

Barcsi Tamás

A „Szív” méltósága

Az emberi méltóság és az elismerés problémája Dosztojevszkij műveiben

Absztrakt. Írásomban Dosztojevszkij – főként utolsó korszakának – műveiben vizsgálom az emberi méltóság és az elismerés problémájának megjelenését, felhasználva Axel Honneth elismerés-elméletét. A különböző elismerési sérelmekkel küzdő Dosztojevszkij-hősök önelismerésre törekszenek, saját különlegességüket mások emberi méltóságának sérelme árán mutatják fel. Dosztojevszkijnél az emberi méltóság tisztelete a „szív szólamához” kapcsolható, amely a világban való együtt létezés átérzésének szólama. Tanulmányomban összevetem az előbbi értelemben vett emberi méltóságértelmezést jelentős filozófusok (pl. Kant, Nietzsche, Heidegger, Camus) emberi méltósággal kapcsolatos elméleteivel.

I. Bevezetés. Az emberi méltóság és a kiválóságként értett méltóság fogalmáról

Ez az írás Dosztojevszkij – főként utolsó korszakának nagy jelentőségű – műveiben vizsgálja az emberi méltóság fogalmának értelmezését és általában az elismerés problémájának megjelenését. Mivel e munka egyik alapkategóriája az emberi méltóság fogalma, nem felesleges néhány mondatban tisztázni ennek jelentését és a kiválóságként értett méltóság – amelynek szintén fontos szerepe lesz az elemzésekben – mibenlétét és az előbbi fogalomhoz való viszonyát.

Az emberi méltóság fogalma Nyugaton először Cicerónál, majd a keresztény emberfelfogásban vált alapvető jelentőségűvé. A sztoikus iskolához tartozó Cicero a *De officiis* (*A kötelességekről, I., Kr. e. 44*) című könyvében a *dignitas hominis* fogalmával arra utal, hogy egy bizonyos szintű *tisztelet minden embernek, embervoltából adódóan kijár*, mivel mindenkit jellemez az észhasználat képessége; természete (a mindenki számára közös persona) révén minden ember hasonló istenhez.¹ A szűkebb értelemben vett tisztelet csak azoknak jár, akik eszes természetüknek megfelelően élnek és cselekednek.²

1 Marcus Tullius CICERO, *A kötelességekről: Első könyv = Cicero válogatott művei*, vál. HAVAS László, Budapest: Európa, 1987.

2 Vannak, akik úgy gondolják, hogy az emberi méltóság fogalmának leírásakor Cicero Rodoszi Panaitiosz görög sztoikus filozófus gondolataira támaszkodott, azonban – mivel Panaitiosz vonatkozó műve elveszett – ez csak feltételezés. Vö. Hubert CANKIK, *„Dignity of Man” and „Persona” in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, De Officiis I. 105-107 = The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, ed. David KRETZMER – Eckart KLEIN, Hague: Kluwer Law International, 2002.

A keresztény felfogás szerint az ember méltóságának alapja istenképűsége: *az embert Isten saját képmására alkotta*. Az ember istenképűségének első megjelenése a Szentírásban a *Teremtés* könyvében található (*Genézis*, 1,27-29).³ Mivel minden embert Isten teremtett saját képmására, ezért *minden ember egyenlő*, minden ember *azonos méltósággal rendelkezik*. A keresztény tanítás hangsúlyozza továbbá minden egyedi ember személyvoltát. Az itáliai quattrocentóban több olyan értekezés jelent meg az emberi természetről, amelyben a keresztény szemlélet mellett megtalálhatjuk pl. a cicerói antropológia hatását is. Pico della Mirandola (*Oratio de hominis dignitate*, 1485) *az ember istenképűségét az emberi önteremtésben látja megnyilvánulni*, új értelmet adva a teremtés fogalmának: a legfőbb teremtő Isten, általa létezik az ember, az istenivé válás azonban csak egy lehetőség, az embertől függ, hogyan él ezzel a lehetőséggel, mivé teszi, teremti magát.⁴

Az emberi méltóság morálfilozófiai felfogásához sorolható elméletekben a *hangsúly az emberi méltóságból következő racionális erkölcsi elv levezetésén van*, amely mögött természetesen áll egy emberfelfogás, de nincs szó az emberi méltóság mibenlétének részletes antropológiai értelmezéséről (az erkölcsi elv megállapítása kapcsán), ahogy a jó élet etikai követelményeinek rögzítéséről sem beszélhetünk: a racionális morál előírásai mindenkire vonatkoznak, függetlenül attól, hogy ki milyen elképzeléseket vall magáénak a jó életről. Nem véletlen, hogy ez a szemlélet (az emberi méltóságra alapozott erkölcsfelfogás) a felvilágosodás korában lesz meghatározó: a jó élet sokféle módon értelmezhető, a cél a mindenki számára követendő erkölcsi minimum megalapozása. Kant az emberi méltóság tiszteletén alapuló egyéni cselekvés alapvető elvét írja le.

Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785) a kategorikus imperatívusz – *„Cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratom révén általános természettörvényé kellene válnia.*”⁵ – leírása után bizonyítani kívánja, hogy létezik-e valóban ilyen imperatívusz, van-e olyan gyakorlati törvény, amelyik teljesen, mindenfajta mozgatórugó nélkül, önmagában is parancsoló jellegű, és hogy e törvény követése kötelesség. Ha *van valami, aminek létezése önmagában abszolút értékkel bír*, ami *önmagában vett cél*, akkor ebben és csakis ebben lelhetjük fel egy lehetséges *kategorikus imperatívusz*, azaz a gyakorlati törvény *alapját* – állapítja meg Kant. *Az ember és általában minden eszes lény öncélként létezik*, és nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál. A gyakorlati imperatívusz tehát a következő lesz: *„Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki másában mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.*”⁶ A célok birodalmában *mindennek vagy ára van, vagy méltósága*. Aminek ára van,

3 *Biblia: Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Budapest: Szent István Társulat, 1996, 17.

