte ki: „A tragikum lényege egy bizonyos összeütközés, melyet a tragikus mű ábrázol”. (Bevezetés a filozófiába, III. kiadás.) Ezt az összeütközést rendszerint erkölcsi síkban keresték, így alakult ki a tragikum „bűnöző” elmélete, mely a bűn és bűnhődés egyszerű sínpárján kereste a lényegét. Ebből a felfogásból azonban előbb-utóbb kazuisztika lesz, amely nagyon messzire jár az élet lényegétől. A bűn és bűnhődés fogalma a mindenkori szituációnak a határozománya, s mint ilyen, egyetemességre nem tarthat számot, eltekintve attól, hogy a kettőnek egymáshoz való viszonya minden esetben más és más, s nem lehet eldönteni, hogy egynek-egynek milyen mérvű alkalmazása rejti már magában a tragikum magvát.

Mereskovszki szerint Dosztojevszkijnél a sors a tragikus elem. „Az apró véletlenek halmozásaival elbeszéléseiben a tragikus elemet, a sorsot viszi be.” A sors egyet jelent a vak véletlenek sorozatával. Például szerinte Raszkolnyikov a gyilkosság egész tervét véletlenül kapta. Két idegen beszélgetéséből tudta meg az öreg asszony helyzetét, azt a tényt, hogy mikor lesz egyedül otthon. A gyilkosság egész tervét, minden erkölcsi indítékát e pillanatban mintha a sors maga adta volna. A kiszámíthatatlan elemnek, a sorsnak és tudatos, kiszámított életünknek összeütközése a tragikum lényege, a realitás és a megfoghatatlan titok — amely mint véletlen, mint sors jelentkezik — összeütközése teszi tragikussá az életet. Dosztojevszkij eszméinek teljes félreismerése. Sokkal mélyebb tényezők mozdítják nála az embert.

Raszkolnyikov a legtudatosabban lázadott a korlát ellen, a véletlen nem motiválója, esetleg segítője volt terve kivételében. A tragikumhoz feltétlenül hozzátartozik a tudatosság. Tudatos végighajszolása valaminek, aminek a végén csak az összetörtetés következhetik be. Lázadni csak tudatosan lehet, s Raszkolnyikov tragédiájának a kezdete a korlát ellen való lázadás.

Földes Papp Károly tragikumon, az emberi lényeg (esszencia) és lét (exisztencia) valamilyen formájú összeütközését érti, amikor is a lényeg esetleges (szabad) tevékenységei összességét, a lét pedig szociológiai és biológiai meghatározottságot jelent. (A megismerés tragikuma, Budapest-Szeged 1941. 120. l.) Az összeütközés tragikus kimenetele következtében mindig a lét a fenyegetett, azaz a létnek kell tönkremennie. Fejtegetéseiből eleve kizár minden emberenkívüli transzcendens mozzanatot, s ez az a pont, ahol a tragikumot nagyon leszűkíti. Az ember önmagában nem tagolt, tehát tragikus összeütközések hordozására nem alkalmas. Emberentúli tényező nélkül tragédiáról nem beszélhetünk, csak szerencsétlenségről.

A tragikus életérzés állandó erőfeszítést, készenlélet követeli az élet teljességével szemben, s az élet teljessége többet jelent az emberi szféránál. Nyugodt korok racionalizmusa rögzíteni látszott az emberi szférát az élet egész területére, de ez csak látszat, s ez az emberi optimizmus erőinek elernyedését jelenti az élet egészével szemben. Igaz, hogy az emberi szférán-túli területről azonkívül, hogy van, nem sokat *tudunk*, hiszen a transzcendens világot nem lehet megismerésünk körébe vonni, de a tragikumot se lehet *ismerni*, a tragikumot csak élni lehet. A tragikum elsősorban tragikus életérzés, s csak másodsorban irodalmi alkotás, vagy elmélet.

Németh László klasszikus meghatározása szerint „tragikus az, aki élete és vállalkozása nagyságával, magukat megbosszuló sorskörökbe tipor bele...” (A minőség forradalma, Budapest, 1940. I. kötet 90. l.). Ennél élesebben nehéz volna meghúzni a tragikum kereteit, csak az a kérdés, mit értünk „magukat megbosszuló sorskörökön”, milyen ismert, vagy ismeretlen pozíciót. Ha minden eddig ismert pozíciónak átfogó ellentétét értjük rajta, akkor megkapjuk a tragikum lényegét. Félő, hogy Németh László nemcsak azt értette. Egyetlen ismert földi pozíció sem eléggé nagy és tág ahhoz, hogy a tragikumot előidéző összeütközést magában hordozza. Emberi helyzetek, ellentétek hasonlóságuk folytán feloldják egymást, s az emberi lehetőségek szélső hatáiról tekintve szürkéséget, vagy komikumot mutatnak. A tragikumtól a komikumhoz nagyon rövid az út, a tragikum tragikusságát csak egy emberentúli tényező biztosíthatja.

Az ember erőinek kicsinységében és a halál lehetőségében megéli véges voltát. Az ember vágya: szabadulni a végességtől. A végesség azonban saját keretein belül nem győzhető le. Az ember csak úgy győzedelmeskedhet rajta, ha a transzcendálás lehetőségében összetöri a végességet. Itt azonban rajta kívülálló valósággal találja szemben magát, melyen csak összezúzódni lehet.

A tragikum oka a transzcendencia. A transzcendenshez való bármilyen emberi viszonyulás tragédiát szül. A transzcendencia megvonta életünk korlátait, s a korlát ellen való lázadás, vagy akár a korlát elfogadása is feltétlenül tragédiát okoz. A transzcendencia végzetesen tagolja az emberi életet, s ebbe a tagoltságból származó összeütközésben rejlik a tragédia magva. Emberi életet és transzcendenciát csak dialektikus ellentétünkben lehet szemlélni. A dialektika nemcsak módszer, hanem szintézisben soha fel nem oldható valóság. Az emberi életnek két pólusa van: a tudatlan lét (létező) mindennapisága, s a transzcendencia túlvilágisága. A kettő teljes feszültségben van egymással és a kettő egységét az emberi élet nem képes létrehozni önmagában, ez az ellentét viszont tagolja az emberi életet, de két különálló szférára szétszakítani nem tudja (hacsak az örültségben nem). Az emberi élet az ellentétben is egységes marad. Ennek a feszültségnek egységbe hozni nemtudásában és a feszültségben mégis szétszakíthatatlan emberi élet egységének az ellentétében rejlik a tragikum lényege, a tragikus összeütközés.

Az ellentét, a feszültség, a kibékítés lehetetlensége teljes az ittlét és a transzcendencia, az ember és Isten között. A dialektikus ellentét fel nem oldható feszültséget okoz, s a kibékítés szintézise helyet tragikus elbukásban, vagy tragikus győzelemben, (a kettő lényegében egyet jelent) kristályosodik ki az ember élete. Csak ez a szituáció lehet a tragikum hordozója, de ez a szituáció csak tragikus lehet. Az immanens emberi élet (ittlét) körén belül levő feszültségek és összeütközések béka-egér harcnak tűnnek fel az előbb említett kozmikus és egzisztenciális drámához képest s mégha az élet csődjével járnak is, csak a komikum hatását keltik, sőt annál inkább, mert a tét nem érte meg a halálos kockázatot. Az élet teljességéért az Istennel harcoló ember a korlátok tájairól ebben a béka-egér harcban szemléli a komikumot.

Még egy összeütközésre alkalmas ellentétpár mutatkozik: a tudattalan létezők (a világ) és az ember feszültsége. Az ember ebben a harcban mindig elbukott, pedig nem is volt tudatos ellenfele. Valami konok, kicsinyes, tompa ellenálláson, mely a világ (természet) lényege örökös enyest az ember. Itt nem lehet győzni, csak elbukni. „Az értelem tehetetlen, a világ pedig értelmetlen”. (l.: Dosztojevszkij IX—X. kötethez Földi Mihály bevezető tanulmánya 21. lap, Révai kiadás, 1929.) Az emberiség legnagyobb szellemei ebben a kilátástalan, meddő harcban pocsékolták el erőiket. Vagy a harcban való sok elbukás nem volt hiábavaló? Megtudtuk, hogy emberi értelmünk és átélő készségünk egészen más szerkezetű, mint a világ (természet)

törvényszerűsége. Ez azonban nem szül tragikus, csak lehangoló, pesszimista életérzést, mert a tudattalan és értelmetlen világgal való harcunk nem létkérdésünk, s ezt a harcot a transzcendencia legyőzésén keresztül még meg lehet nyerni. (Lásd a megismerésről vallott felfogásunkat.) A létezők, a világ elleni harc védekező jellegű, mert azt a transzcendencia támadásán és legyőzésén keresztül lehetne birtokolni. A létezők elleni harc a szürkéséget, a munkát, a narkózt jelenti a tragikummal szemben.

Tragikum csak az ember és a transzcendencia ellentétében adódik. Szükségesnek tartjuk itt tisztázni a transzcendencia és Isten viszonyát. Az egyedüli transzcendens létezőnek Istent fogadtuk el (éltük át), mint az egyedüli nem csupán transzcendens eszmét, hanem transzcendens valóságot. De mi biztosítja az Isten transzcendens valóságát a csupán csak transzcendens eszmékkel szemben? Ez Dosztojevszkij legnagyobb kérdése. Ez a Nagy Inkvizítor-jelenet legmélyebb értelme: védekezés az emberisten, az ideális eszme: a hitetlenség ellen. Ertelmi síkban nincs megoldás, de az élet átélésében, ebben a soha meg nem állítható dinamizmusban nyilvánvalóvá lesz, hogy minden élet gyökere Isten, a világ mindent megmagyarázó alapja, de éppen ezzel annak feloldása is, szorongatása, nyugtalanúsága, a titokzatos nemreális minden reálisban, a nemföldi, amelyre minden földi törekszik. Ennek a paradox igazságnak a dialektikája Dosztojevszkij minden emberének a dialektikája. (Thurneysen: Dosztojewski 37. l.) A transzcendencia és Isten azonosak. Ő a túllévő valóság, akihez tőlünk út nem vezet, de aki mégis meghatározza egész életünket. A megismerésben áthatolhatatlannak vélt, vagy valóban áthatolhatatlan transzcendencia, azaz immanens értelmünk transzcendens eszméje az „ismeretelmélet” egy új fordulatában elvesztheti transzcendenciáját, de Istennel ez sohasem történhetik meg, mert Ő életünk ténylegesen túllévő alapja, akihez kénytelen kelleetlen viszonylik az életünk, s ez a viszonyulás a tragikum magva.

Istenhez való viszonyulásunkban mindig felmerül a kérdés: mi történt ebben a feszültségben, ebben a tulajdonképeni nagy életforgatagban? Megváltozott maga az élet, vagy az élethelehetőségek bővültek meg? Vagy az élet nagy feszültsége az Istennel való szituációban feloldódott? Vagy nem történt semmi? Látásunk szerint csak egyetlen dolog történt: az élet tragikus alapjainak a megismerése, a még kétségbeesettebb kérdés Isten után, a tragikum bővületéből szabadulni nemtudás, s ez jelenti a tragikum csúcspontját. A tragikus életérzés nagyon is igazolja a transzcendencián, az Istenen való összetörettetésünket.

Az eddigiekkel igazoltnak vehetjük a tragikum lényegét, most nézzük kibontakozásának az útját. Az előbbi fejezetben a korlátnak és a lázadásnak egyszerű leírását adtuk, mostani fejtegetéseinkben pedig a korlátnak emberi életünkre gyakorolt végzetes hatását és a lázadó embernek a sorsát vizsgáljuk.

A korlát az Isten által határolt emberi életnek a korlátja, nem magunk állítjuk fel, hanem a transzcendencia pusztá létével adódik. Létlehetőségeinket, s bizonyos formában mindennapjaink erkölcsi, közösségi határait vonja meg a korlát. Az ember azonban teremtő életre vágyik, azaz lázad ellene. Ebben a lázadásban megtapasztalja a korlátot, s összetörik rajta. Az embernek nem lehet transzcendálnia, nem lehet túllépnie a korláton, mert ha megpróbálja, megtapasztalja reálitását. Összetörik rajta, anélkül, hogy túlról, teremtő szemmel és erővel tudná nézni az életet. S a lázadást mégis megpróbálja mindenki. Nem lehet nem lázadni, bár a lázadók összetörettetésének száz példája van előttünk. Iván az európai beállítottságú orosz, a legnagyobb lázadó így beszélt: „Én Európába akarok utazni, pedig tudom, hogy temetőbe megyek, de a legdrágább temetőbe ám! Drága halottak fekszenek ott, felettük minden kő oly termékeny életről, a diadalba, a maguk igazába, a maguk képességébe és a maguk tudományába vetett oly szenvedélyes hitről beszél, hogy előre látom: le fogok borulni a földre és sírva fogom csókolgatni azokat a köveket, azalatt pedig szívemben teljesen megleszek győződve, hogy az egész már régen csak temető és semmi egyéb”. A létlehetőségek korlátaian összetörteknek a temetője. Iván ezt tisztán látja, mégis lázad a korlát ellen.

Nem lehet kapcsolatban nem lenni az Istennel, mert az ember az élet teljességére tör, s rögtön szembetalálja magát a korlátokkal. Élete ezen a ponton lázadásává válik. Vagy áttöri a korlátokat, vagy leszűkített létlehetőségek közt vállalja az életet. Először a közösséget és erkölcsi korlátokat döntik le, anarchizmusról, vagy más közösségi életformájáról beszélnek, de közben mindig csak egyről van szó, a korlát eltávolításáról. A tudománytól reménykedve várják a létlehetőségek korlátaianak az eltüntetését: várják az emberek a győzelmet az Isten felett. Az ember a korlátok ledöntésétől a szabadságot várja. De vajjon nem az elbukás tragikus szabadsága-e ez? A tudományban nincs egyéb, mint ami az érzékek körébe esik, a pszichológia szétanalizálta a materiális életet, a lelki világ azonban, mint nemtudományos „tárgy” kiesett belőle. Az ember lázad a korlátok ellen, s „szabadsága” merő rabság és öngyilkosság lett. A lázadásban széttört az emberek hite, s a „Te”-re viszonyuló organikus élet helyett a jogi formalizmus atomizált életét éli. A korlát helyett a maga szabadságának széthulló rabja lesz az ember, bukásának ennyi a *tragikus győzelme*.

Raszkolnyikov a teremtő életért folytatott lázadásában tulajdonképpen önmagát gyilkolja meg. Élete széttörik a korláton, annyira roncs lesz, hogy feljelenti magát, mert nem tudja becsülni elbukó életét. Teremtő élet helyett gyávaság, és tehetetlenség lett az osztályrésze. Az autonómia felé vezető úton az első lépést sem bírta el. Nem a vénasszony ellen lázadt gyilkosságában, hanem az Isten ellen. Teremtő akart lenni, mint Ő, de a dialektikus ellentét igaznak bizonyult, szintézis helyett összetörettetés, tragikum lett a sorsa. Életét

nem sikerült a végesből és végtelenből együtt megalkotnia, sőt a kettő közül egyiké sem sikerült lennie, mert a kettő szintézisét akarta. Az Isten Isten, a szintézisre törés pedig tragédiát szül.

Ezért húzta meg Kant visszavonhatatlan erővel az emberi szellem, s ezzel együtt az emberi élet határait. Magatartása azonban az emberi szférán kívüleső világgal szemben abszolút elutasító. Ő hitte, hogy a „transzcendenstől” elforduló magatartásában az emberi szférát észszerűen rendezheti be, az ember örök vágya azonban a transzcendensre irányul, mert ott érzi életének a lényegét. Az autonóm (kritikai) ismeret határait áttörve merész vállalkozásokban, hazárd „tudománytalanságban” töri össze magát a korlát falain.

Itt már nemcsak az egyes ember, hanem egyenesen a filozófia tragédiájáról beszélhetünk. A filozófiában emelkedik legmagasabbra az ember, szintétikusan itt közelíti meg legjobban a lét korlátait, s itt töri magát össze legbiztosabban. A transzcendenciát nem lehet az ész antinómiáinak és aprioritásainak fogalmi hálóiiban birtokolni. Az Isten a filozófia szerencsétlensége, s ennek a szerencsétlenségnek a tudósítása a filozofálás az ember legteljesebb tragikumuma. (L.: Bulgakov: Die tragödie d. Phil. übers. A. Kresling. Darmstadt, 1927. c. könyvét.)

„A Karamazovok nem gazemberek, hanem filozófusok”. Dosztojevszkijnek ez a mondata világítja meg legjobban tragédiájukat. A legszembetűnőbbben filozofál Iván, akinek legteljesebb a tragédiája. Ő nemcsak fizikailag megy tönkre, hanem a legteljesebb szellemi és lelki csődbe kerül. A regény végén tőle mint testi és lelki félhalottól búcsúzunk. Mindenki számára van lehetőség az újjászületésre, csak ő merül, el sötéten és reménytelenül a történet végén. Ő volt a legnagyobb lázadó. Lázadásának formája az ateizmus, és mégsem volt ateista. Ő foglalkozik legtöbbet Istennel, tagadás formájában ugyan, de teljesen Isten körül forog az élete. Senki olyan szomjúsággal nem vágyakozott Isten után, de senki olyan erővel nem állította énjét Istennel szemben, mint ő. Minden a motívumokon fordul meg. Más is gyilkolt, mint Raszkolnyikov, más is volt istentelen, mint Karamazov Iván, de nem azért, hogy Isten helyébe kerüljön, mint ők, nem azért, hogy birtokolja a teremtő életet, nem azért, hogy dialektikus látása ellenére is törekedjék a transzcendenciával való szintézisre, mint ők. Raszkolnyikov és Karamazov Iván lázadása a legnagyobb lázadás volt, mert az isteni élet után nyújtották ki kezüket, mint Ádám és Prometheus. Bukásuk is, a korlátot való összetörettetésük is legnagyobb. Bennük szemléljük a tragikum teljességét.

A tragédia — a korlát ellen való lázadás miatt — teljes az ember életében. De nem a tragikus életérzés. A tragikus életérzés a tragédia folytonos tudatosítása, természetesen ott, ahol van tragédia. A tudatosítás az értelemnek, ennek a rettenetesen szép funkciónak a feladata. Privilegiuma. A megélés, mint az ösztön vak. Az ösztön világában is van korlát és lázadás, de nincs tragédia, esetleg csak szerencsétlenség. A tragikumot tragikussá a tudatosság teszi. Az értelem megvilágosító búvkörében teljes a tragédia, ezért *rettenetesen szép* az értelem funkciója. Ezért gonosz az értelem, mert tudatossá teszi a tragédiát, a szenvedést. Az ostobaság jó és gyakorlatilag becsületes, mert elfedi az ember elől saját lényegét: a tragikumot. Arany János az értelem fájdalmasan megvilágosító körében írja: „A butának sorsa földi éden”.

De nemcsak formális princípiuma a tragikumnak az értelem, hanem tartalmi lényege is, az önmagán kívül levő valóságot tagadja. Az értelem lényege a *Nem*. A „nem” pedig minden kritikának az alapelve. A kritika az értelem tiszta funkciója. A transzcendencia életünket körülhatároló korlátjának legnagyobb, legerősebb *támadója* (nemcsak tudatosítója) az értelem kritikája.

Dosztojevszkij kétségbeejtő dialektikájával a tiszta ész szimbólumával, az ördöggel állítja szembe magát az emberi értelmet is. Eme értelemnek a szempontjából észszerűtlen dolgokat követ el az ördög, hogy történjék valami a földön. Ezzel az emberi értelem lázadása mellett annak végességét bizonyítja Dosztojevszkij. Ezzel a bizonyítással együtt az emberi értelem háromszoros csődjét mutatjuk be: 1. Az emberi értelem formális elv, mégis tartalmilag is meg akarja határozni a világot; 2. Az emberi értelem a rajta kívüllevő világot tagadja, mégis birtokolni akarja azt; 3. Az emberi értelem véges, mégis a végtelenre tör. Az értelemnek ebben a hármas csődjében az ember tragédiája tisztán megmutatkozik. A tragédia akkor lesz teljessé, amikor Dosztojevszkij dialektikájával szembeakag az értelem: az emberentűli értelmet, tehát a végtelen észszerűséget is én találtam ki, a vele való összeütközésem is csak az én művem csupán. Az ember mégis „tudja”, hogy az értelemnek ez a végtelenséget vívó és kritizáló merészsége összetöri a tényleges transzcendencia korlátait. Az ember *megéli* az értelem összeroppanását is, de ezt a tragikumot is az értelem teszi tragikussá, azaz tudatossá számunkra. Értelem nélkül a megélés önmagában vak, a kettő együtt adja az egzisztenciális csődöt: a tragikumot.

A filozófiai gondolkodás a totalitás és végérvényesség feltétele alatt kutatja a lét értelmét. Csak egyetlen princípiumra építve lehet úrrá a világ felett, ezért monisztikus alapozottságú minden modern filozófia, akár a szubjektumra épített idealizmus, akár az objektumhoz kötött realizmus, vagy a kettő egységét biztosítani kívánó identitás elméletét hangoztatja is. A monisztikus gondolkozásmód azonban léptenynyomon beleütközik a transzcendensbe, mely a filozofáló értelembe is csak mint Isten-eszme nyomhatja bele magát. A kultúrában ennek a két sarkpontnak a feszítőereje tragikusan érezteti hatását. A nyugati kultúrában élő emberek a két sarkpont delejes vonzásába kerültek, s az önállóság és önátadás, lázadás és hit végletei közt

sodrónak. Nemcsak az egyes emberi élet élességében mutatkozik meg a tragédia, hanem a kultúrában élő közösség is a tragikus életérzés áramába került. Filozófia és hit ellentétéről van itt szó, az immanens és transzcendens világ összeütközéséről, mert a kettő ellentétét nem lehet áthidalni. Hívó filozófia nincs, mint ahogy a hitnek sem lehet alapja az öncélú korlát elleni lázadás. Csak tragikus életérzés lehetséges és belőle fakadó tragikus gondolkozásmód, mely eljuttat bennünket a filozófia, a cartesianismus csődjéhez. Gondolkozom, tehát vagyok, e helyett a büszke önállóság helyett az ember így alázkodik meg: szenvedek, tehát vagyok.

A tragédia kozmikus méreteket ölt. Ellentétes világok feszültségében születik meg a tragikus életérzés. Magában az ember kicsiny a tragikumig felfokozott élet megvalósítására, viszont a vele szembekeverülő kozmikus valóságok áttörhetetlen falán tragikus meghatározottságú lesz az élete.

Természetesen tragikum csak az emberi szférában lehetséges, bár az emberen kívüli mozzanatok hatása alatt. Az ember lázadás formájában viszonylik az Istenhez, a tragikumhoz viszont nem viszonylik, hanem éli a tragikumot. Az ember küszködik a sorsával. Lehet vállalni a sorsot tragikus zordonságában, bár ez a halál vállalását jelenti, a nemlét iszonyatát, a nullpont exisztenciáját. Éppen ezért az ember menekülni szeretne tragikuma elől, s a tragikus életérzést feloldani. A legtöbb ember nem a lét tragikumával, hanem önmagával szeretne harmóniában élni.

A tragikum egyetemességét természetesen alkati vonások és lelki diszpozíciók is színezik. Másképp éli át ugyanazt a tragikumot a nyugati ember, mint az orosz. Az orosz, így Dosztojevszkij emberei is, a valósággal szemben passzívan viselkednek, a teljesség után való vágy túllendíti őket a végesség világán, s a nyugati embernél elképzelhetetlen végletszerűséggel a transzcendencia korlátai elé dobja őket. (Popoff Mihály: Az orosz lélek, Debrecen, 1938. 70. lap.)

A nyugati ember előbb a végesség összes reálitásain átdolgozza magát, mielőtt a korláthoz érne. A végesség reálitásaihoz jobban tapadó hajlamánál fogva a végletek világában adódó tragédiát nehezebben éli át. A nyugati embert jobban jellemzik az életstádiumok, mint a tragédiák. A kierkegaardi életstádiumok valamelyikében vesztegel a nyugati ember, mielőtt eljutna a tragikumhoz. Az esztétikai életstádiumban az élvezés narkózisával valószerűsíti magában a végesség harmóniáját. Az etikai életstádiumban önmaga megtalálásának a módját keresi, az esztétikaiban szétszóródott énjét a büntudatban koncentrálja, de még az önállóság keretei között. A legtöbb nyugati ember ebben a stádiumban marad egész életén keresztül. A végesség reálitásaihoz tapadó életszemlélete az irónia stádiumában kezd feloldódni. A még-nem, s a már-nem állapota ez. A végesség reálitásai közti feszültségben keresi az egyensúlyi állapotot. Az irónia sohasem szül tragédiát, mert csak a maga és a végesség negatívumaihoz viszonyítja önmagát. A következő életstádium a vélt belső harmóniának, a humornak a stádiuma. A végesség rendszerezett világa a végtelenség feltétele alatt. A nyugati ember életideálja, a tragikumnak a végességben abszolúttá emelt halottasága. S csak a következő lépés a hit stádiuma, mely a tragikus életérzést rejtheti magában. (A kierkegaardi életstádiumokat lásd német fordításban: Gesammelte Werke. H. Gottsched und Christoph Schrepf kiadása. Jena, 1922-25. IV: 408-9, 442, 511; VI: 214-8, 220; VIII: 18, 21, 41-3, 105, 230, 284.)

Íme a nyugati ember viszonyulása az élethez a végesség reálitásának a bűvkörében. A kierkegaardi életstádiumok még eljutnak a tragikum lehetőségéig, de a nyugati gondolkozás tipikus filozófiája a német idealizmus csak a maga bűvkörében forog, s esztétikai idealizmussal akarja pótolni a tragikum exisztenciális zordonságát.

Az orosz (keleti: szláv; keletbalti) tragikumra felhúzott ember. A végesség reálításait átugró, vagy átélni nem tudó végtelenségében magában hordozza a lázadás csiráját, a tragikum lehetőségét.

Amint láttuk a transzcendens valósághoz, az Istenhez való egyik viszonyulási formája az embernek a lázadás. Ebben birtokolni akarja a végtelent, a teremtő életet, önállóságában önmagában szeretné létrehozni az immanencia és transzcendencia egységét. Az Isten helyére szeretne kerülni, hogy ledöntse a létlehetőségek korlátait. Lázadása a legnagyobb vakmerőség, s ebben a vakmerőségben összetöri magát a korlátokon. Végtelenség, vagy szintézis helyett az elmúlás iszonyata érinti meg az embert. Ennek a megtapasztalása jelenti a tragédia kibontakozását. A tragikus életérzés a korlát ellen lázadó ember egyetlen, élménye, s egyúttal életének értékjelzője is.

A transzcendenshez, az Istenhez még egy viszonyulási módja van az embernek: a hit. A lázadás az önállóságnak a göggjét jelentette, a hit az önátadás alázata. A hitben pozitíven viszonylik az ember a korláthoz, amennyiben elfogadja azt. A létlehetőségek korlátait az imádat alázatával szemléli, a mindennapok közösségi életének egymáshoz viszonyító korlátaira pedig egyetlen szava az ámen. A hívó ember hitének tárgya, tehát életének alapja a transzcendencia, s *alázattal* az Isten által meghúzott korlátokon belül rendez be az életét. Nem a maga személyében hozza egységbe a két világot, hanem önmaga személyét igyekszik feláldozni az Isten oltárán. Nagy kérdés, vajon ez sikerül-e személyiségének teljes szétszakítása nélkül, s egyáltalán lehetséges-e a személyiség kettétörése? Vajon a korlátnak hit által való elfogadása nem rejti-e magában a tragikum újabb magvát, vagy egyenesen kényszerűségét.

A hitről általában az a felfogás, hogy a tragikum feloldásával jár, hogy minden létproblémának, egyáltalán minden problémának a megoldását jelenti. Ténylegesen van ilyen *hitpótlék*, mely ezt a feloldó tendenciát rejti magában, amely azonban nem az Istenhez, hanem a magunk véges voltához való viszonyulásunknak a vetülete. Az élet legkényelmesebb álláspontja az ilyen „hitnek” az elfogadása, mert ez semmilyen kockázattal nem jár, sem a Nihil iszonyatának esetlegességével, sem végességünk kényelmének a feladásával. Köznapi tudatunkban és életfolytatásunkban a hitnek ezzel a pótlékával találkozunk, ezért most röviden foglalkozunk vele, mint a tragikumot feloldani akaró tényezővel.

A hitpótlék eredete rendszerint a végesség szemlélete, ami legtöbbször a harmónia érzetével jár. Nem filozofikus végiggondolása a végesnek, az ittlétnek, hanem majdnem művészi szemlélete. Ha ez a szemlélet az élvezet síkjába csúszik át, akkor hitpótlék lesz belőle, ha véletlenül az aktivitás szülőanyja, akkor lázadáshoz vezethet.

A szabadság nélkül való boldogság a legnagyobb hitpótlék. A transzcendenciához való viszonyulás relatív szabadságát a kazuisztika rabságával cseréli fel az ember. Isten helyett emberi tekintély és hatalom kezéből fogadja el a „szabadságot”. A Nagy Inkvizítor szerint ez a hatalom csak az Istent pótló földi egyház lehet. Ez az egyház kenyeret és boldogságot ad, s ennek a fejében az emberek lemondanak a szabadságukról, s meghódnak a kazuisztikának. A Nagy Inkvizítor magyarázza Krisztusnak: „A szabadság, a szabad szellem és tudomány olyan mély szakadék elé viszi, oly csodák és megfejthetetlen titkok elé állítja őket, hogy a megalázkodni nem tudók és szilajabbak maguk pusztítják el magukat, más megalázkodni nem tudók, de gyengébbek egymást irtják, a többiek és boldogtalanul maradtak pedig a mi lábainkhoz csúsznak és azt kiáltozzák nekünk: nektek volt igazatok, ti bírjátok egyedül az Ő titkát, s mi visszatérünk hozzátok, mentsetek meg minket önmagunktól.” Isten helyett földi szervezet, szabadság helyett kenyér valóban a tragédia feloldódását hozza magával. Szabadság nélkül hitpótlék álcázza az Istenhez való viszonyulás realitását, transzcendens mozzanat nélkül viszont a tragikumról szó sem lehet.

A tragikum feloldásának egyik útja a bölcsé levés. A bölcs önmagában találja meg élete célját, s bölcsé a végesség abszolútságának a hite teszi. A bölcs is tudatosan, sőt élete minden percében a halálhoz viszonyul, de mint elkerülhetetlen, mindent feloldó véghez. A halál teszi széppé az elmúlás gyönyörével megedzett életét. A halál (a teljes megsemmisülés) tudatos vállalása a végletek közt mozgó ember bölcsé válásának az útja. A bölcs elszánással és megértéssel néz a végesség pecsétjére, a halálra. Mindent megoldó és feloldó hatalmat lát benne, amihez életünket edzeni kell, mert különben törés, szakadék, tragikum az ember osztályrésze. A bölcs a halál hite által értelmén keresztül feloldotta önmagában a tragédiát.

A hitpótlékokon túl a transzcendenshez való viszonyulás második módja a *hit*. (Az első a lázadás volt.) Dosztojevszkij regényeinek ez a háttere, mindennek az a lényege, hogy ki miben hisz és hogyan hisz. Ez a mozgatója a történéseknek. Dosztojevszkij a hit problémáit a filozófián túl magából a hitből akarja megmagyarázni. Dosztojevszkij személye és műve a hit eleven valósága.

Dosztojevszkij nagy realista volt és hite ellentétben az általános felfogással, nem a miszticizmus mindent feloldó boldogsága, hanem a transzcendencia lenyűgöző valósága alatt való vergődés volt. Reálistánál nem a csoda szüli a hitet, hanem a hit a csodát, a hit pedig a korlát megtapasztalásának az eredménye. A korlát megtapasztalásához realizmus kell, hívő ember tehát csak realista lehet. A realizmus élvezet egészen a hitig, ott azonban, mint minden emberi csődöt mond. Realizmus nélkül nincs hit, a hit azonban nem reális, túl az ittlét realizmusán és a misztika immanens végnélküli végességén, a transzcendenshez viszonyítja az embert, az ámen formájában. Kirúgja maga alól az ittlét talaját, s a reálistan megtapasztalt korlát irreális hatalma alá helyezi magát. Más korlát nincs, csak az Istené, más hit viszont nem lehetséges, csak a korlát valóságáról való meggyőződés. A hit annak a hívése, hogy egyedüli lehetőség az élet átélésére a korláthoz való igazodás.

Paradox módon a lázadás is hit, mert a korlát megtapasztalása, ez a hit azonban Isten-ellenes, a Sátán hite, míg a korláthoz való igazodás a keresztyén hit. Az ember nem bízik a korlát életmegtartó erejében, azért lázad ellene, míg a korláthoz való igazodásában, tehát a pozitív hitben az ember saját pusztulásának a kockázatát vállalja. A legnagyobb vakmerőség, a legnagyobb hőstett ennek a pozitív hitnek a vállalása. Kézzelfogható képességeinket feladjuk egy emberileg nem biztos és nem igazolható hitviszonyért. Ez a feladás az emberi egzisztencia szempontjából bolondság. Ennek a bolondságnak legtisztább megtestesítője Myskin herceg, a félkegyelmű, a hülye.

A hitnek tárgya transzcendens mivoltánál fogva minőségileg különbözik tőlünk, a hit ezért önmagában is dialektikus természetű, s állító vagy kijelentő formában szavakkal meg nem határozható, csak az élet ellentéteiben átélhető viszonyulás. Ezért jelentkezik Dosztojevszkijnél a hitnek olyan sokváltozatú és ellentétes megnyilvánulása.

A hit lényegileg nincs alávetve semmiféle okoskodásnak, cselekedetnek, gonoszkodásnak, sőt ateizmusnak sem. A hit valami más, mint ezeknek a szavaknak az értelme. Ha szavakkal, logikával,

filozófiával támadjuk a hitet, egész biztosan nem érintjük a lényegét, sőt aki lázad ellene, az maga is hívővé válik, hiszen a hit lényege, a korlát ellen lázad. A hit soha le nem romolható, a korlátra irányuló ősvizonyulás, mert végességünk örök a soha meg nem hódítható transzcendens világ miatt. A korlát ellen alkalmazott narkózis hatása pedig — akár a kultúra, akár a testi gyönyör, akár a művészet formájában jelentkezik is — nagyon rövid ideig tart, s újra az ember elé mered a végtelenséget elzáró korlát reálitása. Ezért alapja a hitnek a realizmus, ellentétben minden érzéki, vagy szellemi misztikával.

A hitben mégis nagyon sok hitetlenség mozzanatot találunk. Nem programszerű ateizmust, hanem a végességnek, a természetnek a szavát. Ez is a hit kettősségéhez tartozik: a hívés és a nemhívés küzdelme. A végesség gyönyöre, vagy nemtörődősége felülkerekedik az emberben. A Sátán is Krisztus megkísértésekor a korláthoz való viszonyulás helyett kenyeret követel. Egyfelől a kenyér csodája, másfelől a kenyér az ember természeti életét elégítette volna ki. Mennél intenzívebb valakinek a korláthoz való viszonyulása, annál többször megkísérti a természet hitetlensége. Rengeteg hitet és hitetlenséget lehet tapasztalni a hívő embernél egy és ugyanazon pillanatban. A naturalizmus nemcsak programszerűen, de tényleges életfolytatásában is legerősebb ellenfele a hitnek. Filozófiájában az embert egynek veszi a létezők determinált, merev világával, s reménytelen pesszimizmusában az embernek semmi lehetőséget nem ad a túllépés megtételére. A természeti, rusztikus életfolytatás nem a természetből fakadó hitnek az alapja (ilyen t.i. nincs), hanem a végesség kábulatában élő ember hitetlenségének a forrása. A hit az embernek kényszerű adottsága folytán a természetten túllépő rettenetes nagyszerűsége: betegsége. A hit a természet dekadenciája.

A hit és hitetlenség kettőssége a kételkedésben jut kifejezésre. A kételkedés átmeneti állapot a hit és hitetlenség közt: az ember nyugtalansága. Az ember kételkedik a végesség igazságában és erkölcsösségében, ezzel meg is élte a mozdító erőt az Isten felé. Vagy kételkedik a korlát valódiságában, s ebben a magatartásában már lázad is a korlát ellen, negatívan viszonylik hozzá, azaz sátáni hittel hisz. Vagy kételkedik az ember a kételkedés igazságában és jogosultságában is, s ezzel vagy visszazuhan a természeti világ kábultságába (ami nem valószínű), vagy alázattal meghajlik a korlát előtt, azaz pozitív hittel hisz. A kételkedésben, ebben a szörnyű gondban az ember valamilyen formában viszonylik a korláthoz, azaz hisz. A kételkedés az ember kiváltsága, a hit lehetősége.

Dosztojevszkij alakjai nagyon gyakran a kételkedés kétségbeesésében élnek, mert alkotójuk élte a kételkedés és a hit életét. Szenvedélyesen beszél a hitről és Istenről, a korlátok valóságát megélt ember bizonyosságával, de sorai mögött sokszor ott él a csitíthatatlan gyötrő nyugtalanság: esetleg talán nincs is Isten. Dosztojevszkij Karamazov Iván ajkán keresztül mindenkinél jobban tudta, hogy mit lehet mondani az Isten ellen. Már ebben a sátáni magatartásban is nagy hit van, de a pozitív krisztusi hit mélységét is megjárta Karamazov Aljosa és Myskin herceg alakjában. Dosztojevszkij a kételkedés mártírja és a hit bajnoka.

A hit a korlátokhoz való viszonyulás (az egyedüli viszonyulási mód a transzcendenshez), ezért nincs benne semmi természeti motívum. Ezért nem lehet a hitet logikailag bizonyítani annak a számára, aki nem tapasztalta meg a korlát reálitását. Egyáltalán a hitet nem lehet bizonyítani, különösen materiális bizonyítékokkal nem. Tamás nem azért hitt, mert meglátta a feltámadt Krisztust, hanem azért, mert már előbb *szeregett volna hinni*. Materiális bizonyítékok a transzcendenciából nem mutatnak meg semmit, így a *túlvilág* hitéből sem. „Túlvilág és materiális bizonyítékok!” kiált fel ijedten és gúnyosan Dosztojevszkij. A spiritiszták kétségbeesítő mágiájukkal csak a természetet faggatják, de annak sem találják a kulcsát, még annyira sem, mint a természettudományok. A hitben nincs semmi természeti motívum, hiszen épen a hit jelenti az immanencián való túllépést, ezért a hit teljes egészében eszkatológia.

Ezen a ponton lesz személyessé a hit, mert a személyes élő Istennel való kapcsolatot jelenti. A túlvilág az eljövendő élet, az élet teljességének egyedüli lehetősége. Ezen a ponton tagad Iván és Raszkolnyikov, bár a korlátot megtapasztalták, ezen a ponton sátáni a hitük. Ezen a ponton rémlik fel Szvidrigajlov örültsége az örökkévalóságról. „Hátha az sül ki belőle hogy nem lesz ott semmi egyéb (t.i. az örökkévalóságban), mint egy kis szoba, akkora mint egy falusi fürdőszoba, füstös falakkal, minden szöglet tele pókkal — s ez lesz az egész örökkévalóság?” Buja földi élete és képzelete után ott az ellenkezőjétől fél, s ezért képzelettel így az örökkévalóságot. A legtöbb vallás ezen a ponton van tele földi, természeti motívumokkal, mert ezen a ponton a legszemélyesebb ügye az embernek. A transzcendenshez való viszonyulás nem immanenssé, de személyessé válik az eljövendő életlehetőségben. Ez a személyessé válás biztosítja a hitnek földi vetületét, mely a közösségi viszonyulásokban, rendszerint az erkölcsben kulminál.

De az erkölcs nem szükségképpen vetülete a hitnek, nem szükségképpen azonos a korlát földi vetületével sem. Az erkölcs korok, kultúrák, éghajlatok természeti tényezője, s mint ilyen sok ellentmondással van tele. „Erkölcnek nem más az ellentéte, mint más erkölcs. Ezért az erkölcs eredendően erkölcstelen”. (Gróf Révay József: Az erkölcs dialektikája. Budapest, 1940. 174. l.) Ha az erkölcsöt azonosnak vehetnénk a korlát földi vetületével, akkor a hittel is azonos volna, s itt is megmutatkozna a hit kettőssége, mert itt áthágásban, lázadásban jelentkezne a korláthoz való viszonyulás. Ha az erkölcs nem is azonos a korláttal, sok ponton érintkezik vele és így az elébb mondottak érvényesek úgy rá, mint a hitre.

Itt már a teológia területén járunk, mert az eszkatológia személyes hite szükségképpen igényli a Kijelentést. Ettől a ponttól kezdve Dosztojevszkij is teológiát űz a megtérés és feltámadás személyes viszonylatainak kutatásában. A természeti létezők közül kiemelkedő embert a korlátokhoz való negatív, vagy pozitív viszonyulásában, azaz a hit lehetőségében a filozófia kíséri az útján, a hit személyessé válása pillanatától kezdve a filozófia helyét elfoglalja a teológia.

A hit természetét vizsgálva láttuk, hogy az kettőséget mutat. A hitben hitetlenségi mozzanatok fedezhetünk fel, s tovább menve láthatjuk, hogy minden földi életformával összefér a hit. Erkölcsileg tiszta és bűnös emberek lehetnek hívő emberek. A korláthoz való pozitív viszonyulás nem jelenti a korlát minden ponton álló érinthetlenségét, nem lázadásból ugyan, hanem gyengeségből. A részeges Marmeládov a korcsmásban így beszél: „Mindenki fölött ítélni fog ő (t.i. az Isten), s mindenkinek megbocsát: jóknak, gonoszoknak, bölcseknek és együgyűeknek. S mikor majd mindenki felett ítél, mifelénk fordul. — És mi mindnyájan oda megyünk félelem nélkül és eléje állunk. És ő azt mondja: — No, disznók, ti kik a marhákhoz hasonlítok, jöjjetek ide, — És a bölcsek és okosak ezt mondják: — Uram, miért hívod ide ezeket is? — És ő feleli: — Azért hívom őket, ti bölcsek és okosak, mert közülük egyik sem tartja méltónak magát arra, hogy hozzám közeledjék. — És ő felénk nyújtja kezét, mi ráborulunk, sírunk s megértünk mindent... Uram jöjjön el a te országod.”

A hit, bár benne pozitívan viszonyulunk, vagy igyekszünk viszonyulni (motívum!) a korlátokhoz, nem tudja személyiségünket szétszakítani két részre: természeti és hívő félre, bár két én áll egymással szemben: egyik a világ (végesség) felé forduló természeti én, a másik a korláthoz viszonyuló hívő én. Ellentétben vannak egymással, mégis a kettő egy, mert az ember személyiségének egysége szétszakíthatatlan. (Csak az örültségben szakad szét.) „Természetünk széles karamazovias — képes magába fogadni minden lehető ellentétet, egy és ugyanazon időben két mélységet, szemelőtt tartani egyiket, mely felettünk van, a magasabb ideálok mélységét és a másikat, mely alattunk van, a legaljasabb és legocmányabb bukás mélységét... Mindig és szakadatlanul szükségük van nekik erre a *természetellenes* keverékre. Két mélység uraim, két mélység egy és ugyanazon pillanatban — e nélkül szerencsétlenek és elégedetlenek vagyunk, életünk nem teljes.” A transzcendencia tehát a hit viszonyában is tagolja, de szétszakítani nem tudja az emberi életet. A tagolt két fél ellentétében és összeütközésében az emberi élet bukik el. A hit éppen úgy tragikus, mint a lázadás. A dialektikának két vége van.

A transzcendencia végérvényesen tagolja az életet. A korlát elleni lázadásban az ember maga akarja a tagolt élet abszolút egységét létrehozni önmaga teremtő személyiségében. A lázadás a transzcendencia korlátain csak elbukással járhat, s a két fél összeütközésében tragikusan bukik el az emberi élet. — A transzcendenciahoz való második, pozitív viszonyulásban az ember azt reméli, hogy a hit két független részre szakítja szét személyiségét, (hiszen csak a szétszakítás lehet a hit megoldása, mert a hitben (eszkatológia!) való egység lehetetlen, amíg ittlétünkben a természethez tartozóan fizikai funkcióinkban is élünk), de az ember személyisége szétszakíthatatlannak bizonyult, s így a transzcendenciának az emberi életet hívő és természeti (hitetlen) félre való tagolása a két fél összeütközésével, s megint csak az emberi élet tragikus elbukásával jár. A transzcendencia mindenféleképpen magában hordozza a tragikum csiráját.