4 Giovanni Pico della MIRANDOLA, *Az ember méltóságáról*, ford. Kardos Tiborné = *Reneszánsz etikai antológia*, szerk. VAJDA Mihály, Budapest: Gondolat, 1984.

5 Immanuel KANT, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, ford. Berényi Gábor = *Uő, Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*, Budapest: Gondolat, 1991, 53.

6 *Uo.*, 62.

annak helyébe egyenérték gyanánt másvalamit is állíthatok, ami viszont minden ár fölött áll, ami az öncél létrejöttének egyedüli előfeltétele, annak belső értéke, vagyis méltósága van. Mivel a *moralitás az egyedüli feltétel*, amelynek megléte *egy eszes lényt öncéllá tehet*, ennél fogva egyedül az erkölcsiségnek és az *emberiségnek – amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága*. Kant az emberi méltóság és az erkölcsi kiválóságként értett méltóság kapcsolatának új leírását adja. A korábbi szerzők is hangsúlyozzák az emberek egyenlő méltóságát, de nem részletezik azt, hogy ebből milyen előírások következnek konkrétan, inkább az erkölcsi kiválóság jellemzőinek leírására törekednek (lásd Cicero, keresztény szerzők, Mirandola). Kant összekapcsolja az emberi méltóság tiszteletéből eredő követelményeket az erkölcsileg helyes cselekedet leírásával, illetve az előbbire alapozza az utóbbit. Minden ember mint eszes lény méltósággal bír az akarat autonómiájából adódóan: az ember erkölcsi törvényhozó. Ezért minden eszes lény öncélként létezik, tiszteletet érdemel.⁷

Meg kell különböztetnünk egymástól az *emberi méltóság* és a *kiválóságként értett méltóság* fogalmát: az előbbi szerint minden emberi lénynek pusztán embervolta miatt kijár egy minimális szintű tisztelet (tiszteletben tartjuk az életét, nem kezeljük eszközként), a másik pedig egy erkölcsi mérce felállítását jelenti: milyen tulajdonságokkal kell rendelkeznie a (minimálisan kijáró tiszteleten túli) tiszteletre méltó embernek. Ez utóbbinak számos felfogása lehet, de ha elfogadjuk az emberi méltóság tiszteletének elvét, akkor nem tisztelhetjük azt (szűkebb értelemben nem méltó a tiszteltünkre), aki mások emberi méltóságát nem veszi figyelembe. Az erkölcsi kiválóságnak további kritériumai lehetnek persze, de aki a másikat emberi méltóságában sérti, az egészen biztos nem lehet ilyen értelemben kiváló.

Dosztojevszkij keresztény emberként és „ideológusként” az emberi méltóságot az istenképüségként értelmezte. E tanulmányban a Dosztojevszkij regényeiben megjelenő emberi-méltóságfelfogásról lesz szó: azt vizsgálom, hogy miként jelenik meg az író érett korszakának műveiben az emberi méltóság tiszteletének, tehát az ember abszolút értékkel bíró lényként való elismerésének elvetetése, és min alapul ennek alternatívája, az emberi méltóságot tételező viselkedésmód.

II. Az elismerés és az emberi méltóság összefüggései Dosztojevszkijnél

1. A Dosztojevszkij-hősök elismerési sérelmei és az önelismerésre törekvés

Dosztojevszkij utolsó korszakának nagy műveiben (*Feljegyzések az egérlyukból*, *Bűn és bűnhődés*, *A félkegyelmű*, *Ördögök*, *A kamasz*, *A Karamazov testvérek*) az *Én-központú főhősök egyéni kiválóságként értett méltóságának felmutatása, megőrzése, helyreállítása az emberi méltóság sérelméhez vezet* (néhány esetben csak fennáll ennek a lehetősége, a sérelem nem következik

⁷ Az emberi méltóság problémájáról bővebben: BARCSI Tamás, *Az emberi méltóság filozófiájának alapjai I-II*, *Létünk*, 2011/4, *Létünk*, 2012/1.

be). Alapvetően két, egymással összefüggő oka van annak, hogy a kiválóságként értett méltóság megvalósítására törekvés és az emberi méltóság szemben áll egymással, de ezek tovább bonthatók. A két fő ok: a *hősök elismerési sérelmei*, illetve *metafizikai elveszettségük*.