Kérdés, vajon tragikus-e a hit végső konzekvenciája, teljes kivirágása: a megtérés. A teljes megtérésben az ember egysége csakugyan szétszakad, s a korlátokhoz viszonyuló teljes harmóniát nem zavarja véges természeti énk. A kérdés csak teoretikus érdekű, mert ilyen megtéréssel nem találkozunk. A keresztyénség legnagyobb hőroza, Pál apostol megtérése után is magával cipelte élete kettősségét, s az ebből fakadó tragikumot. A kettősségben csak mennyiségbeli különbségek vannak. Ha valaki Pascal akkor kételkedéseinek önostorozása, s tragikuma teljes, ha valaki lelkiszegény az alázatos ámenben nem tudatosul ennyire életének a tragikuma. De élete kettős tagoltsága mindenki kíséroe.

Csak Dosztojevszkij rajzol egy alakot, Myskin herceget, akinek a korlátokhoz való viszonyulása teljesen pozitív, harmonikus, tehát a hite teljes. Abszolút elvonatkoztatott földi, természeti énjétől. Myskin herceg természeti énje nem is fejlődött ki, tökéletes gyermek maradt felnőtt korában is. Csak felnőtt fizikumánál és arcánál fogva hasonlított a nagyokhoz, de fejlettségre, lelkületre, karakterre serdületlen maradt. Évekig tartó hosszú, kínos, epileptikus betegsége is elnyomta természeti énjét, s gáttalan lehetőséget adott hívő énje kialakulásának. Az eredmény radikális, a törés teljes a két én között, a természeti én soha nem zavarja a hívőt, de ez az abszolút szent csak mint félkegyelmű, mint hülye létezhetik. A történet végén természeti énje össze is roppan, s az örültek házába kerül. Élete tragikus torzóban jegecesedik ki, mert nem bírta el személyisége szétszakítását.

De nemcsak ez az ő tragikuma. Életének összeroppanása előtt is tragikus volt Myskin herceg, hiszen elvesztette az autonóm ember életlehetőségeit. Elvesztette természeti énje kibontakozásának még a lehetőségét is, mert ha lázadás, bűn és összetörtetés is az, mégis hozzátartozik az élet teljességéhez. Dosztojevszkij ezer oldalon keresztül ujjongva és sírva kíséri az autonóm ember élete útját. A mindenkor ember örök álma az autonóm ember meghalt Myskin hercegen. Kettős mértékben tragikus az élete. A dialektikának valóban két vége van.

A tragikus életérzés végig kíséri a transzcendenshez bármilyen formában viszonyuló ember életét. Nincs megoldása a tragikumnak? Nincs! de feloldása lehetséges. Egyfelől a korlátokat ideig-óráig eltakaró narkózisban (eszme, szenvedély, szenvedés, szépség mágiája, vagy misztikuma), másfelől a hit eszkatológiai mozzanatában. A hit az eljövendő dolgok reménysége, s a nemlátottakról való meggyőződés. Ebben a reménységben nem oldódik meg ugyan az ittlét zord tragikum, de feloldódik a tragikus érzés folytonos kényszere. Ez a kérdés azonban már a teológia területére tartozik.

c) A SZENVEDÉLY.

Az előbbi két fejezetben meghúztuk az emberi lét korlátait, lehetőségeit, s vizsgáltuk a lehetőségek közt kibontakozó élet lényegét, a tragikumot. Ebben, s az itt következő pár fejezetben az így meghatározott emberi lét néhány lényeges mozzanatát vesszük vizsgálat alá, hogy így részleteiben szétvetítve is lássuk az emberi lét lényegét. Fordított eljárás nem vezetne eredményre. Előbb ki kell bontakoztatni az emberi lét egészét, hogy ennek a létnek egyes megnyilvánulásait érthessük. Nem logikai spekuláció ez, csak a megélés természetéből levont következetes magatartás. A megélés mindig a lét lényegére, egészére vonatkozik, függetlenül attól, hogy milyen úton történt az. Az átélt és megértett lét könnyen megmagyarázza életünk bármely mozzanatát, de a részletkérdések bármilyen tüzetes analíziséből sem születik meg soha a létmegértés. Dosztojevszkij emberei sohasem küzdenek valamilyen részletkérdéssel, hanem mindig az emberi lét egésze a problémájuk. Különböző beállítottságig minden alakja, de mind csak egyetlen problémával viaskodik: mi az ember, micsoda létének értelme és lényege.

Az ember élete a létezők tudattalanságától a transzcendencia elrejtett valósága felé halad. A tudattalanság szabadságától a korlát tudatos megtapasztalásáig. A létezők tudattalan szabadságát csak a narkózisban idézheti már az ember, mert az a plusz, ami emberré teszi a létezőkkel szemben, akarától függetlenül a lét kietlenségébe, a korlátok elé dobja, ahol a tragikumban éli át az emberi lét lényegét. Az ember nagyon gyakran a tragikumtól menekülésszerűen húzódik a létezők tudattalansága felé, mert ott vél békességet és szabadságot találni a maga számára. Ez a menekülés mindjobban az ösztönökbe való visszahúzódást jelenti. Az ösztön az emberi élet ősalapja is, ahol tudattalanságban igazodik el az ember a világ dolgai között. Az ösztön egyetlen kitapintható célja az élni akarás, ennek eszköze pedig a szenvedély.

Az ösztön a differenciálatlan ősalap, amiből az embernél szükségszerűen kifejlődött az értelem, érzelem, akarat. Ez a kifejlődés a kultúra megszületését jelentette. Szélsőszerűvé tette ezt a kifejlődést az a többlet, amit az ember a létezőkkel szemben magában hordoz, vagy az a transzcendenciából csak felé kiinduló hatás, ami a transzcendencia korlátai felé vonza az életét. Ezért nem lehetséges az ösztön tiszta világában élni, ezért tudja az ember csak idézni ezt az *állapotot*. Ezt az őállapotot nevezzük az ember elsődleges — bár nem valószerű — életének, s ezzel szemben a differenciált hármasságban kifejlődött létét másodlagos, kultúreltetnek. Minden életforma, ami az őállapottól eltér, kultúra. Az ember megváltozhatatlan módon kultúrlény.

A kultúrában az ösztön nem szublimálódik teljesen, csak háttérbe szorul. Mennél inkább értelmi jellegű egy kultúra, annál kevésbé mutatkozik meg benne az ősalap, az ösztön. De bármilyen mélyen elrejtve is azért az ösztön ott van kultúránkban (azaz emberi életünkben). Amint az ember megváltozhatatlan módon kultúrlény (azaz a transzcendenssel van valami kapcsolata), éppen olyan megváltozhatatlan módon az ösztön is tényezője az emberi életnek, s elszakíthatatlanul köti a létezők (tudattalanul szabad) világához. Az emberi életnek két szélső pontja, amik közül az egyik, a transzcendenstől árnyékolt kultúra, jelenti a tényleges emberi életet, a másik, az ösztön a rejtett ősalapot, de ami, mint élni akarás és lehetőség szintén szerves tényezője az emberi életnek.

Dolgozatunk eddigi folyamán csak a másodlagos, a kultúremlerrel foglalkoztunk, annak is leginkább értelmi életével. Tragikum természetesen csakis ebben az *emberi* szférában adódhatik, mint minden problémánk is ebben a szférában merült fel, amin nem változtat az sem, hogy kivétel nélkül mindegyik, a transzcendens felé mutat. Most ugyanúgy az emberivel foglalkozunk, de ismét elkerülhetetlen egy kívülálló mozzanatként, a létezők világának a tárgyalása. Annál is inkább, mert ez az ösztönön keresztül közvetlenül is belenyúlik az emberi szférába is. Ennek a kézzelfogható állapotnak a tárgyalása azonban már sokkal könnyebb, hiszen itt már evilági talajon állunk. Az ösztön természetesen csak annyiban érdekel, amennyiben az emberi szférába belenyomul. Az itt jelenlevő ösztön azonban szükségszerűen viszonylik a transzcendenshez is.

Az ösztön egyetlen célja az élet akarása, eszköze pedig a szenvedély. A létezők világában az ösztön teljesen tudattalan, a szenvedély pedig vak. Az ember azonban nem tartozik a létezők világába — hacsak

bele nem narkotizálja magát ideig-óráig — éppen azért az ösztön *megnyilvánulása* az ember életében mindig tudatos, azaz differenciált kultúr énjében jelentkezik. De az ösztönös erők tudattalanok, s csak megnyilvánulásukon keresztül nyúlnak bele a tudatos emberi életbe. A tudattalan ösztönnek megnyilvánulása a szenvedély, ennek leggyakoribb formája pedig az Erosz. Az erosz így a tudattalan világba, a létezők világába nyúlik vissza, s célja az élet akarása, az élet fenntartása.

Az emberi szférában azonban a szenvedély, az erosz nem jelentkezik ilyen tisztán. Nagyon gyakran a teljes tudattalanba való menekülés eszközévé, azaz narkózissá válik, máskor pusztá kétértelművé, vagy a megistenülés vágyában, a korlát ellen való lázadásban ismét más eszközzé lesz. De valamilyen formában minden ember életében fontos szerepet játszik.

Dosztojevszkij mikor emberi életünk alakjait vizsgálja, egyetemesítő tendenciával mindig az eroszra mutat. Az erosz az a szenvedély, ahol legkönnyebben megtapasztaljuk emberiségünket, azt t.i., hogy nem vagyunk sem Isten, sem angyal, de ugyanakkor azt is, hogy nem vagyunk csak egy a létezők közül, mert a szenvedély mindig tudatosan jelentkezik nálunk. Az ösztön, a szenvedély, az erosz az az egyetemes alap, ahol mindnyájan egyek vagyunk, úgy őállapotunk adottságaiban, mint a korlát elleni lázadás tendenciájában. A szenvedély a legegységesebb emberi szituáció, amely alól nincs kivétel, csak többé-kevésbé szublimált, vagy visszaszorított életforma.

A szenvedély motiválója a Nő. Valami mérhetetlen sötét hatalom húzódik meg a lényében, mely az életet meghatározó, motiváló és továbbplántáló erejénél fogva metafizikai hatalom. Nem lehet a nő problémáját egyszerűen etikai, vagy szociológiai kérdésként tárgyalni, nem lehet emancipációval elintézni ezt az ügyet, mert mélyebb és sötétebb hatalmak húzódnak meg mögötte. A női emancipáció a korlát elleni lázadás, s egy felbomlasztó, szinte kielemezhetetlen hatalomnak a szabadonbocsátása. A nő az élet egyik legnagyobb hatalma, s az általa motivált szenvedély a tudattalan léttől a korlát legátfogóbb valóságáig megmozgatja az emberi életet.

A nő lényéből árad a hatás. Szemének egy-egy ártatlan villanása mintha borotvával metszene az ember lelkébe. Mindenkinnek, mint Toczkijnak különös gondolatai támadnak, ha belenéz ezekbe a szemekbe: mintha mély és titkos sötétséget venne bennük észre. Arcuk a kicsattanó egészség és halálsáppadtság, az angyali szelídség és sátáni mosoly között, éppen úgy, mint egész lényük széles skálát fut át, s úgy fizikai, mint ösztöni és szellemi életükben a változás destruktív hatalmát hordozza magában. A nő a dinamizmus megtestesülése, s lényege mégsem a mozgás, hanem a mozdítás, a motiválás.

Az önmaga lényében levő dinamizmust a szépségen keresztül viszi át mások életébe. A szépség nemcsak sajátja a nőnek, hanem eszköze is. Násztászájáról mondja Dosztojevszkij: „Az ilyen szépség — erő! Az ilyen szépséggel fel lehet forgatni a világot.” A szépség életet megmozdító és motiváló hatalom. Nyomában jár a szenvedély, mely minden gátat, korlátot elsöpör maga elől, egészen az élet megsemmisítéséig. A szépség szinte elviselhetetlen hatalom, s nyomában nagyon gyakran csak pusztulás járhat. A női szépség nem merev, nem halott, mint a természet feloldó és megnyugtató szépsége, hanem ellentéteket kifejező eleven hatalom. Büszkeség, lenézés, gyűlölet, s ezzel együtt hit és bizalom. Szenvedés és gög. S a kifejező fizikai részek, pszichikai mozzanatok és szavak mögött ősi sötét ösztön, mely az ősalappal, a létezőkkel rokoni, s amely a differenciált emberben, magában az eleven kultúrában szánalmat, sóvárgást, félelmet, diadalt, élni akarást, halálvágyat: szenvedélyt szül. Nem a hűvös, harmonikus, klasszikus szépség a női szépség csúcspontja, hanem az ellentétek világában megfogant dinamikus, romantikus szépség. (A nő maga is ellentét és dinamizmus.) A szép ilyen szemléletben nem értékeszme többé, nem is az utánérzés kifejező eszköze, hanem metafizikum. Világot magyarázó és világot felforgató erő.

A női szépség hatalmától nem mentes még Myskin herceg sem, a földönjáró szent, csak nála az égető szenvedély abszolút jósággá szublimálódik. De az ő élete is a nők körül forog, a nőktől motiváltan él, s csak *együgyű* jóságában nem akarja és nem tudja áthágni a korlátot. A történet végén azonban fiatalon összeroppan, a szenvedélyt a világ sok más gonosz támadása mellett nem tudja kivédeni, illetve szublimálni. E támadások elsodorják, összetörik tudatos énjét. Addig azonban a finom szenvedély, az átnemesedett erosz gyönyörű életét éli.

A szenvedély élete azonban másféle, mint a Myskin hercegé, ő a megrajzolt utópia, az orosz Krisztus. A szenvedély reálisabban él az emberekben és reálisabbá teszi az életüket, ha ugyan éppen nem a reálisok elől menekülő narkózis szerepét szánták neki. A lázadást és így a korlát valóságát megtapasztalt ember gyakran narkózist keres, hogy az elmúlás és szenvedés tudatossága elől a tudattalan létezők őállapotába süllyedjen vissza. A legkézenfekvőbb, mert az őállapottal rokon narkózis a nehézmámorú érzékiség, az erosz narkózisa. Az ember a kielégültség pillanataiban a tudattalan elmúlással rokon szituációt éli át, s legalább pillanatokra feloldódik a szenvedés hatalma, s a tudatos elmúlás iszonyatos réme. Természetesen ez az *állapot* csak múló szituáció, s utána még rettenetesebb a lét kietlensége, de a narkózis nem a szenvedélyért, hanem önmagáért követeli az újabb békítő pillanatot.

Az elmúlásnak az eroszban való narkózisa a fáradt emberek menekülési kísérlete csupán, de a szenvedélynek pusztá kéjjé kietlenített valósága éppen a megfoghatóságnak a keresése az életben. Az ősi ösztön a differenciálódott, s kultúrában beteljesült rétegek alatt is él mindenkiben. Sok ember életében nem jut szóhoz soha, másoknál már nagyobb szerepet játszik, sőt dominálhat is. Az így szóhoz jutó ösztön azonban nem eredeti légkörében, hanem az ember másodlagos, kultúréletében jelentkezhetik csak. Az ilyenmódon a kultúra *dekadenciájába* beleszabadult ösztön elemi erővel keresi eredeti célját, az élet akarását, de az egészen más szituációban ebből csak kéjhajhászás lesz. A kéjenc a kultúrába besodródott ösztönember.

A szenvedély a kéjenc életében egyetemes. Minden körülmények között izgatja a női szépség. Szünetedélye nem egyvalakire irányuló, hanem minden nőre. Minden más valóság és tendencia eltűnik az életéből, az erosz szenvedélye motiválja csak. Ebben a szenvedélyében abszolút lázadó a korlátok ellen.

A tipikus ösztönember az öreg Karamazov, ennek minden konzekvenciájával. Az ősi ösztön képviselője, mely ösztön a tudatos világban csak mint rossz jelentkezik. Az élet akarása abszolút önzésként motiválja az életét. Őt mindenki rossznak és bohócnak, nem teljes értékű embernek tartja, pedig ő a legerősebb mindenki között, mert ő áll legközelebb az ősalaphoz, a létezők töretlen, tagolatlan létéhez. Ő csak az erosz és gyűlölet sín-párján futja az életet. A modern Kaliban ő, akit végzete a kultúrával, Prosperóval hozott kapcsolatba.

Ez a kapcsolat végzetes lett számára. A szenvedély mérhetetlen termékenyítő viharából neki csak a kék sikkasztó, forró szele jutott. De ennek a mestere, királya volt. Alakjában és magatartásában az embernek a létezők tudattalan világával való összeütközését szemléljük. Nem az embernek a létezők világa felé forduló természettudományi magatartását láthatjuk az öreg Karamazovban, amikor az ember objektív módszerekkel ismeri, faggatja a természetet, hanem a két világ egymásbanyulását, egzisztenciális összeütközését. Ez az összeütközés nagyon radikális, s a tudattalan boldogságában való elmerüléssel kecsegtet, de ez az összeütközés is már csak a transzcendencia feltétele alatt történhet meg, feltétlenül ahhoz viszonyítja az embert, tehát tragikus tagoltságát még jobban erősíti. A létezők világához való egzisztenciális viszonyulás *lázas* a korlátok ellen, mert azok valóságának tagadásában nyilvánul meg. Az ösztön megjelenése a transzcendenstől árnyékolt és meghatározott emberi életben tragikumhoz vezet.

Ez a lázadás és a nyomában járó tragikum legvilágosabb az öreg Karamazov életében. Az ösztön és a tudatos kultúrlét viharos találkozásában az emberi élet bukik el. De a lázadás nagyon hosszú ideig tart, egy egész életen keresztül, mert a lázadás alapja, az ösztön nagyon erős, s a szenvedélyből kiszikkasztott kék kielégíthetetlen. A nő rokon, *ösztöni* nemisége rögtön lángalobbantja. Sohasem elég belőle. Számára nem volt csúnya nő, hihetetlen érzékkel mindegyikben felfedezi az egyedi szépet, ami miatt kell neki a nő, még a falu bolondjában „szmergyacsája”-ban is, akivel Szmergyakovot nemzi, az epileptikus szolgát.

Páratlanul áll az öreg Karamazov erős ösztönéletével. Mérhetetlen szenvedélyességével csak Rogozsint lehetne hozzá hasonlítani, de nála már a másodlagos kultúrlét olyan mértékben dominál, mint az ösztön. De ő is az ösztönből fakadó szenvedély lázadásában bukik el. Bennük szemléljük az első és másodlagos emberi élet összeütközésének a tragikumát.

Mindezek után ismételtelen és bővebb kifejtés alapjául tegyük fel a kérdést: ki, vagy mi a nő, aki ennek a szenvedélynek motiválja és eszköze?

Az ösztönnek az élet tudatlan sötét alapjának a hordozója, a szépség metafizikai hatalmának a megtestesítője, s ugyanakkor maga is a másodlagos kultúr, emberi szférában élő ember. A nő az ellentétek hordozója: a létezők tudattalan ősalapjához közelálló, mégis a tragikum lehetőségével létező ember. Az ellentétek világa elsősorban magában a nőben szemlélhető, de annak dinamikus hatása mindig a másnemű. Te-re vonatkoztatottan mutatkozik meg. A nő szenvedélyében és szenvedélyt ébresztő hatásában vak. Szünetedélyén kívüleső minden ténnyel szemben pedig igazságtalan, nem az etikai érték tudatos megrontása miatt, hanem ilyenkor egész lényén előmlő és domináló ösztöniségénél fogva.

Hatásukat már külsőségekkel tudják éreztetni. A legfiatalabb Karamazov, Aljosa, aki a megtestesült jóság és szelídség, sem tudja kivonni magát Grusenka hatása alól, amikor találkozik vele. Nesztelen megjelenése, lány mozgása, s egész lényének puha, odaadó hatása az ő szívébe is bevette magát. Az volt az érzése, hogy ezt a finomságot és „gyermeteg jóságot” kifejező arcot a legközömbösebb ember is megbámulná, a legnagyobb tömegben is. Néhány percen belül megtapasztalhatta a legvadabb szeszély kitörését Grusenka és vetélytársnője Ivanovna Katalin ösztönös harcában. Az előbb még finom, puha és gyermekien jóságos szituáció külsőségeiben megőrzött mindent, de belül a legösztönösebb féltékenység és gyűlölet égette a két szép nőt.

Ez a gyűlölet, mely egyedüli párja az ösztönnek, s a belőle fakadó orosz szenvedélyének, végigkíséri őket egész életükön. Szerelmük mélyén is meghúzódik s legodaadóbb pillanataiknak is kísérő társa. Mikor Demeter Grusenka miatt elhagyja Ivanovna Katalint, az így beszél: „Én azért őt mégsem fogom elhagyni...

— Istene leszek neki, akihez ő imádkozni fog — legalább ennyivel tartozni fog ő nekem az ő árulásáért és azért, amit én tegnap elszenvedtem. Aztán hadd lássa egész életében, hogy én egész életemben hű voltam hozzá és kimondott szavamhoz, annak ellenére, hogy ő hűtlen volt és elárult. Így teszek... *Eszköze leszek az ő boldogságának.*" Szenvedély, gyűlölet, szerelem rokonfogalmak, sőt egymásban élő jelenségek, mert közös az ősalap: az ösztön.

De mindez csak külső megjelenése lényegüknek, annak a metafizikai sötét hatalomnak, mely az emberi élet egyik legalapvetőbb mozzanatát a szenvedélyt tartja rabláncon. Az analízis alig mutat meg ebből valamit. A női élet mély, iszonyatos szakadékaiból tör néha felszínre ez a hatalom, vagy annak valamilyen megjelenési formája. A még gyermek Lizában a női perverzitás ördöge mutatkozik meg az Aljósához való viszonyában. Grusenka, Nasztászja gyakran maga sem tudja, hogy kit szeret, de a szenvedély, a lázadás, a tragikum mindenütt ott jár nyomukban. Valami démoniságot sejt bennük az ember, bár csak felvillanó pillanatokban mutatkozik ilyen hatalmasnak lényük.

Ösztöni hatalmukkal a szenvedély érdekében élnek is. A kegyetlenség a női életből feltörő valóság, s kegyetlenségük a szenvedélyt maximálisra tudja fokozni. Demeter gyötrődik a börtönben: Grusenka gyötri szerelmével. Nem tud nélküle élni. Nem elvesztett szabadságát, nem elbukott életét siratja a szibériai száműzetésben, csak Grusenkáért gyötrődik, s miatta még a gyűlölt Amerikába is hajlandó kiszökni. Szenvedélyében miatta bukott el, mégis mindenre képes érette, minden szenvedés és gyötrelme vállalására is. Pedig ő tudja, mert megélte és mondja Aljósának is: „Oly kegyetlenség lakik mindezekben az angyalokban, akik nélkül nem tudunk megélni.” Nasztászja kegyetlensége minden *emberi* mértéket felülhalad, amikor Gányát a pénz tűzbedobása által megkínozza. De a szenvedély lángja körülötte mindenütt lobog.

A nő mélyebben táplálkozik az ősalapból, az ösztönből, s szépsége realizálható lehetőséget nyújt annak. Az ösztön minden körülmények közt az életet akarja, ezért a nő nem akaratával ugyan, de ösztönén keresztül kitartóbb, szívósabb, erősebb mint a férfi. Az élet alaptényének a *megélésében* otthonosabban mozog. A férfi gyermekibb és a szenvedélyben kicsit játszani akar, a nő motiváló és játékszer egyszerre szenvedélyében. Ősi ösztönök kötik a megfogható valósághoz, s az élet szempontjából legmegfoghatóbb valóság az erosz szenvedélye, a szerelem. A nőnek e körül forog az élete, de ezzel hatalommá válik, sőt életformáló erővé a differenciált másodlagos kultúr-szférában élő férfi számára. A férfi differenciált énjében, a kultúr-szférában érzi otthon magát, bár ez az élet teljességéhez, a tragikumhoz vezet. Nem veszítheti el azonban kapcsolatát a tudattalan ősalappal sem, hiszen fizikai szükségai és a szenvedély hozzákötik, de ő a szenvedélyen keresztül is a korlátokhoz, a tragédiához viszonylik. A szenvedélyben a nő bírja az élet ősi alapját, a tragikumban a férfi az élet teljességét.

Természetesen ez nem általánosítás, csak a lehetőségek logikus végiggondolása. A nő ugyanúgy benne él a másodlagos emberi, kultúr életformában, mint a férfi és ugyanúgy viszonyulhat a transzcendenshez is. Az előbb csak a különböző alakokat és lehetőségeket mutattuk meg, de az ösztönön alapuló szenvedély életformáló és meghatározó hatalmát ismét aláhúzzuk.

Ez a szenvedély azonban nem örök. Az ősi ösztöni alapok a nőnél is háttérbe szorulnak a másodlagos emberi életforma javára, illetve a szenvedély is itt találja meg kereteit, ami ugyan többé már nem is szenvedély, hanem jogi vagy polgári viszony. A szenvedély szublimálódik szenvedéssé és türelemmé, hűséggé és alázattá. A nőnek itt mutatkozik meg *emberi* nagysága, de az élet alapjainak az átélése a szenvedélyben történik. A kultúr, másodlagos életforma kicsit mindig idegen neki. Ám a tragikum fenségét és rettenetességét a férfivel együtt a nő is átéli, vagy átélheti. Milyen rettenetes, kietlen lehet az ő számukra ez az idegen világ. Egyetlen kiút mutatkozik, amit Dosztojevszkij nagyon tudatosan és erőteljesen rajzol meg Szónya alakjában: a korlátokhoz való alkalmazkodás, az Istenben való hit. Az alázat tragikuma. De bármelyik pillanatban felloboghat a szenvedély, amit nem lehet etikai mértékkel mérni, s a jó, vagy a rossz kategóriáiban elhelyezni. Az emberi élet ősi alapjaira való ráeszmélés az. Nem tudatos akaráson, vagy nemakaráson fordul meg a szenvedély fellobogása, hanem a tudattalan ősi ösztön életigénylő kitöréseiben. Ez az életigénylés természetesen a másodlagos életformában deformálódik, s a korlát elleni lázadásá lesz, de mégis ebben a szenvedélyben mutatkozik meg az emberi élet alapja, a létezők tudattalanságával való rokonsága. A tragikum az élet értékmérője, a szenvedély pedig a tragikum felé *emelkedő* élet legdinamikusabb hatalma.

Íme a nő és körülötte az általa motivált szenvedély. Ez a szenvedély nem szükségképpen kéjhajhászás, nem szükségképpen minden nőre irányuló, sőt tárgya legtöbbször csak egy valaki. Ez a leszűkített szenvedély azonban még intenzívebb, még erősebben az ősi alapra mutató, s még radikálisabban a korlát elé dobja az embert. Az erosz megbabonázó hatalma, varázsa ilyen egyetlen szenvedélyben lesz egészen nyilvánvaló, mert az intenzitásánál fogva az élet egyetlen más tényét sem tűri meg maga mellett. — Eddig a nőt néztük, mint a szenvedély, motiválóját, most az erosztól motivált emberi életekben próbáljuk keresni az emberi ősalapot és a nyomában támadó minden viszonyulást, különösen azt, ami a transzcendensre irányul.

A szenvedélyben mintha az élet közvetlensége, minden jogi és más kultúrközvetítéstől mentes szabadsága valósulna meg. Az ősi tudattalan szabadság, amely megelőz minden *emberi kötöttséget*. Két testnek együttes, kézzelfogható (nem jogi, nem korlátok által határolt) szabadsága. Ezért lép túl minden mértéken a szenvedélynek extázisa, mámore. Ez az erotikumnak a varázsa. (Thurneysen: Dostojewski. 20. l.) Ez a szenvedély életünk legegységesebb, de egyúttal legsebezhetőbb ténye. Veszedelmes örvények felé sodor bennünket, az élet végletei és végzetei felé, nem erkölcsi defektusok miatt, hanem egyszerűen azért, mert emberek vagyunk, s életünk ellentétes pólusok közt feszülő lét. Emberi életünk legreálisabb ténye az erosz szenvedélye, mert az már nem is az emberi szféra kézzelfogható realitásaiból táplálkozik, hanem a tudattalan létezők ősalapjából; de ez is a transzcendencia irreálitása felé mozog.

Reális, tehát az életet meghatározó tény. Realitás még akkor is, ha a másodlagos emberi életben irreálisan hat, mert az alapokra mutat vissza. Betegség, állapítjuk meg Raszkolnyikovval együtt, aki az eszme magasságából Szvidrigajlov szenvedélyére utálattal néz. Betegség, mint minden, ami túlmegy a mértéken, de vajon az élet egésze, korlátok közé szorított tragikuma nem ugyanúgy betegség-e? Az élet bármelyik igazi, korlátokhoz viszonyított megnyilvánulása nem ugyanúgy betegség-e? akár az eszméről, akár a megismerésről, vagy a *kultúra* bármely megnyilvánulásáról legyen is szó. Raszkolnyikov az eszme sodrában nem kevésbé beteg, mint Szvidrigajlov az erosz szenvedélyében, s vajon Myskin herceg a korlátokhoz igazodó hitében nem a betegek közé tartozik-e?

Ebben a betegségben az ember meghal minden másra nézve, de a szenvedély annál intenzívebben kitölti az életét. „Mindig el voltam ragadtatva tekintetétől; végre már a ruhája suhogását sem tudtam nyugodtan hallani. Igazán azt hittem, hogy egyszer a nyavalya tör ki; sohasem hittem, hogy valaha olyan magamon kívül legyek.” Az ember akar valamit és más cselekszik. Elmegy Grusenkához, mint Demeter, hogy megverje és nála marad. A szenvedélyben vihar szakad rá, s forratagában megszédül mindenki. Ez a szenvedély, ez az betegség, ez az örület Dosztojevszkij regényeinek is, de az életnek is legnagyobb mozgatója. S nincs alóla kivétel. A legnagyobb bölcs is ostoba gyermekké lesz, s ebben az ostobaságban *megéli* az élet bölcsességét: a lét alapjainak, határainak, korlátainak megtapasztalását. Az erosz szenvedélye, a szerelem egyformán mozgatója a szent Myskint, a fiatal Karamazov Demetert és Aljósát, az öregedő Szvidrigajlovot és Fjodorovics Ivánt, s ebben a szenvedélyben, ebben a forratagban mindnyájan *ismerőkké lesznek*, vagy az alkalmazkodásban, mint Myskin, vagy a lázadásban, mint a többiek, vagy a halálban, mint Szvidrigajlov.

Boncoljuk tovább a szenvedélyt és a sodrába került embert. Az erosz *lázában* nincs lehetetlenség, még a halál lehetőségének a kipróbálása sem, hiszen élet, halál a szenvedély megismerésében nagyon közel vannak egymáshoz, s mindegyikből van egy rész a tragikumból, mely végső kibontakozása a megismerésnek. A szenvedély a halál felé taszít, de ugyanakkor meg is elevenít, mert az élet korlátait tapasztaljuk meg általa.

A szépség, az a félelmetes, rettenetes hatalom, ismételten felmerül, s a lét szélső partjára dobja az embert. Szépség, erosz, szenvedély jelzik a szélső pontok felé lendülő embernek az útját, míg a kék elomlik alóla és a másik nagy realitás, a szenvedés veszi át a helyét.

A szenvedély teljesen szubjektív dolog, külső mozzanatok, diszharmóniát, szenvedést: féltékenységet váltanak ki belőle. A féltékenységben megtapasztalja az ember az élet egyszeri, meg nem ismételt voltát, az elvesztést, az elmúlás rettenetes fájdalmát, az Ádám kínját, amikor kiűzetett a paradicsomból. A féltékenység szenvedés, mely sohasem hiányozhatik a szenvedélyből. Rokontények ezek és feltétlenül egybeesnek. Nem is lehet másképp, hiszen az élet nem egysíkú, hanem tagolt, s ezt a tagoltságot a szenvedély, vagy annak a narkózisa nem oldhatja fel. A féltékenységet, mint etikai problémát, mint erkölcsi defektust szokták vizsgálni. De vajon micsoda az autonóm etika az élet alapvető dinamikus tényeihez képest!? A féltékenység a szenvedés pokla s a közösségi létnek, más birtoklása korlátjainak a megtapasztalása, túl minden jogi közösségi formáin. A jogi forma mindig csak a külsőségeket intézi el, de a tényleges közösségi viszonyig nem nyúlhat le soha. Ahol a másodlagos emberi élet határai elmosódnak, ahol a tényleges állapotról és történésekről csak ilyen szavak mondanak valamit, mint szenvedély, féltékenység, ott a jog teljesen tehetetlen, mert ott az élet egyszeri voltáról, megismételhetetlenségéről, elvesztéséről korlátainak megtapasztalásáról, magáról a meztelen életről van szó, amit csak ketten élhetnek meg, s a transzcendenshez (elmúláshoz, halálhoz, Istenhez) való kényszerű viszonyban ismernek meg. „Ne álljon jót soha olyan dolgok fölül, amik férj és feleség, vagy szeretők közt történnek. Mindig van egy zug, melybe soha senki nem láthat be, s amelyet csak ketten ismernek.” Az erosz szenvedélye a transzcendenciától árnyékoló életnek a misztikuma. Mint minden misztika magából az emberi életből, vagy annak ősalapjából, a létezők világából nő ki, ellentétben a transzcendencia külső világával. A misztika is szétfoszlik azonban a transzcendencia korlátain. A túlvilág könyörtelen, irracionális realitása minden dolgot *átvilágít* a maga helyén.

Mert a szenvedély is feltétlenül viszonylik a korlátokhoz. Az életet narkotizálni akaró mivoltában az ébredés kegyetlen szituációjában tapasztalja meg a létezők és az emberi lét közé húzott korlátot. A kék

sivatagjában pedig a transzcendencia miatt kifejlődött másodlagos, kultúr, emberi életforma kikerülhetlensége a korlát megtapasztalása. De a szenvedély „közönséges” mivoltában is viszonylik a korlátokhoz, a lázadás tendenciájában. A korlátokat elnyelni, vagy felborítani akaró törekvésében.

„Itt...itt van valami, amit te nem értesz most meg testvér. Beleszeret az ember valami szépségbe, valami női testbe, vagy annak a testnek csak egy részébe (ezt csak a bujálkodók képesek megérteni) és képes ezért elhagyni saját gyermekét, elárulni apját, anyját, Oroszországot, hazáját; képes lopni, ha még oly becsületes is; képes gyilkolni, ha még oly jámbor is; képes az árulásra, ha még oly hűséges is. A nő lábacsák éneklője, Puskin, verset ír a lábacsákról; mások nem írnak verset, de nem láthatják görcsös rángások nélkül a női lábakat. De nem éppen csak a lábakat... Itt nem használ a megvetés, testvér; még ha megvetném is Grusenkát. Ha megveti is, nem bír tőle elszakadni.” Ez *lázas* a korlát teljessége ellen a szenvedélyen keresztül, az ösztön nevében. Lázas a közösségi, etikai korlátok, s a létehetőségek korlátai ellen. Apa a fiát megcsalja és igyekszik kijátszani az élet minden értékéből, fiú az apa életére tör. Mind a kettő szenvedélyében cselekszik, s mind a kettőnél ugyanaz a nő szítja a szenvedélyt. Nem egyszeri eset ez, hanem az élet mindenkori dinamizmusa, az örök szenvedély mutatkozik meg ebben az esetben is. Karamazovság, mely a korlát elleni lázadást jelenti.

Szvidrigajlov ezen a téren sokszor áthágja a korlátot, persze kielégítetlen sóvárgása mindig nagyobb lesz. Nem tud megistenülni a kéj sivárságában. A korlát áthágása eredményesen egyszer sem sikerül. Illetve végül próbálja megvalósítani a megvalósíthatatlan ősváltságot, a halált: öngyilkos lesz. Ezzel leomlik a korlát, de megszűnik az élet is, s feléje ásít a nihil, a semmi. A *túvilági* élet reménysége, az élet teljessége is gyenge lábon állhatott olyan embernél, aki a túlvilágot füstös fürdőszobának képzelte el, ahol csak pókok vannak. A lázadás összetörtetéssel jár.

A szenvedély és a lázadás az élet egészét betölti, mégis ellentétes jellemvonásokkal is találkozunk ezeknek az embereknek az életében. Szvidrigajlov élete tele van jóssággal mások iránt, sőt a hősiesség vonásait is megtaláljuk benne. Karamazov Demeter mindenkihez jó, akire nem féltékeny. Viszont a szűzi Dunyában is ott az elbukás lehetősége, hajlandó eladni magát, mint Szónya tette. Láthatjuk, hogy nem autonóm jóról, vagy rosszról van itt szó, hanem jón és rosszon túlevő lázadásról. Az autonóm erkölcs az áhított autonóm ember tulajdona, lázadni viszont csak az élő Isten korlátai ellen lehet. Ha nincs Isten, azaz transzcendencia, akkor nincs lázadás, de akkor az autonóm ember kicsiny etikai, vagy etikátlan világában nem ismerhetnénk meg az embert soha. Nem ez a szükségszerűség teremtette velünk a transzcendenciát, hanem ezt a szükségszerűséget is a transzcendenssel való összeütközésben ismertük meg. A transzcendenciát megéli az ember a hozzá való viszonyulásban: a lázadásban, vagy alkalmazkodásban. Az erosz szenvedélyének legerősebb lázadása a megistenülés vágya: nemcsak a korlátok ledöntése, hanem a két világ összekapcsolása a szenvedélyben. Isteni gög és ördögi, emberi számítás húzódik meg a szenvedély mélyén, hogy túllépve a korlátokon teremtővé legyen az ember.

A *lázas* legerősebb alapja az ösztön, mert ez nem másodlagos az ember életében, mint például az értelem. A létezők masszív, erős, mozdulatlan világára támaszkodik, s az emberi tudatosságban lázadássá válva nő a transzcendencia felé. A létezők világának egyetlen lehetősége a megmozdulásra, de ez a megmozdulás isteni életet követel. Azzal az igénnyel lép fel az életben, hogy megistenít a szerelemben. Az erosz tehát egyfelől túlmutat önmagán, de ebben a túlmutatásban is önmagát igényli. Az Isten elleni lázadásnak legdémonikusabb eszköze és kísérlete az erosz megistenülési vágya.

Íme az erosz szenvedélyének három megjelenési formája: 1. Narkózis az emberi tudatosság ellen. Ebben alapját, az ösztön maradék nélkül igyekszik megvalósítani a létezők világa felé való fordulás teljességében. Burkolt lázadás a korlátok negligálása által. De ugyanakkor a transzcendenciának az emberi lét és a létezők világa közé húzott korlátján össze törnek. A misztikumot átvilágítja a transzcendencia valósága. 2. A kéj sivárságának egyetlen reálitássá való emelése a másodlagos kultúrelemek rovására. Azonban az embernek a létezők világával való tudatos, egzisztenciális ölekezése csak az emberi élet tagoltságát teszi nyilvánvalóvá, tehát tragikumát készíti elő. 3. A szenvedély megistenülési vágya, mely tudatosan a transzcendencia helyére akarja ültetni magát az eroszt. Az emberi erő így lehetősége végessége miatt a legegyszerűsebb út a tragédiához.

Az erosz szenvedélye a korlátok áttörését nem teszi lehetővé. A létehetőségek korlátai (élet-halál) nem változnak, bár teljes megragadásukhoz a szenvedélyben nagyon közel áll az ember. A teremtő szerelem és a megüresedés halála a szenvedélyben a szimbólumnál valóságosabban érinti a lét korlátait. Csak áttörni nem tudja. De a szenvedély szituációiban ismerővé lett az ember, legalább olyan mértékben, mint az eszme lázadásában, sőt a létezők világának alapjaira való ráeszmélés sokkal erősebb itt, mint bárhol másutt. A szubjektív szenvedély egzisztencializmusa többet árul el nekünk a természet és az ember világából, mint az objektív tudományos módszer.

A szenvedély azonban nemcsak végleteiben mutatkozik meg, hanem szublimálódik, s a másodlagos életforma kereteit is sok tekintetben betölti. Szünet és érzékiség nem szükségképpen együttjárók. Testi

érzékesíten túl az ideális érzékeség is előnthati az embert, itt azonban már az ösztönt túlszárnyalta a korláthoz való igazodás vágya. A szenvedély szenvedése szinte mértéknélküli mind a férfi, mind a nő részéről. S ezen a ponton a szenvedély száanalommá szublimálódik. Az ú.n. polgári szerelem nagymértékben száanalom. (Természetesen ha becsületesen szerelemről és nem pénzügyi számításról van szó.) A száanalom is válhat szenvedéllyé, ami a másik iránti önfeláldozásban nyilvánul meg, de ez már nem az erosz szenvedélye, csak annak szublimációja. De még mindig sokkal több, mint a jogi viszony.

A szerelemből nem hiányozhat a fájdalom, mert még a legégetőbb szenvedély is a másodlagos emberi életformában jelentkezik csak, itt pedig a szenvedély kultúrmozzanatokkal keveredik, s vagy lázadásá lesz, vagy riadtan menekül a korlát keretei közé. A lázadásban és a menekülésben a fájdalom nagy szerepet játszik. Ez a szerelem szubjektívvé válása, t.i. még a szenvedély is lehet objektív, sőt objektív életérzés is, ha csak önmagunk érzéseire, s a kiválasztott szerelmi tárgyra (nőre) irányuló kielégítetlen állapot, anélkül, hogy létünk alapjaihoz és korlátaikhoz viszonyítana bennünket. Az objektív életérzés a szűk horizontú optimista racionalizmust hívta életre, mely mindenben csak közvetlen ok és okozati összefüggést lát, s a metafizikát mint nemracionális tényezőt elveti.

Néha szenvedély és száanalom valakiben két egyénre irányult szétszakad, s ilyenkor többmagvú személyiségről beszélhetünk. A tragikum ilyen esetben teljes, mert ugyanaz a valaki egyfelől az erosz szenvedélyében lázad a korlát ellen, másfelől száanalomában és szenvedésében igazodik hozzá, ugyancsak az erosztól motiváltan. Az elbukás kétszeres, a tragikum mérete óriásra nő. Dosztojevszkij és vele együtt minden nagy ember többmagvú személyiség. Az ilyen emberek egyformán szomjúhozzák a szenvedélyt, a kéjt, a szépet, a gyöngédséget, az igazat. Önmaguk ellenére szenvedélyesek, s önmaguk ellenére szánakozók és vágyakoznak mind a kettő után. A lázadásig és gyötrődésig hajtja őket a szenvedély, s a megértésig és szenvedésig a száanalom. — Ha ehhez a kettősséghez még az eszme lázadása, vagy a hit alázata, vagy esetleg mind a kettő is járul, előttünk áll: az Ember. Az ember a maga meztelen valójában, akit a harmonikus (majdnem autonóm) görög emberrel szemben a keresztyénség életé élése, azaz Istenhez viszonyítása tett ilyené. Sok embernél ezekhez az egzisztenciális ellentétpárokhoz még fizikai nehézségek és fájdalmak is járulnak. (Ezzel szemben vannak emberek, akik objektív jogi viszonyokban élnek le életüket, még szerelmüket és hitüket is. A jog a legnagyobb védekezés a keresztyénséggel szemben.)

A szenvedély tehát szublimálódhatik, de véget is érhet. Nem lobog senki életén keresztül egyforma intenzitással. Helyét elfoglalhatja más tényező, vagy a jogi viszonyulások semleges üressége. De a szenvedélyben nyert megismerés örökre nyitva tartja a létehetőségek korlátainak a tudatát. S elmúltával megmarad a *tudás* csendes rezignációja, amely rokon a szenvedéssel, de a cselekvésből a szemlélet síkjába kivetített szenvedés. Demeter és Ivánovna Katalin a rettenetes ítélet után még egyszer találkoznak, s ez a találkozás az átélt szenvedélyek után a csendes szeretet perceit jelenti nekik, a sajnálkozó szeretet percét, amellyel talán Myskin, a szent szerette Nasztászját. Az erosz szenvedélyén kívül kerülve nemcsak a nőt szereti, hanem a nőben mégis csak meglévő embert. Itt az ösztöni alap összeomlik, s az emberi lép előtérbe, vagy a hit *alázata*.

Itt már nem is a szenvedély területén járunk, hanem a hitén, ahol a szeretetben, megbocsátásban más módon lesz ismerővé az ember, az élet más viszonyait ismeri meg. A nagy szenvedély után sok szeretet következhetik, s a sokat szerető sokat ismer meg.

A szenvedély után, az élet lázadásának egy részlete után az élet keretei nyilvánvalókká lesznek. Az erosz szenvedélyét senki sem fogja összetéveszteni a *túllévővel*, az Istennel. A korláthoz való alkalmazkodásnak a kezdete ez. Vágy a szenvedélynélküliségre, amelyben férfi és nő harca elcsitul, valami tisztább megismerésben. Aljosa szerelme, vagy méginkább Myskin hercege ez, aki nem a szenvedélyben igyekezett elérni a férfi és a nő közt lévő közvetlen viszonyt, hanem inkább jóságban és megértésben. Ösztönös jónak szokták mondani Myskin jóságát, pedig nem az ösztönre épült az, hanem a korlátokhoz való teljes alkalmazkodásra. Csak nála ez az alkalmazkodás már annyira spontán, hogy az ösztöni közvetlenség erejével hat.

Az ember az ösztöntől, a másodlagos emberlét mozzanataiban a transzcendencia felé közeledhetik, ahol megoldódik a lét teljessége. De az ittlét határait, tehát lényegét a szenvedély lázadásában élhetjük át legtisztábban, mint ahogy át is éli akarától függetlenül mindenki. A szenvedély az élet meg nem másítható alapténye, amely azonban mindig túltal önmagán.

Még egyetlen — pszichológiai — szempontból vesszük vizsgálat alá az ösztönt, s a belőle táplálkozó erosz szenvedélyét. Vajon a metafizikán túl, illetve azon belül mondhat-e valami újat a pszichológia a szenvedélyről, egyáltalán az emberről? Van-e metafizikai előzmények nélküli pszichológia és pszichológia nélküli metafizika?

A pszichológia is az emberrel foglalkozik, a szubjektív életérzés filozófiája is. De míg a pszichológia objektíven, ismereti tárgyként kezeli az embert, s ennek megfelelően kísérleteket alkalmaz, addig a szubjektív életérzés filozófiája az átélt dolgok realizmusának viszonyba hozásával építi ki rendszerét. A

pszichológia tudományosan megismeri a tényeket, a filozofálás egzisztenciálisan átéli az életet. De amint minden pszichológia néhány metafizikai feltevésből indul ki, ugyanúgy a metafizikának is lehetnek pszichológiai módszerei. Dosztojevszkijt sokan pszichológusnak tartják, pedig ő írt legtöbbet annak elégtelenségéről, s az étellel szembeni kicsinységéről.

Freud szigorú pszichológiai módszerekkel elemzi az Eroszt, a „nemi ösztönt”. Teljesen immanens alapon, nem is tulajdonítva neki más jelentőséget. Az én alapjával, az ősvalamivel (das Es, Kosztolányi fordítása) kapcsolatos jelenség, s az ősvalamin keresztül befolyásolja és meghatározza az én életmegnyilvánulásait is. „Az erosz nemcsak a tulajdonképeni nem gátolt nemi ösztön és a belőle levezetett, céljuktól eltérített és átszellemített ösztönrezdületeket foglalja magában, hanem az önfenntartási ösztönt is, amelyet az énhez tartozónak kell tekintenünk. (Freud: Das Ich und das Es. 1923.) Az erosz célja az élet széjjelszóródó részeinek összetartása, az élet bonyolítása és fenntartása. Az erosz célja az építés. Az eroszt egynek veszi a nemi étellel, s tulajdonképpen annak a ritmusában él. Természetesen nagymértékben szerepel Freudnál a szublimált erotikum, amelyikből származtatja a szellemi élet sok jelenségét, így a vallást is, és a gondolkozási folyamatot is. Egyfelől tehát az eroszt fizikailag megköti, másfelől az így megkötött eroszt abszolutizálja, s nagyrészt belőle származtatja a másodlagos emberi, kultúréletet. Az erosz nála azonos a szexuális ösztönrel, s ezek a megisméltető „ösztönszükségletek” az élet tényeinek *előidézői és magyarázóí.*

A pszichoanalízis szerint az ember a maga nemtudatosának a játékszere, s ez a nemtudatos játssa az ember életében a transzcendens szerepét. Ezzel az ember nem is önmagához, hanem az ősvalamihez (das Es) viszonyul, tehát a tudattalan természethez a transzcendálás legkisebb lehetősége nélkül.

A pszichológia csak tényeket konstatálhat, de — óriási irodalma ellenére — e tények szintéziséből az embert megismerni és megérteni nem tudja. A pszichológia, a pszichoanalízis is csak az élet felszínének a magyarázója, az embert dinamikus aktivitásában, egzisztenciális viszonyulásaiban, azaz létében megragadni képtelen. Az ember csak a transzcendensre vonatkoztatottan ismerhető meg, még az erosz szenvedélyében is, vagy éppen abban leginkább.

D) AZ ESZME.

Az értelem szerepe a tragikum kibontakozásában, azaz az emberi lét lényege meghatározásában elvitathatatlan. Az értelmet lehet támadni, de csak értelemmel, szerepét kétségbe lehet vonni, de csak mégnagyobb értelemmel, de ennek ellenére az ész rettenetes ínsége nyilvánvaló. Mióta az újkori filozófiában autonómiára törekedett az emberi léttel, s az egész mindenséggel szemben, azóta válsága kézzelfoghatóbb, mint kétezer év óta bármikor. (Halasy Nagy: A filozófia kistükre. Budapest, II. kiadás 22. l.) Az ész ínségét Dosztojevszkij rendkívüli módon érezte, hiszen az értelem funkciója mérhetetlen távlatokat fogott át nála.

De az ész csak euklidesi földönjáró hatalom, mindössze csak háromirányú kiterjedés fogalmára alkotott valami. A transzcendencia valóságát már nem képes átfogni, megérteni. Az ész ínsége a léttel szemben rettenetes, s azzá teszi magát az életet is. Az élet úgy védekezik az értelemmel szemben, hogy narkózisként használja magát az értelmet. Beburkolózik annak fogalmi hálójába, az élet csontvázává merevíti ezt a hálózatot, s a rajta kívüllevő létet nem fogadja el valóságának.

Az értelem az élet szintézisének biztosítására mindig eszmét alkot, s ennek az eszmének a keretébe igyekszik betörni az életet. Ha ez az eszme a végesség határain belül marad, akkor narkózist jelent az élet egészével szemben, ha viszont az ittlét kereteit túllépni igyekszik, akkor önmaga immanenciájában oldja fel az életet. A narkózis jelenti a megnyugvás boldogságát, az immanencia a világfölkötti uralom látszatát, míg a korlát elleni tudatos lázadás a tragédia kibontakozását.

A narkózis az értelem (az eszme) nagyszerűen elgondolt konstrukciója az étellel szemben, de az ember száz helyen, százféleképp ezen a narkózison túl elevenen éli az élet valóságát. A narkózis nem lehet örök, márcsak azért sem, mert nem az élet egész területére ható. Az észben magában is ellenmondások vannak, melyek a narkózis simaságát érdessé és hatálytalanná teszik. Az értelemnek önmaga előtt is igazolnia kell önmagát, s a megalkotott eszme igazolása pillanatonkénti revíziót követel. Az ész örökös vibrációja, örökös félelmet jelent az étellel szemben, melynek pedig a megmagyarázására, vagy éppen formálására vállalkozott, vagy legalább is a narkózisban történő megnyugtatására.

Az értelem konstrukciójával, eszméjével akadályt jelent az élet gáttalan megélésével szemben. Immanens korlátokat állít fel, s gyakran a „józan ész” nevében szűkítjük le lehetőségeinket, melyek pedig a

transzcendencia korlátjáig, vagy azon túl is nyúlnának. A narkózis ezt az életszükítést célozza s ezért az élet leszükítésért cserébe a harmónia boldogságát ígéri.

Az értelem belső ellenmondásaiból következik, hogy nem szükségképpen hisz eszméjében. Az étellel szembeni kétségbeesés logikája kényszeríti az élettől, sőt önmagától idegen eszmék megalkotására is. Nem az ész egyszerű hazugsága ez, csak a maga igazolásának a kényszere, s az élet vázának a fenntartása, amely vázat az értelem húzta meg az életben. A logikai igazság és az ész belső adekvációjának hézaga ez az igazságon kívüli mozzanat, amelyet az értelem, önmaga érdekében kénytelen elfogadni. Iván eszméje logikailag igaz, Iván mégis *tudja*, hogy az eszme hamis úton jár, hiszen csak euklidesi, azaz csak földön járó. Az értelem narkózisát nagyon gyakran maga az értelem oldja fel.

Az eszme, mint az értelem konstrukciója mindig az életre irányul, akár narkotizálni igyekszik azt, akár teljes egészében befogadni szintetizáló akarásába. Az eszme mindig mint dogma áll az étellel szemben, mint az értelem konstrukciója, melyet csak önmaga törvényszerűségeit figyelembevéve alkot meg a maga számára, hogy az élet egészét hozzámérhesse. Az értelem működése mindig dogmatikus, s ezért csúszik ki mindig az élet az értelem fogalmi hálójából. Ennek a fogalmi hálónak durva szövete az eszme, mely mindig mint dogmatikus tétel áll az élet ezerváltozatú mozgásával szemben. Az élet mindig dinamizmus alaplényegében is, az eszme pedig megmerevedett dogma finom változataiban is, s az ember, aki a dogmatikus eszmébe akarja beleszorítani az életet, feltétlenül elbukik. A dogmatikus eszme alkalmazásának egyik legnagyobb kísérlete az ideáлизmus filozófiája volt.

Kíséreljük most meg néhány sorban az ideáлизmus lényegét kihámozni Johannes Pfeiffer kritikai gondolkozása alapján is. Az ideáлизmus filozófiájának dogmatikus eszméje a tudat-általában. Ez a tudat-általában nem azonos az egyes ember empirikus pszichológikus tudatával, hanem az észnek egy eszméje csupán. Ezt az eszmét minden természeti reálitásnak elébe helyezzük és szembehelyezzük vele. Egyik oldalon áll az organikus, pszichikai természet, másik oldalon pedig a tudat tiszta formája, időtlenül valótlán léte. A tudat-általában, ezt a dogmatikus eszmét a tudat, ez az apriori valóság helyezi mindennel szembe, azaz teszi meg minden alapjává. A tudat mélyebb vizsgálata nyomán arra az eredményre jutunk, hogy az azonos a tudatossággal, de nem azonos az exisztáló emberrel, hanem annak preparátuma csupán.

De hol van itt a ténylegesen exisztáló ember? Feloldódott a tudat-általában eszméjében, illetve, mint annak hordozója szerepel. Nincs önálló léte az exisztáló valóságos embernek, csak egy dogmatikus eszme kényszerű hordozója, s determinált szükségszerűséggel ezt az eszmét akarja magára és a világra alkalmazni, ezen a dogmatikus eszmén keresztül akarja megérteni, formálni, sőt teremteni önmagát és a világot.

A tudat-általában szubjektív eszme, objektív párja az idea, mely az objektív lét. De objektivitásában is csak a tudatnak tiszta, időtlenül valótlán észfajából való lét. Az idea is az emberben reálizálódik, s lesz tudatossá a tudat-általábanhoz való viszonyában. Élni annyit jelent, mint ezeknek (ennek) a dogmatikus eszméknek (eszmének) a létében résztvenni. A közösségi élet, a történet pedig nem más, mint a szellem önmegvalósulása.

Az ideáлизtikus gondolkozásban a gondolkozás és a lét eszméje áll egymással szemben. Örök kérdés marad, hogy melyiknek van elsőbbsége a másik felett. Vajjon a lét csak tartalma-e a gondolkozásnak, vagy a gondolkozás csak határozománya a létnek? Mikor a létnek elsőbbségét vallották a gondolkozással szemben, akkor metafizikai rendszerek születtek, mikor Descartestól kezdődően a gondolkozás abszolút úrrá lett, s a lét csak a gondolat tartalmává süllyedt; akkor az ismeretelmélet, vagy az ismeretelméleti metafizika váltotta fel az ontológiai metafizikát. (l.: Tavaszy Sándor: A lét és valóság.) S közben valahol elveszett az ember. Nem a természeti létezők közé süllyedt le, hanem feloldódott egy dogmatikus eszme valószínűtlen létében.

Az eszme szintetikus egységben akarta biztosítani a lét teljességét. A transzcendencia valóságát feloldotta az ész immanenciájával egy transzcendensnek nevezett eszméjében. Az abszolutum azonosult az élő Isten transzcendenciájával, s nem volt más, mint az én-nek a végtelenbe vetített projekciója: az Én monumentalizálása.

Az élet, az emberi élet áldozatul esett egy dogmának, s többszöri szublimálódása a materializmus „eszméjén” keresztül a létezők véges világába szorította vissza és determinálta azok kategóriáiban az embert. Az eszme többé nem a végesség békességével narkotizál, hanem szublimálni akarásában túl akart nőni az embereken, hogy a mindenség urává tegye, s közben visszaszorult, majdnem megsemmisült maga az emberi élet. Kemény, borotvaélesre fejlesztett értelem és annak dogmatikus eszméje éles fegyverként csillogott az ember előtt. A világot akarta vele meghódítani, de csak magát sebezte halálra.

Dosztójevszkij a mérhetetlen átfogó képességű értelmi ember a dogmatikus értelem csődjét mutatta meg, s azzal szemben a szabad, mégis százmeghatározottságú ember életének reálitását, dinamizmusát és a korláttal való összeütközéséből adódó tragikumát rajzolta minden regényében.

Az eszme azonban nem mindig merül fel ilyen tiszta típusokban. A narkózis és a szublimálódás pólusai között az eleven ember éli mindennapjait, s ezeknek a mindennapoknak az életében dinamikus erő lehet az eszme is. Esetleg nem az egész életet átfogó valóság, csak egyik része az életmotívumoknak, de el nem hanyagolható része. Minden embernek van eszméje, vagy vannak eszméi, mert a dogmatikus észnek az a legkönnyebb viselkedési módja az étellel szemben. Ezek az eszmék néha egészen elsikkadnak egyéb életmotívumok mellett, néha azonban domináns hatalommá válnak és a tudatos korlát elleni lázadásnak alapjává és motorjává lesznek.

Az eszme hordozója nem közvetlenül, hanem eszméjén keresztül viszonylik az emberekhez, ezért nem szeretnek ők senkit, csak saját eszméjüket, s ezért nem szereti őket sem senki. Az eszme hordozója félelmetes, mert nem az élet eleven valóságával, gyűlöletével, vagy szeretetével van vele dolgunk, hanem csak egy dogmatikus eszmével, amely embertelen, ezért merevségében távol áll az ezerváltozatú ételtől. Ezért fél Karamazov Ivántól mindenki. Az eszme korlátlan szabadságot követel magának, még akkor is, ha nem az élet egész területét fogja át, hiszen dogmatikus merevségénél fogva más lehetőség igazságát el nem ismerheti. De éppen merevségében nagyon gyakran az önmagában elsekélyesedett élet kéréseivel megmozdítója, s mozgásban tartója lehet, egész étellel határokig. Az eszme az ember kiváltsága a létezők felett, de ugyanakkor az élet elbukását is jelentheti az Istennel való szembekerülésében. „Rakitin nem ismer Istent. Neki eszméje van.” Ez a mondat világítja meg tisztán az eszme merevségét, s ha kell lázadó tendenciáját.

Az eszmétől nem lehet szabadulni sem akarással, sem törvényekhez való alkalmazkodással, úrrá lesz az emberen, s eszközzé teszi célja érdekében. Az eszme gyöttri az embert, mert megfosztja önmagától, s idegen célok szolgálatába állítja. A boldogság nem eszme, hanem eleven élet, az eszme viszont nem boldogság, mert dogmatikus „igazság”. A világ legnagyobb emberei egy eszme szolgái voltak, de ebben a szolgálatban elveszítették önmagukat, még akkor is, ha teljesen azonosulni tudtak az eszmével. Nem ők cselekedtek már, hanem a felettük úrrá lett gondolat: az eszme. Az öreg Karamazovot nem a gyűlölet ölte meg, nem is a szenvedély, hanem a legrettenetesebb hatalom: az eszme. Iván eszméje, mely szolgálatába kényszerítette Szmergyákovot. A tett elkövetése után Szmergyákov Ivánnak a fejére olvassa: „... az egészben a fő-gyilkos egyedül ön, én pedig főbűnös nem vagyok, mégha én követtem is el a gyilkosságot. Ön a legtörvényesebb gyilkos.” Iván ekkor eszmél rá, hova sodorta őt és környezetét az eszme: minden szabad.

Az ember gyakran szabadulni igyekszik az eszmétől, s ezért kivetíti azt önmagából, hogy a szemléletben úrrá legyen fölötte. Ekkor azonban az emancipált eszme, mint külső hatalom támadólag lép fel az emberrel szemben. Iván saját eszméjével mint az ördöggel találkozott, amely megkísértette őt. Lehet az embertől elszabadult eszme reálitását kétségbe vonni, lehet kísértetes látománynak, vagy betegségnek minősíteni, hatalmánál és hatásánál fogva a legvalóságosabb reálitások egyike az mégis. Az így támadólag fellépő eszme hatását kivédeni nehéz, rendszerint elsodorja az ember erejét, s ő lesz mozgatóvá az életben. Az eszme a valóság részévé válik, mégis a valóság nevében védekezik ellene az ember. Az eszmével szemben csak az élet alapjainak az átélése segít, s nagyon gyakran maga az eszme merevsége kényszeríti az embert az ősalapokhoz, a transzcendenciához való viszonyulásra.

Az eszme gyötör és végbeviszi egyoldalú, dogmatikus elgondolását az étellel szemben. Ebben az egyoldalúságban az ember szenved és elbukik. Az eszme továbbra is hidegen csillog, csak többé nincs anyag a kezében, amit egyoldalúlag formálhasson. Bűvköréből való szabadulás csak az elbukás után lehetséges. Raszkolnyikov nem az eszméje „igazságától” szabadult meg, hanem emberi erői nem bírták tovább az eszme szolgálatát. Az eszmétől való szabadulást nevezzük megtérésnek. Megtérni csak elbukáson keresztül lehet, azaz csak énünk megrendülése árán.

Dosztojevszkij mesteri kézzel rajzolta az eszme hatalomra jutása következtében beállott emberi csődtől az utat a megtérésig. Az ember mindig kisebb lesz eszméjével szemben, s végül csak az annak való radikális hátatfordítás, a megtérés mentheti meg az életnek. Raszkolnyikov az utolsó ponton ragadta meg az életet, Karamazov Iván azonban elmerült a tragédia mélységeiben.

Az eszme dogmatikus mivoltánál fogva új törvénnyé lesz az életben, s a régieket hatálytalanítja. Rendszerint nem törvényszerű módon igazolja törvényes mivoltát, hanem szubjektív meggyőződés által. Ez az eszme legerősebb oldala a jogi formákkal szemben. Bármilyen eszme jogosultsága valaki szubjektív meggyőződésében sokkal nagyobb erő és rettenetesebb hatalom, mint a törvény vasszigorral való alkalmazása. De éppen szubjektív mivoltánál fogva sokkal nagyobb az eszmének visszaütő ereje. Az élet jelenségeire való érzékeny reagáló képesség, s az eszme dogmatikusan merev hatalma egy személyben mindig szenvedéshez vezet. Emberiességünket az ételtől kikapcsolni alig lehet, naggyá viszont csak az eszme dogmatizmusa tehet valakit. A kettő feszültségében az igazi nagy emberek mindig bánattal járnak.

Az eszme merev dogmatizmusát rendszerint csak az esztétikum enyhíti. A szépség köntöse még az eszmének is fontos, s nagyon sokszor esztétikus, vagy unesztétikus megjelenése dönti el átütő erejét, vagy

éppen a szépségnek az eszmével való szembehelyezkedése töri össze az eszmét hordozó embert. Raszkolnyikov keserűen és gúnyval nevezi magát „esztétikai tetűnek”, mert az idegeibe szívódott szépség halálosan megborzong gyilkossága nyomán. Az eszme és az esztétikum kapcsolata szétszakíthatatlan, de ennek a kapcsolatnak bővebb fejtegetését a szenvedéllyel és a halállal való relációjukban fogjuk nyújtani.

Már az esztétikum is az eszmétől az élet felé mozdítja a kettő feszültségében lévő embert. Az élet szerelme a dogmatizmustól való szabadságot jelenti, illetve az eszmei kötöttségektől való szabadon élést. Az ember szeret élni az eszme és a logika ellenére is, sőt mennél kevesebb köze van ezekhez, annál jobban élvezi az életet. Az ember gáttalanul szeret, anélkül, hogy szeretetének motívumai nyilvánvalók volnának maga előtt is. Az ember szeretetének első tárgya maga az élet. Aki az életet jobban szereti, mint annak az eszméjét, annak gáttalan az életszerelme. Az ilyen ember az eszmék, a transzcendencia és egyéb gátlásoktól való mentesség szabadságában egyensúlyi helyzetbe kerül. Az élet szerelme ősi, szinte állati ösztöneinknek, alapvető énünknek gáttalan, élvező kinyújtózkodását jelenti. Ez a nyugalmi állapot azonban sokáig nem tarthat az embernél, mert éppen kiterjeszkedni akaró vágyában hamarosan eljut az eszme dogmatizmusáig, vagy a transzcendencia korlátjáig, s ezeknek a „másodlagos” létényezőknél a forgatagában megszületik az ember másodlagos kultúrélete, mely mindig a bánatnak, a gondnak az életét jelenti. Dosztojevszkij jóformán csak ezzel a másodlagos kultúrélettel foglalkozik, bár a tendencia az elsődleges élet megragadására is jelentkezik regényeiben. Az öreg Karamazov — természetesen a kultúrával körülvett — elsődleges embertípust testesíti meg. A legújabb, különösen angol regényírás (Huxley, Joyce, stb.), egyáltalán gondolkozás az elsődleges életbe való visszahajlásnak az útját keresi. A vitalizmus „eszméjével” szabadságharcot indított a másodlagos életforma dogmatizmusa ellen.

A harc természetesen csak a kultúra dekadenciáját jelenti, hiszen az elsődleges életformának legjellemzőbb vonása az eszmék harcától való mentesség. Ezt az embertípust legjobban megközelíti az öreg Karamazov, bár az eszmékhez való külső kapcsolatai elvitathatatlanok. Rettenetesen fél minden eszmétől (Demeter szenvedélyes dűhrohamaitól nem), s végül Iván eszméjének áldozata lesz.

Ő nem az eszmén, hanem szinte testszerinti, érzéki kapcsolatokon keresztül viszonylott az élethez, emberekhez. Mindent elsődleges formájában látott és élt. Az eszme hordozója pedig mindig csak az eszmén keresztül viszonylik az élethez is és a többi emberhez is. Az eszme magányossá tesz mindenkit. Az életet elsődleges formájában élő ember primitíven önző, mert magakörül forgatja az életet, az eszme hatalmába jutott ember dogmatikus látásának megfelelően formálja azt, így az eszme szemszögéből önző. Az eszme dogmatizmusa szükségszerűvé teszi az önzést.

Ezzel a résszel kapcsolatosan tárgyaljuk Raszkolnyikov eszméjét, a napóleoni problémát, mint az eszme tipikus megnyilvánulását. — Raszkolnyikov eszméje szerint az emberek két csoportba oszthatók: egy alsóbb, t.i. a rendesek osztályába, ahová tartoznak a faj továbbplántálására való matériák és a voltaképpeni emberek osztályába, ahová tartoznak azok, akiknek képességük, adományuk van körükben egy „új szót” kimondani, új utat törni. Az első csoportba tartozók konzervatív természetűek és gondolkodásúak, s lényegük az engedelmesség, szeretik, ha engedelmesek lehetnek. Nincs is más kötelességük, mint az engedelmeskedés. A második osztályba tartozók mind áthágják a törvényt, ezek felforgatók, vagy felforgatás felé hajlanak, attól függően, hogy mennyi és milyen a tehetségük. A vérontásra, az erőszakoskodásra joguk van, illetve bensőleg megadhatják maguknak ezt a jogot, természetesen csak eszméjük horderejéhez képest, aminek a mélységét és nagyságát eldönteni azonban megint egyedül csak nekik van joguk, illetve a bennük lévő eszmének.

Ezen az alapon az emberiség nagy törvényhozói és reformátorai a legrégebb időktől kezdve egész Lykurguson, Sólonon, Mohameden és Napóleonon át bűntevők voltak, már azzal is, hogy új törvényeket hozva megsemmisítették a régieket, melyek nemzedékről nemzedékre szálltak, s persze a vérontástól sem riadtak vissza, ha az hasznukra, illetve az eszme hasznára lehetett. De nemcsak ezek a legnagyobbak lettek „bűnözőkké”, hanem mindazok is, akik felülemelkedtek valamivel az átlagos színvonalon, akik képesek voltak valami újat produkálni. Raszkolnyikov eszméje szerint ezeknek kötelességük is volt eltérni a rendes kerékvágástól. Ezekhez hasonlóan ő is új, teremtő életet akart szerezni magának. Hitte, hogy neki joga van a teremtő életre.

Raszkolnyikov eszméjének a fókuszában Napóleon állt, aki szerinte tisztán valósította meg a második fajta embertípus életét. Ő volt az előítéletektől mentes acélember, az igazi hatalmas, kinek minden sikerül: szétrombolja Toulont, földarabolja Párizst, ott felejt egy hadtestet Egyiptomban, feláldoz egymillió embert a moszkvai hadjáratban, szójátékot csinál fölötte Vilnában, — s halála után szobrot kap mindezért. Neki tehát minden szabad. Az ilyen emberek nem csontból és vérből valók, hanem acélból vannak alkotva. Raszkolnyikov felteszi a kérdést, vajon mi történt volna, ha Napóleonnak pályája kezdetén semmi más lehetőség nem állt volna rendelkezésére, csak az, hogy agyonüssön egy vénasszonyt? Vajon visszariadt volna-e ettől a nem monumentális, hanem bűnös dologtól? Raszkolnyikov megfelel: nem riadt volna vissza, sőt eszébe sem jutott volna ilyen kérdést feltenni magának. Nem gátolta volna sem esztétikai, sem más megfontolás. Raszkolnyikov is Napóleonra akart lenni, s ezért gyilkolt.

Tisztán látszik itt az eszme dogmatikus természete, s úrrá létele az ember fölött. Az életből semmi más nem fontos, csak az eszme érvényesülése. Raszkolnyikov előre látta a maga más természetét, mégis megmaradt az eszme útján, az utolsó konzekvenciáig, a gyilkosságig. Sőt a gyilkosság és az elbukás, elítéltetés után is az eszme uralma alatt maradt, egészen megtéréséig. De a megtérés is (emberileg nézve) nem az eszme csődjének, hanem emberi erői gyöngeségének volt a következménye.

Az eszme mindent elsodró egyoldalúságával megmerevíti és megszépíti a gyilkos Raszkolnyikót is. Nem ellenszenves, sőt nem is ítéljük el. Téves eszméjét emlegetjük, pedig a megvalósulás pillanatában minden eszme igaz, sőt dogmatikus egyoldalúságában csak az az egyedüli igazság. Csak egy kívülálló valaki minősíthet tévesnek egy eszmét, az eszmehordozó „hívő” számára az jelenti az abszolút igazságot. Raszkolnyikov nem azok közé tartozott, akik számára az eszme csak életet megkönnyítő és összetartó princípium. Nem a szkeptikus bölcsek, hanem a hívő idealisták típusa ő, aki csak az eszme szolgája.

Az eszme — mint mindig — nagyobb volt mint Raszkolnyikov, sőt nagyobb volt Napóleonnál is. Túlnőtte az ittlét kereteit, a korlátok elleni lázadássá vált. Raszkolnyikov napóleoni eszméje „isteni” eszme volt, mert teremtő, isteni életet követelt a korlátokon túli területről. Napóleonnak minden haditette csak szürke nyárspolgári, egyszerű cselekedet volt Raszkolnyikov eszméje és annak gyakorlati megvalósítása mellett, mert neki egyetlen tette sem volt tudatos lázadás a korlát, tehát az Isten, tehát sajátmaga élete ellen. Raszkolnyikovnak egyetlen tette revolúció, lázadás volt Isten ellen, a teremtő élet érdekében. Szántszándékkal, tudatosan töri át a korlátot, mert eszméjét nagyobbak látta Istennél is. Azért gyilkol, hogy megvalósulhasson a benne élő, rajta úrrá lett eszme.

Raszkolnyikov eszméje nem volt „napóleoni”, hanem Napóleontól független, önálló, egyszeri eszme volt, ahol Napoleon csak a hasonlat szerepét töltötte be. Nem az eszme volt „téves”, hanem a szituáció volt más, emberi adottságai különböztek hasonlatszerű hőségének adottságaitól, s az eszme túlnőtte mindkettőjüket, mert a korlátok falán túl kereste a teremtő életet. A korláttal való összeütközése csak elbukással, tragédiával végződhetett, hiszen eszméje megvalósításában ő volt a legnagyobb lázadó. Nem egyszerű gyilkos, aki pénzért követi el a bűnt, hanem Isten elleni lázadásában teremtő életet akart hódítani magának.

Raszkolnyikov az eszme nagy fanatikusainak rokona. A Kálvin, Robespierre-féle embertípushoz tartozik, akik szent, vagy véres fanatizmusukkal írták be nevüket a világtörténelembe. Az eszme megtestesítői a nagy fanatikusok, akiknek látszólagosan, vagy ténylegesen sikerült diadalra vinni a bennük domináló eszmét. Az embertől elszabadult és az emberekben realizálódó eszme útját figyelhetjük meg életünkben, ami mindig az emberiség történetének egy fejezetét jelenti.

Kálvin a szentség fanatikusa, aki az Isten igájába akarja betörni az emberiséget. Az ő működése volt eddig a korlátokhoz való igazodást célzó leggrandiózusabb kísérlet. Kezében meghalt a humanizmus, nem embergyűlölete miatt, hanem az Isten szolgálata ügyéért. Nincs öncélú emberi élet, sem elsődleges, sem másodlagos formájában, csak az Isten szolgálata az egyedüli cél, csak ennek az eszmének érvényesüléséért szabad és érdemes élni. Kálvin, az ember elkopott ebben a gigászi küzdelemben, de az eszme győzött. Győzött? Évszázadokra megszabta a nyugati kultúra és emberiség útját. Angolszász világbirodalmakat hívott életre. De az eszme későbbi hordozói életében nyilvánvalóvá lett a törés az eszme és annak megvalósult igazsága között. Amikor az Isten dicsősége szolgálatának az eszméje világbirodalmakat hoz létre, vagy frázissá lesz minden maga dicsőségét szolgáló miniszteriális tisztviselő száján, akkor halottá válik az eszme. Ebben szemléljük Kálvin mérhetetlen tragikumát. A világtörténelemben a korlátokhoz igazodó leghívebb, legalázatosabb eszme sem tudta az emberiség egységét biztosítani a természeti világ és a transzcendencia feszültségében. Sem szétszakítani nem tudta az emberiséget korlátokhoz igazodó hívő és a természeti életet valló hitetlenek seregére, bár a kálvinizmus történetében errenézve is történtek kísérletek.

Az eszme megvalósulásának másféle módját láthatjuk Robespierre életművében. Eszméje abszolút lázadás volt a transzcendencia ellen, s hatalmas kísérlet annak hatálytalanítására. A szabadság eszméje talán még sohasem lángolt olyan elemi erővel, mint az ő életművében, de az eszme dogmatikus egyoldalúságánál fogva a szabadság csak a terrorral járhatott együtt. Robespierre is hatálytalanította a humanizmust, magában a humanizmus hazájában, Franciaországban az eszme érdekében. Thermidor 9-én azonban Robespierrel együtt az eszme is megbukott. Túlnéhéz volt a szabadság eszméje, az emberek nem bírták el hatalmas egyoldalúságát. Az emberi szabadság eszméje a korlát valóságán bukott meg. Nem lehetett az emberi szférán belül egységbe hozni az emberi életet, a korlátot nem lehetett áthágni, mert a nemlehetőség, a halál járt nyomában, milliók halála. S a tömegben a tudatosított halál mindig a véget jelenti. Robespierre eszméjében bukott el, tragikuma maga alá temette az egész forradalmat. Az emberek az eszmétől (a halál és a tragikum bizonyosságától) visszakanyarodtak a mindennapok gyakorlatiasságához. Robespierre, a próféta után csak Napoleon következhetett, akinek nem volt eszméje. Katona volt és politikus: gyakorlati ember és színész. (A két utóbbi úgy látszik szükségszerűen összetartozik.) Az emberek nem az eszméhez, hanem mindennapjaikhoz akarnak harmonikusan viszonyulni. Ez Robespierrenek és

minden eszme prófétájának a keserősége. Raszkolnyikov is a Robespierre útját járta, mert teremtő szabadságot akart hódítani magának.

Az eszme fanatikusa a megvalósítás pillanatában mindig általánosít. Az általánosított ember azonban majdnem azonos a semmivel, s így a halál közelében jár. Az eszme a halálnak édes testvére. Dogmatikus egyoldalúságánál fogva mindig utópia, amit ha érvényesíteni akarunk az életben mindig törést okoz, még akkor is, ha a narkózis harmóniáját szolgálja, hiszen csak egy mozdulat a narkózistól a felébredés kietlenségéig. Az eszme megszállottja az embert, vagy embereket csak nyersanyagként nézi, amiből igazságát kiformalhatja. Rajta kívül nincs beteljesedő élet, aminek saját törvényszerűségei lehetnének; ha ilyenrel találkozunk csak nehezebben megmunkálható nyersanyagot vél felfedezni benne. Az eszmének semmi másra, csak önmagára van szüksége. Karamazov Iván is az eszme fanatikusa volt. „Azok közül való ő, akiknek nem kellene a milliók, hanem akik valami eszmét akarnak diadalra vinni.” De az eszme diadala Iván tragikumát jelentette.

Az eszme hordozója rendszerint nem aktív, vagy mondjuk így nem gyakorlati ember. A gyakorlati cselekedeteket rábízta másra, akiben nem annyira az eszme igazsága él, hanem a gyakorlati tennivalók szükségessége. Rábízta olyanokra, akik az eszme igazsága helyett apró gyakorlati cselekedetek megoldásában látják az értéket — az abszolút és saját életük értékét — megtestesülve. Az eszme hordozója rendszerint csak egy dogmára vigyáz. Nem politikus, nem közvetlen kormányzója egy népnek, hanem a szó igazi értelmében népvezér, próféta, egy tan tisztaságának az őrzője, hogy az a tan, eszme bármelyik pillanatban átütő képes legyen.

Ha az eszme nem közvetlenül a korlátokhoz való igazodást célozza (Kálvinnal ellentétben), akkor az eszme mindig hitpótlékká válik, sőt ez a hit szervezett vallásformát is felvehet. Az emberiség legnagyobb eszméi egyúttal új vallást is jelentettek, amely vallások természetesen a transzcendenssel való negatív, viszonyuk, azaz lázadó tendenciájuk miatt az eszmével együtt mindig elbuktak. A hívő azonban nem tévedhet eszméjében, esetleg elárulhatja azt bukásával, mint Raszkolnyikov a magáét emberi gyengeségével.

Az eszme dogmatikus egyoldalúságával erkölcsöt és erőt is jelent. A jog csak külső keret annak, gyakran még az sem, aki az eszme hatalmába került. Nem lehet tehát általános erkölcsi elvekhez igazodni, ha egyszer az eszme úrrá lett valaki felett, nem lehet hatáskörében másmódon erkölcsösnek lenni. Az egyéni életformát és a hagyományos erkölcsöt is megszünteti egyoldalúsága. Aki nem szolgálja az eszmének, az nem is erkölcsös igazán, mert rajta kívül más igazi erkölcsformáló erő nincs. Az eszme nem külső körülmények között, hanem az egész ember és élet felett akar úrrá lenni, így cselekvését szabályozó erkölcsé felett is. Filozófiai jakobinizmus ez, amely megköveteli, hogy a valóság az ő igazságához alkalmazkodjék.

A legritkább, de legpusztítóbb hatalom az eszme fanatizmusa. Aszkétákat, hősöket termel, s amikor már minden emberi láng lelohadt, az eszméé még akkor is lobog. Az élet legelvonatabb, legdogmatikusabb valósága a gondolat, az eszme a legelementárisabb erejű vihar lehet az életben. A fanatikus lázadó a korlát reálításán töri össze magát, míg az eszme az emberek életének tehetetlenségi nyomatéka következtében elveszti átütő erejét. Az embereknek több szükségük van a praktikus jóra és jobban is szeretik azt, mint az „abszolút” igazat. Az eszme, mint az élet narkózisa, szintén csődbe jut, mert a kiábrándultság valósága rövidesen utoléri. Az eszme vonalán tragédia kíséri az embert.

Mégis az emberi életnek alapvető ténye az eszme, hiszen az elsődleges, ösztöni életformából rajta keresztül vezet legközvetlenebb út a kultúrába, a másodlagos, igazi emberi életbe. Primitív, vagy a legmagasabb értéket képviselő eszme itt egyet jelent, mert emberi mivoltunknak a bizonyítéka mind a kettő. Merev, dogmatikus egyoldalúságánál fogva pedig mérhetetlen feszítőerőt képvisel az ellentétes pólusok közt élő ember számára. Az ellentétes sarkokat észrevételi, s ezáltal kiemeli mindennapisága szürkességéből, s így a lét értelmére rádőbbsenti az embert. Raszkolnyikov eszméje nélkül nem tapasztalta volna meg a korlátokat, nem élte volna át az élet tragikumát, s nem ragadta volna meg az élet újabb lehetőségét a megtérés valóságosságában. Az eszme egzisztenciális hatalom.

E) A SZENVEDÉS.

A legmélyebb értelmű szó Dosztojevszkijnél. Összezsúfolódik benne korlát, elbukás, eszme, szenvedély, tragédia. Sokszor úgy érezzük, mintha ez volna az élet értelme, mintha nem volna mögötte mélyebb cél. Pedig a szenvedés is csak eszköz a transzcendenciában kibontakozó élethez, de olyan eszköz, amely az

emberi élet emberi mivoltának legelrejtettebb, legmélyebb szövetét jelenti. Minden változik, forog, szenvedély és alázat, de a szenvedés örök kíséretárs a embernek, csendesebben, vállaló rezignációban, vagy élesebben, szinte kibírhatatlan metsző fájdalomban, de minden pillanatban, minden mozzanatban jelen van.

Egyetemes a szenvedés, mindenkire irányuló és minden helyzetben jelen levő. Lázadó és korlátokhoz igazodó, bűnös és szent egyformán szenved. A kéjenc szenved a kielégítetlen vágy miatt, s reménytelen szenvedése az öngyilkosságba sodorhatja, mint Szvidrigajlovot, de a csak hívő szent, Myskin is a szenvedések súlya alatt törik össze, s kerül az örültek házába. Szived Szónya, az utcalány, mérhetetlenül szenved, mert érintetlen tiszta lélekkel él az aljas mocsok között. Raszkolnyikov csak neki gyónja meg vétkét, mert benne érzi a legtöbb szenvedést. Egyszer térdre esett előtte, s megcsókolja a Szónya lábát, s így kiáltott: „Nem teelőttem térdeltem én, hanem az *emberiség összes szenvedése előtt.*” Mindenki a szenvedésben él, s egyvalakiben élhet mindenki szenvedése. Szived az erényes, ártatlan tiszta lány is, mert a lázadás csírái őstőneiben élnek, szenved a boldog ember is, mert boldogsága elbukásának rettenete közelít feléje, s mennél intenzívebb a boldogsága, annál nagyobb mélység tátong alatta.

Az élet végső elemzésében nem vagyunk jók, vagy rosszak, egészségesek, vagy betegek, gazdagok, vagy szegények, okosok, vagy tudatlanok, vallásosak, vagy egyházellenesek, hanem mindnyájan egyformán csak szenvedő emberek vagyunk. Az ember a létezők kiváltsága, s a szenvedés az ember elégtelensége (a transzcendenciára való rászorultsága). Valahol a háttérben ismét kísért a szenvedésen is felülemelkedett autonóm ember, de alakja a reálítások szenvedésein szétfoszlik. Ha pillanatokra meg is valósul valakiben, s az adott pillanatok összessége egy kort az autonóm ember korának tüntet is fel (görögök, reneszánsz), még mindig a szenvedés reálítása győzött. Az ember eddigi legigazibb meghatározása így hangzik: szenvedek, tehát vagyok. Ezen túl az emberi élet analízisében már csak két mozzanat adódik: a halál és a megtérés. De ezek közül egyik sem emberi lehetőség immár.

Szivedek, tehát vagyok, tehát megtapasztaltam a szűk lehetőségeket, s igénylem a teljességet. Gyűlölök, tehát szenvedek; imádkozom, tehát szenvedek; magamon kívül mást szeretek, tehát szenvedek; gondolkodom végességem kényszere alatt, tehát szenvedek. Teremtő szenvedélyemben meghal az örök élet lehetősége, tehát szenvedek; a halál lehetősége alatt élek, tehát szenvedek; mindez emberi kiváltságomnál fogva tudatosan történik bennem, tehát szenvedek. Szivedek, tehát vagyok. De a szenvedésben vagyok: még ha börtönbe zárva is, még ha rabláncon is, még ha összetörten is, még ha megalázva is, még ha csak emberi lehetőségek közt is. Szivedek, tehát vagyok.

A világirodalomban senki mélyrelátóbban nem fogalmazta meg és fejezte ki az emberi élet alapját Dosztojevszkijnél. Az ő életműve a szenvedés vallása. De kibírhatja-e az ember ezt a szituációt, nem haladja-e ez meg erőit? Menekülő emberek kérdése, akik mohón vetik magukat a szenvedést elaltató narkózisokra. Naiv jóságról és szándéktalan boldogságról beszélnek, mint az ember emberi lehetőségéről. (Minden angolszász gondolkodás megreked ennél az önáltatásnál és hazugságnál.) Kivédhetőnek gondolják a szenvedést az embernek a természettől való függetlenítésében, mintha nem a transzcendens világ volna annak az oka. A szenvedés szituációja feltétlenül meghaladja az ember erőit, de ebben lesz igazán emberré az ember (a létezőknek esetleg csak fájdalmaik vannak, de tudatosság híján nem szenvednek), az emberfeletti embernek a szenvedés az útja, s a halálba való túllépés a lehetősége.

A szenvedésben, mint az analízis végső mozzanatában lehull minden az emberről, minden, amit civilizáció néven foglalunk össze, s megmutatkozik az amorf emberi lét kivettségében, kietlenségében, szenvedésében. Az emberi lét önmagábanvéve szenvedés kultúrképességével együtt, s minden, amit tárgyi kultúra összefoglaló néven kitermel magából vagy a szenvedés ellen való narkózis, vagy még erősebb tudatosítása a szenvedésnek. A tudattalan létezők és a transzcendencia feszültségében, kivettségében élő embernek ez a legmélyebb értelme. Létezők világa — ember, transzcendencia — ember, mint dialektikus ellentétpárok nem hoznak létre szintézist, nem oldják fel az emberi élet kietlenségét, szenvedését. A szenvedés azonban túlulal önmagán a feltámadás reménységében, amely azonban már nem emberi lehetőség. A szintézis valahol túlesik az emberen.

A szenvedés lehet a beteljesült tragikum, az elbukás szituációja, de a tragikumig még nem nőtt élet is szenvedéssel teljes lehet. Nagyon gyakran a szenvedésben az ember elébe megy a tragédiának, az élet fantasztikumából reálitást csinál. A reálítás pedig a tragédiában való szenvedés, mert ott érti meg az ember annak az értelmét. Szivedés nélkül az élet üres és unalmas volna, még üresebb és kietlenebbé csak az értelemnélküli szenvedésben lesz. Ezért megy gyakran az ember a szenvedésben a tragédia elé, ezért vállal abból még többet lázadásban, vagy szenvedélyben, vagy bármiben, hogy a szenvedés értelméig, a tragédiáig eljusson. A szenvedés tehát nem önmagáért való, hanem a tragikum kiváltságaért. Ezért veszi magára azt az ember.