Minden Én-központú Dosztojevszkij-főhősnek (ahogy számos mellékszereplőnek is) valamiféle elismerési sérelme van. Ezek a sérelmek az *emberi méltóságuk megsértéséből*, *közösségi megbecsülésük hiányából*, illetve a *szeretethiányból* következhetnek (főként az utóbbi kettő jellemző), és kihatással vannak a hősök *világhoz és önmagukhoz fűződő viszonyára*. A világot kegyetlennek, értelmetlennek, Isten nélkülinek látják. Az elismerési sérelmek az önmagukhoz való viszonyt is meghatározzák, ezek az *öntisztelet*, az *önmegbecsülés* vagy az *önbizalom sérelmét is jelentik* (főleg az utóbbi kettőről van szó, ezek részletesebb kifejtését lásd lent). Ez vezet ahhoz, hogy a dosztojevszkiji főhősök *Szelfje meglehetősen ellentmondásos*. Erre hívja fel a figyelmet tanulmányában Tényi Tamás Raszkolnyikov kapcsán, annak első álmát elemezve (ezt a gyilkosság előtt látja: Mikolka agyonver egy lovat, amelyet a hétéves Raszkolnyikov apjával együtt végignéz; az apa nem avatkozik közbe a gyermek kérése ellenére sem, akit annyira felzaklat az eset, hogy odarohan és csókolgatni kezdi a halott állatot). Az álomban megjelenő affektusok – állapítja meg Tényi – Raszkolnyikov személyiségének különböző oldalait mutatják fel: ő a kegyetlen Mikolka, az ártatlan gyermek, a közömbös apa, illetve maga az áldozat (a megvert és megölt ló) is.⁸

A hősök a belső rend állapotát, az ellentmondásos Szelf-részek integrációját a világgal szembeállított Énjük különlegességének önmaguk számára való felmutatásával vélik elérni. A másoktól elkülönült Én megkonstruálásával önelismerésre törekszenek. Az így „létrehozott” Én célja a belső rend megvalósításán túl a rendteremtés a világban, vagy a Rend hiányának – és így a világban való rendteremtés hiábavalóságának – kimondása. A hősök az elismerési sérelmeiket paradox módon próbálják kiküszöbölni: nem a saját elismertetésükért folytatott küzdelem útján, hanem másokkal szemben, önelismerésre törekedve. Számukra az a fontos, hogy önmagukat elismerjék, pontosabban az egyéni módon értelmezett önmegbecsülés (saját különlegességük, kiválóságként értett méltóságuk tudata) a meghatározó. Ennek megvalósítási kísérlete eleve kudarcra ítélt próbálkozás, hiszen az önmegbecsülés feltételezi mások pozitív visszajelzéseit az egyén társadalomban betöltött szerepével kapcsolatban, továbbá a sok esetben meglévő szeretethiány sem küszöbölhető ki az Én különlegességének tudatával (tehát a problémás önmegbecsülés nem állítható ezzel helyre, a szeretethez kapcsolt önbizalom még kevésbé).

Vizsgáljuk meg kissé részletesebben, milyen elismerési sérelmekkel néznek szembe a Dosztojevszkij-hősök (elsősorban az Én-központú főhősökről lesz szó, kivételesen más hősökre is utalásokat teszek). Ehhez felhasználom Axel Honneth elismerés-elméletét, amely a fiatal Hegel koncepciójára vezethető vissza. Hegel Az erkölcsiség rendszerében a kölcsönös elismerés három formáját tételezi: a szeretetet (a család szférájában), a jogi elismerést (a pol-

8 TÉNYI Tamás, *A (haldokló): A Szelf ellentmondásosságának mintázatai egy Raszkolnyikov álomban és Nietzsche összeomlásában*, *Psychiatria Hungarica*, 2013/3, 254–255. Tényi itt az álom egyéb értelmezéseiről is ír.

gári társadalom szférájában) és a társadalom tagjainak az állam szférájában végbemenő szolidáris viszonyait (a társadalmi rend újratermeléséhez hozzájáruló tulajdonságok elismerését). Az elismerési szférák között a *harc közvetít*, hiszen a személyiségnek az az igénye, hogy újabb és újabb dimenziókban kapjon elismerést, interszubjektív konfliktushoz vezet, amely mindig csak az elismerés újabb szférájában oldható fel.⁹ A *jogfilozófia alapvonaláiban* visszatér az elismerés három formája: Hegel itt is megkülönbözteti egymástól a családot, a polgári társadalmat és az államot. Honneth saját elméletét e hármass felosztásra alapozva fejti ki, oly módon, hogy írásaiban elsőként az elismerés hiányának, megvonásának jelenségeiből indul ki. Honneth kiemeli, hogy egy lelki sérelem akkor válik *morális sértéssé*, ha az érintett ebben olyan cselekedetet lát, amely őt a maga *jólétének lényeges aspektusaiban szándékosan megveti*. Némiképp módosítva Honneth elméletét, az elismerés hiányának, a morális sértésnek három vonatkozását emelem ki és *három elismerési formát* különböztetek meg.

a) A *szerepet és a gondoskodás elmulasztása* morális sértésként értelmezhető bizonyos esetekben (a legalapvetőbb ilyen a szülő-gyermek viszony vonatkozásában leírható sérelem). E morális sértés során a személy *elveszti* az önmagába és a világba vetett *bizalmát*.

b) A személy *emberi méltóságának figyelmen kívül hagyása* súlyos morális sértést jelent. Ide sorolható, ha egyes embereket bizonyos szempontok alapján morálisan alacsonyabbrendűként kezelünk, mint másokat; ha eszközként bánunk emberekkel (bántalmazás, megerőszakolás); de ide tartozik a gyilkosság is mint az eszköz-szemlélet legbrutálisabb megnyilvánulása. Az utóbbi esetekben az adott csoporthoz tartozó személyt morálisan alacsonyabb rendűnek tekintik, ez együtt jár az *öntisztelet hanyatlásával*.

c) Morális sértésnek tekinthető továbbá, ha valamely *individuális vagy kollektív életformától vonják meg az elismerést*, vagy ha egy adott közösségben valakinek nem ismerik el a *képességeit, pozitív erkölcsi tulajdonságait*. Itt lényegében a kiválóságként értett méltóság sérelméről van szó. Ha az egyént ilyen módon vetik meg, akkor *önérték-tudatára, önmegbecsülésére* mérnek csapást, nem becsülik meg mint a közösség tagját (ez a köszönés elmulasztásától a stigmatizációig terjedhet), nem érezheti úgy, hogy a közösség jeles tagjaként tekintenek rá.¹⁰

Honneth szerint a *morál* azoknak a beállítottságoknak az összessége, amelyeket kölcsönösen el kell sajátítanunk ahhoz, hogy *megóvhassuk* magunkat mindazoktól a *sérülésektől*, amelyek az önmagunkhoz fűződő

9 Axel HONNETH, *Elismerés és morális kötelesség*, ford. Weiss János = Uő, *Elismerés és megvetés: Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Pécs: Jelenkor, 1997, 154–156.

10 Axel HONNETH, *Elismerés és megvetés*, ford. Weiss János = Uő, *Elismerés és megvetés: Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, 100–103., HONNETH, *Elismerés és morális kötelesség*, 159–160. Honneth az elsőként említett morális sértést tágabban értelmezi annál, mint ahogy én leírtam, a másodikat pedig szűkebben: az első kategóriát a személyiség *testi integritása* ellen irányuló sértésként értelmezi, és ide sorolja, a megerőszakolást és a gyilkosságot is. Én ezeket a másodikként említett morális sértés megnyilvánulásaként, az emberi méltóság szélsőséges módon való figyelmen kívül hagyásaként tekintem.

viszony kommunikatív előfeltevéseiből következnek. A morális álláspontnak az *elismerés három formáját* kell átfognia, mivel az emberi szubjektum csak akkor tud pozitív viszonyt kialakítani önmagával kapcsolatban, ha személyiségének integritása nem sérül az előbb említett módokon, ez viszont különböző elismerési formákat feltételez.¹¹

a) Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony első szintjén elhelyezkedő elismerési viszony lehetővé teszi a *testhez kötődő önbizalom* kialakítását: az egyes ember olyan személyként kap elismerést, akinek szükségletei egy másik személy számára egyedülálló jelentőségűek. A *gondoskodás* vagy a *szerelem* fogalmaival írhatjuk le ezt a viszonyt.

b) Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony második szintjén az egyes ember olyan személyként kap elismerést, mint aki ugyanolyan morális kompetenciákkal rendelkezik, mint mások. Az univerzális egyenlőség megjelölésére Honneth a „*morális elfogadás*” fogalmát használja a kanti tradícióhoz visszanyúlva (máshol ezt *jogi elismerésnek* nevezi). Jelen írásban ezt az *emberi méltóság tiszteletének* nevezem, ami az *öntisztelet* kialakulásához vezethet.

c) Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony harmadik szintjén az egyes ember olyan személyként kap elismerést, mint akinek *képességei, tulajdonságai* valamely közösség számára konstitutív jelentőséggel bírnak, *életmódját*, önmegvalósítását (annak értékes voltát) közössége elfogadja. Honneth ezt az alternatív életmódokkal kapcsolatos *szolidaritás* fogalmával ragadja meg, de a *társadalmi megbecsülés* fogalmát is használhatjuk, amely támogatja az egyén *önmegbecsülésének* kialakulását.¹²

Nézzük meg ezek után, milyen morális sértések, elismerési hiányok tárhatók fel Dosztojevszkij vizsgált műveinek főhősei esetében.

a) A legtöbb hősnél a *szerelemhiány, tehát az első elismerési forma vonatkozásában fennálló sérülés jelentős mértékben hozzájárul énjük torzulásához, talán a legmeghatározóbb elismerési sérülés ebben a vonatkozásban mutatható ki. A magány, a diszfunkcionális, „véletlen” családok szerepét említhetjük. Az odúlakó magányosan, szeretet nélkül élt egész életében, de a legtöbb későbbi dosztojevszkiji lázadó hős is magányos (Raszkolnyikov, Nasztaszja Filippovna, Kirillov, Ivan Karamazov, de ide sorolható Sztavrogin, vagy akár Rogozsin és Dmitrij Karamazov társas magánya is). Az Én-központú hősoknél *problematikus az apához való viszony*. Ennek kapcsán érdemes utalni *A Karamazov testvérek* tárgyalási beszédek ismertető részére, amikor az ügyvéd megkérdőjelezi, hogy Fjodor Pavlovics valóban apja volt a gyermekeinek, hiszen vele kapcsolatban ez a szó nem igazán használható. „Apák, ne keserítsétek el gyermekeiteket!” – kiált fel az ügyvéd.¹³ Az alkalmatlanság a*

11 HONNETH, *Elismerés és morális kötelesség*, 160–162.

12 HONNETH, *Elismerés és megvetés*, 100–102., HONNETH, *Elismerés és morális kötelesség*, 162. Az elismerési formák eredményeképpen létrejövő állapotokat önbizalomnak, öntiszteletnek, illetve önmegbecsülésnek nevezem (Honneth ezeket a fogalmakat a két írásban nem mindig azonos értelemben használja, pl. az önmegbecsülést a második és a harmadik elismerési forma vonatkozásában is említi). Értelmezésemben ezek a fogalmak az önbecsülés mint legáltalánosabb kategória megvalósulási formáit jelentik. Az elismerési formák (szerelem, tisztelet, szolidaritás) közös jellemzője pedig a másik ember megbecsülése.