A szenvedés vállalása azért is figyelemreméltó, mert mindenki maga tudja magára a legnagyobb szenvedést kimérni. Nem a világ, nem a jogi ítéletek, hanem maga a szenvedő. A más által kimért szenvedés rendszerint csak feloldása az igazinak.

Vagy a kétségbeesésből menekül az ember a tisztultabb szenvedésbe. A kétségbeesés a nemlét iszonyata, az élet elszibbadása az ásító mélység előtt. Miután minden hidat felégetett valaki maga mögött, úgy erkölcsileg, mint társadalmilag, vagy az Istenhez való viszonyában, visszatérésre a szenvedés útnélküli útját választhatja csupán. De a kétségbeesés megsemmisülés helyett választhatja a szenvedést az ember. Szünetek, tehát vagyok: sehol sem igazolhatóbb igazság ez, mint ebben a szituációban. Raszkolnyikov élete nullpontján, amikor emberi gyengeségéből bekövetkezett bukása miatt szégyellte életét, a megsemmisülés helyett — pedig nem volt értelme az életének — a szenvedésnek, tehát az életnek az útját választotta. A szenvedés nem narkózist, nem az élet elől való menekülést, hanem az életbe való beleállást jelenti.

Amikor a szenvedésbe megérkezett valaki, úgy érzi, hazaérkezett. Ám nagyon nehéz a szenvedés útjára rálépni a teoretikus tisztánlátás ellenére is, sőt éppen annak ellenére: mindent megpróbál előbb az ember, kézenfekvő, eredményes, kipróbált lehetőségeket, hogy amíg lehet megmeneküljön tőle. De ha egyszer rá tudott lépni, vagy kényszerült rálépni a szenvedés útjára, akkor úgy érzi a legnagyobb kínok, szenvedések közepette is, hogy hazaérkezett. Többé már nem él a létezők tudattalan világában, illetve az afelé törekvés hiú és narkotikus lázában, sem az autonómiára törekvés emberietlen lázadásában, hanem az emberi lét szenvedésében, otthonában. Az emberi élet ellentétes pólusai között nem lehet kikerülni a szenvedést, — minden emberi lehetőség: lázadás, narkózis, eszme, szenvedély, stb. e felé utal — éppen ezért a szenvedésbe, az embervilágba hazaérkezik az ember.

Milyen nehezen érkezik haza valaki! Teoretikus megfontolások útján nem lehet vállalni a szenvedést, arra meg kell érní. Az ész belátása nagyon kevés. Az élet nem megfontolásokban, hanem átélésekben folyik, s a filozofálás is az átéléssel együtt történik. A szenvedéshez csak a szenvedésben lehet megérkezni, mint az élet minden egyes szituációjába, s az értelmi összegezés csak azután történhetik. De éppen ezt a megélést nehéz vállalni, azt csak bizonyos helyzetek hozhatják magukkal. Belátni is nehéz a szenvedést, az *én szenvedésem* jogosultságát; a belátás olyan úton történhetik, mint az átélés. Az üres, értelmetlen szenvedés olyan, mint a semmi, mint a pokol. Karamazov Demeter nem merte vállalni a szenvedést, mert nem érett meg rá. Bár sok rosszat követett el életében, de azt amiért elítélik: az apját nem ő gyilkolta meg. A szenvedésre önmagát nem tudja elítélni.

Viszont megszökni sem lehet a szenvedéstől. A jog szerinti elítéltetéstől igen, de a tragédiába történő szenvedéstől soha. A tragédia után feltétlenül csak a szenvedés jelenti az életet, ennek az értelmét viszont a tragédia világítja meg. Így az élet egyedüli *magyarázata* a tragikumban adódik.

A következő oldalakon a szenvedés útját próbáljuk megrajzolni a lehető kezdeti állapottól a szenvedésben történő teljes életig.

Nehéz a kezdeti állapotot megfogni, mert szenvedésnélküli életmozzanat egyáltalán nincs, csak különböző fokok vannak, s a narkotizálás, vagy a tudatosítás különböző akarásai. A semmihez való ősi viszonyulásunk miatt minden boldogság és semleges állapot mélyén ott az elmúlás félelme, szenvedése. Csak viszonylagos kezdeti állapotnak nézhetjük a boldogságot, vagy a természet világába való beleélést. Vagy harcolni kell ezért az állapotért, s akkor a még el nem ért eredmény szenvedése kísér, vagy a benne élés szemlélődő humorában már bizonyos fokú szenvedésben látjuk az elmúlás kikerülhetetlen voltát.

Tiszta boldogság tehát nincs, optimizmusra felépített boldogság sincs. Az optimizmus az élet felületessége és üressége, s így a boldogságot nem is hordozhatja magában. Boldogságot csak a bánatban lehet megtalálni, a bánat viszont a szenvedés egyik árnyalata. Akit nagy bánatok érnek, az lehet, hogy boldogságot is talál a bánatokban. A haldokló sztarc ezekkel a szavakkal bocsátja el kedves tanítványát, Aljósát: „keresd a bánatokban a boldogságot.”

Még az ilyen áron nyert boldogság is feszélyezi az embert, különösen másokhoz való viszonyában. A boldogság nem jogos tulajdona az embernek mindaddig, amíg mindenkinek annyi nincs belőle, mint neki. Addig a büntudat bizonyos fokával hordozza csak a boldogságot, addig bocsánatot kell kérnie minden szenvedőtől a saját boldogságáért. Szánalom nélkül nem élhet az ember, s a szánalom már nagyon mély szenvedést hordozhat magában. Szánalomunk tárgya a mi szeretetünkben szenvedés forrásává válik. A szánalom a szenvedésben való együttélést jelenti. A korlátokhoz való abszolút alkalmazkodást, a legemberibb érzést, a mély szenvedést.

Finom, szinte kielemezhetetlen mozzanataik ezek az életnek, mégis annak a lényegét hordozzák magukban. Értelmileg indokolatlan jelenségek, s absztrakció útján soha nem magyarázhatók. Dosztojevszkij mély átélésében sokkal többet tudott róluk, mint az exakt tudományok. Ilyen mozzanat a szomorúság is. Rendszerint indokolatlan velejárója az emberi életnek, s az átélésben lesz nyilvánvalóvá,

hogy nem is egyszerű velejáró, hanem lényeges mozzanat. Fizikailag nem magyarázható, mint ezt a tudat epifenomenisztikus elmélete hirdeti. Eszerint a tudat, egyáltalán minden lelki jelenség csak az idegek fiziológiai változásainak a kísérője. A szomorúságnak is egyetlen oka idegrendszerünk materiális állapota, nem pedig az élet elhagyatottságának és kietlenségének a ténye. A szomorúság, a kitartó szenvedés, mély és gyógyíthatatlan sebe az emberi létnek, maga a felfakadt élet. Mennél rejtettebb a szomorúság, annál több szenvedéssel jár.

Az élet elesettjei az örökös szomorkodók, azok, akik megtapasztalták annak a kietlenségét, s akiknek nem jutott narkózis az eleven élet ellen. Dosztojevszkij szerint „természettől toprongyosok”, örökös lézengők, örökös rongyosak, akikről mindenki megfélemedezett, akiknek a sorsán semmilyen körülmény, semmilyen fordulat nem lendít soha. Örökös koldusok, az emberi élet értelmének nagy magyarázóí. Az autonóm etika ezen a ponton ismét csődöt mond, az autonóm jó, vagy rossz *fogalma* nem jelent itt semmit, itt az eleven szenvedéssel, az elesett emberrel, magával az emberi élettel van dolgunk. *A szenvedés metafizikám.*

A szenvedés soha nem szeparálható magamra, az mindig közösséget teremt. Ha valaki tisztában van a szenvedés értelmével, az testvért lát minden szenvedőben, minden elesettben, az nem fogja áthágni ismét a közösségi élet korlátait, mert az eddigi áthágásban megismerte a szenvedés értelmét. A szenvedés metafizikai ismeret.

Aki viszont nem ismeri a szenvedés értelmét, az gyűlöli a szenvedést és a szenvedőket is. Annak számára a szenvedés érthetetlen, szégyenletes, állati dolog, amitől az embernek fensőbbrendűségében meg kell szabadulnia. Ebben a gögben és vakságban nem veszi észre az ember, hogy élete alapjait tagadja meg, s vagy az állatok nivójára *emelkedik*, vagy a nihilizmus ürességébe süllyed. Szenvedés nélkül nem érthetjük meg az életet.

A szenvedés egyes eseteit lehetetlen felsorolni, mindig kíséri az embert, sőt mindig életünk alapja. Úgy a tragédia előtt, mint a tragikumban jelenlévő valóság. A szenvedés mindig tudatos, csak néha értelmetlen. Tudatosság nélkül nincs szenvedés, viszont a szenvedés értelme nélkül nincs megtisztulás. Mert a szenvedés létünk alapjainak tisztánlátásához, s életünk minden mozzanatának szeretetben való véghezviteléhez vezet el. A szeretet az egyedüli jóság. Viszont igazán szeretni csak a szenvedésen keresztül lehet. Az értelmetlen szenvedés azonban csak fájdalmat és gyűlöletet szül.

Dosztojevszkij alapján a szenvedés néhány alapvető esetét soroljuk fel, illetve a szenvedésbe belesodródó ember helyzetét próbáljuk feltárni.

Legtöbbet ír Dosztojevszkij a gyermek szenvedéséről. Egyáltalán sokat foglalkozik a gyermekkel, bennük tisztán sejti a jóságot, ami után egész életében vágyott, s sorsukban is keresi az emberi élet kivetettségét, ami minden sorának izgató kérdése. Az ő életük még töretlen is lehet, ami még jobban *rávilágít* a kivetettségre. A gyermek is szenvedhet, nagyon gyakran szenved is, hiszen a gyermek tudatos lény. Sokkal inkább az, mint gondolják róla. A gyermek mindent megfigyel és rendszerint azt is tudja, hogy őt kicsinek és értelmetlennek tartják. A gyermek tudatossága az élet egzisztenciális tényeire nézve meglepően fejlett. Éppen ezért a gyermek rendszerint önérzetében szenved. A megalázás az ő szemükben még nem a kaszinói erkölcs sérelme, hanem embervoltuk egzisztenciális megtiprása. S a gyermek rendszerint másért szenved, apja bűneiért, vagy mások rosszindulatáért, s éppen ebben lehet szemlélni az emberi élet rideg, elesett, kivetett voltát. Az „ártatlan” szenvedés mintegy jelzője ennek. Ezért szeretik a tragédiában beteljesedett életek annyira a gyermekeket, az értelem nélkül szenvedőket. „A kegyetlen, szenvedélyes, buja emberek, a Karamazovok néha nagyon szeretik a gyermekeket.” És a tragédiához a hit alázatában eljutottak is. Myskin herceg csak a gyermekek közt érzi jól magát, mert bennük sejti a még töretlen, de már szenvedő életet.

De éppen ilyen, sőt nagyobb mértékben kínozzák is a gyermekeket. A töretlen élet egészsége bántja az életbe belefáradtat, s szenvedésük vélt igazságtalanságát a gyermekek szenvedésében akarják kárpótolni. „Mégegyszer nyomatékosan állítom, hogy az emberek közt igen sokban megvan bizonyos különös sajátság, mégpedig az, hogy szeretik kínozni a gyermekeket, éppen csak a gyermekeket. Ezek a kínozt kedvelő emberek minden más emberi lény iránt jóindulattal és szelíden viseltetnek, mint az európai műveltségű, humánus emberekhez illik, de nagy kedvteléssel kínozzák a gyermekeket, még a saját gyermekeiket is. A kis teremtesek védtelensége, az anyagi teremtmények bizakodása, akiknek nincs hova lenniök, nincs kihez menekülniük — íme: ez lobogtatja fel a kínozt ocsmány vérére. Természetes, hogy minden emberben vadállat lappang — a harag állata, a megkínzott áldozat jalkiáltozásaitól élvezetesen növekedő nekihevülés állata, a láncáról visszatartózatlanul elszabadult állat...” Az ember ebben a szenvedésben is megismeri az élet alapjait, bármilyen kegyetlen is ez a megismerés. Nem az etikán, hanem a megismerésben van a hangsúly. A megismerés már tragikus mozzanat, mert korlátokat tör át. A gyermek szenvedése egzisztenciális ismeret. Nem szükségképpen, de nagyon gyakran előfordul.

A szenvedés ezen a ponton érthetetlen a gyermek részére, aki éli a szenvedést. Ő csak azt tudja, hogy szenvedés van, bár értelemnélküli az számára. Ezt is csak a korlátokhoz való viszony, a transzcendencia világitja át, mint az emberi élet minden mozzanatát. De ezen belül már nincs mit átvilágítani, ez a legbelső

mag, maga az ember. De amíg a tragikumba ilyen pőrén önmagához eljut valaki, addig a szenvedés érthetlenségében a pokol kínjait éli át. A tragikumban érthetővé és szükségszerűvé válik ez a szenvedés az emberi élet ellentétes pólusainak feszítőereje miatt, de a tragédiáig a sátán kacaja mellett komikum lesz belőle, vagy abszolút értelmetlen pokol, mint a gyermekek esetében.

A szenvedésért való megbocsátás is csak a tragikumig probléma. A hit tragikumában élő ember természetesen bocsát meg. Ebben a szituációban nem lehet nem megbocsátani. A lázadás tragikumában élő ember pedig mindent megért. A megértés viszont megbocsátás is, még az elmaradhatatlan szkeptikus mellékízzel együtt is. A megbocsátás a tragikumig etikai követelmény és társadalmi nagyképszerűség, a tragikumban szükségszerű tett.

A szenvedés mindenütt jelenvaló az ember életében, mint létének alapja, de nagyon erősen dominálónak válik a szabadsághoz való viszonyában. A szabad-akarát az ember mindenkori álma, személyiségének korlátok nélkül való érvényesíteni akarása végigkíséri egész életében. A szabadság azonban a korlátok miatt csak illuzórikus valami, mert „szabadság” csak a korlátokhoz való alkalmazkodásban lehetséges, az áthágás nemcsak a szabadság illúzióinak szétfoszlását, hanem az élet végét is jelentheti. Az ember a korlátok közé bezárt rab. Az autonómia hazug lehetőségében kacérkodik ugyan a szabadsággal, de azért minden pillanatban kénytelen érezni fogoly voltát. A rabságban azonban néha nagyon erősen jelentkezik az ember személyisége, gyötrelmes, görcsös rángásokban. A korlátok által megalázott személyisége szeretné érvényesíteni önmagát a korlátok ellenére is. Ez az érvényesíteni akarás, még akkor is, ha nem jut el a tényleges cselekedethez a legnagyobb szenvedések egyike. Ez a szabadságra való törekvés bármikor felléphet az ember életében, s a vele járó szenvedés közel jár a „dühöngéshez, elméje megromlásához, az ájuláshoz, görcsös vonagláshoz.” „Így dörömbölhet az élve eltemetett és sírjában felébredt tetszhalott a koporsója fedelén, hogy azt félredobhassa magáról, bárha persze a józan ész meggyőzhetné arról, hogy minden erőlködése hiábavaló. De itt éppen az a baj, hogy nem a józan ész működik, hanem a görcsös vonaglás.” Az autonómiára való törekvésnek rendszerint ez a mérhetetlen szenvedés a vége. De a korlátokhoz való alkalmazkodásban is felléphet bármikor, hiszen nem birtokoljuk a transzcendens világot, csak alkalmazkodunk hozzá, megalázkodunk előtte, de személyiségünk bármikor követelheti autonóm jogait. A szabadságproblémából nincs kiút, tehát nincs a szenvedésből sem.

Az embert létezésében nehéz mereven két részre: testre és lélekre, vagy háromra: testre, lélekre és szellemre osztani, annyira benne él egyik a másik valóságában. Az élet átélése mind a három valóságával történik, bár az élet különböző mozzanataiban, mindegyik másféleképpen vesz részt, mindegyik másképpen viszonyul a véges világhoz és a transzcendenciához, de egyik a másik nélkül nem exisztál, az ember test-lélek-szellem mivoltában ember. Mégis mindegyiknek különféle szenvedései vannak, amik természetesen visszahatnak egymásra, de amik félremagyarázhatatlan módon belőle származnak. A test szenvedése kézzelfoghatóbb, a léleké megrendítőbb, de mind a kettőben egyformán az ember szenved.

Dosztójevszkij, a nagy fegyenc az ember testi szenvedéseinek is legalaposabb ismerője. Testi szenvedés alatt most a testi fenyítéket értem. Holtak háza c. könyve megrendítő és emberi nyelven szinte elképzelhetetlen realitással és szájalommal megírt módon tárja elénk a testi szenvedést. Európai ember számára elképzelhetetlen testi fenyítékekről beszél: két-három ezer botütésről, vagy katonák sorfala között történő megvesszőzésről, amikor megint nem kevesebb ütést kap az elítélt. Az ilyen büntetés annyira súlyos, hogy egyszerre a legerősebb szervezetű ember sem állhatja ki a halál biztos bekövetkezése nélkül, úgyhogy két-három részre osztják, aszerint, amint a jelenlevő orvos az elítélt élete megmaradása érdekében jónak látja. De sokan élve nem kerülnek ki a büntetés alól. A cafatokká szétvert emberi izmok szenvedése ez. Az ember szenvedése, akit a teste mégjobban köt emberi mivoltához: a szenvedéshez.

Az emberi élet kicsinysége, végessége, rettegése, szenvedése lesz nyilvánvalóvá ezekben a büntetésekben. Nincs ember, aki élete megrendülése nélkül, a meggyötört és önmagára ráeszmélt egzisztencia halálsikolya nélkül kiállná az ilyen büntetést. Nemcsak fizikumát, de egész lényét betöltő annak a hatása. Az ilyen büntetésben nyilvánvalóvá lesz végességünk és szabadságunk semmis volta. A fizikai szenvedésében is a halál partjára dobott ember egész egzisztenciáját megérti: természeti létezőkhöz kötött, transzcendenciára utalt kietlen életét, aminek lényege a szenvedés.

Az ilyen szenvedésben vágyik az ember a tudattalan lét, vagy a teljesség után, mert ilyen szituációban jut az ember az önismerés kegyetlen állapotába. A narkózisnak, vagy a semleges nemtudni-akarásnak itt vége van, és a kegyetlen tudásban az élet kietlensége rémlik fel. Ebből tovább kell mozdulni, vagy a teljes tudattalan lét, vagy a teljesség felé. A tudatos lét teljes átélésének a szituációja ez, amiből vagy lázadás, vagy a korláthoz való alkalmazkodás, szóval tragédia lesz, ha ugyan ez már nem a legteljesebb tragédia.

Az ember paradox módon vágyik a szenvedésre is, birtokolni akarja a szenvedés valóságát is, mert érzi, hogy az életnek ez az alapja, ez az ő birtoka. Csak amit tudatosan birtokolunk, vagy aminek tudatos birtoklásáért kinyújtjuk a kezünket, csak azt ismerjük igazán. A birtoklásban azonban mindig szenved az ember, nemcsak a szenvedésében, hanem minden más birtoklásában is, mert minden birtoklás a lázadás

határán mozog. Enmagammá akarom élni a rajtam kívüllevő világot, vagy annak egyrészét, hogy birtokommá tegyem, hogy megismerjem azt. A legnagyobb lázadás a transzcendencia *birtokolni akarása*. Aki „birtokolja” Istent, az lázadásában magát állította az élő Isten helyére. Az idegen valóság mindig izgat, teljes asszimiláció, tehát teljes ismeret azonban nincs. Birtokolni csak hatalmi eszközökkel lehet, ezért lázadás, ezért szenvedés minden birtoklás, akár a hitben, akár a szerelemben, akár másmilyen szituációban történik is az. Az embernek egyetlen jogos tulajdona van: a szenvedés, ami önmaga, de ennek a birtoklása magábanvéve is szenvedés. Minden birtoklás szenvedéssel jár.

Az ember létével járó kiváltságánál fogva csak a másodlagos életformában, a kultúrában élhet. Ez a kultúra természetesen nem az objektív kultúrjavak birtoklását jelenti csak, vagy jelentheti csupán, hanem elsősorban differenciáltságunkkal adódó kultúrkészségünket, mely életünk minden mozzanatában megkülönböztet bennünket a kultúranélküli létezőktől. A bennünk élő kultúra természetesen az objektíve idegen, szubjektíve velünk mégis azonos kultúrjavak birtoklásával bővül. Már a kultúrkészség is szenvedéssel jár, hiszen életünk tudatosítását jelenti s akaratunk célszerű meghatározását, s érzelmi hasadást a tudattalan létezők boldogságával és szabadságával szemben. Gondolkoznom kell, tehát szenvedek; akaratom csődjét tudatosan megtapasztalom, tehát szenvedek; érzelmeim optimista gáttalanságát az előbbieket miatt elvesztettem, tehát szenvedek. A nagykultúrájú ember a tragikum lehetősége alatt él.

Az alkotókészség az objektív kultúrjavak további kiépítésével kísérletezik, s ez a kísérletezés rettenetes szenvedés, mert a szenvedésnek kőbe, anyagba, szavakba, zenébe való sűrítése, merevítése. A tárgyiasult kultúra a megmerevedett szenvedés. Aki utánaéli a tárgyi kultúrát, az ugyanolyan szenvedéseken megy keresztül, mint aki alkotta azt.

A tárgyiasult kultúra újra szubjektívvé tétele természetesen csak fokozza a szenvedést, de levetkőzhetetlen kultúrtermészetünkénél fogva ez úgyis bennünk lappang. Az objektív kultúra birtoklása a körülményektől, a miliőtől függ, a kultúrkészség embervoltunk következménye. A kultúrkészség nagy tárgyi kultúra nélkül is nagyon érzékeny lehet, s a megsejtett megoldhatatlan emberi viszonyulások miatt mérhetetlen szenvedéseket okozhat. Finom lelki fejlettség — mondja Dosztojevszkij. Viszont a nagy kultúra cinizmusba zuhanhat, amely végeredményben mohón megragadott narkózis, de az abból való, hacsak pillanatokig tartó ébredés is, a szenvedések Niagaráját zúdítja az emberre.

A kultúra szenvedés a tudatos kérdések megoldhatatlanságának tudatossága miatt, viszont az alkotókészséggel párosult szenvedés a kultúrának tárgyiasult formában való továbbépítése, mely újabb szenvedések forrása lehet. A kultúra nem oldja meg embervoltunk kérdéseit, csak az ellentétek határai között emberiséssé teszi, s tudatosítja azt a szenvedést, ami formanyelve nélkül belesüllyedne a létezők boldog tudatalattiságába.

A kultúra sokirányú szétágazása természetesen mindenki életében más ponton érezteti hatását, csak az alap, a kultúrára való készség azonos minden emberben. Mindenki másféle képességgel rendelkezik a kultúra megragadására és kibontakoztatására, egyáltalán az élet megélésére nézve. Minden ember hord magában valamilyen képességet, karizmát, s mindenkinek ez a sajátos tulajdona újabb szenvedések forrása lehet. Ha valaki éles fordulatokra képes karizmáját a lehetőség végső határáig ki tudja használni, akkor szükségszerűen eljut képességeinek és életének a csődjéhez, tehát a szenvedéshez, viszont ha valaki nem meglevő képességei irányában éli az életet, akkor minden tette csupa botladozás, minden útja vakon végződik, s nagyon könnyen megtapasztalja a csődöt, anélkül, hogy a lehetőségek végső határáig eljutott volna. Az arany középút, a megalkuvás hazugsága képességeinknek „emberi” (?) etikai és jogi célok szolgálatába állítása menthet meg csak bennünket a szenvedés igazságától. A tehetség a szenvedés útegyengetője.

A szenvedés mindig az időben tárgyiasul, sőt az idő lényege a szenvedés. A bergsoni, prousti, heideggeri időfogalom szerint az idő nem azonos a világidővel, a mostpontok egymásutánjával. Az idő tartamát az élménytartalom *határozza* meg. Vannak évek melyeknek valóságtartalma, azaz időtartama semmi, s vannak pillanatok, melyekben az élet egészét, mélységét, tehát szenvedését éljük át. Az idő az életnek, azaz a szenvedésnek a megjelenítése, ez a megjelenítés pedig pillanatokban történik. A pillanat élmény-tartalma az egzisztenciális idő. Dosztojevszkij nem ismerte ezt a főleg prousti időfogalmat, de művészetében élt vele. Regényei nem mások, mint ilyen felvillanó pillanatoknak a sorozatai. A szürke napok egymásutánja kifolyik ujjai közül, de a pillanatot, az egzisztenciális idő élménytartalmát, a szenvedést hosszú oldalakon keresztül tárgyalja, s áthidaló kényszerűségeken keresztül eljut az újabb pillanathoz: a lázadásban, alázatban, szenvedélyben, vagy másban megmutatkozó szenvedésig. Az idő szenvedés, s a szenvedés tárgyiasítása az objektív, kronologikus világidőben történik, de ennek utánaélése újra a szubjektív idő szenvedését jelenti az élménytartalom megragadásában. Dosztojevszkij a szenvedésnek az időben történő legnagyobb megjelenítője. Ő maga a szenvedés forrása. Könyveit nem lehet objektív hűvösséggel olvasni, mert a szubjektív szenvedések *cselekedetébe*, az időbe állít be bennünket. Legtisztábban állít be az idő valóságába

az isteni kijelentés, a szentírás, amely a pillanatokban történő emberi lét legexisztenciálisabb idézőmódja. A szentírás mellett Dosztojevszkij könyveinél exisztenciálisabb írásokat nem ismerünk. (Ady!)

Talán ebből is következik, hogy milyen közel van Dosztojevszkijnél a legmegrázóbb tragikum a komikumhoz. Csak egyetlen mozdulat szükséges, a transzcendensnek eltakarása, s mindez a sok lázadás, szenvedély, szenvedés egyetlen komikus egyvelegbe olvad össze. Isten nélkül véres komikum Karamazov Iván és Demeter históriája, s Myskin herceg alakja rettenetes paródia a földi emberjézus érdekében. Egyáltalán minden szenvedés komikussá válik Isten nélkül, hiszen értelmét veszti. Az Isten nélküiségben, a csak földi viszonylatokban lehet nemszenvedni és így komikus minden szenvedés, mert a legnagyobb erőfeszítéseket teszi a Semmi irányába. A földdel, a létezők világával meg lehet békülni és az általuk okozott szenvedést le lehet győzni. Csak egyetlen mozdulat szükséges, a transzcendencia eltakarása, s a szenvedésben a legszatirikusabb komédiát szemlélhetjük. Egy pillanatig sem csodálkozhatunk azon, hogy Dosztojevszkij munkáit az istentelen propaganda szolgálatában is kiadták, mint a keresztyénség ellen irányuló komikum eltemető görgetegét.

De vajjon maga a keresztyénség is egyes megnyilvánulásaiban a tragikum helyett nem a komikum határait súrolja-e? Amikor a transzcendens, élő Isten helyett a társadalom, az érvényesülési lehetőség, a hatalom, vagy más immanens eszme bálványistenének hódol, vagy a maga „hitét” és jószívűségét imádják Isten helyett. Az élet szenvedése a keresztyénségben szentelődhetik meg, mert ebben lesz személyes viszony a Isten és ember között. A legnagyobbak, mint Kierkegaard, Pascal hirdetik, hogy a „szenvedés a keresztyén természetes állapota.” S ezt a szenvedést, azaz keresztyénségünket nem az emberek előtt kell igazolni, hanem mindig magunkat kell igazolni a szenvedésben a keresztyénség előtt. (Koncz Sándor: Kierkegaard és a világháború utáni teológia. Debrecen, 1938. 55. l.) Dosztojevszkij a leghívőbb keresztyének egyike, mert nála értelme van a szenvedésnek a megtapasztalt és hitt transzcendencia miatt, s ezen a ponton gondolkozása teológiává válik, mert ez már személyes úgy Isten és ember között.

Az Isten nélkül való, emberi értelemmel megmagyarázott szenvedés feltétlenül a komikum területén mozog, az értelem nélkül való, céltalan szenvedés pedig a pokol kínjait jelenti, éppen értelmetlensége miatt. A pokol kínjait, mellyel oly sokat foglalkozott Dosztojevszkij, s amelyet nem lehet testi szenvedések tűzével elintézettnek tekinteni. Az értelem nélkül való szenvedés az, amely értelmetlenségében cél nélküli, de amelyből nem lehet a már nagyon kívánt nemlétbe menekülni, mert a céltalanul beteljesült transzcendenciát, tehát a szenvedésteljes örökkévalóságot jelenti.

Tehát az élet kielemezhető, legvégső mozzanata a szenvedés, ami így metafizikum. Nem nyitott mindig ez a szenvedés, de az ember nem is eszmél rá mindig tudatosan embervoltára. A tudatos eszmélést. gyakran narkózisba fojtja, bár az ezután következő tudatosság a legnagyobb szenvedés. S ettől elmenekülni csak még nagyobb szenvedés árán lehetséges, embervoltunkat csak mégjobban tudatosított embervoltunkkal múlhatjuk felül. A még nagyobb szenvedésvállalást vezeklésnek hívják. A vezeklésben tudatosan szenved az ember, érti szenvedése okát és célját: a kimutatható emberi alapokért, az emberiesért, magáért az emberért történik ez a szenvedés. A vezeklőben a transzcendensre áment mondott embert, tehát a legemberibb embert szemlélhetjük. A vezeklésben szenvedő tudatosan vállalja az emberlét feszültségében a kivettség, elesettség szenvedését, a sehova nem tartozás borzalmát, az otthontalanság keservét. A szenvedésben az emberi lét problematikus volta fixpontra talál, az átvilágított emberi exisztenciának benne szemléljük a lényegét. A vezeklő szenvedés arccal fordítja a transzcendencia felé az embert, s reménységet kelt benne a túllépés lehetőségére, az élet teljességének az elérésére. A szenvedés a reménység lehetősége, s ezért az emberi exisztencia csak létlehetőség. Ez a „csak” az ember kiváltsága a természeti létezők világa felett.

A szenvedésben lehámlik az emberről kultúrkészsége által ráakódott minden felépítménye, de lehámlik az elsődleges életforma ösztönisége is, s tiszta lényeggé nemesül az ember. Ezen a ponton a szenvedés etikummá lesz, nem a másodlagos kultúrszférában, sőt nemcsak a társadalmi, jogi viszonyok között berendezkedni akaró etikummá, hanem exisztenciális etikává, mely értelmét és jogosultságát a transzcendenssel való kapcsolatából meríti, amely — személyes nyelven kifejezve — az élő Isten törvénye. A szenvedés ezen a ponton mindig nyitva tartja a megtisztulásnak, a jósnak, — Myskin hercegnek — az útját. Ezeket az értékeket kitermeli a szenvedés, de ezek az értékek nem az autonóm ember értékei, nem is kultúrértékek, s megvalósulásuk a szent együgyűségnek, az örültségnek a világát jelenti, szemben az autonómiára törekedő ember világával. Ezek az értékek csak a szenvedésben szülehetnek meg. Ezért tartja Dosztojevszkij az elítélt rabokat, a sokat szenvedő gonosztevőket a legemberibb embereknek. Ezek élete az őszinte mindent-megpróbálás (lázadás, szenvedély, stb.) csődjét és az ebből fakadó szenvedésben a létlehetőség végtelenségét jelenti. A szenvedés az emberi élet alapja és az emberi exisztencia jövő lehetősége.

F) A HALÁL.

Eddigi fejtegetéseinkben csak utaltunk a transzcendenciára, mint emberlétünk végzetére. Ebben a fejezetben kimondottan róla lesz szó, bár megint csak az ittlét keretei között. Emberlétünk végzetes képessége, hogy tud a transzcendenciáról a transzcendálás lehetősége nélkül. Most sem a tudatunkon kívüleső valóságot értjük transzcendencia alatt, mert ez csak immanens értelmünknek a transzcendenciáról elnevezett gondolata csupán, hanem — nemcsak értelmünkön — egész létünkön túllévőt: az Istent. Ő a soha nem tárgyasítható, magunkévá nem tehető ősválóság, de aki, mint ősheletőség mindig előttünk van, aki túllétével meghatározza emberlétünk korlátait. A korlát valósága éppen az abszolút transzcendencia következménye. Az emberléten belül fekvő valóság korlátokat nem állíthat fel, illetve csak etikai korlátokat, amiknek az érvényessége nagyon is problematikus, sőt érvénytelensége az átélésben rögtön nyilvánvalóvá lesz. Így az immanens valóság a létheletőség korlátait nem húzhatja meg, mert ez a korlát minden immanens elgondolástól függetlenül adva van a halálban. A transzcendencia valósága a halálban lesz nyilvánvalóvá.

A halál az ősi korlát, amin nem sikerül túllépni senkinek, a meg nem valósítható ősheletőség, amely egész emberlétünket meghatározza. Emberi életünk minden mozzanata a halálra utal, akár a tőle való menekülésben, akár az előtte való aláztatos megállásban, akár az ellene való lázadásban. A halált nem gondoljuk, hanem életünk minden mozdulásában ezerszer megkóstoljuk, s egyszer reálisan *megéljük*. Ez az átélés azonban már nem emberi lehetőség. De az átélésig a hozzá való viszonyulás életünk legreálisabb ténye. Nincsen egyetlen lépése életünknek, ami ne a halál feltétele alatt történne, még a létezők tudattalan világába való menekülés sem. Semmilyen lázadás, vagy aláztat nem ment meg ettől a meg nem valósítható ősheletőségtől. A halálnak a lényege ez a meg nem valósíthatóság, amely lehetetlenné teszi a túllépést, s biztosítja a transzcendencia reális voltát.

Mivel ez a transzcendencia reális valóság, valamilyen létheletőséget rejt magában a létezők tudattalan megmaradásának lehetőségén túl is, a tudatos emberi exisztencia számára is. A halálba való transzcendálás a teljes, teremtő léthez való túllépést jelenti, mert különben nem volna transzcendálás, csak visszazuhanás a létezők tudattalan világába. Ha van dialektikusan létező ember, — eddigi fejtegetéseinkben az így létező embert analizáltuk — akkor ennek a létnek fel kell oldódnia valamilyen szintézisben. A szintézis a transzcendálásban történik meg, a személyesen tudatos, túllévő élő Isten teremtő világában. Ez a túllépés természetesen nem ennek az emberi szférának a lehetősége, ezért mindenestől fogva a hit világába tartozik. A hit a transzcendens elfogadására irányuló reálítás, mint a lázadás, vagy mint a szenvedély, azzal a különbséggel, hogy mindig túl utal önmagán, s ebben a túlutalásban biztosítja az emberi élet szintézisét. Amennyiben fejtegetéseinket nem a pusztá értelemre építettük fel, — mert nem hiszünk az értelem és az élet identitásában — úgy a megélésben, azaz az exisztenciális dialektikában a hitnek ugyanolyan szerepe van, mint az emberi struktúra-analízis egyéb tárgyainak: lázadásnak, szenvedélynek, szenvedésnek.

Az exisztenciális dialektikában az ellentétpárok: létezők-ember, transzcendencia-ember sehohsem jutottak szintézisre, sem a lázadásban, sem az alkalmazkodásban, sem a szenvedélyben, sem az eszmében. Mindezek analízise csak az emberi élet tagoltságát igazolta, mely a tragédia, a szenvedés felé hajlik. A szenvedést mindegyik külön-külön előidézheti a többiek kizárásával; tehát szintézis nincs. Szintézis csak a túllépés lehetőségének a reménységében adódik, amely azonban már nem emberi lehetőség. Az evilági emberi élet széthullásának nem végzetesen szükségszerű volta a túllépés *reménység* mozzanatában rejlik. A reménység a halál reménysége, illetve ezen a végső korláton való túllépésben adódó szintézisé. A szintézis transzcendens lehetőség.

Következő fejtegetésünk a transzcendensre irányuló emberi mozzanatokot tárgyalja. A halállal szemben elfoglalt álláspontokat, a halál bizonyos szituációkban adódó ízt, a halál árnyékába került ember magatartását, s a halál felől nézve a reménység eljövendő szintézisében adódó emberi életet. A transzcendenciát, s legnagyobb részünkre adott korlátját a halált nem valóságában, csak a dialektikusan folyton ráutaló emberi élet átélésében lehet megragadni.

Dosztójevszkij átéléseiben és ezek szubjektív leírásában itt mutatkozik legnagyobbak, mert folyton sejtí és sejteti kérlelhetetlen analízisében a széthulló emberi élet itt adódó szintézisé. A halálra rámutató mozzanatok vizsgálata még analízisben történik, de a hit reménység mozzanatában minduntalan felsejlik az élet szintézise. A szenvedésnél az analízis mélyebbre nem hatol, s az emberi életből többet nem mutathat csak a reménység szintézise. Ez az egyetlen reménységmozzanat az élet szempontjából éppen olyan fontos, mint az analízis sokágú megnyilvánulása, hiszen csak ez biztosíthatja az élet egységét.

A halál közelében lobog fel az élet szerelme. A sokszor szürkévé ízetlenedett, vagy szkeptikusan megkeseredett élet elolthatatlannak látszó szerelem tüzével lángol fel az emberben a halál közelében. Az élet kietlenségét az elvesztés lehetősége gazdagítja meg.

Hányszor felrémlik Dosztojevszkijnél az élet értéke a halál árnyékában egy órával, vagy néhány perccel a kivégzés előtt. Mintha addig mindenki vaksággal volna megverve, vagy tékozná az egyetlen kapott kincset, az életet. Mert lehet ennek lényege a szenvedés, lehet egyetlen igazi jelzője a kietlenség, lehet teoretikusan bebizonyítani elpusztítása azonnali szükségességét, lehet gyakorlatilag megundorodni tőle, mégis ez az egyetlen valóság, amihez minden körülmények közt görcsös akarással tapad az ember. De mindezt csak a halál közelében ismeri fel ilyen tisztán. A halál szünteti meg a vakságot, s olyan éleslátással veri meg az embert, hogy az elvesztés szakadéka szélére került emberi élet minden porcikája kimondhatatlanul fáj tőle. Az élet szerelme a halál előtt a legerősebb, nem az élet lázadásáé, hanem egyszerűen az élet megtartásáé. „Hol is olvastam én — tűnődött Raszkolnyikov, mialatt tovább ment — azt, amit egy halálraítelt kivégzése előtt egy órával gondolt és beszélt? Azt mondta, hogy ha csak akkora helyet adnánk neki, melyen csupán a két lába elfér, s körülötte tenger, örvény, örökös sötétség, elhagyottság, s azt mondanák: egész életén át, ezer évig kell ezen az egy helyen maradnia, akkor is inkább ezt választanám, minthogy megváljak az élettől egy óra múlva. Élni, élni, élni. A *hogyan* csak mellékkérdés. Csak élni... Milyen igaz...” Még ez a teoretikus és intellektuel is az életet szomjazza, nem pedig a gyilkosságot és a halált. Pedig az élet szerelmétől legmesszebbre vethet el az értelem, de milyen kicsiny az értelem az élet egészével szemben.

A másik nagy teoretikus, Karamazov Iván is szerelmese az életnek, minden szkeptikus tagadása ellenére is. Amikor élete a rázúduló ellentétek viharában kezd összeroskadni, ő is bizonyosságot tesz az életről. „Holnap kezdődik a kereszt, de nem az akasztófa.” Nem gyávaságból, nem hitványságból nem öli meg magát, hanem mert nagyon szomjazza az életet, s mennél jobban a halál közelében él, annál inkább.

Az élet szerelme — a halál közelében — nemcsak szó csupán, hanem tényleges valóság. Az élet szerelme harmónia: a létezőknek az emberrel, az embernek az Istennel való harmóniája. Ebben a harmonikus szituációban egy fának a zöld színe, vagy az Istent dicsérő ének egyformán boldogságot ad, mert általuk tudatosan érzem, hogy vagyok. A világ tényezői — legalább is pillanatokra — az egymásmellettség kategóriáiban helyezkednek el, s ezeknek idői átélése sem az ellentétek világában történik, hanem a halál szituációjában, az élet pillanatnyi szintézisében. Már a halál lehetősége is pillanatokra érzékeltetheti velünk az élet szintézisének a harmóniáját.

A halál előtti szituációban, illetve a halálhoz viszonyulva különbözik leginkább az autonóm, illetve az autonómiára törekvő ember a magát korlátok közé zárt tudó embertől. Az most más kérdés, hogy a korlátról tudó ember is lázad a korlát ellen, vagy esetleg igazodik hozzá, a lényeg csak az, hogy tud a korlát reálításáról, hiszi azt, míg az autonómiára törekvő ember nem akar, vagy nem tud hinni benne. De a halál az ő számára is korlát. Nem korlát ugyan, hanem szükségszerű vég, amely az elhasznált energiákat, vagy atomokat új csoportosításban rendezi majd. A halál tehát szemében nem az élet bűvölete, nem a legősibb viszonyulások forrása, nem a szintézis lehetősége, hanem egyszerűen az elhasznált energiák újrarendezése. Tehát a halálnak nem szabad úrrá lenni élete fölött, sőt neki kell a halált, mint bármikor elővehető lehetőséget mindig kézben tartani, hogy a szenvedés, vagy az élet egyéb kellemetlenségei ellen bármikor szabadon felhasználhassa autonómiája érdekében.

Az autonóm ember a bölcs ember, s a bölcs ember edzi magát a halál gondolatához, miközben *halálát* is magához idomítja. Nem várja be a halál esetlegességét, vagy csúfos voltát, hanem amikor jónak látja, elébe megy a halálnak. A bölcsesség örök mottója: semmihez sem ragaszkodni nagyon, mert az úrrá lesz felettünk. Így az élethez sem, de a halálhoz sem. Mindkettőnek megvan a szükségessége és a haszna az autonóm ember szempontjából.

Nietzsche Zarathustrájában sokat beszél a halálról, egy külön fejezetben „A szabad halálról”. „Az én haláloamat dicsérem nektek, a szabad halált, amely azért jön hozzám, mert *én akarom*”. Úrrá kell lenni a halálon, nem pedig bujkálni előle, vagy elméletekben és szenvedésekben kiegyezni vele. Az akaratomban megvalósult „gyors” halál csak szolgál, míg az akaratomtól független lassú halál siralomházzá teszi az életet. Ezekben a tetszetős gondolatokban azonban iszonyatos halálfélelem sejlik fel, mely hogy szabaduljon a halál szenvedésétől vagy a halál félelmétől, elébemegy a halálnak. A halál az autonóm ember szerint csak a semmibe zuhanás kényszere, mely elkerülhetetlen végzet. De mert elkerülhetetlen végzet, legyünk urak vele szemben is, hiszen az élet szempontjából olyan egyre meg. Narkózis ez, merész és keserű, hiszen a kikerülhetetlen végzettel szemben akarja narkotizálni az embert. Ha a halálban nem az élet szintézisének reménységét hisszük, akkor a halál a reménytelen semmi, az értelmetlen pont az autonóm ember élete végén, mint Dosztojevszkij alakjai közül a tüdőbajos nihilista Hippolit élete végén volt. Nietzsche sok tekintetben Dosztojevszkij tanítványa és gondolatai súlytalanabb felének a képviselője.

Dosztojevszkij is gyakran járt a halál közelében, nemcsak a kivégzésre való elítélésében, hanem kegyetlen és „szent” betegségében, az epilepsziában is. Egész életén és művészetén is eluralkodott ez a rettenetes kór. Írásaiban nagyon sok helyen bizonyosságot tesz erről.

Az epileptikus roham a halál pillanata az életben, legalább is a halál megízlelésének pillanata. A roham nem egyszerre tör rá a betegre, hanem fokozatai vannak, s ezekben a fokozatokban világosodik meg az

élet. A roham előtti fokozat, a roham előtti percek hangulata a legérdekesebb. A legnagyobb rettegés és kétségbeesés, a legsötétebb lelkiállapot szituációjában pillanatokra felvillan az élet teljessége. „Mintha lobbót vetett volna az agyveleje, s minden életerejére rendkívül rohamosan megfeszült volna. Az élettudat, az öntudat mintha egy pillanat alatt megtízszereződött volna benne, de csak villámszerűen. Eszét és szívét különös világosság özönlötte el, s minden izgatottsága, kétsége és nyugtalansága hirtelen eltűnt, s helyet adott bizonyos emelkedett világos nyugodtságnak, harmonikus öröme és reménységnek.” Az emberi élet egységének, harmóniájának a pillanata ez. Azután jön a rettenetes perc, a roham görcse, mely az öntudaton túlra dob, majdnem halállá szorítja össze az életet. A kivégzendő utolsó pillanatával azonos ez az állapot, mielőtt a bárd lehull, mielőtt a görcs beáll. A halál pillanata. Az életre támadás sohasem bizonyos ebből a halálos ölelésből.