13 Fjodor Mihajlovics DOSZTOJEVSZKIJ, *A Karamazov testvérek*, ford. Makai Imre, Pécs: Jelenkor, 2004, II, 524.

regényekben szereplő többi apáról is elmondható, pl. Verszilovról, Sztjepan Trofimovics Verhovenszkijről (aki nemcsak mint apa, hanem mint Sztavrogin nevelője, „pótapja” is megbukik). A huszonéves vagy még fiatalabb lázadó főhősök apja *halott* (Raszkolnyikov, Sztavrogin esetében), vagy *magára hagyja gyermekét* (Pjotr Verhovenszkij, Arkagyij Dolgorukij, a Karamazov testvéreknél is így van, Szmeryakovot ugyan magához veszi Fjodor Pavlovics, de szolgának tartja, nem ismeri el fiának). Kivétel lehet pl. Japancsin tábornok (*A félkegyelmű*), aki szeretettel viszonyul lányaihoz, de Aglaja mégis fellázad, mert más életet képzel el magának, mint amit társadalmi státuszából adódóan élnie kell: ő is különleges embernek akarja látni magát, de ez inkább regényes képzelődésein alapul. Sznyegirjov törzskapitány pedig szegénysége, társadalmi megfosztottsága miatt nem tud jó apa lenni, hiába szereti a családját. Nasztaszja Filippovna kislánykorában lett teljesen árva, gyámapja pedig fiatal lányként elcsábítja.

Freud egyik ismert írásában Dosztojevszkij – aki anyját tizenöt évesen vesztette el, és tizennyolc éves, amikor apját meggyilkolják – neurózisát főként az Ödipusz-komplexussal, a kasztrációs szorongás miatt az apával szemben érzett gyűlölettel-szeretettel (esetében a nőiesség iránti hajlam kialakulása miatti látens homoszexualitás is feltárható Freud szerint) és az erre visszavezethető bűntudattal magyarázza.¹⁴ Az apával való azonosulás következményeként kialakuló felettes én a kegyetlen apa miatt szadistává válik, az én pedig mazochista, nőiesen passzív lesz, ennek következménye az erős büntetésigény. Emellett megmaradt Dosztojevszkij apa iránti gyűlölete, halálkívánsága, amely miatt a gyilkosság után a bűntudat és az önbüntetésre törekvés fokozódik. Freud szerint ez a háttere *A Karamazov testvéreknek*, amelynek témája Szophoklész *Ödipusz királyához* és Shakespeare *Hamletjéhez* hasonlóan az apagyilkosság. Közömbös, ki követte el a tettet valójában, Aljosán kívül mindegyik testvér egyaránt vétkes, hiszen „pszichológiailag csak az a lényeges, hogy ki akarta azt a lelke mélyén, és ki helyezte azt, amikor megtörtént.”¹⁵

A dosztojevszkiji művekben sok esetben az *anya-gyermek kapcsolat vonatkozásában is problémák tárhatók fel*. Az anyák gyermekük születése után *meghaltak* (Pjotr Verhovenszkij, Karamazov testvérek), vagy élnek, de

14 Sigmund FREUD, *Dosztojevszkij és az apagyilkosság*, ford. Ülkei Zoltán = *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, szerk. BÓKAY Antal – ERŐS Ferenc, Budapest: Filum, 1998, 83–88. Freud a fallikus pszichoszexuális szakasz (három és öt éves kor között) jelenségeként ír az Ödipusz-komplexusról, amelynek során a fiúgyermek vágyat érez az anya iránt, az apát vetélytársnak látja, amelynek a következménye az ún. kasztrációs szorongás. A konfliktus az apával való azonosulással oldódhat meg. Ha a konfliktus nem oldódik meg kielégítően, akkor az egyén fixálódik, és ez a későbbi életszakaszokban kihat a viselkedésére. Charles S. CARVER – Michael F. SCHEIER, *Személyiségpszichológia*, Budapest: Osiris, 1998, 216–217.

15 FREUD, *I. m.*, 89. Freud Dosztojevszkij játékszenvedélyét az önbüntetés egy módjaként értelmezi, hiszen az író mindig addig játszott, amíg mindent el nem veszített; Freud emögött maszturbációs késztetések miatti bűntudatot is azonosít. Freud Dosztojevszkij epilepsziáját tudattalan folyamatokra, az apja miatt érzett bűntudatra vezeti vissza, de ez hibás megállapítás, miként Tényi Tamás rámutat: az írónak a kutatások szerint temporális lebeny epilepsziája volt. TÉNYI, *I. m.*, 245–246.

nem töltik be a szerepüket, nincsenek jelen gyermekük életében (Raszkolnyikov, Arkagyij Dolgorukij, Sztavrogin). A pszichoanalitikus szemléletű elemzések Raszkolnyikov tettének lelki háttereként *az anyához való nem megfelelő viszonyt* is kiemelik – az ödipális értelmezések az anya által keltett büntudatot hangsúlyozzák –, az öregasszony megölése tudattalan anyagilkossággként is felfogható, a problémás anyaképet a regényben a „rossz anyarészek” szimbolizálják (az uzsorásnőn kívül Katyerina Ivanovna).¹⁶ A mai pszichológiai értelmezések nem annyira az ödipális értelmezést preferálják, hanem inkább a korai anya-gyermek kapcsolatból eredő sérülések hatását tartják meghatározónak.¹⁷

A pszichológiai elméletek rámutatnak, hogy a *bizalom* kialakulásában kitüntetett szerepe van a csecsemőkori és a kora gyermekkori anya-gyermek kapcsolatnak – ez így van S. Freudnál, E. Eriksonnál, M. Mahlernél, és a kötődéseméletek is erre utalnak –, ennek problematikussága bizalmatlansághoz (illetve elkerülő, megzavart, vagy ambivalens kötődéshez) vezethet. Karen Horney *alapszorongásról* ír, amelyet a szülőkkel való nem megfelelő kapcsolat fokozhat. Az alapszorongás legyőzésére szolgáló stratégiák túlzott használata szükségletté válhat, ezek a neurotikus szükségletek, amelyek *mások felé fordíthatják* (nem normális módon, pl. neurotikus szükséglet az elfogadásra), *másoktól elfordíthatják* (elhatárolódás, neurotikus teljesítményigény), illetve *mások ellen fordíthatják* (pl. neurotikus igény a hatalomra) az egyént.¹⁸ Dosztojevszkij *ÉN-központú főhősei* a társadalomban sem találják a helyüket (és olykor további elismerési sérülésekkel is szembe kell nézniük), és *az idegenség tapasztalatából* adódó neurotikus szükségleteiket extrém módon elégték ki. Ennek oka lehet az is, hogy a szülők, különösen az apa, a „tekintély” hiánya és a társadalom eszméi zűrzavara miatt *az erkölcsi-világnézeti támpontok is bizonytalanná válnak*. A Horney által leírt mindhárom stratégiára találhatunk példát, bár a második és a harmadik jellemző igazán a meghatározó hőskönnél: a szenvedély emberei az első, az elhatárolódás eszméjét megfogalmazók a második, a másokat eszközként használó metafizikai lázadók a harmadik kategóriába sorolhatók. Érdeemes rámutatni, hogy azok a szereplők, akiket fiatalon megfelelő módon befogadtak, illetve akik „új”, „valódi” apát találtak, nem lesz *ÉN-központú lázadó* (Miskin, Aljosa).

Fontos utalni arra, hogy a *szerelmi sérülés* is az első kategóriába sorolható. A szeretetre képtelen *ÉN-központú hősök* a szerelmet is elutasítják (ami újjászületésükhöz segíthetné őket: odúlakó, Sztavrogin), vagy olyan nőt idealizálnak, akik elutasítóak velük szemben, játszanak velük: ekkor a hősök önmegebecsülése függ attól, hogy övük lesz-e választottjuk (pl. Rogozsin, Verszilov, Dmitrij Karamazov, utóbbiak ráadásul két nő között vívódnak). Aglaja olyasmit lát bele Miskinbe, ami nincs is benne, ezért elvárásainak is képtelen megfelelni. Szerelmi sérülést szenved el Miskin visszautasítása miatt, ez hozzájárul ahhoz, hogy radikális módon bizonyítja „másságát”, de lázadása az előbbi hőskötnél eltérően nem sérti az emberi méltóságot: hozzá-

16 TÉNYI, *I. m.*, 248–250.

17 *Uo.*, 248., 25. lábjegyzet.

18 Horney elméletéről lásd CARVER-SCHEIER, *I. m.*, 282–283, 303. Freud, Erikson, Mahler elméletének és a kötődéseméleteknek az alapjait is lásd itt.

megy egy lengyel álgroffhoz és csatlakozik a lengyel szabadságharchoz. Grusenyka viselkedését is erősen befolyásolják az első szerelmétől a „régitől” elszenvedett megaláztatások.

b) A másodikként említett elismerési formának, az emberi méltóság tiszteltetének hiánya, az eszközzé-tétel Nasztaszja Filippovnáknak a legfőbb problémája, akit még félig-meddig gyerekként tesz a szeretőjévé Tockij. Itt nincs szó szerelmi bánatról, mint Grusenykánál – aki szintén átérzi, hogy csupán kihasználják –, de mindketten a körülöttük lévő férfiak megalázásával akarnak elégtételt venni. Nasztaszja Filippovnáknak emberi méltóságának sérelme az örütségig elhatalmasodik: *örült cselekedeteivel tiltakozik az ellen, hogy őt eszközként, dologként kezeljék*, amit használnak, aztán eldobnak, ami eladható és megvehető („énrám mindenki csak alkudott” – mondja magáról).¹⁹ Lázado cselekedeteinek a lényege, hogy az őt kihasználni igyekvőket ő is használja a saját céljára, amely nem pénz, nem a jó parti, nem a kényelmes élet, hanem az ilyen emberek megalázása: *játszik azokkal, akik vele akartak/akarnak játszani. Azokra, akik nem vették/veszik figyelembe emberi méltóságát, ő is hasonlóképpen tekint.* Ezért akadályozza meg Tockij házasságát, utasítja el a hódolókat, alázza meg Ganyát és hitegeti folyamatosan Rogozsint, viselkedik sokszor a legváratlanabb és legmeghökkenőbb módon.

Külön említendő az a szereplők, akik emberi méltóságát, szabadságát, életét, akár radikális eszközzé-tétel során éppen *a vizsgált művek főhősei veszik semmibe önmegbecsülésük helyreállítása során.*²⁰ Ezek közül vannak „ártatlan” áldozatok, és olyanok, akik ugyan áldozatokká válnak, de maguk is „tettesek”, tehát vétkesek valamiféle elismerési sérelem okozásában (pl. Aljona Ivanovna, Nasztaszja Filippovna, Fjodor Pavlovics Karamazov).