De bennünket most elsősorban ezeket a megismétlődő halálmozzanatokat megelőző pillanatok érdekelnék. A tisztánlátás harmóniája. Dosztojevszkij sok helyen ír ezekről és nemcsak ír róluk, hanem belőlük meríti gondolatait, életlátásait. A kinyilatkoztatás lehetősége és formája ez számára. Örök probléma, lehet-e betegségéből magyarázni életlátását és művészetét, vagy az csak színezője ezeknek. Betegsége minden bizonnyal benne van művészetében, és betegségén keresztül adódó életlátása is. Gondoljuk csak végig, egyáltalán *emberi* élet és betegség hogy viszonylanak egymáshoz. Nemcsak az egymást keresztezés lehetőségében, hanem végső fokon az azonosság egységében. Az ember a transzcendencia miatt beteg, önmaga létének a betege, hiszen analízisében az ember végső lényege a szenvedés volt, ez pedig betegség. A tetéződő fizikai, vagy lelki betegségek csak közelebb visznek bennünket az élet, azaz magunk lényegéhez. Az autonómiára törekvő emberben a felmozdult egészség dolgozik. De hol az autonóm ember? Hol van az egészség eposzát görgető, mindent lebíró pogány hős, aki isteneket teremt és detronizál, s aki a kultúra másodlagos világába is átmentette az elsődleges életből származó önállító lényét. A transzcendenshez való viszonyában, tehát emberi létében mindenki beteg.

Ha nem is betegsége a forrása Dosztojevszkij életszemléletének és művészetének, de mindenesetre ez az útja azok megnyilvánulásának. Ez a betegség rendszerint annyira összetöri az embert, hogy rajta kívül más életmozzanatok átélésére is alig akad ereje, nemhogy azok művészi kifejezésére, még akkor is, ha különben volna hozzá tehetsége. De egyeseknél, mint Pál apostolnál, Mohamednél, Dosztojevszkijnél úgy látszik nem végzett ilyen nagy rombolásokat, s az igazság megragadásának az úttjává lett. Az epilepszia (halál) előtti harmonikus szituációban minden a helyére kerül, s az ellentétek világából harmóniába simult létben az ember is megtalálja a maga helyét. Ez is megismerés, bár nem elvont, logikai formája annak, de a halált megízlelt embernek a megismerése. Egy pillanatra mintha a transzcendencia felől nézné az ember az életet. Ezt kispekulálni nem lehet, ez csak a halálhoz fűződő viszony megéléséből adódik. Ettől a megismeréstől szabadulni többé nem lehet, aki a halál közelében él át valamit az életből, annak az élete mindig a halál igazságával és tisztaságával beoltott élet lesz.

Dosztojevszkij az epilepsián túl is átélte a halál realitását és borzalmát. Politikai összeesküvés miatt halálra ítélték, s a kivégzés helyén olvasták fel előtte az ítéletet. Az életből nem maradt más lehetősége, mint a pillanat aktualitásának az átélése, a pillanatba beszorított élet: az idő teljessége. Csak egy mozdulat, s már is súrolja a soha meg nem valósítható végső lehetőséget, a halált. A cári kegyelem szürkéségébe, vajúdásába. A halálos ítélet felolvasása után kegyelmet kap. De ezeknek a pillanatoknak a megrázó tiszta megismerése, s ezeken keresztül az élet reális, minden fátyoltól és narkotikumtól megszabadított *látása*, végigkíséri egész életén. A pillanatba sűrített élménytartalom a pillanatba sűrített emberi élet volt. Dosztojevszkij megismerte az életnek haláltól árnyékolt voltát, megismerte, hogy a semmi partjára kidobott emberi élet a transzcendálásban — ami az abszolút megismerésnek egyedüli lehetősége — önmagát semmisíti meg. Az abszolút megismerés az abszolút pusztulást jelenti. Mi csak a halál ízével a szánkban lehetünk ismerőkké, s bár az abszolút ismeret megvalósíthatatlan vergődés csupán, a lehető tiszta megismerés is csak a halál felől adódik számunkra. A halál szituációja a megismerés legtisztább forrása. Dosztojevszkij a halál megköstölésén keresztül az élet egyik legnagyobb ismerője lett. (A magyar irodalomban a halál-versei miatt dekadenciával (?) vádolt Ady Eridre volt éppen ezeken a versein keresztül kultúránk egyik legmélyebb „gondolkozója.”)

Az ember a halál pillanatában tudja, ami ellen hadakozott: az autonóm élet csődjét. A tragikum lesz reálissá ebben a pillanatban. Az ember ekkor már maga is az eleven gond. Az ú.n. egzisztenciális filozófia hasonló gondolata: a gond az emberi élet alapja, — csak ilyen vonalvezetésben érthető meg. A teljes megismerés lehetősége a tragikum valóságát jelenti. A tragikum az elbukás, a csőd, a gond azonban több mint a teljes elbukás. A gond zavarja a tragikum teljességét és tisztaságát, mert egy emberentúli mozzanat teszi lehetővé a semmi tragikumán túl a gond vergődésének a lehetőségét: a hit reménység mozzanata. De ez már nem emberi lehetőség. Az emberi (autonóm) élet tragikum a teljes a halál pillanatában. A tragikum a transzcendencia szükségszerű következménye, de a transzcendencia még a tragikumon is túl van, nem engedi annak teljességgé való abszolutizálását. A tragikum az emberi élet kifejlése és csődje, de nem transzcendens mozzanat az ember életében. Transzcendálni azonban csak a csődön keresztül „lehet”, de mivel ez is lehetőség (habár nem emberi lehetőség is), ezért gondba merített még a csőd, a tragikum is,

ezért nincs tiszta végkifejlése az emberi életnek, ezért nem beszélhetünk a halál autonómiájáról sem, hiszen ha beszélhetnénk, ez volna az autonómia teljessége. A gond az emberentúli élet emberentúli lehetőségének a velejárója is, így a transzcendálás tragikumának a lehetősége. Az eszkatológia azonban már nem kiváltképpen filozófiai diszciplína.

Dosztojevszkij a halál előtti perceket megrázó erővel írja le sok helyen. Nem a metafizikai spekuláció iratja vele ezeket a sorokat, hanem az átélés egzisztenciális ereje. Örök problémája az élet néhány perccel a kivégzés előtt. A tudatosság borzalma és a mindent megismerés fenséges szituációja jellemzik ezeket a perceket. „Bizonyos volt, hogy még csak öt percig lehet élni, nem tovább. Azt mondta, hogy ez az öt perc végtelen nagy időnek, kimondhatatlan drága kincsnek látszott akkor neki; úgy rémlett neki, hogy azon öt perc alatt ő oly sokat élt, hogy nincs miért gondolnia az utolsó pillanatra, úgyszólván még különféle elintéznivaló dolgait is beosztotta; két percet számított arra, hogy társaitól búcsút vegyen, két percet arra, hogy még egyszer magamagáról gondolkozzék, azután, hogy még egyszer utoljára körülnézzen.”

Az elmúlás borzalma és végességünk tudatos tudása az utolsó percek megismerésének a tartalma. Az ember tudja, hogy „most él és van és három perc múlva nem lesz semmi, csak valaki, valami: — de ki? és hol?” A létezők és a transzcendencia feszültségében élő ember előtt felmerül a Semmi borzalma, vagy a tudattalan lét semmisége. A transzcendálás kényszerűsége és lehetősége nyilvánvalóvá lesz, de az ebben adódó megismerés emberi létünket megsemmisítő hatalma is. Az önmagunkon való túllépés a borzalom és a megismerés szituációja, „az emberi élet” megismeréséé, s ebben a megismerésben szükségszerűen veti bele magát az ember a hit reménységébe, az egyetlen „transzcendens valóságba,” az Isten kezébe. „Rettenetes dolog az élő Isten kezébe esni.” (Zsidókhhoz írt levél. 10:31.) Ez a lehetetlen lehetőség az Isten korlátain való teljes összemorzsolódás a többé már nem emberi „élet” egyetlen lehetősége. Itt már semmi sem függ tőlünk, a transzcendálás nem az ember életformája.

De mindez csak a halál előtti pillanatok és percek szituációja, tehát nem élése, csak megsejtése a transzcendálásnak. Az ember ebben a szituációban is az emberi életben marad. De az emberi élet a végtelenség, azaz a nullpont felé tolódik el. Ez az eltolódás a szenvedés legnagyobb megtapasztalása. Nem a test szenvedéséé, hanem a végtelen felé kinyúló emberi életé, amely a test sejtjeivel való szimbiózisban emberi élet ugyan, de a sejtek valóságán túl is mint fájdalomra és öröme képes valóság, az ember nememberi életének a lehetősége, a transzcendálás reménysége, melyet röviden nevezünk csak léleknek. Ez a lélek szenved a nullpont fájdalmában s ebben a szenvedésben „görcsökbe” szorítódik össze. A lélek megalázása ez, s annál rettenetesebb, minél kevésbé tudja a szimbiózis másik tagjával, a testtel megosztani ezt a szenvedést. A testi kínok elvonják az ember figyelmét a nemlehetőség tudatosságától, borzalmától, s így felmentik az embert a legnagyobb szenvedések alól. A legnagyobb szenvedés a transzcendálás biztos tudata, s ennek a pillanatnak az elkerülhetetlen elközelítése. Az emberi élet elvesztésének a biztos tudata, tehát a teljes ismerés a legnagyobb kín. Amikor az ember nem az elkerülhetetlen kényszer biztos tudatával néz szembe a halállal, akkor az *emberi élet* reménysége nagymértékben paralizálja a biztos tudást, tehát a legnagyobb kínt, de „amikor az ember feje oda van téve a kés alá, s ő hallja, hogy siklik le a kés: ezek a negyedrészes másodpercek a legszörnyűbbek.” A többé már nem lehetőség, a halál szituációja, az emberi lét totális szenvedése ez. A halál előtti pillanatok; a teljes szenvedésben a túllépés megsejtését és megízlelését jelentik.

A szenvedés görcseit, a pillanat iszonyatát, az időnek élményekben való átélését, az emberi lét és a transzcendálás határmesgyéjén való megállást, az ismerővé levés szituációját legjellemzőbben példázza Dubarry grófnő esete, aki a verpadon állva sikoltozni kezd: „encore un moment, monsieur le bourreau, encore un moment!” Erre a pillanatra többször hivatkozik Dosztojevszkij is, mert ez a pillanat az ember életének értelme, a biztos ismeret megsemmisítő elnyerése. *Az emberinek az időben emberré vált, a transzcendensbe áthajló pillanata.*

A pillanatban élesen különböztet az ember maga és a *más* között. Az autonóm ember csődje ez, mert látnia kell, hogy rajta kívül még mennyi élet van, ami mind megmarad. A filozófiai idealizmus csődje ez, mert az értelemmel és értelemről teremtett *más* a fejemre lázad, s gúnyosan, vagy hideg egykedvűen nézi teremtője halálát. Az elbukás vergődésében alázatosan el kell viselni a többi emberi élet emberi, azaz pillanatnyi diadalát. A halál pillanatában győznek az idegen arcok, akiket eddig nem vettünk észre, vagy a magunk szabadságával szemben nem tartottuk valódi létnek az életüket. A halál pillanatában megoldódik a *más* rejtélye is, amennyiben tőlünk független, önállóan existáló létnek ismerjük meg. Ez egzisztenciális ismeret, azaz a logikai igazságon túllévő (dialektikus?) evidencia. A *más* léte értelmet nyer magunk élete biztos ismeretének a birtokában, s az eddig enmagam értelmének immanenciájában levő, tulajdonképp nem létező *más*, vagy a rajtam kívülállónak, transzcendensnek hitt *más* önálló existenciájában lesz ismertté előttem. Nem mint az ismeretem valamilyen tárgya szerepel többé, hanem mint létem voltjának a bizonyítéka és kritériuma, tiszta idővé sodródott létem múltjának az idézőmódja, így önálló mivoltában is existenciám szerves része. Az egzisztenciális ismerés a *más*-nak existenciám múltjába való szerves beépítése. A jövő a transzcendencia által meghatározott lehetőségemben a transzcendensnek és enmagamnak a megismerését

jelenti. Csak ennek az ismeretnek a birtokában ismerhetem meg a más, amely ismeret mindig a múlt idézőmódja. A legtisztább ismeret a transzcendálás pillanatának az ismerete, mert egyformán vonatkozik a transzcendenciára, enmagamra és a másra, s a jövő, jelen és múlt egységének az ismeretében az ember egységét is jelenti. Az ember átéli a megértést. Még egy mozzanat, a túllépése, s abszolút ismerővé lesz az ember, de ebben az abszolút ismeretben elveszti emberi létét. A teljes ismeret a megsemmisüléssel jár.

Dosztojevszkij szerint a halál pillanatában vallásos érzések és gondolatok nemigen fogamzanak meg az emberben. Ha ugyan vallás alatt a begyakorolt frazeológiát és idegrezdüléseket értjük, s a különböző metódusokat, nem pedig létünknek a korláthoz való viszonyulását. A vallás központi mozzanata a hit több, mint begyakorolt tradíció és frazeológia; a nemlét szélére szorított életnek lehetetlen lehetősége, a létet szemlélő elmúlásnak a halálsikolya. Túl szavakon és tradíción a halál szituációjában mindenki az Isten színe előtt áll. A transzcendálás szükségességében megismeri az Isten kívülálló, végtelen létét, s ehhez viszonyítva önmaga végességét. A halál szituációja a hit pillanata, Istennek és mimagunknak a megismerése, s a hitből visszafelé távolodva multunknak, azaz a másnak megismerése is.

A halál pillanatában lehall minden az emberről, amit rárakott a társadalom, vagy a kultúra. Csak az ősvizonyulásokat éli az ember. A legkülönbözőbb elméletek élüket veszítik, s mindenki kénytelen őszintének lenni az étellel szemben. Nincs többé narkózis, csak a tiszta tudatosság rettenetessége. A fizikum is csak néha mondja fel a szolgálatot. „Csodálatos, hogy ezekben az utolsó pillanatokban ritka, aki elveszti az eszméletét. Ellenkezőleg: a fej rettenetesen éber és dolgozik valószínűtlen gyorsan, gyorsan, gyorsan mint a nekieresztett gép.” A transzcendálás, a halál pillanatában az ember mindent megért és *mindent tud*.

Tudja teljes bizonyossággal végességét, autonómiájának csődjét, tudja, hogy a korlátokat győzelmesen nem lehet áthágni, legyőzni. Ebben a pillanatban értékeli az emberi életet, bár soha tisztábban nem látta szegényességét és csődjét. Az értékelésben ragaszkodás van ehhez az élethez. A túllépés előtt a visszatérés vágya elemi erővel jelentkezik. Az ember azt gondolja, hogy a pillanatban megtapasztalt tiszta idő az élet hétköznapjaiban is birtoka lenne, azaz mindig birtokolná önmagát. Az élet elvesztésével, s az eddigi narkotikumokkal szemben önmaga lényege tiszta élésének a *vágya* és lehetősége követelő formában jelentkezik. Úgy érzi az ember, hogy egyetlen pillanatot se vesztegetne és veszítene el, ha még egyszer övé lenne a véges élet. Az emberi élet hamis formában történt megélése nyilvánvaló ebben a pillanatban. Tudja az ember, hogyan kellene élnie, ha nem kellene meghalni.

A meghalónak nincs kora. Az emberi tudatra eljutott gyermek és meglett férfi egyforma a halál pillanatában. A transzcendálás és jövő azonosságában egyek, a másra vonatkozó megismerésben különböznek csak, nem alapjaikban minőségileg ugyan, hanem — a más megismerésének múlt jellege miatt — kvantitatív szélességben. Az élet egysége minden ember számára a halál szituációjában egyforma. A meghalónak nincs kora, a meghaló mindent tud.

Ez a mindent tudás természetesen nem jelenti a transzcendencia abszolút ismeretét, birtoklását. Ezt a birtoklást már nem tudjuk, mert emberi módon nem éljük át, de a halál előtti szituáció ennek az eljövendő átélésnek a bizonyosságáról győz meg bennünket. A halál borzalmain túl azonban a transzcendenciában birtokolja az ember igazi énjét, aminek elnyeréséért minden emberi erőfeszítésünk csődöt mondott. Nemcsak Dosztojevszkij látása ez, hanem sokaké, akik szembekerültek a halállal. Elsőrenden Pál apostolé. Mátyás Ernő Pál apostol életét boncolva úgy látja, hogy Pál élete és evangéliuma a halál előtt álló Pál helyzetéből érthető meg, hiszen Pál is ilyen szituációban kapta az élet egészére vonatkozó kijelentését. (Mátyás Ernő: Pál apostol megtérése. Sárospatak, 1934. 226-231. l.) A halál pillanatában sem birtokoljuk a transzcendenciát, de a róla való tudásunkat a kijelentés erejével kapjuk. Ez a pillanat a legnagyobb emberi megismerési lehetőség.

A halálban a szélek felé tolódott el az élet értelme és annak magyarázata. Aki erőben birtokolja az életet, annak ujjai közül kifolyik az élet lényege, csak a betegségben, s így a halál felé hajlásban sejtjük meg az értelmét. Aki a bölcsességben birtokolja, annak zörgő csontváz lesz az élet, csak az emberi élet örültségében, önmagunk elvesztésében közeledhetünk hozzá, így legtisztábban a halálban. Csak aki a szélén áll, fél lábbal már kívül rajta, csak az ismerheti, élheti át a lényegét. Amennyiben előbb is van már ismeretünk róla, úgy az is mindig csak a szélek felé való eltolódásban adódik. Az élet legnagyobb ismerője az idióta Myskin herceg, aki az epilepsziában sokszor átéli a halál közelségét.

Ez a halálközelség a legintenzívebb életmozzanat, mert belőle hull a fény az életre. Különös világosság ez, mert lehetővé teszi, hogy a halál felől értsük meg az életet. Ennek megszerezni akarása, a szubjektív életérzés filozófiája: a halál bölcsessége, a haláltánc balladája.

A halálnak ebből a pillanatából nyilvánvalóvá lett, hogy az életnek az értelme nem ebben az életben van, hanem a transzcendenciában, Istenben, s hogy az ember tehetetlenül hull vissza a nemtudatos létezők világába, vagy ha nem, akkor Isten nélkül való, Isten ellenes autonóm életet akar berendezni magának. A transzcendens felé való elmozdulás a halál értelme, kilépés az élet közepéből, az autonómia vágyából, amely mindig Isten-nélküliségben spekulál, s a hitetlenséget akarja érvényesíteni a kívülálló étellel szemben.

Mivel az élet lényege kívül áll ezen a világon, az ember beteg. Betegségének betetőzője a halál, amikor nem védekezhetik a betegség ellen, éppen ezért ebben a pillanatban az ember lát, megért, tud. Dosztojevszkij a nagy haldokló a halál előtt álló emberek szájába adja legégetőbb igazságait, mert ő is a halálban élte át őket.

A halállal kapcsolatosan egyetlen problémát vetünk még fel: a halál és a szépség viszonyát. A szépség örök kérdése Dosztojevszkijnek. Szeretné valahol, valakiben, vagy valamiben kiabrázolni a pozitív szépséget, de úgy érzi, hogy nem tudja, mint ahogy előtte sem tudta senki. A szépség ideáljához legközelebb áll talán Don Quijote, de Cervantes a nevetséges formájában nyújtja ezt a szépet. A komikum és humor mögött azonban mindenki sejti, érzi a szépet, ezért szájalmas Don Quijote, ezért szeretjük és azért félünk tőle. A józan, számító, reális emberi világban a szépség is a szélek felé tolódott el, s ezért csak, vagy mint nevetséges, vagy mint Krisztus, vagy mint félkegyelmű jelentkezhetik.

A nevetségesen szép Don Quijote, a pozitív szépség pedig Krisztus. Ő szépségével váltotta meg a világot. A szép a harmónia csodája, ezért nem jelentkezhetik tisztán, pozitíven a feszültségben élő, harmóniatlan emberi világban. Részünkre egy pillanatban jelentkezhetik csak: a halálpillanat harmóniájában, az élet egyetlen adódó egységében. Ezért a halott Krisztus a megváltó, nem pedig az élő, aki csak tanító tudott lenni, sem pedig a feltámadott, aki pedig az élet egyetlen pontján belevilágít a transzcendens világ rejtélyébe. De ezt a rejtélyt csak mint reménységet bírjuk, nem pedig mint kézzelfogható adottságot, mégcsak nem is mint lehetőséget. A halálpillanat harmóniája a szépség forrása, s a halálban beteljesült Krisztus a pozitív szépség. A szépség az élet széle felé tolódott el a nevetségesben, s lett pozitív valósággá az élet legszélső pontján, a halálban.

Dosztojevszkij alakjai közt egy szép van csak, Myskin herceg. A többi esetleg csak a szépség egy-egy bélyegét hordozza magán. Násztásza a testi szépség összetöröttje. Nem teljes és nem pozitív az ő szépsége, hiszen harmóniát nem adott neki ez a szépség, mint ahogy emberi életben egyáltalán nem lehet harmónia. Szépsége a szenvedély örülete miatt, az élet szélein jelentkezett, anélkül, hogy teljes szépség lett volna. — Raszkolnyikov, akit szépnek érzünk és szeretünk is, a felvillanó szépség jegyeit viseli arcán és életén. Az autonóm ember önzéséből a halál felé sodródó életén néha felragyog a szépség, de rövidre fogott megtéréséből érezzük, mint foszlik szét a szépség az eljövendő harcok diszharmóniájában.

Dosztojevszkij alakjai közül Myskin herceg az egyedüli szép. Az ő szépsége teljesen az emberi élet szélein mozog, ahol már csak a félkegyelműek, s a haldoklók járnak. A harmónia egy bizonyos formája testesült meg benne, de ez a harmónia a reális (feszültségben élő, kaotikus) életben csak mint örültség jelentkezhetett. Nem tiszta ez a harmónia, hiszen a teljes egészében kikapcsolhatatlan intelligencián keresztül a reális önzés (autonómiára, tehát egocentrizmusra való hajlás) és káosz még jelentkezik benne. De életerejét a betegségből, a halálból merítő Myskin herceg példázza a harmónia szépségét. Legjobban benne halt meg az autonómiára törekvés, amint szépsége legragyogóbb beteljesedésében meghal benne az ember is. Szuggesztív erejű a szépsége, s hatása alól nem vonhatja ki senki magát. A szépség formáló erő, megtisztít és felemel; az abszolút szépség, a Krisztusé pedig megvált.

A keresztyén kultúra irodalmában két szépet ismerünk: Don Quijótét, aki a nevetségesben tolódik el az élet szélei, a halál felé és Myskint, aki az örültségben már teljesen az élet mesgyén jár, s teljes életével és lehetőségével „a halál rokona.” Mögöttük áll Krisztus, a megváltó szépség, aki halálában a teljes harmóniát jelenti, így ő az ember részére az egyedüli pozitív szépség.

G) LÁZÁR FELTÁMADÁSA.

Az ember élete a tudattalan, ösztönös világból az Isten mindenhatósága felé halad. Ez az út a kálvária, az összetörtetés útja. Közben az ember megpróbálja saját erőin keresztül az autonóm élet kézzelfogható, pozitív, boldog világát megvalósítani, megpróbál úrrá lenni az élet fölött. Ebben a dinamikus és dialektikus életmozgásban az ember az összes lehetőségeket kipróbálva megtorpan a meg nem valósítható végső lehetőség, a halál semmisége előtt. A halálban, megtapasztalja autonómiája csődjét, ebben a csődben ismerővé lesz, s látja az emberi élet értelmét: a tragikumot. Ebben az ismeretben az emberi élet minden szála összefut. Ez az egység azonban nem jelenti az ellentétes élettendenciák szintézisét, azaz a tragédia feloldását. Emberi vonalon haladva a tragikum elkerülhetetlen, még akkor is, ha az a korlátokhoz való alkalmazkodásba szelődül, mert az élet tagoltságát ez sem szünteti meg és az autonómia elvesztésén érzett keserűség a transzcendencia korlátait — még a hozzájuk való alkalmazkodásban is — az emberi élet megnyomorításának és végzetének látja. Emberileg, egészen a halálig futva a hit a kétségbeesés, a vergődés, a legyőzöttség hite. A dialektikus életnek sehol sincs szintézise.

A legszélső pont, a halál pillanata sem tesz abszolút ismerővé, hiszen *személyesen*, életem itt és most-jában nem birtokolom a transzcendenciát, csak megdönthetetlen életmozzanatok hatása alatt tudok róla és megdönthetetlen kényszer miatt alkalmazkodom hozzá. Ez nem teljes életszintézis, hiszen bizonyos elemek nem szívódtak fel a szintézis egységébe, csak legyőzettek. A szintézis reménységét azonban nem adja fel az ember, még akkor sem, ha ezért az emberi vonalat kénytelen elhagyni, s kézzel nem fogható, emberileg nem bizonyítható mozzanatok hatalma alá helyezi magát.

Ez a mozzanat a kijelentés világa. A kijelentésben az Isten nyúl bele az ember életébe. A hasztalan ostromolt transzcendencia jelenti ki, ismerteti meg magát az ember immanens világában, s ennek a hatására, elfogadása következtében az ember megtér, azaz kiadja kezéből az élet irányítását, nemcsak a lázadást, hanem még a korlátokhoz való igazodás alázatát is. Az ember eldobja magától a tragikum világát, hogy a *túlról jött*, semmivel nem igazolható kijelentés világának a semmiségébe lépjen. Ez már nem ösztön, nem autonómiára való törekvés, nem lázadás, nem alkalmazkodás, nem mimagunk lényegének kibontakoztatni akarása, vagy tudatos háttérbe szorítása, több mint a végességünk csődje miatt a korlátokhoz alkalmazkodó hit: ez a megtérés. Minden lehetséges emberi pozíciónak a feladása, a semmibe lépés a kijelentésben adódó reménység alatt, hogy az emberi életbe benyúló transzcendencia felvesz majd a maga világába. Ebben a reménységben nem mi birtokoljuk a transzcendenciát, hanem majd mi olvadhatunk bele annak mindent összefoglaló szintézisébe. A megtérés az emberi életnek nem a teljes csődje, hanem abszolút destrukciója, ha ugyan az összes emberi utakat megkerülő és kihagyó *megtérés* lehetséges, nem pedig csak pillanatonkénti kilépés magunkból, összes lehetőségeinkből, s beleszédülés a reménység pozitív semmijébe. Ez már nem emberi lehetőség, s nem emberi tudomány, erről már csak a teológia vakmerő lehetetlensége „beszél”, vagy az emberi utak tudományainak és a látható földi egyháznak a tekintélye alá helyezkedő megalkuvó teológia (vallásfilozófia, valláspedagógia!?). — Mindenki mint „autonóm ember” indul, de utainak vége a *megtérésbe* vezethet el; mindenki mint *filozófus* indul, s mint „teológus” érkezik meg. (De az elindulás pillanatonkénti lehet, (s a megérkezés időtlensége nem tárgyasítható emberi momentum.) Az emberi élet bármelyik pontjáról nézve szintézis csak a reménység nihilizmusában adódik. Ez a nihilizmus azonban a kijelentés nememberi, — emberileg nem igazolható — világában, az egyetlen pozitív lehetőség a transzcendencia szintézisébe való beleolvadására. A megtérés ennek a nememberi mozzanatnak az emberivé (!) tétele. (Hiszen mégis tudunk róla és ha az emberi vonalat derékszögben metszi is, mégis életvonal. Sőt az *életvonal*.)

A megtérésben nem az ember a motiváló tényező, hanem az Isten, nem az emberi vonalon történik a megtérés, hanem a transzcendencia vonalán, amely benyúlik az emberi világ immanens tényeibe. A korlátokat az embernek nem sikerült áttörni, de a kijelentés a korlátokon túlról jövő reálitás, melybe reménységével kapaszkodik az ember. Az élet dialektikus tényei nem egyesülnek emberi szintézisben, hanem egyszerűen feloldódnak, megszűnnek a kijelentés nememberi világában. Természetesen csak a reménységben, hiszen az ellentétpárok továbbra is megmaradnak, azok valóságát nem szünteti meg a kijelentés, csak az élet egészének szempontjából egyszerűen hatályon kívül helyezi. Többé nem az emberi a lényeges, hanem az azt keresztben metsző isteni. Természetesen a megtérés — azaz a transzcendens világnak aktív, formáló módon való beleavatkozása az ember immanens világába — az emberi szféra történéseiben is érezteti hatását, hiszen jelentkezését csak itt vesszük észre; A megtérés nem törli el tehát az emberi szférát, csak többé-kevésbé alakítja azt, s ezen túl hatályon kívül helyezi. Az *emberi* élet destrukciója ez, az élet egészének az érdekében. A megtérés nem emberi mozzanat, s emberileg csak elébe mehetünk az ösztön brutalitásától a halálig tartó lehetőségeink befutásának az összetörtetéseiben. A megtérésben az ember feladta önmagát. Amikor a passzív korlátokat meghúzó transzcendencia aktív módon nyúl bele az ember életébe, akkor az ember minden lehetséges pozícióját kénytelen feladni, ennek az elsodró hatalomnak a támadásával szemben. A megtérés az emberi élet vége, s a filozofálás (filozófia) vége is. Az eszkatológia nem filozófiai diszciplína.

Miért foglalkozunk mégis a megtéréssel? Éppen azért, mert ez az emberi élet vége, a végtelennel érintkező pontja, s kezdete *az életnek*, az emberi szempontból semmisnek, de amely az élet egészének a szempontjából mégis a teljességet jelenti, s aminek az emberi élet is csak egy kicsiny része. A határszituáció problémája még a filozófia kérdése. Másfelől ez az emberen kívüli mozzanat, a megtérés részünkre csak az emberi vonalon történő hatásaiban mutatkozik. Az emberi szférára gyakorolt hatásait vizsgálni még a mi feladatunk. Bár ez a hatás az emberi élet kereteit, korlátait nem töri össze, mégis nagymértékben színezi, sőt átalakítja a korlátok közé zárt emberi életet is.

Dosztójevszkij minden regénye megtéréssel végződik, az autonóm ember halálával. A végső szó mindig az újjászületésé, feltámadásé, amelyeket azonban mint végső pontokat mindig csak érint Dosztójevszkij. A megtérés a regényírás vége is, vége az esztétikának is, s a reálításokban meg nem ragadható szépnek a kezdete.

A megtérésben a transzcendens valóság nyúl bele az ember világába. Ez a belenyúlás a transzcendens Isten személyes létét tételezi fel. Eddig a transzcendenciáról mint személytelen valóságról beszéltünk, amely

létét az emberi életet körülhatároló korlátaival véteti észre. A megtérésben a személyes Isten jelentkezik, aki létének és személyiségének titkát a kijelentésben felfedi. Ez a felfedés nem az emberi értelemben, nem is valamelyik emberi lehetőségben történik, hanem emberiségünket megszólító és feloldó „Te”-re irányuló hatásában. (Gogarten.) Ez a hatás a kijelentésben meglévő isteni lehetőség, amit azonban Isten a Lélek (Szentlélek) által realizál. A transzcendens Isten léte tehát nem nyugvó, hanem örökösen mozgásban levő lét. Az ő léte a teljesség, s ez a teljesség képes szintézisben magába olvasztani az emberi létet is. Az Isten áthatja a véges, korlátok közé szorított emberi létet, ebben az áthatásban megvalósítja önmagát, s az emberi élet és hit reménység mozzanatában nyújtja az emberi élet szintézisét is. — A kijelentés szerint tehát Isten személyes lét, aktív személyiség, aki megragadja, megtérésbe viszi a korlátolt életét áttörni nem tudó embert. Ez a mozzanat az emberi élet legnagyobb merészsége, bár Isten által motivált merészség, mert az emberileg semmibe, az ember által nem igazolható „valamibe” állítja az embert.

A megtérés a személyes Isten műve, aki a végesség korlátaival a végtelenből törí át s ebben a gesztusában *feloldja* az emberi élet végességhez kötött dialektikus tényeit, az emberi élet antinómiáit. Az ember sorsa az Isten, de sorsunk pozitív kibontakozása nem tőlünk motiváltan történik. Mi csak elébe mehetünk sorsunknak az emberi lehetőségek realizálásában, vagy a nemlehetőség lázadásában, vagy benne rekedünk, életünk kibogozhatatlanságának sivárságában. Az emberi élet végességbe zárt, elvetett lét, s a végesség tudása miatt a kárhozát kezdete. Ebből a sivár szituációból csak a megtérés „nihilizmusa” menthet meg.

A megtérésben vertikális hatás metszi a horizontális emberi életet. De a vertikális vonalat csak a metszési pontban lehet konstatálni, s a metszési pont áttörési helyétől rezgésszerűen a horizontális emberi életen terjedő hatásában.

Most néhány sorban Dosztojevszkij alakjai közül Raszkolnyikov és Karamazov Aljosa megtérésének egyszerű leírását adjuk, úgy ahogy az emberi életükben jelentkezett.

Raszkolnyikov az eszme fanatikusa, a borotvaéles logika, s az ettől megkeményedett élet tiszta típusa. Fizikuma, idegrendszere, szellemisége nem bírta el az eszmének ezt az örületét, s a belőle fakadó gyilkosságot; legjobb és legtisztább látása ellenére feljelenti magát, hogy vezekeljen, mert az emberi lehetőségeket átfutva a lázadásban lelke teherbíró képességének a határához jutott el. Nem érezte, hogy nincs igaza a gyilkosságban, sőt tisztán látta eszméjének az igazságát, mégis feljelentette magát, mert nem bírta tovább a harcot, a lázadást. Külső élete összetört, de önmaga nem. Ez még nem megtérés, ez csak kényszerű alkalmazkodás. A korlát kényszerű elismerése, s a mögötte meghúzódó keserűség, hogy nem sikerült áttörni azt. Raszkolnyikov vezeklése az erejét vesztett titán újabb lázadása a megalkuvás ellen. Raszkolnyikov a lázadásban, az összetörtetésben, a halál szituációjában, s a vezeklésben is csak az emberi szférában mozgott, sajátmagából nem adott fel semmit.

Megtérése kettétörte ezt az emberi gögőt. De a megtérés nem ment könnyen. Egyszer az önmagát akaró ember vissza is rettent tőle. „Ez az érzés mintegy rohammal jött rá: lelkébe egy szikrát lövellt, s egyszerre egészen elborította a tűz. Raszkolnyikov egészen ellágyult s könnyei kicsordultak. Amint állt, úgy esett végig a földön. Térdenállt a tér közepén, lehajlott a föld felé, megcsókolta azt a sáros földet édesen, boldogan. Fölkelt és mégegyszer meghajtotta magát.” Pillanatokra talán maga is hitte, hogy minden megfordult, hogy feladta magát, de énje kompakt, zárt egész maradt a pillanatnyi ellágyulás után, s tovább erőltette a helyállást — ha a lázadást már nem is — az isteni transzcendenciával szemben.

Megtérése váratlan volt, s életét derékban kettétörő. Szibériai száműzetésében egy reggel történt. „A magasan fekvő partról messze lehetett látni. A távoleső túlsó partról töredezően áthallatszott egy dal. A napfényel elárasztott végtelen pusztán alig észrevehető pontokban látszottak a vándor jurták. Ott szabadság honolt, s más emberek éltek, egyáltalán nem hasonlók az itteniekhez, ott mintha az idő is állva maradt volna, mintha nem múlt volna még el Ábrahámnak és az ő nyájának kora. Raszkolnyikov mozdulatlanul ült és szakadatlanul nézett; gondolatai álmodozásba mentek át; nem gondolt ő semmire, de valami szomorúság bántotta és gyötörte. Egyszerre csak Szónya tűnt fel mellette. Nesz nélkül jött oda, s leült melléje.” „Maga sem tudta Raszkolnyikov, hogy történt, hanem egyszer csak úgy érezte, mintha valami megragadta és lehúzta volna őt a Szónya lábához. Sírt és átölelte Szónya térdeit. Szónya az első pillanatban elrémült és egész arca megzsibbadt. Fölugrott helyéről és reszketve nézett Raszkolnyikovra, de csakhamar megértett mindent. Szeméből végtelen boldogság sugárzott; megértette, kétsége sem lehetett többé benne, hogy Raszkolnyikov szereti, végtelenül szereti őt és hogy végre is bekövetkezett az a pillanat, ... beszélni akartak, de nem bírtak. Szemeik könnyben úsztak. Mindketten halványak, betegek voltak, de azokban a beteges és halvány arcokban már a megújuló jövő, az új életre való teljes feltámadás fénye ragyogott.”

Raszkolnyikov tudta, érezte, élte, hogy minden megváltozott. Zárt énje kettétört. Először adott helyet önmagában más életnek is, először szeretett. Kilendült saját élete középpontjából, feladta önmagát. A bezártéletű eszmék lovagja, a lázadó és megtört hős elveszített minden kapcsolatot léte eddigi részének minden ilyen jelzőjével és lényegével. Valami transzcendens hatalom áttörte életét. Minden megváltozott.

„Azután mi is az a minden, a múltnak minden szenvedései? Minden, még az ő bűne is, még elítéltetése és számkivetése is, most első felocsúdásában valami idegennek, különösnek, mintegy nem övele történt dolognak tűnt fel előtte. Különben ezen az estén nem tudott semmiről sem sokáig és állandóan gondolkozni, nem tudta gondolatait valamire összpontosítani; s nem is ért el semmi tényleges öntudatos eredményre, — ő csak érzett. A dialektika helyét az élet foglalta el nála és eszmélkedésében valami egészen új irány kezdődött.”

Raszkolnyikov életében a megtérés megtörtént, mert magából, önmaga nagyon erős képességeiből kilépett a kézzel meg nem fogható semmibe. Megtérése talán csak pillanatnyi, de a csoda — emberi élete feladása, — destrukciója megtörtént. A vertikális hatalom áttörte emberi énjét. Lázadásában nem sikerült birtokolni a teremtő isteni életet, most ez az Isten lett úrrá fölötté, s ő rábízta magát erre az isteni semmire. Előveszi a szentírást, a transzcendens személyes Isten e világba való benyúlásának dokumentumát: a Kijelentést. Most először szeret *mást*, most először hisz *másban*: megtért. Megtérése mással össze nem téveszthető és le nem tagadható történés, az élet legvégső mozzanatának a történése, de nem minden problémának a megoldása, nem az emberi élet teljes kikapcsolása, csak annak pillanatnyi feloldása a megtérés irreálitásában. A megtérés időtlensége nem tárgyiasítható emberi momentum. Raszkolnyikovnak ezután is lesznek harcai, de ezekben a harcokban az egyszer már ketté tört énje vesz csak részt. Az emberi élet a tudattalan létezők *időbeliségétől* (a tárgyiasítható világidőbe való elhelyezkedéstől) az emberi élet *idői* élménytartalmán keresztül a transzcendencia *időtlensége* felé halad. Az elsőt birtokoljuk a narkózison keresztül, az elsődleges emberi életformába (a létezők tudattalan világába) való visszasüllyedésben, a másodikat emberi életünk igazi emberi megélésében, a harmadikat a megtérésben, a transzcendencia világával való pozitív érintkezésben. Egyik szituáció sem abszolút, s a megtérésben is csak a szintézis reménységét éljük át... „Raszkolnyikov nem is tudta, hogy az új életet nem nyerte ő ingyen, hogy neki azt még drágán kell megvásárolnia, meg kell fizetnie a jövő nagy küzdelmeivel...”

Karamazov Aljosa a hívő, jó ember is megtért egyszer. A jóságban önmagát kereső és állító emberi énje tört szét ebben a megtérésben. Hite és jósága többé nem a maga mindjobban kiteljesedő valóságának az eszköze, hanem önmaga szétszóródásának az útja az emberek között, itt ezen a földön a transzcendens Isten személyes megtapasztalásának a kényszere miatt. Ebben az életben szétszóródik, hogy a hit reménységének a szintézisében birtokolja az élet teljességét. — „Nem tudta: miért ölelte meg a földet, nem adott magának számot arról, hogy miért akarta azt megcsókolgatni, ameddig csak éri, csak csókolgatta sírva, zokogva, könnyeit hullatva és felbuzdulva fogadta meg, hogy szeretni fogja azt mind örökkön örökké.” „Mintha az Isten végtelen sok világának útjai mind találkoztak volna az ő remegő lelkében, más világokkal érintkezők. Szeretett volna mindenkinek mindent megbocsátani és bocsánatot kérni — óh! nem magának, hanem mindenkinek és mindenkiért.” „Valaki felvilágosította abban az órában az én lelkemet! — mondogatta később és erősen hitt abban amit mondott.”

Myskin herceg *a megtért ember*, az új embertípus, az orosz utópia. Élete, — legalább is magatartásában — a végtelenbe lendült, az időtlen valóság világába. Élete szétszóródott mindenkibe; nem a valóságos ember benyomásával megy át mások életén; az önmagát elvesztegető ember tiszta típusa, aki az önző *egyénségek* világában csak mint félkegyelmű élhet. A hegyi beszéd embere, aki a földhöz kapcsolódó egyénségének utolsó szálait elveszti a rátörő örültségben. A megtérés egyik felét, a magunk feladását ő szimbolizálja legtisztábban, de a másik felének, a szintézisnek a lehetőségét is ő hordozza legvalóságosabban életében. Még a tragikum világában élő valaki, de a szintézis realizálhatóságának szinte kézzelfogható lehetőségével. Élete valóban az emberi alapokat feladó, a semmire építő szintézisnek a lehetősége. Ő a semmibe kimerészkedett, vagy kihelyezett ember.

A megtérés tehát nem az élettől izolált mozzanat, hanem az élet vége. Eddig a végig eljutni passzív magatartásban nem lehet, hanem csak az élet összes lehetőségei megpróbálásának a csődjében. A megtérés nem gondolkozási aktus, hanem egzisztenciális ügy. Az élet összetöréseiben az ember elébe megy a megtérésnek, s az sohasem elvont igazságban, hanem mindig csak konkrét szituációban *adatik*. Az életnek a vége a megtérés, mert itt már nemcsak az ember aktív a passzíven viselkedő korlátok ostromlásában, hanem a transzcendencia nyúl bele aktív módon az ember életébe.

De kérdés, hogyan vizsgálható a megtérés emberileg, ha az annyira emberenkívüli mozzanat. Az emberentúli lépéseket ebben a vizsgálatban meg tudjuk-e tenni, vagy itt is csak az emberi szférában maradunk? Természetesen, ha ezen a ponton át tudnánk lépni az emberit, átléptük volna a korlátokat is, s minden probléma megoldódnék. Azonban a megtérés *vizsgálatával* kapcsolatosan is csak az emberi szférában maradhatunk, tehát a korlátokon belül. A megtérés nememberi mozzanatának csak az emberire gyakorolt hatását vizsgálhatjuk, tehát a korlátokon belül megzavarodott élet megnyilvánulását.

Természetesen ez az életmozzanat, amely eredetében nem emberi, metabiontikus, hatásában is minden ponton keresztetzi és áttöri az immanens emberi szellemet, egyáltalán az emberi életet. Mégsem vonható be teljes egészében az empirikus emberi vizsgálódás, különösen a pszichológia hatáskörébe; egyfelől mert eredetében nem emberi, transzcendens valóság, másfelől az emberire gyakorolt hatása sem vizsgálható

maradék nélkül *tudományos módszerekkel*, mert az utolsó, sőt csak a mélyebb kapcsolatok és hatások is minidig kicsúsznak a tudományos módszer durva hálójából, s rajta túl csak a megélés egzisztencialitása, s az eredethez viszonyítani akaró szubjektivitása magyarázhatja meg a megtérés emberi vonatkozásait is. — A pszichológia azonban megpróbálja műszavainak fogalmi hálójába befogni a megtérés egészét. Először az emberentúli mozzanatot is; az újabb valláspszichológia már csak a vallásos élmény lefolyásának a leírására törekszik. „Amikor a vallásról beszélünk, különbséget kell tennünk a vallás mint isteni aktus és mint lélektani phaenomenon között.” (Szabó Zoltán: Az ifjúkor lélektana és az ifjúság lelkipogozása. Debrecen, 1932. 6. l.) Méginkább, amikor a vallás legközeppontibb mozzanatáról, a megtérésről beszélünk, erősen szem előtt kell tartanunk ezt a különbséget. Úgyhogy a pszichológia a megtérésben csak az emberi szférában észrevehető mozzanatokot tárgyalhatja, anélkül hogy a megtérés lényegéről mondhatna valamit.