c) A harmadik elismerési forma, *a társadalmi megbecsülés hiánya* a „lázado” hősnőknél azért jelentkezik, mert *nem ismerik el a körülöttük lévőket, így tőlük nem is várhatják megbecsülésüket.* Mivel az általuk el nem ismert emberektől nem kaphatnak megbecsülést, ezért az egyéni módon felfogott önmegbecsülésre törekcszenek. A társadalomra ezek a hősök úgy tekintenek, mint amelyben nem élhet az ember „valódi” (a kiválóság értelmében vett) méltóságának megfelelően: mert elfogadhatatlan szerepeket kínál, mert az emberi viszonyok csupán érdekviszonyok, Istenre és a szeretetre hivatkozva mindenki csak saját érdekeit tartja szem előtt. A társadalmi keretek közötti kisserű érdekkövetés (aminek jelképe a szorgalmas német „Vater”) helyett a hősök inkább saját nem mindennapi céljait valósítják meg a társadalmi-együttélési szabályokkal, a konvencióval, az általánosan elfogadott, de nem követett értékekkel való nyílt szembehelyezkedéssel. Ez fejeződik ki a pénzhez való

19 Fjodor Mihajlovics DOSZTOJEVSZKIJ, *A félkegyelmű*, ford. Makai Imre, Pécs: Jelenkor, 2002, 189.

20 Az odúlakó Lizája, az uzsorás öregasszony és testvére a *Bűn és bűnhődés*ből, Sztavrogin „kísérleteinek” alanyai (különösen Matrjosa), Pjotr Verhovenszkij meszterkedéseinek áldozatai (Satov és mások), a Szmergyakov által meggyilkolt Fjodor Pavlovics Karamazov, a szenvedély hőseinek áldozatai, az ideologikus öngyilkosságot elkövetők, akik saját magukat használják eszközként teóriájuk megvalósításához, illetve Nasztaszja Filippovna, vagy éppen Grusenyka férfiakkal való „játszmáinak” kárvallottjai (az előbbinél különösen Rogozsin, az utóbbinál Dmitrij Karamazov).

viszonyban. A hősök olyan társadalomban élnek, ahol a pénz a legfőbb érték, ahogy Fehér Ferenc fogalmaz: „az embereket összekötő személyes viszonyok egyetlen tárgyi közvetítője”.²¹ A felsorolt szereplők a pénzt a mindennapiság, a közönségesség szimbólumaként kezelik, amin felül akarnak emelkedni. E hősök megvetik a pénzt, de szükségük is van rá, hiszen azt saját nagyságuk önmaguk előtti bizonyítása során nem nélkülözhetik. Raszkolnyikov nem akarja, hogy húga a pénzért menjen hozzá Luzsinhoz (hogy ezzel rajta segítsen), és ő sem állna be az ügyvédhez dolgozni. Inkább gyilkol a pénz megszerzése érdekében. Ahogy Szmeryakov is ebben a tétben látja az emberistenné válás feltételét. *Pénzhez egyik hős sem munkával, a társadalomba való betagozódással jut, vagy akar jutni.* A pénzszerzés leggyakoribb módjai: családi vagyon, öröklés (Sztavrogin gazdag családból származik, Pjotr Verhovenszkij az anyja, Ivan Karamazov az apja után örököl, vagyoni igényei vannak ilyen alapon: Verszilovnak, Dmitrij Karamazovnak), gyanús pénzügyi ügyletek (Fjodor Pavlovics, de tőzsdei ügyleteket tervez a „kamasz” is), lopás (Dmitrij), szerencsejáték (a „kamasz”, vagy *A játékos* című kisregény főhőse esetében). A pénz mindegyiküknek csupán eszközt jelent saját nagyságukat bizonyító tervük megvalósításához. Kirillov az, akinek ehhez nincs szüksége pénzre. Arkagyij, a „kamasz” eszméjének középpontjában ugyan a pénz áll, de annak megszerzése után nem fényűző életet akar élni. Célja a *magány és a hatalom*: elhatárolódnival az emberektől és élvezni a pénzzel járó hatalmat, hiszen az „még a senkit is az első helyre emeli”.²² Azt tervezi, hogy nem hozza nyilvánosságra gazdagságát, elég lesz neki, ha a *legteljesebb szabadság, az erő biztos tudatát érzi.* Sőt, ha már elég pénze lesz, szétosztja az egész vagyonát, ezzel is a hatalmát bizonyítja saját magának.²³

Azt, hogy pénzhez kötöttségük ellenére kiemelkednek társadalomból, a hősök különböző módon fejezik ki: nagyvonalúságukkal (Raszkolnyikov elajándékozta az anyjától kapott pénzt, lásd továbbá Verszilov gesztusait), vagy éppen ellenkezőleg: Sztavrogin „metafizikai kísérletei” során pénzt lop egy szegény embertől. Nasztaszja Fillippovna és Grusenyka kitarított nőként ugyan „eladták” magukat, mégis, amikor szerelmüket akarják pénzért megvásárolni, ennek látványos elutasításával bizonyítják, hogy a lelkük nem eladó. Nasztaszja Fillippovna emberi méltóságának megsértése mellett a társadalmi megbecsülés hiányától is szenved: képtelen elfogadni, hogy rossz életű nőként tekintsenek rá, ugyanakkor hajlamos önmagát mások ítéletének megfelelően látni, tele van dühvel az őt megítélőkkel szemben, mégis „Rogozsinnak való” nőnek titulálja magát.

Az előzőekben főleg az utolsó korszak nagyregényeinek fontosabb szereplői esetében tekintettük át az elismerési sérüléseket (a *Feljegyzések az egérlyukból* és *A játékos* című kisregényekre történt még hivatkozás) és a következőkben is velük foglalkozunk. De annyit elmondhatunk, hogy a sze-

21 FEHÉR Ferenc, *Az antinómiák költője: Dosztojevszkij és az individuum válsága*, Második, átdolgozott kiadás, Budapest: Cserépfalvi, 1994, 72.