Az emberi lehetőségek átélésében, s azok csődjének a megtapasztalásában az ember elébe megy a megtérésnek, az isteni, transzcendens aktusnak. Éppen a lehetőségek csődje miatt egyfelől, másfelől pedig a transzcendensnek az emberit áttörő hatása miatt a megtérés rendszerint viharos szokott lenni, s nagyon gyakran az extázis jelenségével kapcsolatos. Bár az extázis egyáltalán nem szükségképpen velejárója a megtérésnek. Hiszen extatikus állapot a megtérés mozzanatán kívül is adódik, mint például a Raszkolnyikov esetében, aki az extázis rohamait egymásután élte át, anélkül, hogy a megtérés vele járt volna, s nála a megtérés éppen az emberinek az elcsitulásával, szinte elszibbadásával járt. De például Alsója megtérése extázisban történt, s egyáltalán az extázisban, emberi mivoltunk csődjében elébe mehetünk a megtérésnek, vagy a transzcendens Isten közbelépése a megtérés mozzanatában hozhat létre extázist.

Nézzük az extázis lényegét, úgy ahogy a pszichológia azt megvilágíthatja. Az extázisra vonatkozó gondolatainkban Mátyás Ernő fejtegetésére támaszkodunk. (Mátyás Ernő: Pál apostol megtérése. 132-135. l.) Az extázis az öntudat, vagy éntudat titkaiba kapcsolódik. Az öntudat közvetlenül ismert tény, melynek titka fel nem fedhető, tevékenysége mégis alapvető jelentőségű. Az emberi lét egységének hordozója és biztosítója az öntudat. Ennek a révén érintkezik az ember a világgal. Egyfelől ellentétbe kerül azzal, másfelől megragadja a világot, úgyhogy az énben, ideális módon tükröződik a nemén reálitása. A világ és az Isten, egyáltalán minden, ami nemén örökösen ostromolja az ént. Az én megsemmisülne ez ostromok hatása alatt, ha nem tudna ellenük védekezni, de míg a szemlélet síkjába kivetíti, addig el is hárítja őket magától. Ha azonban a külső világ támadása erősebbnek bizonyul, mint az én elhárító védekezése, akkor a világ, vagy az Isten ereje elsodorja az ént, s előáll az extázis állapota. Az extázis állapotában az ember elveszti az önkontrollt és nem képes többé az önmagában végbemenő lelki folyamatok megfigyelésére és ellenőrzésére.

Ebben az állapotban történhetik a megtérés, bár az állapotnak illetően való pszichológiai megvilágítása a megtérés lényegéből nem mond meg semmit. A pszichológia felszínességén túl valahol másutt kell keresni a megtérés lényegét. (Mátyás Ernő is a pszichológián túl az ú.n. pneumatológiában keresi a megoldás lehetőségét.) A pszichológia semmiképpen sem nyújtja az emberi élet szintézisét, mely szintézis mint pillanatonkénti lehetőség felvillan az ember előtt. A pszichológia esetleg csak a kézzelfogható emberi állapotváltozások leírására vállalkozhatnak, bár a belső és titkos rugók nemismerése miatt azok rendszerbe foglalása nem tekinthető abszolútnak.

A megtérés nememberi lehetőség, mégis — ha a pszichológián túl is — csak az emberi képességekkel közelíthetjük meg; hiszen ha nem emberi módon tudnánk ismerőkké lenni, akkor túl lépnénk magunkon és a korlátokon, s megoldanánk az autonóm ember minden problémáját. A transzcendens világ betörését az emberi életbe csak az emberi szférában érzékelhetjük és fejezhetjük ki, bár ebben az emberentúli mozzanatban az emberi élet szintézisének a lehetőségét pillanatokra átéljük.

Nemcsak a szintézis lehetőségét éljük át ezekben a pillanatokban, hanem ezeknek a pillanatoknak a hatása alatt a megváltozó, újjászülető élet egyes megnyilvánulásait is és átéljük ezekben a pillanatokban a hit, egyáltalán az élet reménységmozzanatát: a szintézis bizonyosságát. Amit az emberi lehetőségekben vergődő ember a maga erejéből nem tudott elérni, sőt megközelíteni sem, azt a transzcendens Isten mind nyújtja az új lehetőségtől, — a korlátokon belül megváltozó emberen keresztül — az emberi élet szintézisének a bizonyosságáig. A megtérés, ez a lehetetlen pozíció, ez a semmibe állíttatás az életnek egyedüli pozitív lehetősége.

A megtérés hatását a korlátok közé szorított emberi életben szemlélhetjük csak. A hatás nem azonos a megtéréssel, de a lázadás felfüggesztése, s a korlátok között az aláztatosan berendezkedni akarás vetülete a megtérésnek, amennyiben az aláztat most már több, mint a magunk személyiségének, emberi énjének a korlátokhoz igazodó megalkuvásán keresztül való kiformalni akarása. Az aláztat itt már a magunk emberi énjének a negligálása, s természetes, hogy ebben a negligálásban a korlát többé sem pozitív, sem negatív szerepet, nem tölt be. A lázadás illetően módon való felfüggesztése vetülete a megtérésnek. A motívum nem emberi tényező, de a hatás az emberi életben mutatkozik meg. A magatartásban s a mindennapi cselekedetekben.

A pszichológia ezt a területet vizsgálhatná, ha szűkkörű analízise azonos volna az élet ilyen helyzetében adódó tényeivel. Kétségbeesés, megbánás, sajnálat, megbocsátás, szeretet az élet mindennapjaiban sokkal többet mondanak el a megtérés hatásáról, mint a pszichológiának róluk megalkotott elmélete. — A megtért ember legjellemzőbb tulajdonsága: önzetlensége. Hiszen az emberi alaptól, az ösztöntől, az élet önző szerelmétől a legtávolabbi pontra került, sőt kívül került rajta, s az eszme önzése is régen nem motiváló tényező már az életében, mert el sem éri ezt az emberen kívüli szituációt. Amikor valakinek élete, középpontja kilendül ebből a kézzelfogható véges világból, akkor meghalt az önzése is, hiszen többé nem fontos ez a világ, mert nem ez a cél. Nyíltság — gyanútlanlás — önzetlenség jellemzik a megtért, új embert. Ez a hatása a megtérésnek, bár természetesen nem a lényege. Az új ember jelentkezik a régi, önző én helyén. A katasztrófában régi énünk összetöretetésében bukkan felszínre az új ember. A transzcendens Isten által megérintett valaki, akinek élete középpontja nem a véges, korlátok közé zárt világban van, ezért tud ebben a világban is nyílt, gyanútlan és önzetlen lenni. Ennek a világnak semmilyen szituációja nem érinti többé lényegesen az életét, majdnem egyforma szemében, hogy bányába zárt kényszermunkás, vagy pedig herceg. Élete középpontja többé nem itt van, s az ittlét berendezése nem probléma többé számára. Csak egy problémája van a megtért embernek: a feltámadt új ember halála, az emberi szituációnak és lehetőségeknek újra jogaiba való iktatása. A megtérés időtlenségének az idővel való kapcsolata.

A megtért ember a gyermekhez hasonlítható, annak a bizalma és gyanútlanlása él a szívében, a tragikum rettenetes tudatosságával és *emberi* nagyszerűségével szemben. A megtérés pillanatai nem zárhatók be a tragikum által meghatározott korlátok közé zárt emberi életbe, emberenkívüli mozzanat ez, amely pillanatokra felfüggeszti az emberi életet. A megtérés nem új átértékelése az életnek, hanem teljesen új szituáció az életben. Az emberi élet emberenkívüli mozzanata.

A megtérés, mint emberenkívüli mozzanat nem tartozik bele a tragikum világába. A transzcendencia korlátaihoz viszonyító hit föltétlenül tragikus, mert az emberi életre is visszamutat, visszahat; a halál pozíciója is az, mert a nemlét előtti megállásban bontakoztatja ki az emberi élet teljességét, de a megtérésben az ember kilép az emberiből, valami rajta túllévő hatalom felfüggeszti az emberi érvényét. A megtérésben egyetlen emberileg kifejezhető momentum adódik: a reménység. Az emberi büvkörön túl, a *túlvilágban* adódó reménység. Minden lehetséges emberi pozíciónak itt van a vége. Ezek az emberi pozíciók az emberi élet átélése, is így megismerése szempontjából különböző lehetőséget és értéket képviseltek. A tragikumot másféleképpen hordozták, de az emberi élet feszültségéből, büvköréből, adottságaiból nem vezetett belőlük út a szintézis felé. Ember-világ, ember-transzcendencia ellentétpárjainak nem adódott emberi szintézise. Az ember saját erejéből nem tudta a szintézist megalkotni. *Az élet egésze szempontjából minden emberi pozíció egyforma tehetetlenséget jelent.* Mindegyiknek vége a tragikum, amely határköve és értékjelzője is az emberi életnek.

A megtérés a nememberi pozíció, sőt emberileg pozíciónak sem nevezhető semmi. Emberenkívüli mozzanat, a reménység lehetősége. Éppen mivel emberenkívüli mozzanat, nem kötött sem az emberi élethez, sem az emberi halálhoz. Felvillanhat bárhol és bármikor, bármilyen szituációban, mert ez nem emberi lehetőség, hanem a transzcendens Isten emberibe nyúló villámainak a fénye. Éppen ezért emberileg nem rögzíthető állapot, sőt emberileg fel sem vethető lehetőség. Az időtlenségnek, az örökkévalóságnak az *állapota*, mely azonban csak kényszerű szóhasználatunkban állapot, s radikálisan különbözik a tudattalan létezők „véges örökkévalóságainak” az állapotától.

Ehhez a transzcendens, nememberi mozzanathoz csak énünk azonossága köt bennünket. Énünk beleemeltetik abba a szintézisbe, amely az Istenben való abszolút szintézis, s amelyet hasztalan próbál az ember emberi mivoltában létrehozni. De vajjon szintézis-e még ez? Igen! de nem az autonóm embernek a győzelmes szintézise, hanem az emberi életen kívül esett embernek behelyezése az Isten szintézisébe. Természetesen erről beszélni nem lehet, de ezt megfogalmazni és kifejezni csak emberi oldalról tudjuk (tehát mégis beszélünk róla), s ebben az emberi mozzanatban már szét is foszlik a megtérés „állapota”. Amikor ezt az állapotot az emberi élet feszültségében szükségszerűen adódó dinamizmusban fejezzük ki, akkor már a korlátok közé szorított végesség bélyegét ütötték rá. Így a megtérésre is rávetődik a gond árnyéka, sőt abban el is merül, amikor kifejezzük, vagy különösképpen amikor filozófiailag megfogalmazzuk a „megtérés lényegét”. Az emberi életben minden a „tragikum nagyszerűségében” létezik csupán. De a megtérés állapotát átélheti az ember, a benne adódó szintézisnek részese lehet, s a végességben, azaz halálontúli szituációban reményli az ember a szintézis örökkévalóságát. Ez a *reménység szintézise*, ami nem emberi szintézis, de az ember analízise szükségképpen ide torkollik bele.

Az ember analízisének a vége az emberenkívüli mozzanat: a megtérés. Ebben a mozzanatban az Isten nyúl bele az ember életébe a kijelentésen keresztül. A kijelentés a transzcendens világnak a jelenvalósága az emberi életben. A kijelentés nem dialektikus, csak a kijelentés megragadása, megismerése történik dialektikus úton, de amennyiben a kijelentés nem ismereti tárgy, hanem aktív hatalom, úgy a megtérésben megszűnik dialektikus mivolta, sőt feloldja az emberi élet dialektikáját is.

De a megtéréshez dialektikus úton jut el az ember, rendszerint az emberi élet tragikumában, az autonómia csődjében. Dosztojevszkij regényeiben az embert vizsgálva az emberi lehetőségeken szalad végig, az ösztön tudatlanságától a transzcendencia korlátjáig, az autonóm embertől a tragikumig, hogy végül a megtérésben egy emberenkívüli mozzanatban élje meg az élet szintézisét.

Az autonóm embertől a megtérésig nagyon hosszú az út, s a legtöbb ember benne is reked a narkózis állatiasságában, vagy a tragikum emberiségében, miközben néha élheti az autonómia győzelmesnek hitt, hamis harmóniáját. De az irányában aktívvá vált transzcendencia bármikor kihelyezheti az emberileg semmi világába, az Isten tenyerére, ahol a megtérés reménységében az ember élheti a megtalált tiszta, teljes, egész életét, de csakis emberisége elvesztésének az árán.

Akik, mint Nietzsche az autonóm emberben látták az élet szintézisét, azok nagyon a kezdetén akarták abszolutizálni az életet. Az önállító, gyilkos Raszkolnyikovtól nagyon hosszú az út a korlátokon bekövetkezett emberi csődig, s onnan a megtérésig. De ez a hosszú út az emberi életnek az útja. Dosztojevszkij minden — pedig nagyon számos — regényszereplője életében ennek az útnak egyes fázisait mutatja be, s az úton haladó egyes embereket, amint megrekednek valahol, vagy tovább lendülnek a halál, vagy az élet felé. Az autonómiára való törekvés csak kezdeti stádiuma ennek az útnak, s a rettentő ellentétek közt vergődő embernek az álma csupán. Az ellentétek borzalmas világában azonban nagyon is ébernek kell lenni mindenkinek. Ébernek, hogy megfossa magát a narkózistól, az autonómia hazugságától, végeredményben mindentől, ami az övé, ami naggyá tenné, s lázadóvá a korlát ellen. Dosztojevszkij Übermensch a korlátokon összetört, magát megüresített ember, akiben meghalt az autonómia gőgje. Aljosa a felsőbb ember és nem Iván. Myskin az. Übermensch, aki minden emberitől megfosztotta magát az Isten nevében, s akit az emberenkívüli élet kietlenségébe helyezett az Isten. Természetesen ebben a világban is benne élt ő, de nem emberi képességeivel, hanem a meghalt és feltámadt ember gyanútlan szépségével. Ezt az életet mint félkegyelmű járta végig, akinek élete centruma ebből a végességből kiesett, s egy emberenkívüli világba tétetett bele, amely világ a szintézist is nyújtja reménységben és a reménység valóságában. Ez a myskini életállapot minden ember elrejtett, lehetetlen lehetősége, Ez a legnagyobb pozitívum Dosztojevszkij regényeiben és az életben is. A feltámadás reménysége.

5. KÖZÖSSÉGI ÉLET — ANARCHIA.

A) KULTÚRA.

Dosztojevszkij központi problémája az ember, de nem mindentől és mindenkitől elvonatkoztatott magányosságában, hanem cselekedeteinek dinamizmusában. A szeparált ember nem is ember többé, hanem tárgy, s tárgyi mivoltában egy a tudattalan természeti létezőkkel. A természettudományok mindig mint objektumot vizsgálták az embert, ezért csúszott ki legprecízebb fogalmi hálójukból is az ember lényege. Térbeli egymásmellettségeken túl az ember idői viszonyulások hordozója és felidézője, az idői viszonyulások szubjektívizmusa pedig sohasem köti az embert egzisztenciálisan a létezők tárgyi világához, a természethez, hanem csakis egy másik idői viszonyulás lehetőségéhez, a másik emberhez. Ez a viszonyulás sohasem természeti énünkön keresztül történik, hanem a transzcendens felé kinyúló emberi ihletettségünkön, emberi többletünkön, a transzcendencia bővületén keresztül. Az ember tehát nem mint emberi objektum vegetál, hanem a szubjektív viszonyulások idői egymásutánjában egzisztál, s ebben az egzisztálásban emberi közösségi kapcsolatokban él. Az ember emberi élete a kézzelfoghatóan brutális természeti tárgyakon túl kezdődik, amikor a természetet — saját maga ösztöni természetét is — ezekben a közösségi viszonyulásokban a transzcendencia szimbólumai szerint, illetve a transzcendenciának megfelelően szimbolikusan formálja. Az így formált természet a kultúra.

Amikor az ember közösségi, tehát emberi életét vizsgáljuk, akkor kultúrájával foglalkozunk. Természetesen nemcsak a multidejű, alkotásokba rögzített tárgyi kultúrájával, hanem szubjektív kultúrképességével elsősorban, mely szubjektív kultúrképesség feloldja a tárgyi kultúrát, s ennek szubjektívvé változott lendítőerejével is formáló joggal néz a természettel szembe. A transzcendencia bővületében az ember megpróbál egy, a természetén túleső világot, a *kultúra túlvilágát* megépíteni, hogy ezáltal közeledhessék a ténylegesen túllévőkhoz, az Istenhez, vagy ezzel lázadni próbál az Isten túlvilága ellen. Kultúra csak az emberi viszonyulások közösségi közegében — háttérben a transzcendencia kiküthathatatlan csodájával — születhetik meg. De ebben a szituációban feltétlenül kultúra támad. Az ember megváltozhatatlan módon kultúrlény. Az egyes embert, mint egyedét vizsgálhatjuk ezeknek a közösségi viszonyulásoknak a szövevényében, mint ennek az idői egymásutániságnak, mint a cselekedetek dinamizmusának speciális esetét, miként tettük az eddigi fejezetekben. De vizsgálhatjuk ezeknek az idői mozgásoknak kollektív produktumát, a kultúrát is, mint az egyes emberi egyedek emberi atmoszféráját, azt a miliőt, ahol az ember egzisztálhat, ahol a természeti létezők és transzcendencia feszültségében mind a kettőtől motivált, színezett és áthatott otthont talál. A kultúra az emberi lét egyedül lehetséges atmoszférája, bármilyen primitív, vagy bármennyire bonyolult legyen is az. A kultúra benne él az emberben, s az ember a kultúrában; az ember formálja a kultúrát, s a kultúra lehetővé teszi az embert. Mostani fejtegetésünkben nézzük a kultúrát, az emberi életnek ezt az egyedül lehetséges közegét, melyben az emberi élet drámája a tragikus villanásokig lejátsszódik.

A kultúrában az ember megszabadul a természet, illetve a természeti törvények kauzálmechanisztikus összefüggéséből, s a transzcendenciára, mint célra irányultan, tőle meghatározottan éli bonyolult közösségi cselekedeteinek egymásutánját. A kultúrában, mint kézzelfogható tényben az ember kiemelkedik a természet világából, több lesz egy kis pontnál a természet mérhetetlen nagyságában. Az ember a kultúrában szembehelyezkedik a természettel, mássá lesz, mint annak a lényege. Az aggodás, a gond, a halálfélelem világába kerül, amikor kiemelkedik a természeti létezők közül. Többnek tudja magát a természeti világegész egy kis csavarjánál, s nemcsak pillanatra akar behelyezkedni a világ folyamatába. Élete nem úgy történik, ahogy a természeti törvények szerint történnie kellene, hanem azok mellett, vagy fölött önálló cselekvési szférával is rendelkezik. Bár tudja, hogy ez a szabadság nem végtelen, hiszen a transzcendencia korlátaitól határolt, kultúráját mégis szabad döntésekben igyekszik kiépíteni. Az ember helyzete egyrészt vigasztaló, mert kiemelkedett a természeti létezők tudattalanságából, másrészt mégis vigasztalan, mert szabadságában új korlátokat tapasztal meg, amelyeknek a bővületében tragikussá lesz az élete, s nehéz ködtől terhes a kultúrája. Kultúrájában kiemelkedik az ember egy néma, tudattalan, sötét létből, hogy egy bizonytalan, feszültségben levő, tragikus meghatározottságú léttel cserélje fel azt.

A kultúrában *műveli* az ember a természetet a transzcendencia feltétele alatt. Szembehelyezkedik a természettel, formálja azt, úgyhogy a kultúra struktúrája nem a természetből, hanem az emberből érthető csak meg. Az embert viszont csak a transzcendenshez való viszonyában, a korlátokkal szemben való

állásfoglalásában ragadhatjuk meg. Kultúra csak a transzcendencia feltétele alatt keletkezhetik, valamilyen formában az mindig viszonylik a transzcendenshez.

Mivel a kultúra nem a természetből, hanem az emberből érthető meg, nem lehet azt a természetten keresztül szemlélni, de ugyanúgy nem lehet csak a gondolkozáson keresztül sem. Amilyen módon és amennyiben az ember több a gondolkozásnál, ugyanúgy több a kultúra is. Az ember elsősorban cselekvési viszonyulás, hasonlókép, a kultúra is a gondolkozás mellett hajlam, intuición, előítélet, látás, szokás: magatartás. A gondolkozás a kultúrának csak a tudata, de nem a szövege, s különösképp nem az életmenete. A gondolkozás elszabadulhat a kultúrától, s öncélú száguldásában a korlátokon töri össze magát, vagy a kultúrát is magával ragadhatja, s a racionalizmusban elszáritja azt. Ez az állapot azonban már a kultúra dekadenciája. Az egy kultúrában élő embereknek egyféle a sorsuk. Az emberi viszonyulások kötőanyaga egy, tehát egyféle a magatartásuk is: hajlam, előítélet, ízlés egyformán szövi át életüket. Egy a mérővesszőjük, a gondolkozás, s ha a gondolkozás túlteng a kultúrában, vagy elszabadul tőle, azaz túlnő rajta, akkor sorsuk is egy: a hanyatlás, a székepszis, az emberi lét teljes összezavarodása. S akkor új tisztulási folyamatnak kell jönni, mely új emberekkel, új emberi transzcendens viszonyulásokkal, új kultúrát teremt, hogy az új kötőanyaga legyen az újabb emberi viszonyulásoknak.

Kultúra csak a transzcendencia feltétele alatt létezhet, éppen azért mindig csak szimbolikus lehet. Szimbóluma, jele a túllévő, másik világnak, amit reálisan nem érhetünk el soha. Amint az emberi élet szintézisét nem lehet elérni ebben a földi életben, vagy ha valaki valamilyen úton megpróbálja, az csak összetörettetéssel végződhet, úgy a kultúra is csak szimbólumokban él, s ha valaki megpróbálja materiálisan realizálni, feltétlenül elbukik és semmiségbe viszi a kultúrát is. Az ember a transzcendenshez való viszonyában ember, tehát a természetet is transzcendenssé kellene megmunkálnia, hogy „reálissá” tegye a kultúrát. Amennyiben a természetet természeti módon akarja reálissá tenni a kultúrában, úgy kicsúszik kezéből a természet valósága, s a maga ellen lázított természet úrrá lesz fölötté. A technikai civilizációban ezért vész el az ember, s ezért lesz úrrá rajta a megbolygatott természet. A kultúra a művészetben, az erkölcsben, a politikában, a tudományban, s az ember másfajta magatartásaiban nem képes a természet valóságos megváltoztatására, hanem a változás szimbólumaiban, mint az emberi cselekedetek kötőanyagában viszonyítja egymáshoz az embereket. Az ember a transzcendenciát a cselekedeteit viszonyító szimbólumok által a kultúrában átéli, így a kultúra az emberi élet szimbolikája.

A transzcendenssel való egység a nemreális, ember előtti ember, Ádám kiváltsága volt. Mi már csak kinyújthatjuk kezünket a transzcendencia után, de birtokolni nem tudjuk azt. Mikor a kultúra szimbolizmusából reálitást akarunk csinálni, akkor próbáljuk újra elérni a transzcendens világot, mert a természetet (önmagunk természetét is) próbáljuk beleépíteni abba. A kultúra szimbolizmusának reálissá tétele az örök Babel-torony építése, kézzelfogható, materiális „kultúra,” azaz a megbolygatott természetten keresztül való beleépülés a transzcendencia *túlvilágába*. Ez örök emberi vágy és akarás, örök lázadás az Isten ellen, mert nélküle és ellene akar túlnőni az ember saját maga korlátain. Természetesen ez csak bukással és csőddel járhat, innen az egymásután elpusztuló kultúrák sorozata.

Dosztójevszkij a kultúra szimbolizmusának nagy hirdetője és védője, s ha kultúraellenesnek látszik, az csak azért van, mert ezt az istenellenes, szimbólumot reálitássá átépítő kultúrát kiérte mindig a legélesebb kritikai magatartással. Végeredményben gyanakodott az egész kultúrára, nemcsak bizonyos elemeket helytelenített benne, nemcsak bizonyos részeit látta javításra szorulónak, hanem minden egyes megnyilvánulásában és tárgyiasult multságában a bábeli tornyot sejtette. Az ember örök tendenciáját az istenellenes lázadásra, vagy vágyat a természet brutális világába való végleges és megelégedett elhelyezkedésre. Ezért hirdette a kultúra értelmetlenségét, bálvány mivoltát, belső ürességét. A világháború utáni kultúraszemlélet különösen Spengler gondolkozásában már erősen hirdeti az európai kultúra csődjét. Dosztójevszkij a próféta látásával félszázaddal hamarabb rámutatott erre.

De a kultúrák élete nem a csőddel kezdődik, hanem a hit lehetőségével, ami kibontakozásának megvannak a fejlődési fázisai. Minden kultúrának meg lehet keresni összetevőit, melyek egységgé fonódnak össze, meg lehet keresni belső szimbolikus erőit és dekomponáló momentumait, melyek szükségszerűen belső szimbolizmusát a természet materiáлизmusába süllyeszti vissza.

Európai kultúránknak is ki lehet tapogatni összetevőit, mert homogén mivolta csak felszínes látás eredménye. Egységes és egyetemes karakterében a görög, és keresztyén kettős alapvetés rögtön szembetűnik. Nem a klasszikus görög kultúrával ötvöződött a keresztyénség, nem annak belső szimbolikus erejével, hanem a hellénizmusban szétfolyt civilizatórikus reálizmusával. Az európai kultúra születésénél a keresztyénség képviselte a szimbolizmust, az új élet dinamikáját, a hellénizmus pedig az ember természet felé hajló dekadenciáját. A csoda és a natura ötvöződött össze, úgy azonban, hogy a csoda hosszú századokra elnyelte a naturát. A keleti vallásos élmény magába olvasztotta az immár kozmopolitává vált görögséget, a hellénizmust.

Az ötvözet azonban nem bizonyult időtállóknak, a két alapvető összetevő a középkor végén a reneszánszban újra szétszakadt, s ha akkor a natura nem is nyelte még el a csodát, a materiáлизmus a szimbólumot, de újra egyenlőrangú társak lettek, a felfrissült hellenizmus a transzcendens világ uralmával szemben újra követelte az autonóm ember jogait.

A reformációban, s az azt követő vallásos megújulásban a keresztyénség, kultúránk szimbolikus erejének az összefoglalata újra erősen fellángolt, de a humanizmus, a Stoa filozófiája, a natura felé hajló realizmus, a hellenizmus minden öröksége a reneszánsz óta életképesen futott mellette. Végül a vallásháborúk után a racionalizmusban új formában üti fel fejét a hellenizmus, hogy a felvilágosodottság jelszava alatt lassan kiölje kultúránkból a szimbolizmust. Kultúránk szimbolikus belső erők híján lassan civilizációvá változik, az ötvözet felbomlik, s egy új egysíkú, a natura felé teljesen eltolódott hellenizmusban oldódik fel. A szimbolikus belső erők ha nagyon meggyengülten is, de még élnek, s a legváratlanabb helyeken lázadnak a természeti erők uralma ellen. A múlt század legnagyobb lázadását Krisztus nevében Dosztojevszkij hívta életre, s ha ez a lázadás nem tisztán csak a keresztyénség szimbolikus erejét képviselte, annak az a magyarázata, hogy Dosztojevszkij már mind a két lábával a civilizáció dekadens világában élt, de kezével kétségbeesett mozdulattal nyúlt a keresztyénség szimbolikus erői után. A csodát hirdette a natura világában. Természetesen lénye minden mozdulásán érzett az új hellenizmus, a civilizáció dekadenciája, de élete művéből a transzcendens Istenhez kapcsolódó szimbólumok ereje áradt.

A kultúrát létrehozó szimbólumok szemszögéből ez a története és sorsa európai kultúránknak, s a legátfogóbb szempontból nézve ez a helye kultúránknak Dosztojevszkijnek. Egyenes vonal vezet Pál apostoltól Augustinuson és Lutheren keresztül Dosztojevszkijig, de ugyanolyan egyenes az útja az Epikuros, Medici Lőrinc, Montaigne, Dosztojevszkij vonalnak is. Dosztojevszkij európai kultúránk mostani helyzetének legtipikusabb képviselője, s ha nem látszik típusnak, az csak mérhetetlen nagyságának a következménye. De a szimbolikus erők benne égnek legerősebben, s civilizációnkat ő ragyogja át a legtisztább isteni fénnel. Dosztojevszkij életében szemlélhetjük a kultúra tragikumát, s kultúránknak már-már ő lesz a tragikuma.

Mielőtt kultúránk mostani helyzetét közelebről vizsgálnánk, s abban keresnénk Dosztojevszkij hatását és szerepét, vizsgáljuk kultúránk egyik összetevőjének és mostam állapota előképének, a hellenizmusnak lényegét. Ravasz László a következőkben látja domináns jegyeit. (Ravasz László: Pál Athénben. Budapest, 1928. 11-14. l.) A hellenizmus Nagy Sándor uralkodásával kezdődik. Politikai és katonai ténykedéseivel áttörte a történelem védgátját, s együvé ömlött Ázsiának, Afrikának és Európának kultúrája. Kis országok és városállamok helyét elfoglalta az egységes impérium, egységes politikai és gazdasági szervezetével. A nacionalizmus háttérbe szorult, az emberiség és a haza egy jelentőségűvé vált. A kozmopolitizmus a korszak első alaptényezője. — A második a Stoa filozófiája, mely monista volt, egy princípiumra vezetett vissza mindent. A világ mögött a világész rejtőzik, mely a természet lényege, aki résztvesz ennek az életben, az bölcs és független. Az autonóm ember élete kísértett a Stoa filozófiájában. — A hellenizmus harmadik alaptényezője a vallásos szinkretizmus. Minden görög és keleti városnak külön istensége volt, külön vallásos étellel. Most ezek a vallások és istenségek mind összekeveredtek, az állam szerint mindegyik Isten igaz volt, az emberek szerint egyik sem. Szkepszis és teljes hitetlenség jellemzi a hellenizmust. Az új államvallás, a császárkultusz nem hitet hozott, csak a politikai egységet erősítette. A császár, a Kyrios maga sem hitt istenségében. (Jellemző Vespasianus császár cinikus mondása halálos ágyán: Úgy veszem észre Isten kezdek lenni.) A keleti misztérium vallások mind több teret hódítottak.

A kultúra elvesztette a transzcendens Istenhez kötött szimbólumait, ezzel belső erejét, minden naturálissá, reálissá, ezzel relatívvá lett. A kultúra megmerevedett, belső erői híján csak külső terjeszkedésre szorítkozott, demokratikus, individuális, kozmopolita lett, áthajlott a civilizációba.

Európai kultúránk életében minden bizonnyal új hellenizmus, új civilizáció küszöbén állunk, illetve a világvárosokban és a negyedik rend életében már megkezdte hódító útját ez a civilizáció. A racionalizmus a natura felé fordította kultúránkat, s belső szimbolikus erői lassan reálisakká, azaz relatívekké lesznek. Spengler morfológikus-biológikus történetiszemléletében feltartóztathatlannak tartja ezt a folyamatot. Hihetetlen összefoglaló képességű politikai, szellemtörténeti, művészeti egyidejűségi táblázatokon igazolja az elkerülhetetlen véget. A kultúra meghal, mert a natura győz a csodán. Nincs többé egységes belső összetartó erő, a relatív realitásokon keresztül nem értik egymást az emberek és a nemzetek. A megnemértés közvetlen oka a túlzott individualizmus, s annak negatív formája: az önérvényesítés, és a túlzott racionalizmus. (Prohászka Lajos: A vándor és a bujdosó. Budapest, 1941. 222. l.) A kultúra szimbolikus elemeinek elhalványulása a hitviszonyra felépített organikus kollektív közösséget törte össze, s a szociáлизmus hiába próbálkozik új kollektívizmussal, mert az csak a széthullt atomoknak mechanikus egymásmellé rakása; s ez azért történhetett meg, mert a racionalizmus a kultúrában háttérbe szorította a szimbolikus elemeket, így a kultúra nem az élet szimbolikája többé. Az európai kultúra áthajlik a civilizációba.

Ennek az áthajlásnak biztos jeleit láthatjuk. Először a mai ember magatartása igazít el. Pozitívebben és szívesebben viszonylik a kézzelfoghatóvá tett kultúr-termékekhez, elsősorban a technika alkotásaihoz, mint a transzcendens Istenhez. A kultúra szimbolikus elemeit nem érzi és nem éli, épen ezért minden relatívvá

lett a számára, s ezért nagy elhajlást mutat a még pozitívnek hitt természetéhez. Az ösztöni élet sóvárgása mindennél erősebb benne, de a technikai civilizáció uralmától nem tud többé szabadulni. Új romantikát teremt magának a technikai civilizációban. (Zola, stb.) A civilizáció biztos jele a világváros. Dosztojevszkijnek is ott volt a hazája, ő kultúránkban a világváros első igazi költője. A kultúra első, szimbolikus erővel teljes korában a gótika a jellemző, s nem várossá épített tömegében, hanem egyes alkotásaiban, rendszerint a gót stílusú templomokban. Azután a barokk hatalmas méretű, föld felé hajló tendenciájában már városokat alkot, míg végül a civilizáció hajnalán kinőnek a stílus nélküli hatalmas világvárosok. A civilizáció emberének ez a hazája.

Ha egyszer a világváros megszületik, attól kezdve az emberiség életének ez az irányítója. Nemcsak gazdaságilag és politikailag, hanem szellemileg is. A kultúra a világvároson keresztül lassan *mindenütt* civilizációvá változik, a legelrejtettebb szimbolikus elemre is rávilágítja sokszínű sápadt földi fényét. A világvárosokból terjed az új ízlés, látás, magatartás, illetve ezek szimbólumnélküli dekadenciája: a kultúra nélküli kultúra. Minden erőmérkőzés a világvárosokban játszódik le, így a világváros százezrek magasba emelője és milliók temetője. Mégsem fogy el soha, hanem folyton nagyobbodik egészen az összeroppanásig, a csődig, mert a világváros testi, földi csillogó bűvöletében új romantikanélküli romantika nő, s vonzza magához a még elhasználatlan új emberanyagot. A világvárosban a transzcendens világ elérhetetlenségét és szimbólumait reálsan építi és éli az ember egészen a teljes nihilizmusig, a csődig. A világváros a bábeli torony legmagasabb téglája, az embernek a természeti létezők sorába visszahulló kicsiszolt élete, a halott kultúra foszforeszkálása.

Ebben a foszforeszkáló fényben megszépül az ember és szelídnek látszik, pedig brutálisabb, vérszomjasabb lett, mert nem ismeri el többé a korlátokat, nem az isteni szimbolizmus világában él, csak a kézzelfogható természetet lázítja a fejére. A természetet, amit ha használni tud is, de nem érthet meg a transzcendens Isten nélkül. „Mi az, amit bennünk a civilizáció megszelídít? A civilizáció csak az érzések sokféleségét fejleszti ki bennünk... Egyebet határozottan semmit.” A civilizációban élő embernél sem pótolhatja az ész és értelem a hitet, az ember értelem szerint és értelme ellenére belehull a szkepszisbe és a semmibe. A civilizációban az ember önmagát akarja érvényesíteni transzcendens előítélet és kötöttség nélkül. Ahol az előítélet és kötöttség semmissé lesz, ott a legtisztább igazságok látása ellenére is felborul az egyes ember élete, s a közösségi életben anarchia támad. Kultúra nélkül nem élhet az ember. A világváros civilizációja az anarchia burkolt formája. Az ember betegesen akarja ismerni magát, de nem a korlátokhoz viszonyítva, hanem önmagából kiindulva, így szétanalizálja magát a szintézis hite nélkül. „Esküszöm önöknek uraim, hogy a túlságos önmegismerés betegség, igazi, tökéletes betegség. Az ember mindennapi életéhez elég volna a közönséges emberi önismeret is, vagy fél, sőt negyedrésznyi adag ebből ami a szerencsétlen tizenkilencedik századunk kifejlődött emberének osztályrészül jut, kivált ha az embernek az a végzetes szerencsétlensége, hogy Pétervárott lakik, mely a világ legelvontabb, legkigondoltabb városa.” A nagyváros homályában így élnek az emberek és ilyen emberek élnek. A hit nélkül való barbarizmus hazája a világváros, mert hit nélkül nincs kultúra. Ha a hit a természet dekadenciája volt, akkor a világvárosi civilizáció a hit dekadenciája, a természet visszaütése az emberre.

A civilizáció természetesen nem egyszerre lép a kultúra örökébe; a kultúra sem jelenidejű szubjektivitásában, sem tárgyiasult multidejű formátumában nem adja fel egyszerre pozícióit a civilizációval szemben. A világvárossal szemben a vidék, az iparral szemben az agrikultúra, az imperializmussal szemben a nacionalizmus, a kozmopolitizmussal szemben a lokálpatriotizmus szívósan védekeznek, s ezek még hordozói *lehetnek* a kultúrának, mint ahogy az egyház is hordozója *lehet* a kultúra belső dinamizmusának, a szimbolikának. De előbb-utóbb ezek is üres formákká változnak, s csak a tehetetlenségi nyomatékot jelentik a civilizációban.

Mióta az európai kultúra megszűnt csak európainak lenni, azóta hatalmas méretekre váltja szimbolikus tisztaságát és imperiálisztikus törekvései következtében belső dinamizmusa ellanyhult, sőt megmerevedett. A transzcendens világból származó és azt kiábrázoló szimbolizmusa idegen elemekkel keveredett, az európai talajból kiszakítva értelmetlenné lett, s az idehaza benne meginduló racionális áramlat miatt lassan kihullt belőle. A szimbolizmus nem merev dogmatizmus, hanem jelképekben kiformalódó eleven élet, mely a végességen (természetben) túli értelmét őrzi a kultúrának, a lehetséges emberi életformának. A szimbolizmus a mindenfelé irányuló emberi magatartás normája és értelme. A kultúrában minden változhatik, csak szimbolikáját nem lehet cserélni, mert akkor összezavarodik és értelmét veszíti az egész kultúra.

A szimbólumok lehetőségének hordozója a hit. Épen ezért hit nélkül nincs kultúra. A hit tisztasága és magasabbrendűsége a kultúra minőségének az alapja. A keresztyénség legtisztább, transzcendensre irányuló hite, s a transzcendencia miatt tiszta szimbolikája a legmagasabbrendű kultúrát teremtette meg, bár a hellenizmus természeti momentumain túl a klasszikus görög kultúra szimbolikus elemeit is megtalálhatjuk benne. Ezek azonban inkább csak színeztek, mint lényegileg meghatározták az európai kultúrát. Szimbolikája hanyatlásával azonban új szimbólumteremtő erőket keresett. A hit új megnyilvánulásait. A protestantizmustól kezdődően ezeket mindjobban a népi erőkből, illetve a népi magatartásban találta meg.

A kezdődő civilizációval szemben a népi tömegek hitbeli magatartása szimbólumteremtő erőnek bizonyult. Ettől kezdve az európai kultúra sokszínűvé változott és ha legnagyobb mélységeit nem is most járta meg, de sokszínűségében a leggazdagabb változatosságot most mutatta. Mindaddig, míg a népi tömegek szimbólum-teremtő hite erősebbnek bizonyult a civilizáció természeti erőinél.

A multszázadban azonban és századunk eddigi évtizedeiben a népi tömegeknél is a natura legyőzte a csodát. A természeti materialista életszemlélet mennél nehezebben férközött hozzájuk, annál teljesebb diadalt aratott. A népi tömegek hite nem szimbólumteremtő erő többé. Legalább is megkisebbedett területben és megfogyatkozott tisztaságban. Az új népies romantika nem az európai kultúra szimbolizmusa már (vagy csak igen kis mértékben), hanem az elsekélyesedett művészet utolsó hite forrása és politikai agitáció eszköze. Civilizatórikus erők igájába került a népiesség is és sok helyen már a népiség is. A szimbólumteremtő erő meghalt elsősorban azokban, akik a népi szimbolizmust az egyetemes európai kultúrában akarták belső dinamizmussá tenni. Az ú.n. népi írók mind a világváros civilizációjában élnek, s a nép tárgyiasult kultúráját, tehát múltját ismeretlik az élet eleven szimbolizmusa helyett. Sokan őszintén csak agrárszocializmust akarnak, vagy egyszerűen érvényesülési lehetőséget a divaton keresztül. Idáig süllyedt a népi eszme kultúraformáló ereje.

A tárgyiasult népkultúra önmagában épp úgy halott, mint a civilizáció, de annak imperiálisztikus terjeszkedési lehetősége nélkül. A népi tömegeknél is a hitbeli magatartás a fontos, nem pedig a természeti erőknek érvényre juttatása. Az csak egyszerű politikai kérdés. A kultúra, tehát az egész ember és emberiség érdeke miatt a natura mögött keresni kell a csodát.

Dosztójevszkij sohasem kutatta az orosz népi tárgyi kultúrát. Az orosz etnikum is csak annyiban volt neki fontos, amennyiben a krisztushit és annak a csodáját tisztábban sejtette az orosz népben, mint bárhol másutt a világon. A pravoszlávia neki nem politikum volt, hanem emberi, kulturális, egzisztenciális ügy. Az érintetlen orosz népnek az étellel szembeni magatartása látása szerint sokkal inkább hívő krisztusi, szimbólumteremtő volt, mint Európa bármelyik más népi tömegéé. A kommunizmus ezt a szimbólumteremtő népi hitet kezdte ki, ezért és nem ideig-óráig tartó politikai uralma miatt lett átka az európai kultúrának. A szimbólumteremtő hitet már másutt kell keresnünk mint a népiségben. Nem lehetetlen, hogy a mostan kezdődő civilizáció teljes kifejlődésén és csödjén keresztül egy új kultúrában mutatkozik majd csak meg. Kultúránk, emberi életünk egyetlen reménye a krisztushit új csodája, a keresztyénség újjászületése.

Ez azonban nem következik be úgy, ha szemethunyunk a civilizáció fölött és a világváros forgatagától visszamenekülünk a vidék konzervatívabb világába. A kultúra ügyét a világvárosban kell elintézni, mert a vidék úgyis rövidesen a világváros pórázára kerül. Ezért talált otthont Dosztójevszkij legmélyebb kultúrászomjával és örökké csodaváró hitével a világvárosban. Nemcsak testileg élt ott, hanem teljes énjével élte annak minden megnyilvánulását. És Dosztójevszkij mégis reakcionárius volt. Nem kívülről képviselte a reakciót, hanem a civilizáció kellős közepében. Úgy volt reakcionárius, hogy a civilizációt siettetette végkifejlés felé, de kiemelte fejét a civilizációból, s a hit szimbólumait írta bele a hitetlen modern életbe. Dosztójevszkij reakciója a diadalmas naturától a csoda felé irányult. Ilyen helyzetben az ember, s az élet csak dialektikus lehet. Dosztójevszkij dialektikája a csodátváró keresztyén hit legmerészebb tette. Dosztójevszkij élte a civilizáció életét, a krisztusi hit mérlegén megmérte azt, s a transzcendencia szimbólumainak tiszta megmutatásával egy születő új kultúra felé fordította arcát.

De egyelőre a diadalmas civilizáció és a hűlő régi kultúra világában élt. Ez a világ neki nem miliőt jelentett, hanem szubjektíven átélt életmozzanatokot. A világváros külsejéből alig látunk valamit reményeiben, de minden látása, fájtása, akarása benne él Dosztójevszkij alakjaiban. A kultúra és a civilizáció benne él az emberben, s az ember a kultúrában, vagy civilizációban; egymást határozzák meg. Dosztójevszkij a civilizáció legsiralmasabb sivárságában, a natura győzelmesnek látszó világában is felfedezte az emberi élet legmélyebb titkát: az embernek Istenre szorultságát, s ennek a szimbolizmusból fakadó szükségszerű atmoszféráját, a kultúrát. Az ember megismerhetőbb módon van otthon a természet civilizációvá formált világában, mint az alig érintett nyers egyszerűségében.

Természetesen ez a magatartás több mint a civilizációé, de negatívumaiban több a kultúránál is. Kultúrateremtő erő, s a civilizáció elbágyadása, a véglétszerű lehetőségek dialektikája teszi többé minden más emberi magatartásánál. Mérhetetlen hisztérikus érzékenység a kísérője ennek a magatartásnak. De hisztérizmusa mellett és azon belül a hit ereje és a kegyelem csodája mozgatta ezt az embert kultúrateremtő ténykedésében is. Ez az erkölcsi erő a kultúra hősei között is csak a legnagyobbaknál mutatkozott. Dosztójevszkij minden szavában és tetteiben érezzük ezt az erőt, s legcsúnyább bukásaiban is a vágyat a szimbólumok tisztasága után. Dosztójevszkij a civilizáció legbelsejében élte a kultúra teljességét. Ő csak a civilizáció világában mutathatta meg a kultúra szimbolikus elemeinek a dinamizmusát.

Nemcsak Dosztójevszkijnek, hanem az orosz népnek is ez a magatartása és valószínűen a sorsa is a véglétszerű lehetőségek dialektikájában. A tipikus orosz világváros Szentpétervár, kapuja és kifejezője a civilizációnak, s az adott lehetőségek közt hihetetlen gyorsan otthona a még szinte primitív életet élő orosz

tömegeknek. Raszkolnyikovnak is, de Myskin hercegnek is Szentpétervár a *hazája*. A pravoszlávia hite és csodavárása megingathatatlan erőnek látszott az orosz tömegek életében, de a bábeli civilizációt érezték maguk felett, s annak valamilyen formában való elintézése volt a szívügyük. Primitív életüknek nem volt naturálizmusa, a világvárosi civilizációnak nem volt csodahite. A kettő feszültségében élt az orosz nép. Dosztojevszkij úgy érezte, hogy az orosz nép életében a csoda győzhet a naturán, de csak akkor, ha a kettő összeütközik egymással. Ezt az összeütközést Dosztojevszkij prófétai szeme előre látta. Egyelőre a legdurvább naturalizmus került uralomra, ide az orosz nép az életben való magatartásában még nem mondta ki a döntő szót. Az orosz szívekben feltámadható krisztusi csoda kultúrateremtő szimbolikus erőket rejthet magában. Myskin herceg talán csak első fonnyadt-gyümölcse volt ennek az új csodahitnek, szimbolikának, kultúrának. De az oroszban mintha nem a tiszta szláv, hanem a mongolkeveredésű elem mutatna fel új lehetőséget Európa hűlő kultúrája és civilizációja felé.

A kultúra a természet megmunkálása a transzcendencia feltétele alatt, illetve annak az irányában. Ebben rejlik tragikum is, ez a tragikum azonban nem egyszeri tragikus kisülés, hanem a civilizáció lassú halála. A kultúrában, amikor a természetet megmunkálja az ember, szimbolikus kifejezi az Isten túlvilágát, de éppen a szimbolizmus szkepszishez vezet, a szkepszisből fakadó naturalizmus pedig a relativizmushoz, a teljes csödhöz, az anarchiához. Minden kultúrának anarchia a vége, s a civilizáció már burkolt anarchia. A szimbólumokat jobban érzi az ember a nyers természet közelében, mint a civilizált természetben, ezért a föld közelében tisztább *lehet* a kultúra, mint a földtől eltávolodó tendenciájában. „Aki nem érzi maga alatt a földet, az az Istent sem érzi.” „Aki elhagyja szülőföldjét, az elhagyja Istenét is.” Bár a naturálizmus győzhet a nyers természet, a föld közelében is. És jaj annak, akit a föld közelében győzött le a natura, az nem ateista lesz, hanem pogány, mert a maga természeti erejével akarja helyettesíteni a csodát. Az ateizmusból csak egy lépés kell a hitig, a pogányságból gyakran egy életnek az útja sem elegendő. A pogány a kultúra kezdetén kisiklott ember, az ateista a civilizáció finomságáig és sokrétűségéig eljutott kultúrlény.

A kultúra szükségszerű vége a civilizáció, mely kollektíve veszi át az eredendő bűn szerepét. A kultúra az emberi élet közege, az ember közösségi életformája, mely lehetőséget ad egyéni életnek is, s a kultúra vége, így a közösségi élet vége is az anarchia. A kultúra is dialektikus természetű, mert a természet és transzcendencia feszültségében épül, de a transzcendencia szimbólumainak érvényességét nem tudja a maga erejéből sokáig biztosítani az ember. A kultúra vége szükségszerűen az anarchia. A hit nem képes az emberi végességben végérvényesen megmunkálni a természetet, viszont az ember nem élhet kultúra nélkül. Hogy ebben az anarchikus helyzetben mégis megmaradhat az ember, annak az a magyarázata, hogy bár az ember nem lehet meg kultúra nélkül, de az ember több mint a kultúra. Annak szimbolizmusán túl tisztán és közvetlenül is tud viszonyulni a megtérésben a transzcendens Istenhez. A kultúra nem gazdagítja meg az embert, csak lehetővé teszi emberi életét, bár ugyanakkor beállítja az anarchia szükségszerű vonalára. A civilizáció, az anarchia azonban új vágyat szül az élet szimbolikája, annak feltétlen érvényessége, az új kultúra után.

B) FORRADALOM.

A civilizáció a kultúrától a kultúráig tart, a közösségi élet egyensúlyát megbontó anarchiától az új közösségi életet formáló szimbolika érvényesüléséig, az új kultúráig. A civilizáció a lappangó anarchia világa, de az anarchia természeténél fogva szükségszerű aktivitásba lendül, s forradalomban robban ki. Forradalommal azonban találkozunk a kultúra virágzásában is, nemcsak civilizatórikus korokban. Bárhol fellángolhat a forradalom, ahol a természeti és szimbolikus tényezők egyensúlya felbomlott a kultúrában. A civilizációban ez a folyamat szinte kézzelfoghatóan megtörtént, ezért a legkedvezőbb talaja a forradalomnak a civilizáció. A kultúra a természettel való szembehelyezkedésben az emberi viszonyulások összefoglalata: művészet, tudomány, vallás (a hit és megtérés több és más, mint a vallás, több és más, mint a kultúra), politika a kultúra felparcellázott területe, tehát mindegyik kiindulási pontja lehet a forradalomnak, ha benne a natura a csoda rovására előtérbe jut. A kultúra minden területének megvan a civilizatórikus formája: művészet helyett iparművészet, tudomány helyett technikai civilizáció, vallás helyett szocializmus, politika helyett imperializmus, s mind ennek kibontakozási területe nem a vidék földközelsége, hanem a világváros bábeli lázadása. A civilizáció szimbólumnélkülisége, anarchiája a forradalom szülőanyja.

A forradalom az emberi közösségi viszonyulásnak, a kultúrának egyidőre való felfüggesztése, s tájékozódás az emberi életben, úgy a természeti tényezők, mint a transzcendencia irányában. A forradalom helyzetmegállapítás és útkeresés, az anarchiába süllyedt közösségi emberi életnek a tisztulási folyamata. Mivel az emberi élet a természet és transzcendencia feszültségében való lét, ezért a kultúráját is ezek a tényezők határozzák meg. A monizmus volna a meghatározható tiszta lét, a dualizmus azonban — mely az

emberi átélésben önálló emberi viszonyulást, tehát szinte önálló emberi szférát teremt, s így hármas elvűvé változik — szükségszerűen az egyensúly megbomlásához, s így az emberi szférában anarchiához, s forradalomhoz vezet. A forradalom kikerülhetetlen, szükségszerű emberi szituáció. A leghatalmasabb emberi erőfeszítés az emberi közösségi élet tisztázására, a közösségi emberi élet legmerészebb tette, az ember legnagyobb közösségi lázadása, s látszólagos sikere ellenére is legnagyobb csődje, mert esetleges korrigáló ténykedése ellenére is a közösségi emberi életben a kultúrának nem változtatta meg kettős alapvetését. A forradalom a kultúra és civilizáció, a szimbolika és anarchia, a natura és csoda periodikus váltakozásában az ember kétségbeesett és elkeseredett tájékozódási kísérlete.

A forradalom tehát nem politikum, bár rendszerint a politika területén jelentkezik, hanem metafizikum, mert az emberi viszonyulásoknak, a transzcendensre vetített *magyarázó* elve. A forradalom az embernek Isten miatti alapvető problémája, ezért *már kézzelfogható megjelenésében is* nemcsak a politikának, hanem a vallásnak a tényezőit is megtaláljuk benne. A forradalom a kultúra forradalma, a kultúrán belül pedig a vallás forradalma, bármely területén jelentkeznek is a kultúrának. Természetesen itt már nem a forradalom metafizikájáról és nem a forradalomról, mint metafizikumról beszélünk, hanem a forradalom gyakorlati megjelenéséről.

Dosztojevszkij a forradalom érzője és értője volt. Ő maga és életműve a legnagyobb tájékozódó készség és szükségszerűség. Benne összetorlódott a kultúra egész területe, ő mindent megélt és megvizsgált. Az ilyen összetorlódásban minden érvényét veszti, de az ilyen helyzetben lehet tájékozódni, s az embereket a tájékozódásra kényszeríteni. Dosztojevszkij a legnagyobb forradalmár, mert életművében a tájékozódás lehetősége és szükségszerűsége bontakozik ki. A tájékozódás forradalmán túl azonban Dosztojevszkij állást foglalt a transzcendenciának a pravoszláviában megnyilatkozó szimbolizmusa mellett. A forradalmon túl az emberi élet új szimbolikája, új kultúrája is jelentkezik Dosztojevszkij életművében.

Az ember és az emberiség azonban igyekszik megkerülni a forradalmakat, rendszerint a most meglevőnek konzerválása által. A konzerváláson túl pedig függetleníteni akarja magát az ember mindentől, ami nem ő, elsősorban a másik embertől és a transzcendens világtól. Valami személytelen valóságot akar elhelyezni maga és más közé, s csak ezen a személytelen valóságon keresztül akar érintkezni a rajta kívüllevő mással. Ez a függetlenítő, elválasztó, tárgyiasító személytelen valóság a jog. A jog az ember érdekében embertelen módon megmeregíti az emberi életet. A konzerválás és védekezés eme eszköze egyik legnagyobb hatalommá nővi ki magát a kultúrában. A jog a konzerválás érdekében életellenes tendenciákat képvisel, s a kultúrát a felbomlasztó erők elleni védekezésben megfosztja lényegétől, a szimbolizmustól, mert a kultúrában való részeseledést materiális kincsévé akarja tenni az egyes embernek, vagy bizonyos embercsoportnak. Ebben a törekvésben az emberi élet lényegét a mindenhez való viszonyulást tárgyiasítja. A jog a természeti ember védekezése a transzcendens világ érvényesülő szimbolikájával szemben.

A természeti világban, így az ember természeti ösztöni világában is kézzelfogható, szinte testi minden viszonyulás, ennek a viszonyulásnak magasabb rangú értelmet adni, s azt az élet egészének, — természetentűli, sőt emberentűli — szférájába beállítani a transzcendensből származó szimbólumoknak a feladata. Az ilyen viszonyulások kialakulása a kultúra életét jelenti. A kultúrában azonban a természet mindig visszaüt, s ennek következménye az anarchia. Ennek egyedüli megszüntetési lehetősége a szimbólumoknak a hitben való elevenné tétele, amikor a csoda újra győzedelmeskedik a naturán. Az ember azonban az anarchiát rendszerint nem a hitből fakadó szimbolizmussal akarja leküzdeni, hanem a jog elszigetelő, tárgyiasító hatalmával, a kikényszeríthető szabályok alkalmazásával. Így az embernek a mással való testszerű közvetlen viszonyulása megszűnik ugyan, de az életet igénylő természeti erők uralma alól az embert megkötő jog természeti hatalma alá kerül, anélkül, hogy az az élet egészét figyelembe vevő magasabbrendű viszonyulásra képesítené.

Ezzel kapcsolatosan Dosztojevszkij felveti az apaság kérdését, annak természeti és metafizikai mibenlétét. A természeti és jogi állapot még nem az *apaság* állapota, ha a természeti és emberi szférán túli viszonyulás, a szeretet és felelősség viszonya azzé nem teszi. „A szülő még nem apa, mert apa csak az, aki a szülői állapoton kívül is megérdemli azt a nevet.” A testszerű viszonyulás természeti viszony, s mint ilyen még nem jelent felsőbbrendű emberi, kultúrelétfomat is; a jogi viszonyulás tartozik és követel állapota pedig csak az anarchia ellen közvetlenül védekező emberi magatartás, az élet értelmét megragadó, s azt egyéni és közösségi magatartásunkká tevő transzcendensből táplálkozó, s arra irányuló látás és hit nélkül. A természeti magatartás állati állapota az emberi szférában anarchiához vezetne, az azt leplező jogi magatartás pedig csak merev elszigetelés szülők és gyermekek között, apasággá csak a transzcendencia szimbólumai szerint megmunkált természeti viszony válhatik. Krisztus így beszél: „Az én anyám és az én atyámfiai azok, akik az Istennek beszédét hallgatják és azt cselekszik.” (Lukács írása szerinti evangélium VIII:21.) A természeti és jogi állapot még nem akadályozza meg, hogy az öreg Karamazov meg ne csalja és ki ne zsákmányolja a fiait, s hogy azok meg ne gyilkolják őt. Verhovenszkij Sztepanovics Péter és apja minden természeti és jogi kapcsolat ellenére egymásnak gyűlölt ellenségei, mert kihalt belőlük a családot,

tehát kultúrát alkotó hit szimbolizmusának ereje. Viszont Aljosa fiúi viszonyban volt az öreg Karamazovval a legnagyobb anarchia közepette is.

A jog nem képes megszüntetni az anarchiát, vagy megkerülni a forradalmat. A legalacsonyabb közösségi szinten ugyan a kultúra lehetségesítője, de leplezett anarchiájából annál erősebben lánghat fel az igazi emberi viszonyulást, vagy a mégteljesebb anarchiát akaró forradalom. Minden kultúra, mivel emberi viszonyulások terméke és közege legmagasabbrendű és legprimitívebb egyszerre, így a jog mechanizmusa nélkülözhetetlen belőle. A jog a szimbolika paródiája, szükségképpen tehát a jogi és jogászai gondolkozásmód és vallásosság pedig a szimbólumokat hordozó keresztyénség paródiája.

Az igazi kultúrában nem a jog érvényesül, hanem a transzcendencia igazsága ábrázolódik ki szimbolikusan. Ez az igazság mivel nem materiális, kézzelfogható valóság, hanem csak jele a transzcendens igazság valóságának mindig szenvedéssel jár. A kultúra az egyéni és közösségi élet szenvedésének a forrása. Amelyik közösség életében elsőrenden nem a jog, hanem a szimbolizmus érvényesül, az a közösség szenvedő közösség, de a kultúra igazi hordozója, tehát az ember emberi élete lehetőségének az alapja. Az egyház pld. sohasem lehet diadalmaskodó, hanem csak szenvedő egyház, mert a transzcendencia igazságának nem a valóságát, hanem csak szimbólumát testesítheti meg. Ilyen közösség az orosz nép is. Nyugat jogi formalizmusával szemben a kultúrateremtő hit igazságát képviselte. Mióta Nagy Péter belekényszerítette a jogi formalizmusba, azóta ugyan az anarchia útjára került, de mélyen elrejtve, lényege szerint még mindig a csodát képviselte a naturával és a jogi naturával szemben. Az ember kénytelen a fajelméletre gondolni: a jórészt északi fajú, görögök, rómaiak, és germánok a jog béklyóiba szorították a közösségi életet, míg a nagyrészt keletbalti és egyéb mongoloid beütéssel teljes oroszok a csoda szimbolizmussal teljes kultúráját élték. Az oroszok teljesen negatív a magatartása a joggal szemben, ugyanúgy, mint magyar népünk nagyobb részét kitevő keletbalti népeiségünknek is. Ez a jogi szellem az igazság helyett becsületet termelt. A becsületesek mindig az igazat mondják, de egész lényük hazug, az emberről beszélnek, de természeti önző énjüket értik alatta és azt élik ki. A jogi magatartás az anarchia leplezése csupán.

Ha a kultúrában megbomlik a szükségszerű egyensúly a természet javára, ha a hit szimbólumteremtő erejével az ember nem képes megmunkálni a természetet, akkor szükségképpen bekövetkezik az anarchia állapota, az emberi közösségi viszonyulások összezavarodása. Elősegíti ezt az állapotot a jog hamis és megmerevítő magatartása. Az anarchia a nihilizmus közösségi állapota. A nihilista a transzcendens túlvilágot tagadja, s ezért szükségszerűen tagadnia kell a kultúrát is, mert kiszórta belőle a szimbólumokat. A kultúra tagadása a közösségi élet tagadása is, az emberi viszonyulások lehetőségének a tagadása, tehát teljes anarchia, ami meg akar semmisíteni mindent és mindenkit, amiben és akiben kultúrateremtő erőket sejt, tehát lerombolja a tárgyi kultúrát és megöli a csodát váró hívő embert. Az anarchia szükségképpen forradalomhoz vezet, a világvárosi civilizáció anarchiája is.

Ebben a szituációban minden viszonyulás elsődleges, primitív, testszerinti lesz, illogikus a hatalom és annak képviselője, hiszen minden hatalmat a nép vallásos hite szentesít és tart fenn, s most éppen ez a vallásos hit esett ki a kultúrából. Csak a pusztán természeti élet maradt meg, s ebben a helyzetben kell tájékozódni az embernek és emberiségnek a forradalomban. Valamerre ki kell lépni belőle, vagy a még meztelenebb természet, vagy a csoda hite felé. A forradalomban humanista középút, azaz álcázott naturális élet sohasem adódik. A forradalomban új csodák születtek meg, ha nem a transzcendens élő Isten csodája, akkor a tudomány soha meg nem értett, de az ember felett úrrá lett mágiája, vagy a vér misztikumának a hite. Az ismeretelmélet, tehát logikai filozófia transzcendens tényezője ismét kísért, de csak azért, hogy az általa bekövetkezett újabb anarchiában kegyetlenül lelepleztessék. Az igazi csodát semmilyen forradalommal nem lehet kiharcolni, az kegyelemből adatik, hiszen éppen ebben van transzcendens lényege.

Minden forradalom alapja, vagy indító oka a nihilizmus. Vagy a fennálló társadalmi rend és uralkodóréteg, vagy a társadalmon kívülrekedtek, s elnyomottak életében a természeti elem túlsúlyra jut az élet szimbolizmusával szemben. Az ilyen emberek a semmi partjára dobatnak, s a nihil rettenetessége veszi őket körül. Két magatartásuk lehetséges az étellel szemben: vagy láznak ellene a forradalomban, vagy megsemmisítik azt önmagukban. Az utóbbi is forradalom, hiszen a lét és nemlét határmesgyéjén az utolsó elkéseredett tájékozódási kísérlete az öngyilkosnak. A nihilista előtt az élet-halál mindig nyitott kérdés, amit balul megoldani a végzete. Kirilov a tipikus nihilista öngyilkos lesz, hogy megismerje az élet igazi értelmét. „Csak akkor lesz tökéletes szabadság, amikor egészen mindegy lesz: élni, vagy nem élni. Ez az igazi célja mindennek.” Az ember fél a halálban adódó fájdalomtól és a túlvilágtól, ezért nem meri magát megölni. Az élet szenvedés s a föld és ember fizikai megváltozásának kell eljönni, mostani tudásunkkal és látásunkkal a semminek, hogy megszűnjék ez a szenvedés. A nihilizmusban a természet, az ember, a transzcendencia határai elmosódnak, összezavarodnak, minden összetörik, hogy kialakuljon helyettük az egyarcú valóság: a tulajdonképpen semmi. Raszkolnyikovék mégcsak a transzcendens Isten ellen lázadtak, hogy a helyébe kerüljenek, s uralkodjanak helyette a világban. Kirilov és a többi nihilista a szellem és az anyag

megváltozását akarja, s maguk is bele akarnak olvadni ebbe a semmibe. „Akkor a históriát két részre fogják osztani: a gorillától az Isten megsemmisítéséig, s az Isten megsemmisítésétől... a föld és az ember fizikai, megváltozásáig.” Az ember akkor jut el ebbe az állapotba, ha meg meri ölni magát. S az lesz a legnagyobb és legigazibb forradalom, ha mindenki öngyilkos lesz. Akkor az ember megöli a fájdalmat, szenvedést, félelmet, Istent, a földet, a csalást s ezek helyén megjelenik a radikális új valóság: a Semmi. Kirilov kétségbeesett hősiességgel tájékozódni kívánt az életben, s megölte magát. Öngyilkossága forradalom volt, az igazi forradalom, mert felfüggesztette az élet eddigi értelmét, s tájékozódni próbált új létformák felé. És tette körül tájékoztak a társadalmi forradalom hullámai is. Ahol ilyen nihilisták élnek, ott a kultúra, legalább is annak bizonyos része anarchiába süllyed, s ott szükségszerűen megjelenik a társadalmi forradalom is. Sztavrogin — egy másik nihilista — feleségül vesz egy sánta és örült lányt, csak azért, hogy megtudja, mi lesz ebből a lehetetlen cselekedetéből. Felfüggeszti a kultúrát és kísérletezik a tébollyal. Az életnek ebben az örületében az emberek lassan magát az örületet szeretik, az anarchiát magáért az anarchiáért akarják, mindaddig, míg az össze nem roskad, s helyén ki nem nő valami új kezdés. A forradalomban az erkölcstelenség erkölcsi követelményeket állít fel. Az erkölcsön túleső erkölcsi világ a cél a forradalomban, tehát valami új kezdés. Bár ez a cél legtöbbször tudattalan, s a forradalomban csak vakon tapogatózik felé az emberiség. A forradalmárok megszállottak, s kényszer alatt cselekszenek, a megbomlott kultúra anarchiájában felgyülemlett rombolás kényszere alatt. Csak az ilyen rombolási kényszer robbanthatja szét a régi kultúra elemeit, s annak társadalmi rendjét, hogy új formák és lehetőségek feléi tájékozódják az ember.

A nihilizmus csak tünete a kultúra bomlásának, az emberi viszonyulások társadalommá való rögzítődésének a szétoldódása, a forradalom lehetségesítője és szükségszerűsége. A forradalom azonban mindig népek, nemzetek életében játszódik le. A nép kulturális közösség, a nemzet politikai, tehát tulajdonképp ismét kulturális, így mind a kettő több, mint a természeti faji közösség. Egy faj, mint természeti tényező sokféleképp formálódhatik a kultúrában, a kultúra szimbolikus elemeinek megfelelően. Forradalom azonban csak kultúrközösség, tehát nép és nemzet életében jelentkezhetik. Ami a kultúra dualista rendjét megbontja, az forradalomhoz vezet. Az anarchia már csak tünete a bomlásnak. A bomlás rendszerint a vallás területén jelentkezik. A vallás nem az Istenhez való közvetlen viszonyunk, hanem annál több és kevesebb, már kultúrproduktum, s mint ilyen forradalomhoz vezethet, ha a benne mégiscsak legtisztábban megnyilvánuló szimbolizmus elvesz, elnyeli — mondjuk — a tudomány és az észszerűség. A vallás minden kultúrának és népek drága kincse, nála nélkül közösségi élet nincs, mert a transzcendencia csodájának mégiscsak a legtisztább képviselője. Viszont még egy kultúra, tehát nép sem rendezkedett be a tudomány és észszerűség alapján. A szocializmus már dekadenciája a kultúrának, mert az egészséges kultúrproduktummal, a vallással szemben a tudomány és észszerűség alapján akar fellépni. A szocializmus mindig megjelenik a civilizációval együtt, mint annak elmaradhatatlan terméke, ezért benne, mint a civilizációban is anarchikus törekvések lappanganak. A szocializmus semlegesíteni igyekszik az élet szimbolikáját, ezért mindig forradalomhoz vezet. A természeti tényezőket hangsúlyozza a szimbólumok, a csoda rovására, ezért nyomában elkerülhetetlenül a forradalom jár, hacsak a természeti tényezők anarchizmusát ideig-óráig ellensúlyozni tudó új kultúrateremtő szimbolizmust, új csodát nem keresnek, álmodnak, vagy hisznek hozzá. (A nemzeti szocializmus pld. a fajmítoszt, a vér csordáját.) „Mi az a szocializmus? a régi erők szétrombolása a nélkül, hogy újak jönnének helyükbe.”

Mielőtt a társadalmi forradalom valahol fellángolna annak természetesen megvannak az előkészítői és szálláscsinálói. Az emberi viszonyulás és annak a közege, a kultúra nem bomlik fel egyszerre, hanem rendszerint rétegenként teszi lehetetlenné a társadalom életét. A forradalomnak gócai vannak, ahonnan a natura, s a belőle származó anarchia irányában tevőlegesen száll híre a csoda halálának. Verhovenszkij, az abszolút nihilista így számol be ezekről a góckokról Sztavroginak: „Már én számba vettem őket: a tanító, aki a gyermekekkel kinevetteti Istent, a miénk. Az ügyvéd, aki a művelt gyilkost azzal védi, hogy az fejlődöttemb, mint az áldozata, s ha pénzhez akar jutni, elkerülhetetlenül gyilkolnia kell, már a miénk. A tanuló, akik megölik a muzsikot csak azért, hogy kipróbálják az érzékeiket, hasonlóképpen a mieink. Az esküdtek, akik egymásután mentik fel a bűnösöket, egytől-egyig a mieink. Az állami ügyész, aki a tárgyaláson attól remeg, hogy hátha nem látszik elég liberálisnak, a miénk, a miénk! Az adminisztrátorok, a literátorok, óh és még mennyi mások, rémségesen sokan — mind a mieink, a nélkül, hogy ők maguk ezt tudják.” A szimbolizmus elhalványodásán túl a kultúra, így a társadalom is még tovább élhet az idegekbe szívódott konvenciók révén (l. angolszász népek), de ezek nevetségessé, lehetetlenné tétele után már csak a jog merev mechanizmusa marad, ami már burkolt anarchia, s a forradalom bevezetése. A konvencionálizmus rendszerint az egyház, a föld és a polgárság körében és közelében virágzik, így ezek a tényezők még hanyatlásukban is védelmezői a tűnő kultúrának, ami azonban egészséges emberi viszonyulásokat létrehozó erejét már régen elvesztette.

A szervezett forradalomnak föltétlenül szükséges az emberben megölni az embert, hatályonkívül helyezni az élet szimbolikáját, érvényteleníteni az emberi élet lehetőségét: a csodát. A forradalmat csináló nemzedék a természeti állat nivójára süllyed vissza: hitvánnnyá, gyávává, kegyetlenné és önzővé változik. A természet önmagában semleges, nyers hajtóerői az emberi tudatosításban cinizmussá alakulnak át. A kultúrában is érvényesülnek ezek a természeti nyers hajtóerők, de megnevesülnek a transzcendencia bűvöletében. A

forradalom azonban felfüggeszti a transzcendencia csodáját, hogy az állattá változott emberrel új lehetőségek után kutasson. A forradalomban az ember elhagyja Istenét. Ilyen állapotban azonban rombolnia kell mindazt, ami rajta kívül áll, a még megmaradt kultúrát, organikus emberi viszonyulásokat. A forradalom új világot akaró ösztöne a radikális rombolás.

A forradalom szervezett rombolás, nem az előre kiszámítottság alapján ugyan, hanem az anarchikus erőknél a legkisebb ellenállás irányába való beállítása által. A forradalmat irányítani nem lehet, mert éppen a felsőbb irányító erőket rombolja szét először, a forradalommal együtt csak úszni lehet, s az új tájékozódás lehetőségére kellőképpen lerombolt kultúrában az új szimbólumteremtő hitet érzékelhetővé tenni. (Lenin az orosz forradalom után a technikai civilizáció mágiájának a csodáját eresztette szabadon a primitív körülményekben élő orosz nép közt. Ideig-óráig új kultúra (?) teremtő erőnek az elektromosság csodája is jónak bizonyult.)

De ez már a forradalom utáni időnek a feladata. Egyelőre az a cél, hogy minden összeomoljon, egyelőre mégcsak a csodát teremtő hitet kell kiirtani, azzal a közösségi élet korlátait ledönteni, s akkor szabadon lehet ereszteni az emberállatot: „zárjátok be a templomokat, semmisítsétek meg az Istent, bontsátok meg a házasságokat, töröljétek el az öröklés jogát, fogjatok kést." Ez a forradalom, a természet, az emberi természet: az ösztön szabadonbocsátása. Amíg a kultúra fegyelmében az ösztön csak mint erotikus érzés elégítheti ki magát, addig a forradalomban hallatlan életkívánása és akarása a rombolásban érvényesül, más kiömlő vérenek a vágyában, s a természet megragadható kincseinek a birtoklásában. A hazuggá, üressé és anarchikussá vált kultúra elsorvadt fegyelméből elszabadult természet elsődleges életakarását a forradalomban érvényesíti, mindaddig, míg a forradalom fel nem emészti saját természeti erőit, s az ember a forradalomban új kultúra, új fegyelme felé nem tájékozódik.

A tűz az elmékben van, nem a házak tetején, mondja Dosztojevszkij és valóban minden forradalom belül kezdődik kultúratehermentő funkcióink megváltozásában, hogy kifelé hatva az emberi viszonyulásokat a kultúrát lerombolja. A forradalmárok célja a forradalomnak mennél hosszabb ideig való életbentartása a maguk uralmának biztosítására; a kultúratehermentő erőknél mennél gyökeresebb kiirtása, hogy normális emberi viszonyulás, tehát normális emberi élet ne alakuljon ki. A forradalmárok célja a kultúra detronizálása a hatalom érdekében. A kultúra közegében ugyanis csak normális emberi hatalom alakulhat ki. Az abszolút hatalom beteg emberi viszonyulások majdnem kultúrán kívüli állapota. Dosztojevszkij gondolkozásában megdöbbentő az ú.n. sigalyevi tan, mely abszolút kultúrarombolást akar véghezvinni és teljes nivellálódást az emberek között az aránytalanul kisebb rész uralma érdekében. Ebben a rendszerben mindenki rab, de a rabságban mindenki egyenlő. Mindenki kémkedik mindenki után, tehát minden egyes ember az összesség felügyelete alatt áll, és megfordítva. A kultúra jóformán megszűnik, csak a legprimitívebb, szinte materiális elemei maradhatnak meg, éppen ezért ez már nem is nevezhető kultúréletnek, csak vegetálásnak. Így a tudomány is a legalacsonyabb szintre kerül. A zseniálisképességű embereket, akik szomjúhozzák a magasabb tudományt és kultúratehermentő erejükkel kultúrát, tehát normális emberi viszonyulást tudnának teremteni, ki kell irtani. „A Ciceróknak kivágják a nyelvüket, a Kopernikusoknak kivágják a szemüket, a Shakespeareket megkövezik: Ez a sigalyevi tan. A rabok kötelesek mind egyenlők lenni: despotizmus nélkül nem volt még sem szabadság, sem egyenlőség, de a csordában egyenlőségnek kell lenni: Ez a sigalyevi tan." A kultúra minden területét ki kell irtani, nem kell a tudomány, nem kell a család, tilos a szerelem, mert ezek már normális emberi viszonyulás gyümölcsei. Megengedik az iszákosságot, a rágalmakat, a fajtalanyságot, minden lángelmét megölnek még csecsemő korában. „Mindent egy algebrai nevezőre viszünk vissza, hogy teljes egyenlőség legyen." Ez az egy tényező a természet megcsúfolt világa, a transzcendencia formáló ereje nélkül. A természeti szükségletek kielégítésén túl más az embernek nem kell. „Csak az szükséges, ami szükséges: ez a föld kerekiségének legújabb jelszava." Természetesen ebben a naturális állati állapotban mégsem tartható mindig az ember, ezért az életéből hiányzó csoda, így a kultúra és a közösségi emberi viszonyulás *emberi élete* helyére úgy harminc évi időközökben egy kis változatosságról, cirkuszról, háborúról is gondoskodik Sigalyev, amikor egymást falják fel az emberek. — Ennek a kultúranélküli állati állapotnak rabtartói is lesznek, az uralkodó osztály, mely abszolút hatalommal rendelkezik és önmagával elintézendő felelősséggel is. Vágyakat és felelősséget csak ők érznek, a rabok csak a sigalyevi rendet.

Ebben a rendben állattá züllött az ember és meghalt az emberiség. A természet nyílt győzelmet aratott a belőle kiemelkedő és őt egy idegen világ szimbolizmusa szerint megmunkáló, átalakító emberen. Ez az állapot természetesen csak a forradalom állapota, annak is a végsőig feszített elképzelése, de a kultúrájától megfosztott ember természeti és természetes állapota, sőt annál magasabbrendű is egy lépéssel, mert ez már rendszerezett forradalmi állapot, mert vannak rabtartói. A forradalom a közösségben összeverődött ember természeti állapota, s ha a közösségi viszonyulások közegéből, a kultúrából kihull az azt megteremtő csoda, úgy természetes állapota is.

Dosztojevszkij nem egyenesen akarásával ugyan, hanem inkább magatartásával forradalmár volt. A civilizációba áthajló kultúrában annyi anarchikus elemet érzett, amennyit már csak a forradalom vezethet le.

Ő a forradalmon túl azonban a keresztyén hit, a krisztusi csoda újabb megáradását várta, tehát újabb kultúrateremtő erők felszínre kerülését. Dosztojevszkij reakcionárius volt, s a hanyatló kultúrában magatartásának szükségszerű következménye a forradalom. Dosztojevszkij eszköze a forradalom, s álma a beteljesedés erőivel meggazdagodott kultúra.

Amit eddig a forradalomról állítottunk, az mind igazolódni látszik az orosz kommunista forradalomban. Amikor az orosz népben a csodahit erői megdőltek, akkor szükségképpen kitört a forradalom. Nagyon sok szemmel látható és kézzel fogható oka is volt, de mégis a kultúrának ez a dialektikus természete, illetve annak a megbomlása a forradalom végső oka. Az orosz nép nem alkothatott az Isten szempontjából neutrális kultúrát, (ilyen kultúra sehol sem állhat fenn hosszabb ideig), s a csodahit szimbolikus elemeinek kiétele ott csak forradalom jöhetett. Semleges, jogi-alapozottságú kultúra még rövid ideig sem állhatott fenn Oroszországban. Az ortodoxia a jogot nem tartotta erénynek, s a kötelesség eszméjét hirdette. A kötelesség csak transzcendens háttérrel érthető meg, amikor ez kiesett a kultúrából, akkor csak a természeti tényezők forradalma következhetett. Dosztojevszkij szerepe? Érezte a közeledő földrengést, s tájékozódni próbált, ezzel természetesen tudatosította a forradalom szükségességét.

A forradalom szerencsétlenség, de a kultúra dialektikus volta miatt elkerülhetetlen. A kultúra egészséges egyensúlyi helyzete bármikor megbomolhatik, s az így születő anarchia már magában hordozza a forradalom lehetőségét. A forradalom a megbomlott emberi közösségi viszonyulásokban, s így annak közegében a kultúrában is az ember tájékozódási lehetősége és kényszere, amikor az ember felfüggeszti a kultúra érvényét, s új kultúrformák, tehát életformák után kutat. Minden forradalom eleve magában hordja a csődjét, mert kultúrateremtő erő csak egy van: a transzcendencia, illetve annak a hitben adózó szimbolikája. A kultúra elsőrendben nem kézzelfogható tény, hanem a csodahitnek szimbolikus megvalósuló vetülete. Ezt a transzcendenciát, ezt a csodát, ezt a szimbolizmust semmilyen forradalom nem tudja pótolni új erővel. A forradalom csak a természeti tényezők síkján mozoghat, új kultúrateremtő erőket nem fedezhet fel, mert más transzcendencia nincs, csak az élő Isten. A forradalom rendszerint mégjobban a natura felé taszítja a kultúrát. Európai keresztyén kultúráinkban a natura és csoda egyensúlya már sokszor megbomlott, s az anarchia már sokszor kísértett. Sok és sokféle forradalmat is átélt már: társadalmi, vallási, politikai, szociális, stb. forradalmat. De mindezzel a Krisztus hit csodája, szimbolizmusa regeneráló és kultúrateremtő erőnek bizonyult. Kultúránk jelene és lehetősége most is a transzcendens Istenben van elrejtve.

Kultúránknak civilizációvá való átépülése a naturát mindjobban előtérbe helyezi, ezzel a burkolt anarchia mind nyilvánvalóbbá válik: a forradalomnak lehetősége sokszoros mértékben megnőtt. Kultúránknak a jog irányába való objektíválódási folyamata elkerülhetetlen, bár ez megmerevíti, mert a transzcendencia határszituációiban és szimbolizmusában csak a szubjektív igazság érvényesülhet, a megélés igazsága nem a jog objektív életformája. A jog objektívizmusa kitolja, de későbbi időben elkerülhetetlenné teszi a forradalmat. A forradalom kultúránk szerencsétlensége, s minden bizonytalansággal együtt csődje is lesz.

c) KERESZTYÉNSÉG.

Az ember cselekedeteiben exisztál, s ez lényegében közösségi viszonyulás. Ennek a közösségi viszonyulásnak közege a kultúra. Így ez az ember egyetemleges cselekedete, s ugyanakkor cselekvéseinek a lehetősége is. A kultúra az embernek a természettel szembenálló magatartása, s annak megművelése a transzcendencia feltétele alatt. A transzcendencia valósága ittlétünkben csak szimbolikus érvényesülhet, ezért a kultúra is, minden dimenziójában csak szimbolikus lehet. A szimbólumot, mint ontológiai tényét és annak érvényességét, mint megvalósulási processzust valakinek, vagy valaminek biztosítani kell, tehát lehetőségét nyitvatartani. Az ember ugyan, mint egyes közvetlenül vissza nyúlhat a transzcendencia korlátaihoz, s ebben a viszonyulásában mint hívő exisztál, vagy ezen túl átélheti a transzcendencia valóságát a megtérés semmisségében, de ez már nem az ittlét feszültségében élő embernek a létlehetősége, hanem a lét egészére vonatkoztatott életheletőség. Az ittlét, tehát az emberi lét legutolsó ténye a hit, amelyben az ember reálisan viszonylik a transzcendencia korlátaihoz (alkalmazkodásban, vagy lázadásban). Ebben a viszonyulásban megsejti a korlátokon is túllévő transzcendencia lényegét, s annak nemreális jelei szerint formálja a természetet, azzal építi a kultúrát. Ami éppen ezért csak szimbolikus lehet, mert aszerint kell megvalósulnia, ami nememberi, nemföldi, hanem túllévő. Éppen ezért a kultúra mindig tragikus.

Az ember több, mint a kultúra, hiszen a megtérés állapotában közvetlenebb kapcsolatba jut a transzcenciával, mint a kultúrában, de ez a közvetlen kapcsolat emberi élete felfüggesztését, semmibe állítását jelenti egyúttal. Az emberi lét feszültségében a transzcendenssel csak a szimbolizmus „valóságán” keresztül érintkezhet az ember a megsemmisülés veszélye nélkül, de ez a szimbolikus érintkezés,

elmaradhatatlan, hiszen ez teszi a természettel szembeállított életünket emberi módon a másik, a többi emberhez viszonyuló közösséggé. Ez a kultúra lehetősége és szükségessége.

A hitviszony az ember részéről a legindividuaisabb tény, de egyúttal a legegységesebb is, hiszen az azt lehetővé tevő transzcendencia mindenki számára egyformán megnyilvánuló valóság, s érvényességének a terméke, a kultúra a legegységesebb emberi közösségi viszonyulás. Ha az individualitáson túl ez ennyire közösségi ügy, akkor természetesen a transzcendencia érvényesülésének is megvannak a közösségi formái, amelyekben az ember és az emberiség, a transzcendenshez való viszonyát *éli*. Ez a közösségi forrás konkrét esetben a keresztyénség. A mi kultúránknak szimbolikus lehetőségét, egyáltalán minden lehetőségét a keresztyénség nyújtja. Kultúránk belső dinamizmusa a csoda, mely sohasem más, mint a transzcendensnek a természetben való jelentkezése, tehát sohasem olyan érzékelhető realitás, mely csak a megértésünk határán esik túl, hanem a természeti és emberi léten túleső valóság, mely szimbolikusan érvényesül az ember világában, a kultúrában. A keresztyénség a csoda lehetősége, s így kultúránk lehetősége is.

Keresztyénség: önmagában elvont fogalom; de azon túl, hogy a csoda útja, vallásban és egyházban létesülő kultúrproduktum is. A vallás, így a keresztyén vallás is a kultúrának egy részterülete, az egyház pedig (nem a láthatatlan egyház) a társadalomnak, mely szintén kultúrproduktum. A keresztyénség tehát egyfelől a hit csodája, így a kultúra lehetségesítője, szimbolizmusának a nyitvatartója, másfelől maga is kultúrproduktum, mely a vallás és egyház sokszínű életében, mint kultúránk egy része megvalósul.

Láttuk, hogy a kultúra élete dialektikus, a szimbolizmus meghalványul benne, majd teljesen kiesik belőle, s így a natura felé elhajlott kultúra anarchiába süllyed, lehetetlenné teszi magát és az emberi életet, amelynek közege. A kultúrának mindig legnagyobb problémája, hogy szimbolizmusának átütő erejét hogyan tudná életben tartani, vagy visszaszerezni (pl. a forradalomban). A kultúra így mindig hitprobléma, adott esetben a keresztyénség problémája: mennyire képes a keresztyénség, mint vallás, mint *egyház* is többnek lenni, mint kultúrproduktum; mennyire képes a hitet, a csodát, a szimbolizmust lehetővé tenni és életben tartani. Amíg a keresztyénség a csoda lehetősége, addig szükségszerűen vallás és egyház is, amikor megszűnik ez a funkciója, akkor mint kultúrproduktum, mint vallás és egyház is megszűnik, illetve civilizatórikus, természeti formát vesz fel és — megint adott esetben is — lassan szociálizmussá alakul át. Azonban a valláson, mint kultúrproduktumon túl a keresztyénség az egész kultúrának is legnagyobb ügye.

Kultúra és vallás az azonosság egységében egyek, úgy azonban, hogy a kultúra, mint egész magában foglalja részterületét a vallást, de a vallásban mindig van egy kultúránkívüli mozzanat, mely magát a kultúrát is létrehozta: a transzcendencia bővölete. A transzcendens világ megsejtése és az ahhoz való igazodás volt az első rés a természet tömörszerű egységén (elsősorban az emberi természetén), s ez volt a kultúra első lépése is, mely szükségszerűen vallásos természetű volt. Amikor a hit a természeti tényezők formálására vállalkozott, akkor megszűnt tisztán csak hitnek lenni, s mint formáló elv és jel, mint szimbólum keveredett a természet vaskos realitásával, s létrehozta a kultúrát. Azt a kultúrát, mely maga is csak szimbóluma a transzcendens világnak, s mindig csak vékony rétegben lebeghet a természet átgyúrhatatlan, brutális, masszív valósága fölött. A kultúra először, szükségszerűen vallásos kultúra volt, hiszen a hit közvetlenül a túllévőhöz viszonyuló vallásos cselekedetre készítette az emberi természetet. Az első tett, mely nem közvetlenül a kézzelfogható élet elsődleges megragadására irányult önző módon, hanem a te-re vonatkoztatott közösségi életet is figyelembe vette, volt az első kultúrmegnyilvánulása az embernek. Valószínű, hogy a transzcendencia állandó és korlátaival örökké aktuális hatása miatt az ember az érzékelhető legősibb idők óta kultúrlény volt. Az emberi viszonyulások differenciálódása folytán a kultúra területe is folyton differenciálódott, úgyannyira, hogy a vallás csak egy része lett a kultúrának, a túllévő valóságra közvetlenül reagáló emberi természetnek a magatartása. Ez a magatartás a keresztyén európai kultúrában is kifejezésre jutott tárgyi rögzítettségben: egyházi művészetben, építészetben, költészetben, a legkülönbözőbb kultikus cselekedetekben és intézmények sokféleségében. A tárgyi rögzítettségen túl azonban az emberi viszonyulások mostjának is szinte megfellebbezhetetlen érvényű meghatározásaival az örökké aktuális és jelenidejű kultúrának is szerves alkotó területe lett. A vallás mégsem autonóm része a kultúrának, hanem annak minden egyes részével kölcsönös viszonyban, hatásban lévő, hiszen a transzcendens világgal való érintkezési pontján rajta keresztül árad a csoda, s ez teszi lehetővé a kultúra dinamikáját, szimbolizmusát, tehát érvényességét.

Amíg a vallás ezt a funkcióját maradék nélkül betölti, vagyis a transzcendensben való hit csodáját árasztja az emberi életbe, addig a vallás, mint kultúrproduktum is életképes, de életképes az a kultúra is, mely szimbolizmusát, érvényességét rajta keresztül kapja. A vallásnak azonban örök kísértése, hogy öncélúvá legyen, azaz a maga immanens valóságát állítsa a központba, s hogy az egyetlen csoda, a hit irreálitása helyett kézzelfogható, bár rendszerint az értelmén túllévő csodát tegye meg életforrássá. Ettől kezdve ennek az immanens csodának a magyarázásában látja legfőbb feladatát. Ezzel a lépésével azonban elvesztette szerepét a kultúra egészében, sajátos kicsiny területre szorult vissza az önmagában, s így a kultúrában is elhatalmasodó naturával szemben. Nemcsak a vallás anarchiája ez, hanem az egész kultúráé, amely a

megbolygatott, de soha le nem győzött természet kíméletlen visszaütése következtében előbb civilizációvá merevedik, majd összeomlik. A vallás a kultúra kritériuma, nála nélkül a kultúra minden területe anarchikus: a művészet eredendően erkölcstelen, a tudomány vékony fogalmi háló a természet valóságán (természettudományi mitológia, vagy mágia, de semmi esetre sem több), a politika a kérlelhetetlen önzés érvényesülése a társadalomban. Nála nélkül minden relatívvá lesz, mert a materiális csoda a natura anarchiájának az előidézője. Nem szükségképpen a vallás területéről indul ki a dekadencia, kezdődhet az a kultúra bármely területén, de a vallás háttérbe szorítása mindig azonos eredményt szül. A vallás a kultúra kritériuma.

A keresztyén vallás az európai kultúráé. Keresztyén vallás és európai kultúra elválaszthatatlanok. A keresztyénség központi mozzanata, transzcendensben való hite, a Krisztus hit csodája természetesen kultúránkivüli mozzanat, bár ez a kultúrateremtő erő. Ez elválasztható az európai kultúrától, de nem az általa produkált vallás, mely szerves része annak, és más kultúrában csak értelmetlen anarchia volna. A Krisztus hit más természeti tényezővel új kultúrát hozhat létre, a keresztyén vallás soha. A reformáció a Krisztus hit kultúrateremtő erejét akarta felszabadítani a vallás materiális csodája alól, hogy az így megifjódó kultúrában új szimbolikáját nyújtsa az életnek. A racionális naturaközelség azonban erősebbnek bizonyult, s évszázadok múlva a civilizáció anarchiája felé lendítette az európai kultúrát.

A vallás a kultúra produktuma, magatartást igénylő közösségi eszköze pedig az egyház. Az egyház: vallás és társadalom együtt. Istenközelség és társadalmi állapota ennek az istenközelségnek; a kultúra hajszálcsövessége, szimbolikus mivoltának örökös aktualizálása. Maga is szimbolikus képe a láthatatlan túlvilágnak. Az *egyház* a kultúra érvényességének az értékmérője, a relatívban elmerülő naturával szemben a hit csodájának a képviselője. Az egyház a kultúra szívverése, mert a vallás érvényesülésének mindennapi közege. Nemcsak a hit áradásának a közege, hanem maga is kultúrproduktum. Az ember nemcsak hívői minőségében érzi magát az *egyház* tagjának, hanem emberi, azaz kultúrminőségében is. Az egyház intézmény is, mint ilyen gyakran csak földi hatalom akar lenni, *ezzel* az állásfoglalásával azonban elárulja az Istent, de ezzel együtt — bár hatalommá lett a társadalomban — elárulja a kultúrát is. Benne meghal a kultúra szimbolizmusa, érvényessége, életerejéje.

Európai kultúránkban az egyház elvesztette ezt az irányító központi helyzetét, ennek következtében benne a csoda és natura egyensúlya megbomlott a csoda hátrányára, s a megbolygatott természet a civilizáció anarchiájában visszaüt az emberre. Az egyház, s vele a szimbolikus erők háttérbe szorulása nem egyszerre történt, s nem egy tényező közreműködésével. A racionálizmus, s vele a természettudományok abszolúttá emelése indította meg a folyamatot. A kultúrában a racionálizmus túlfeljődött, ezzel megbontotta annak egységét, s kiszórta belőle a szimbolikus elemeket. A kultúra nem magatartás többé, hanem az immanens ráció kényszere a természettel szemben. A kultúra utolsó reménysége az *egyházban* megnyilvánuló hit szimbólumteremtő ereje, de az egyház is sok tekintetben elárulta a kultúrát, mert immanens hatalmi tényező akar lenni, a csoda hirdetésének mellőzésével. Materiális csoda megvalósítását vállalta a transzcendensre irányuló hit, a Krisztus hit immateriális csodájának alázatos hirdetése helyett. Kultúránkat elérte „elkerülhetetlen” végzete, a megmerevedés, a hanyatlás állapotába jutott.

Kultúránk mostani állapotának legnagyobb felmérője Dosztojevszkij. Az egyház helyzetéről és árulásáról senki mélyebben és őszintébben nem írt nála. A Karamazov testvérek c. regényében Iván poémája a Nagy Inkvizítorról tisztán megvilágítja a transzcendens túlvilág és az egyház viszonyait; s így a legélesebb fény sugarába kerül a kultúra mostani állapota is.

A Nagy Inkvizítor tárgya az egyház árulása. Amikor a túlvilági ismeretlen Isten helyett — akit birtokolni nem lehet, csak a semmiből merészségével neki magunkat teljesen átadni, de aki az Ő világára utaló szimbolikus erőkkel lehetővé teszi a tudattalan lét és az anarchia fölé emelkedő emberi életet — a naturával kapcsolatos földi, érthető isteneket imád az egyház, akkor követi el legnagyobb árulását az Isten, az emberi lélek üdvösségei, s a kultúrában adódó közösségi emberi élet lehetősége ellen.

A Nagy Inkvizítor tárgya tulajdonképpen annak az elemzése, hogy viselkedett Krisztus, amikor a sátán háromszor megkísértette a pusztában és hogy viselkedett az egyház ugyanezekkel a kísértésekkel szemben. Krisztus magatartása emberileg lehetetlennek látszik, mert kézzelfoghatóan nem igazolható, mégis az emberi élet egyetlen lehetséges formájának a megteremtője; az egyház magatartása emberileg bölcsnek látszik és minden pontján igazolja is az *emberi természet*, mégis az emberi élet teljessége helyett annak anarchiájával és csödjével jár. Krisztus visszautasította a kísértést, hogy a köveket kenyerekké változtassa át; hogy ugorjon le a templom tetejéről, bebizonyítva ezzel, hogy Isten fia; végül, hogy leborulva imádja a kísértőt. Visszautasította, mert az emberi életnek a transzcendens Istenben való szabadságát, az egyedüli csodát többre becsülte a materiális csodánál, ahol a túllévőt akarják kézzelfoghatóvá tenni, bevonni az ember immanens *világába*, *ezzel* megszüntetve annak lényegét, mert ami itt van, az többé nem transzcendens, de az többé nem lehet alapja az emberi életnek sem. Krisztus a természet, az emberi természet ellenében megvédte az egyedüli csodát, a hitet, s ezzel együtt az élet emberi lehetőségét. De

vajjon hogy viselkedik az emberi természet, s később a transzcendencia eszköze, az egyház a kísértéssel szemben?

Az első kísértés: változtasd a köveket kenyerekké. Krisztus üres kézzel megy a világba, csak a lélek és lelkiismeret szabadságát ígérve, pedig az emberi társadalomnak semmiesem elviselhetlenebb, mint a szabadság. Ha a köveket kenyérré változtatta volna, az emberiség fenntartás nélkül követte volna őt. De Krisztus nem akarta az embert szabadságától megfosztani, mert úgy gondolkozott, miféle szabadság az, ha az engedelmséget kenyéren kell megvásárolni. Pedig ennek a kenyérnek a nevében támadt fel az emberiség a túlvilági Isten ellen, s az emberi természet alapján hirdette, hogy bűn nincs, hanem csak éhes emberek vannak. „Lakasd jól őket, aztán csak akkor követelj tőlük erényeket!” Az ember lerombolja a lelkiismeret templomát, elveti a transzcendens lét csodájának a szabadságát, s a természet, a naturát a bábeli tornyát akarja beleépíteni a túlvilágba. Ebben az anarchikus építésben az emberiség vezetője az egyház, amely azt állítja, hogy Krisztus nevében adja a tömegnek a kenyeret. Százmilliók követik az egyházat a materiális kenyér csodájáért, s csak kevesen maradnak meg Krisztus mellett, akik a túlvilági kenyér hitbeli csodájának a szabadságában élnek. Az első kísértés problémája: kinek és minek hódoljon meg az ember. Az egyház a földi kenyér materiális csodáját, tehát a naturát, a Bábel torony anarchiáját választotta, — „olyasvalamit, ami nincs alávetve imádsága kételyének,” — mert a kézzelfoghatóan eredményes princípium; az emberiség pedig az egyházat. A transzcendencia szabadsága, s ennek a szimbolikus megvalósulása háttérbe szorul a natura materiális valósága előtt. Az egyház az istenországát, a túlvilág reálitását a földön akarta megvalósítani. De hogyan váljon kézzelfoghatóvá, láthatóvá e világon a túlvilági? Ha azzá válna, nem lenne többé transzcendens, a kézzelfogható „csoda” nem volna csoda többé. A csoda csak szimbolikus érvényesülhet a földön és teheti érvényessé az emberi életet. A materializált csoda a kultúra anarchiájának egyik alapja. Ez az egyház első áruháza.

A második kísértést, az istenkísértést is visszautasítja Krisztus, a materiális csodában való hitet. Hacsak egyetlen mozdulatot tesz a templom tetején rögtön elvesztette volna az Istenben való hitét, s a matériába süllyedt volna az, aki a transzcendens világ üzenetét hozta. De vajjon az emberek materiális csoda nélkül megmaradnak-e az Istennél? Krisztus nem adott materiális csodát, de az ember most már rajta kívül kereste azt, a tudományban, mint új csodában, mágiában. Az ember biztosítottan akarta látni szellemi existenciáját, éppen ezért a natura csodájában hitt. Nem a transzcendens hit csodájában, nem a túlvilági értelemben, mely ugyan a naturához kötött életnek teljes ítélete, melyben világossá lesz a természet értelmetlensége, de éppen ezáltal válik érthetővé az emberi élet. Ennek a transzcendens csodának a hite szörnyű teher, ennek a szabadsága ellen lázad az ember, ezért nyugtalanság és boldogtalanság a sorsa. Az egyház, hogy könnyítsen a sorsán kijavította Krisztus cselekedeteit, tanította, hogy nem a túlvilági Istenhez a hitben való szabad viszonyulás a lényeges, nem az emberek szívének szeretetre való szabad elhatározása, hanem a materiális csoda, a titokzatos szentség és tekintély. Ez volt az egyház második áruháza, s az emberiség szellemi szabadságát és lelkiismeretét az egyházra bízta.

A harmadik kísértés: leborulva imádj engem. Ha Krisztus enged a kísértésnek, akkor a teljes földi hatalmat elnyeri, de elvág minden kapcsolatot a transzcendencia túlvilágának szabadsága felé. A természeti hatalom a kezébe hull a természet értelmetlenségével együtt. Hatalommal irányítható volna, legalább is egy időre az ember és az emberiség sorsát, de a transzcendencia szabadsága megköveteli, hogy az ember legnehezebb kérdéseiben ne hatalmi szóra, hanem szabadon döntsön. Ez a megfoghatatlan szabadság és hatalmilag megokolhatatlan döntés a hit lényege. Tehát a természettől szabadon való viszonyulás a transzcendencia korlátaihoz. Krisztus visszautasította a kísértést, ezzel vissza az ember gyötrelmes vágyát: a világ természeti, hatalmi egyetemes egyesülését. A hatalom nem természeti tényező, hanem a transzcendencia szabadságának szimbolikus érvényesülése a földön, éppen azért, akik a vér, az erő, vagy a materiális csoda nevében törekednek hatalomra és a hatalom egységesítésére a természeti anarchiát készítik elő. Az egyház elfogadta Rómát és Cézár kardját, ezzel kísérletet tett, hogy a föld egyedüli urává legyen. „Mert ki uralkodik az embereken, ha nem az, aki uralkodik a lelkiismeretükön is és akinek kezében van a kenyér? Mi elfogadtuk Caesar kardját és elfogadván természetes, hogy elhagytunk Téged és követtük őt” (t.i. a sátánt). A szabad szellemnek tekintélyé, a szabadságnak hatalommá való átalakítása az egyház harmadik áruháza.

Ebben a három kérdésben, illetve kísértésben benne van az ember közösségi életének, tehát kultúrájának is a lényege: kinek hódoljon meg, kire bízta a lelkiismeretét, és a hatalommal és szabadsággal szemben hogy viselkedjék az ember. Ez a hármas érintkező pont a transzcendencia túlvilágával. Ezek a kultúrában csak szimbolikus valósulhatnak meg, hiszen a transzcendencia nem válhatik kézzelfogható reálitássá a kultúrában, mert akkor elvesztené transzcendens mivoltát. Nem is reálizálódik a transzcendencia a kultúrában soha, hanem helyét a natura materiális elemei foglalják el, ezzel értelmetlenné téve a kultúrát és szabadon bocsátva a természet anarchikus elemeit.

A transzcendencia érvényesülésének eszköze az egyház, s az egyház maga is elárulta a transzcendencia csodáját. A materializmus csodájával uralkodni akar. Természeti alapon akarja boldoggá

tenni az embereket, hogy uralkodhassék felettük, s az emberek boldogan adják magukat a hatalom alá, mert gyengék és a természeti világ kézzelfoghatósága nagyobb boldogság, mint a transzcendens Isten erőssége. Az egyház hatalmi szóval magára vállalja a jó és rossz szabadságát, kenyeret, materiális csodát és természeti közösséget biztosít az embereknek. Kiigazítja Krisztus cselekedeteit, a boldogság narkózisával elégti ki azt embereket, de ugyanakkor megőrli kultúrájukat, szabadon ereszti a natura anarchikus erőit, tönkreteszi az ember közösségi viszonyulásainak lehetőségét, tehát az ember emberi életét, mert a transzcendencia érvényességét, megvalósulásának szimbolizmusát kiszórja a kultúrából. Megöli az élet szimbolikáját, magát az emberi életet.

Itt már nem a transzcendencia hatálytalanításáról, hanem egyenesen tagadásáról van szó. „A te inquisitorod nem hisz Istent, ez az ő egész titka — mondja Aljosa Ivánnak. — Még ha úgy volna is! végre rájöttél! És valóban úgy van, valóban ez az. Ő titka, de hát ez nem szenvedés-e, még olyan emberre nézve sem, mint ő, aki egész életét a pusztában töltötte és nem gyógyult ki az emberiség iránti érzett nagy szeretetéből. Élete alkonyán világosan rájött, hogy csak a nagy gonosz szellem tanácsadásai képesek az alapvető rendben eligazítani a lázongókat, akik csak nevetségre teremtett, befejezetlenül maradt próba-lények! És meggyőződve e felől, látja, hogy az eszes szellem, a halál és a rombolás félelmes szelleme útmutatásai szerint kell haladni, ennek okáért pedig hazugsághoz és csaláshoz folyamodni, azután már tudatosan vezetni az embereket a halálba és rombolásba s közben az egész úton csinálni őket, nehogy valamiképpen észrevegyék, hogy hova vezetni őket ez az út, megcsalni őket azzal, hogy ezek a szájalomraméltó vakok legalább az út alatt boldogoknak képzeljék magukat.” Az egyház könyörül az emberen, de az egyház csődje a kultúra csődje is. A keresztyénség csak vallássá és egyházzá merevedett, ezzel az egész kultúrában szabadon engedte a natura anarchikus erőit. Többé nem a transzcendencia szimbolizmusában műveli az ember a természetet, hanem reális mivoltában lázítja azt saját maga fejére.

Ezek a megállapítások a keresztyénség egészét érintik, de első látásra nyilvánvaló, hogy elsősorban a római katolicizmusra céloznak, mint olyanra, amely sajátos fejlődése és hatalmi törekvése következtében elérte Krisztust és vele együtt az európai kultúrát is. Materiális csodát, materiális szentséget, materiális hatalmat épített ki magának elfordulva a transzcendens Istentől. Ezzel kikezdte az élet szimbolikáját, a kultúrát, elvágva azt éltető forrásaitól. Dosztojevszkij Myskin herceg, a szent szájába adja a következő szavakat: „A katolicizmus nem keresztyéni:.. Az ateizmus csak hirdeti a nullát, a katolicizmus pedig tovább megy, eltorzított Krisztust hirdet, akit ő megtagadott, szidalmazott: az ellenkező Krisztust. Az Antikrisztust hirdet...” A materiális földi hatalom kedvéért megtagadják Krisztust, aki pedig a kultúránk, szimbolikánk élő kútfeje. A Nagy Inkvizítor mondja Krisztusnak: „Te mindent átadtál a pápának, következésképp most minden a pápán áll. Te pedig most már akár ide se jöjj és ne zavarj minket legalább egy ideig.”

A római katolicizmus ténykedésének szükségszerű következménye az ateizmus, amely egyenesen belőle származik. Ők kezdték az ateizmust, mert nem hittek abban, amit hirdettek, nem hihettek önmagukban sem. Híveiket eleinte ők fertőzték az ateizmussal, később tömegeik az egyház iránti gyűlöletből lettek ateistákká. Antikrisztusi magatartásával a katolicizmus veszélybe döntötte Nyugatot. Franciaország hanyatlása és szenvedése a katolicizmus bűnétől van, mert az eltávozott a meggyűlölt római Istentől, új Istent azonban nem keresett, nem is kereshetett magának. A római katolicizmus minden bizonnyal nem éltetője és formálója többé az európai kultúrának. Franciaországban a nyugati kultúra stilizált zártsága ellenére is az előregedés, sőt a felbomlás jeleit mutatja. A kultúra egészével együtt természetesen pusztul annak egyik része a vallás és az egyház is. Dosztojevszkij vádja nem életének személyes ügye volt, hanem az egész európai kultúráé, s gyűlölet helyett a legnagyobb felelősséget és féltést érezzük látomásaiban.

Dosztojevszkij az ortodox egyház legmélyéről, a pravoszlávia hitéből élt és beszélt. Ahonnan az Aljosa szeretete és Myskin alázata fakadt, a krisztusközelség világából. A pravoszlávia nem a jogot, hanem a kötelességet hirdette, de nem jogszerűt megfogalmazásában, hanem a magunk feladásának krisztusi alázatában. Dosztojevszkij és az ő emberei nem a jog, vagy az ész elszigetelő közegén keresztül viszonylanak a transzcendens Istenhez, hanem ezek mellett, vagy ezeket is magukkal sodorva közvetlenül lázadásban, vagy az alkalmazkodó hit alázatában. De mindenféleképp eleven valóság bennük a hit szimbólumteremtő ereje. Még a lázadás bűneiben is, mert náluk csak egy lépés a bűn elkövetése és a bűnös alázatos szeretete közt. „Testvéreim ne féljete az emberek bűneitől, szeressétek az embert az ő bűneiben is, mert ez közelíti meg az isteni szeretetet és ez a legnagyobb földi szeretet.” Ez a pravoszlávia legjobbainak a hite. Dosztojevszkij hirdette, hogy ez a hit mélyen elrejtve ott él az orosz nép lelkében, s ennek a hitnek a beteljesedése az európai kultúra utolsó, de igen nagy lehetősége. Az ortodoxia gyenge volt, s eltemette ezt a lehetőséget, de ez a hit valahol mélyen most is él, s a káosz és anarchia felé hajló kultúrának még megmentője lehet. Mert sem a népiesség, sem a fajmítosz, sem a szocializmus nem adnak szimbólumteremtő új hitet, mert mindnyájan a natura világából jöttek. Az örök reformáció, a transzcendens világnak mindig újból való megragadása a hitben talán az orosz lélek mélységeiben már érik. Dosztojevszkij talán előhírnöke az ortodoxia reformációjának és az európai kultúra megújulásának. Hinni a lehetetlenben Dosztojevszkijjal együtt talán Európának is szabad. „Ha valamely nagy nép nem hiszi, hogy csak őbenne magában van az igazság (éppenséggel, kizárólagosan őbenne!) ha nem hiszi, hogy csak ő van hivatva, csak ő

képes az ő igazságával valamennyit új életre kelteni, megváltani, akkor rögtön pusztán etnográfiai adalék lesz és nem nagy nép." Dosztojevszkij hitt a pravoszláviában és hitt Oroszországban, mert végeredményben hitt az ember emberi lehetőségeiben.

A keresztyénség, mint kultúraképző erő — legalább is egyelőre — az orosz ortodoxiában nem számottevő többé, de nemcsak az ortodoxiában, hanem a római katolicizmusban sem és látszat szerint a protestantizmusban sem. Helyét lassan elfoglalja a civilizációvá átalakuló kultúra új vallása a szociálizmus. Ez a legnagyobb, legigézőbb lázadás, a bábeli torony mindenáron való építeni akarása, a transzcendencia nélküli vallás, a natura csodája, mely a földön akarja; berendezni az örökéletet. Az ember legtitánibb mozdulása a természet felé, hogy *önmaga képére* formálja azt. A szociálizmus új vallás, mely a szociáldemokrata, marxista és részben a nemzeti szocialista anyaszentegyházakban él. Természetesen meddő kísérlet és erőfeszítés, mert vallás transzcendencia nélkül nincs. Kultúra sincs nála nélkül, csak nyílt, vagy burkolt anarchia, mely a természet visszaütése az őt önmagában formálni akaró ember felé. Az ember csak a transzcendencia és természet (tudattalan lét) feszültségében élhet, ha a transzcendencia kiesik az életéből megszűnik emberisége, s a természet játéka lesz csupán. Ha Isten nincs, akkor ember sincs — mondja Berdjajev. A szociálizmus a természet vallása, tehát az embernek és a kultúrának a dekadenciája. Keresztyénség helyett szociálizmus — kultúra helyett civilizáció. Igaz a szociálizmus új kultúrát próbált kiépíteni, — az új társadalomszervezés csak egy része volt annak, — ám ez az új „kultúra” csak a keresztyén európai kultúrának civilizációba való merevítése. Az eszközök léptek előtérbe, s az emberi élet célja — ami minden kultúrának alapvető meghatározása — háttérbe szorult. A „proletár-kultúra” kényszerű atomisztikus kollektívizmusa éppen a kultúra csődjét jelenti, mert hiányzik belőle az organikus erő, a hit.

Dosztojevszkij mindig élesen támadta a szociálizmust, nem mintha — velünk együtt — a fennálló társadalmi rendet jobbnak tartotta volna nála, de benne sejtette a transzcendens hit halálát, s ez azért volt veszedelmesebb minden más kultúrellenes tényezőnél, mert új vallást akart hozni az igazi helyére. A keresztyénség csődjében látta Dosztojevszkij a szociálizmus lehetőségét. „Hiszen a szociálizmus is a katolicizmus szülőtte, lényegében katolikus. Ez is, mint testvére az ateizmus, abból a kétségbeesésből ered, hogy felváltsa a vallások elveszett erkölcsi tartalmát, hogy kielégítse az emberek szellemi szomjúságát és: megmentse az emberiséget nem Krisztus által, hanem erőszakoskodással.” A szociálizmus a szimbolizmus halála, s a természeti ember maga-megdicsőítése, egészen az anarchiáig, a csődig.

Kultúránk legnagyobb ügye a keresztyénség, mert életerejének egyedüli forrása. A vallás és az egyház, mint a kultúra produktuma egyúttal a kultúra lehetségesítője is, mert rajtuk keresztül nyitott az út a közösségi életben a transzcendencia felé. A kultúra az emberi közösségi viszonyulások közege, a természetnek (emberi természet!) a transzcendencia szimbolizmusában való megművelése által. A kultúra sohasem lesz képes a természetet teljesen átalakítani, hanem csak a transzcendenciának megfelelően szimbolikusan megmunkálni, de ez a szimbolizmus sem hiányozhat belőle, mert akkor a natura anarchiájába hull a kultúra, s lehetetlenné teszi az emberi életet. A csodát, s a szimbolizmust a kultúrában mindenáron biztosítani kell, ha biztosítani akarjuk a kultúrát, s vele együtt az emberi élet emberiségét, de — s éppen ebben van a kultúra, s az emberiség tragikumuma is — ezt semmiféle erőfeszítéssel biztosítani nem lehet, sem szervezettel, sem joggal, sem forradalommal, sem egyházzal. A meghalt csoda fölött a vallásnak, mint szükségességnek és tradíciónak és az egyháznak mindenáron való érvényesíteni akarása még nem hit, s még nem szül életadó, kultúraformáló szimbolizmust. Minden kultúrából előbb-utóbb kihullanak a szimbolikus elemek, hogy helyet adjanak a natura értelmetlenségének. Az emberiség sorsa az anarchia, kultúrájé pedig a csőd. A maga erejéből épített Bábel-torony előbb-utóbb összedül.

D) ANARCHIA — KEGYELEM.

Az embernek, mint egyénnek örök kísérője a tragikus életérzés, az emberiség pedig, mint közösség, az anarchia útján fut. Az ember és az emberiség tudata, a filozófia végső következtetéseként csak a csődöt állapíthatja meg. A tragikum, mint megvalósulás értékmérője is az egyes ember életének, akár a lázadásban, akár a hitben következzenek is be. Az egyes életében azonban lehetséges egy emberentúli mozzanat, a megtérés állapota, mely nem megoldás ugyan, de feloldása az emberi életnek. Az emberi élet szintézise, emberisége megsemmisülése árán. A megsemmisülés azonban nem a természet, hanem a transzcendencia irányában következett be. A feszültségben exisztáló ember feszültsége feloldódik a transzcendenciában. Az életnek ez a történése már nem tragikus mozzanat, mert túl esik az emberen. Az emberi életnek a szintézise ez az emberenkívüli állapot. (Természetesen csak az átélésben nem tragikus ez a történet, a végiggondolásban igen, mert az immanens értelem tragikus elemeit és lehetőségeit belevetíti még ebbe a történetbe is, illetve ennek antitéziseként dialektikát alkot, s tragikumot szül.) A kézzelfogható

immanens emberi élet azonban nem feloldott, hanem feszültségben lét. Ebben a tényleges emberi életben az ember nem transzcendál, hanem a korlátokon belül egymásközi viszonyulásban existál. Ez a viszonyulás, mely kényszerű módon a természet megművelése: a kultúra, mely a transzcendens világnak csak a szimbólumait éli, csak szimbolikusan viszonylik a transzcendenciához, sohasem juthat el az Istenig, éppen ezért a kultúrának nincs szintézise, minden kultúra szükségszerűen behull az anarchiába. Míg az egyes életében realizmus csak a transzcendenshez való viszonyában lehetséges, a natura felé való közeledése nem realizmus, hanem narkózis (misztika), — igaz ez a realizmus feloldja emberiségét, de megőrzi a semmibe álltva existenciáját, — addig a kultúra életében a realizmus a natura anarchiáját jelenti, mert a transzcendenshez csak szimbolikusan viszonylik a kultúra, s mikor a szimbolizmust realizálni akarja, akkor már a természet világába zuhan vissza. A transzcendensbe, a túlvilágba csak az ember léphet át, de sohasem a kultúrája, mert az csak közösségi viszonyulásainak, tehát *csak földi, emberi életének* a terméke. Mivel a kultúrában a transzcendencia csodájának és a naturának, — tehát magának a kultúrának — nincs szintézise, azért a kultúra szükségszerűen behull a megbolygatott natura anarchiájába. A kultúrában a materiáltság mindig győz a szimbolikán. Az anarchiából, egyáltalán a kultúrából az egyes ki tud nőni, nem végérvényesen ugyan, hanem csak a megtérés állapotában pillanatokra, különben kényszerű szükség benne élnie vagy a kultúra egészséges szimbolizmusában, vagy a kultúra anarchiájában.

Az anarchia előbb-utóbb uralkodó lesz minden kultúrában. A szimbolizmus a kultúra bármely periódusában háttérbe szorulhat, s akkor már felüti fejét az anarchia; a kultúra organikus „fejlődésében” azonban szükségszerűen eljut a civilizációig, mely mindig burkolt anarchia; s a végén mindig teljes elbukás. Ez a folyamat belső szükségszerűség szerint jön létre, mert a szimbolizmus éltetője a hit háttérbe szorul a saját szimbolizmusában megművelt naturával szemben. A civilizáció mindig az ú.n. anyagi kultúra győzelme a kultúra fölött.

Mivel a kultúra az emberi viszonyulások közege, s így nemcsak az ember él benne, hanem a kultúra is benne él az emberben, ezért az anarchia nemcsak a multidejű tárgyi kultúra világában jelentkezik, hanem elsősorban az emberi magatartásban, mint a jelenidejű szubjektív kultúrában. Természetesen az alkotásokba tárgyasuló objektív kultúra is a dekadencia jelét viseli magán a szubjektív magatartásnak az anarchia felé hajlásától kezdődően. Ez a szubjektív magatartás Dosztojevszkij vizsgálódásának a központja. Sohasem a tárgyasult kultúrát vizsgálja, hanem a civilizáció küszöbén, vagy a világváros anarchiájában élő embert, illetve annak közösségi viszonyulását, tehát mindig a szubjektív kultúrát.

Dosztojevszkij a civilizációnak, a világvárosnak az embere, aki annak anarchiáját magában és közösségi viszonyulásokban élte és szemlélte. Oroszországban élesen szemben állt egymással civilizáció és primitív kultúra. Dosztojevszkij az előbbiben élt, az utóbbi embereit tisztelte, de regényalakjai mind civilizatórikus emberek, akik vagy a civilizáció anarchiájában élnek, vagy annak a sivár, mégis rendkívül érdekes és szinte vonzó világából lépnek ki a megtérésbe, az emberileg semmibe, az Isten világába. Dosztojevszkij kultúránkban a civilizációt nem tartotta végső állomásnak, de szükséges szituációnak ahhoz, hogy új, egészséges kultúra fejlődjék ki, illetve, hogy az európai keresztyén kultúra újra beteljesedjék a civilizáció anarchiájából való fölemelkedésében.

A civilizáció anarchiája a megbolygatott természet visszaütése az emberre. A technikai találmányok megmagyarázhatatlan mágiája az eddigi tárgyi kultúra szimbolizmus helyett az érthetetlen természet felé taszítja az embert, s az így megfogható erőiben használt, de megmagyarázhatatlan természet székszist támaszt az emberben a világgal, s önmaga világában elfoglalt helyzetének helyességével szemben. Minden relatívvá válik, s az ember magatartása, azaz szubjektív kultúrája is elveszti belső érvényességét. A civilizáció úgy kifelé, mint befelé burkolt anarchia.

A kultúra többé nem a közösségi viszonyulás magatartása, hanem értelmi, vagy ösztöni állásfoglalás a világgal szemben. Még inkább az öntudat magába süppedt tehetetlensége, mely dekadens analízisében a természeti törvényeket nem tudja minek az érvényessége szerint formálni és kétségbeesett dialektikájával a te-re irányuló cselekedeteit, tehát közösségi viszonyulását teszi lehetetlenné. Semminek sem találja a végső okát és alapját, mert a diadalmas természet mindig egy előbbeni okot mutat fel, ok és okozati összefüggés helyett pedig célra irányított akaratot nem ismer, mert a cél csak szimbolikus lehet, a természetnek pedig nincs szimbolikája, csak a transzcendens valóságnak. A célban csak hinni lehet, az okokat viszont csak tudhatja valaki. Az analízisben soha végig nem gondolható oksorozat megöli az öntudatot, vagy beteges érzékenységbe, céltalan anarchiába hajszolja. A belső anarchiában élő ember számára érthetetlen az akarát, ezért értelmetlen a tett. „Óh ha én csak lustaságból nem csinálnék semmit! Istenem mennyire becsülném én akkor magamat! Becsülném pedig azért, mert legalább arra képes volnék, hogy lustaság legyen bennem; volna legalább egy, szinte tevőleges tulajdonságom, amelyben magam is bíznám. Kérdés: ki ilyen? Felelet: a naplopó. De ilyet nem szívesen hall az ember magáról. De ez határozott megállapítás, s azt jelenti, hogy van mit mondani rólam. Naplopó — hiszen ez rang és rendeltetés, karrier.”

Pusztán csak a civilizáció világában élő ember magatartása hit híján belső érvényét veszítette. Magatartását nem a kultúra szimbolizmus határozta meg, hanem esetleg külső tényezők, tehát a természet

tényezői. Ezek vad zuhataga és támadása az ember magatartását pillanatonként befolyásolják, sőt változtatják, s ebben a többé magatartásnak nem nevezhető állapotban az ember belsőleg analizálja, mardossa, kínozza magát, mindaddig, míg ez számára „abnormális”, határozott, komoly élvezetté válik. A kétségbeesés világa ez, ám a kétségbeesésben vannak a legégetőbb élvezetek. De még nem ez a legmélyebb mélye az anarchiának, hiszen a kétségbeesés még magatartás és az „élvezet” még akarás is lehet, sőt materiális „hite” a kétségbeesés magatartásának. Nem Kirilov élt benne legjobban az anarchiában, mert neki az öngyilkosság még eszméje volt és ő hitt eszméjében. Hosszú időn keresztül trenírozta magát az öngyilkosságra, mert tudni akarta az igazságot. Sem Verhovenszkij, aki hitt az anarchiában és a maga boldogságában. Az anarchia teljessége Sztavroginban szemlélhető, aki nem látta értelmét sem a szeretetnek, sem a gyűlöletnek. A szó szoros értelmében nem hitt semmiben, sem az Istenben, sem a természetben. „Úgy mint eddig, most is szeretnék jól cselekedni és ez nekem jól esik, de egyúttal rosszat is szeretnék cselekedni, s nekem ez az érzés is jól esik. De úgy ezt, mint amazt nagyon lanyhán érzem, mint mindig.” „Nagy erkölcsstelenséggel próbálkoztam és ráadtam minden erőmet; csak hogy én nem akartam, nem szeretem az erkölcsstelenséget.” „Mindenről a végtelenségig lehet vitatkozni, de énbennem csak a tagadás szelleme nyilatkozott meg, minden nagylelkűség, minden erő nélkül. De még a tagadás sem volt tökéletes. Minden kicsinyes, tehetetlen volt nálam. A nagylelkű Kirilov nem bírta elviselni a nagy ideát és meglőtte magát; csak hogy én jól látom, hogy ő azért volt nagylelkű, mert nem volt józan esze. Én sohasem veszthetem el az ítélőképességemet és sohasem hihetek valamely ideában annyira, mint ő. Annyira még csak foglalkozni sem vagyok képes valamely ideával. Én soha, de sohasem vagyok képes magamat agyonlőni”. Ez az anarchia világa, mely rendszerint burkolt, s már annyira teljes, hogy forradalomhoz sem vezet. Az emberi közösségi viszonyulásnak, s közegének, a kultúrának ez a vége, s ez a csődje.

Természetes, hogy a közösség (nép, nemzet, kultúraközösség) életében nyilatkozik meg az anarchia, hiszen a kultúra közösségi termék és magatartás, a közösségi viszonyulás lehetősége. A kultúra az emberben él, s az emberek a kultúrában, ezért emberiség és kultúrája, objektív és szubjektív kultúrája egyszerre megy tönkre. A szimbolizmus hiánya nemcsak az ember hitetlensége, hanem a kultúra „fejlődéséé” is, s a civilizáció nemcsak a kultúra anarchiája, hanem az emberé is. Emberiség és kultúrája nem kerülhetik el sorsukat.

A kultúra szükségképpen változik civilizációval, mert fejlődésében realizálni akarja a hit szimbolizmusát: az örökéletet. Reálisan akar belenyúlni az örökéletbe, a természetet akarja átépíteni Istenországává. Amit csak szimbolikusan jelképezhet, azt reálisan akarja megvalósítani és átélni. A természet azonban mindig úrrá lesz az emberen, ő szimbólumnélküli értelmetlenségében anarchiába taszítja az emberiséget. A kultúra már csirájában magában rejti a rombolás hatalmát, ami a civilizációban lassan kiteljesedik benne. A kultúrában van valami eredendő lehetetlenség, lázadás a transzcendencia világa ellen.

Európai kultúránkban is lassan a keresztyénség szimbólumteremtő ereje háttérbe szorult és uralomra jutott a natura. A hellenizmus természeti erői, anarchiát teremtő mivoltukban újra jelentkeznek, bennük a megművelt, visszaütésre kész natura emeli fel ismét a fejét, s mellette népek, fajok természeti ösztönei nyersen mutatkoznak, mintha a keresztyénség szimbolizmusa két évezreden keresztül nem formálta volna azokat. S fölöttük a materiális természet megbolygatott világa, mely a technikai civilizáció értelmetlen, illetve érthetetlen mágiáján keresztül eltünteti a célszerűség utolsó lehetőségét is a kultúrából. A kultúra civilizatórikus tárgyi formáit és társadalmi szervezetét már érintettük, itt most a természeti tényezők sodrában érvényét veszített közösségi magatartás anarchiáját szemlélhetjük.

Vajon a civilizáció és annak forradalmi anarchiája az utolsó lehetőség-e a kultúra és az emberiség életében? Egy bizonyos kultúrában mindenesetre az, de az emberiségében nem, sőt ez az anarchia az újabb kultúrára való megtermékenyülésnek a legbiztosabb alapja. A civilizáció anarchiája megváltásának szükségszerűségét és lehetőségét önmagában hordja. Benne az ember teljesen széthull, s szimbolizmustól mentes célnélküliségében az emberi lét rettenetes hiánya tisztán megmutatkozik. Ezekből a negatívumokból az embert tisztában meg lehet ismerni, mint a transzcendencia szimbólumai felé forduló pozitív magatartásából. A civilizáció lemezteleníti az embert és természeti, természetellenes foszforeszkálásában megmutatja a céltalan, eltévedt örök embert és emberiséget. A civilizáció a legszebb és legőszintébb emberi állapot, mert minden rettenetes hiányérzetében túlul önmagán.

A civilizáció vágyik a váltság után, s cinikus filozófiája is szimbólumkergető negativitássá lesz. De a pozitívum csak ott érvényesülhet, ahol nagy a hiányérzet, ahol a negatív valóság a megsemmisülésre vágyik. A civilizáció, az anarchikus természet jobban igényli a hitet, mint a nyers természet brutalitása. Persze csak a végső ponton, amikor önmaga anarchiájában elemésztett minden lehetőséget. A hellenizmus világában a keresztyénség nem a vidék, a falu erős, többé-kevésbé egészséges pogány kultúrájában terjedt el, hanem a világvárosok, Róma, Korinthus stb. feneketlen anarchiájában, a civilizáció kellős közepén. A civilizáció végső anarchiája a hit szükségessége és legnagyobb lehetősége. Itt kerül az ember legkönyebben *közvetlen* kapcsolatba a transzcendens Istennel. A kultúrában az ember a szimbolizmushoz viszonylik, az élet szimbolikájában él, az anarchiából azonban már csak a semmibe léphet ki, a megtérés

lehetetlenségébe. A megtérésből fakadó hit természetesen megint organikus közösségi viszonyulást, pozitív magatartást, kultúrát szül, amelynek a szimbolizmusa megint évszázadokra közösségformáló erőnek bizonyulhat. Az ember emberi közösségi élete csak a kultúra szimbolizmusában lehetséges, de emberentúli, valódi léte sohasem a kultúra életformája, hanem éppen ebből az életformából az emberileg semmibe való kilépésének a merészsége. A kilépés lehetőségéhez a civilizációban közelebb áll az ember.

Ez az állapot azonban nem életforma. Hétköznapjait mindenki csak a kultúra fegyelmében élheti le; csak a kultúra az ember emberi életformája. Ebből a szempontból a civilizáció lehetőség: egyfelől a benne felszabaduló közvetlen istenviszonyulás, azaz hit másfajta természeti tényezők megmunkálása által új szimbolizmust, új kultúrát teremt, másfelől a megművelt természeti elemei belekerülhetnek az új kultúra szövetébe. Az európai kultúra a civilizáció anarchiájába elsüllyedhet, de a krisztushit új népek, új természeti tényezők megmunkálásával új kultúrát hozhat létre. Nem a keresztyén egyház, vagy vallás, hanem csak a csodahit képes erre. Ez az emberiség és a kultúrái végső lehetősége, de ismétlődő lehetősége.

Dosztojevszkij érezte és élte a civilizáció anarchiáját. Láta nyomorult állapotát, de ugyanakkor lehetőségét is. Lehetőségét a Krisztushit csodájában sejtette, s legnagyobb feladatának tartotta ezt a csodát felmutatni az anarchiában. Ha ez a felmutatás néha maga is csak anarchikus módon sikerült, ez az ember, kiváltképp Dosztojevszkij transzcendencia utáni mély vágyának a következménye. A közösségi életnél, a kultúránál a megtérés lehetetlen állapota néha égetőbb vágyunk. De ez az anarchizmus rejti magában végsőfokon az élet lehetőségét, a közösségi viszonyulásokét is, tehát a kultúráét is. *Dosztojevszkij magatartása a hegyi beszéd képtelensége, az európai kultúra pedig ennek az alkalmazott szimbolikája.*

A civilizáción, az anarchia romjain az új hit megáradása, vagy a hit új megáradása természetesen már nem emberi lehetőség. Az anarchia, s a benne élő ember csak rettenetes ürességet és vágyat érez a szimbólumok pozitív érvényessége után, de ezt az ürességet a maga erejéből betölteni nem tudja. Amikor a természet győz az emberi életen s a transzcendenciának a szimbólumait is kiszórta belőle az ember, akkor a transzcendens Isten nyúl bele az ember egyéni és közösségi életébe. Ez a belenyúlás a kegyelem. Túl minden emberi erőfeszítésen, immanencián a transzcendencia által formáltatik az ember egyéni és kulturális élete és sorsa. A transzcendencia ellen autonóm életét nem tudja bebiztosítani az ember. A kegyelem azért kegyelem, mert nem tőlünk függő. Ehhez a transzcendencia által nyújtott kegyelemhez, csak hitben lehet viszonyulni. Sem értelemmel, sem ösztönnel, sem áldozattal. Így *a kegyelem és a hit* a legmélyebb filozófiai terminus-technikus, azon túl pedig maga az élet, tehát maga a filozofálás. Ennek a filozofálásnak fogalmi tisztázása a szubjektív életérzés filozófiája.

*

Dolgozatunkban az emberi lét alapjait és lehetőségét kutattuk. Az alapok a természeti tudattalan lét és a transzcendencia feszültségében megnyilvánuló korlátokban tapinthatók ki, a lehetőségek pedig a megtérés és a kultúra állapotában és történéseiben. *Az autonóm embertől a megértésig* c. fejezetben a korlát és a megtérés viszonyát vizsgáltuk, s a megtérésben egy emberenkívüli mozzanatot mutattunk ki, s ebben sejtettük az emberi élet szintézisét. *A Közösségi élet — anarchia* c. fejezetben pedig a közösségi viszonyulás lehetőségeit vizsgáltuk a kultúrában. A kultúra vége az anarchia, a kultúrának szintézise nincs. A hétköznapok lehetséges életformája a kultúra, de a lét kérdései előtt kultúra nélkül, meztelenül áll az ember.

Az ember önmaga rejtélye, de ugyanakkor a lét megismerésének a kulcsa is.