22 Fjodor Mihajlovics DOSZTOJEVSZKIJ, *A kamasz*, ford. Szöllősy Klára, Pécs: Jelenkor, 2007, 97.

23 Arkagyij eszméjéről lásd: *Uo.*, 86–101.

retethiány és a társadalmi megbecsülés hiánya a nagyregények bizonyos mellékszereplőinek, illetve más dosztojevszkiji művek hőseinek is meghatározó problémája, csak éppen *nem az önmegbecsülés radikális értelmezésével próbálnak ezen felülemelkedni*, hanem más módon. Az *elhagyás, megcsalás mint* (az első elismerési formával kapcsolatos) *elismerési sérülés* gyakran megjelenik Dosztojevszkijnél, és nem egyszer a hősök a megaláztatás okozójának megbüntetésében látják önmegbecsülésük helyreállításának lehetőségét. A sérelmek főként a szerelmi illúziók miatt következnek be a *Megalázottak és megszorítottakban*, a Smith-lány és Natasa is olyavalakibe lettek szerelmesek és követték mindenáron, családjukat, apjukat tönkretéve, akik erre nem voltak méltóak, mert megcsalták és elhagyták őket. A megbocsátásra való képtelenség további tragédiák forrása lesz; azok akik felül tudnak emelkedni sérelmükön, bármennyire is fájdalmas ez nekik, nagyobb szerencsétlenségeket kerülnek el. Truszockij (az *Örök férj* című kisregényben) összeomlik, amikor megtudja, hogy elhunyt felesége csalta őt, és lányának, Lizának sem ő az apja. Megaláztatását képtelen elviselni, az ártatlan Lizát bünteti (aki szintén meghal), és a volt szeretőt, Velcsanyinovot meg akarja gyilkolni, „de talán negyedórával előbb még maga se tudta, hogy megöli”.²⁴ Az *emberi méltóság* (a második elismerési forma) *megsértése* mutatható ki a korábbi művek szereplői közül a *Feljegyzések a holtak házából* rabjai esetében, itt az elkövetett bűncselekmény a szabadság korlátozásának indoka. A raboknak a szeretet és megbecsülés hiányával is szembe kell nézniük, bár a saját világukban, a saját szempontjaik szerint elnyerhetik társaik megbecsülését. A *harmadik elismerési forma* vonatkozásában is számos sérülés azonosítható Dosztojevszkij nagyregényeinek mellékszereplőinél, illetve más műveinek főhőseinél. Az ezekre adott reakciók igen változatosak: pl. a *valóság elfedése, szerepjáték, bohóckodás, az alkohalmámorba való menekülés*. Ivogin tábornok (*A félkegyelmű*) „bohócságával”, hazudozásaival próbálja ellensúlyozni a jó társaságból való kirekesztettségét (ez a többi dosztojevszkiji „bohócra” is érvényes megállapítás). Goljadkin (*A hasonmás*) „megkettőződését”, megőrülését társadalmi mellőzöttsége idézi elő, ahogy Foma Fomics (*Sztyepancsikovo falu és lakói*) is emiatt válik zsarnokká. A társadalmi megbecsülés hiánya a legmeghatározóbb elismerési sérülése pl. Katyerina Ivanovnáknak a *Bűn és bűnhődésből*, aki szegénysége miatt nem élhet olyan életet, amelyet társadalmi megbecsülés övez, bár ennek látszatát önmaga előtt igyekszik fenntartani, egészen összeomlásáig. Marmeladovék szélsőséges szegénysége (hasonlóan pl. a *Szegény emberekből* Gorskovékhoz, vagy Sznyegirjovékhoz *A Karamazov testvérekből*) már az *emberi méltóságot* is sérti, a borzasztó életkörülmények, az alapvető javakhoz való hozzájutás nehézségei miatt. De ha az életét valahogy fenntartja is a szegény ember, gyakran a társadalmi megbecsülés minimális szintjét sem kapja meg, vagy nem becsüli önmagát, hiszen nem lehet „tisztességes” emberként tekinteni arra, aki pl. nem tud meginni egy teát. A teázás lehetőségének

²⁴ Fjodor Mihajlovics DOSZTOJEVSZKIJ, *Örök férj*, ford. Makai Imre = Uő, *Egy nevetséges ember álma*, Budapest: Európa, 1980, 457. Truszockij gyilkossági kísérlete nem jár sikerrel.

megléte Makar Gyevuskinnak (*Szegény emberek*) feltétlenül szükséges az önmegbecsüléshez, a halotti tor megtartása ugyanezért fontos elengedhetetlenül Katyerina Ivanovnáknak (*Bűn és bűnhődés*).

Az érett korszak nagy műveinek Én-központú *főhősei* – ahogy láttuk – nagyrészt az *elsőként és a harmadikként említett elismerési sérelmekkel jellemezhető* (szeretethiány és a társadalmi megbecsülés hiánya). Azonban ezek a hősök nem arra törekszenek, hogy valódi szeretetkapcsolatba lépjenek (persze ott van bennük ez a vágy), és nem is az a céljuk – mint Makar Gyevuskinnak, Goljadkinnak, Fomának, vagy a tárgyalt művek mellékszereplői közül Katyerina Ivanovnáknak (*Bűn és bűnhődés*) –, hogy annak a társadalmi közegnek az elismerését elnyerjék, amelyben élnek, bár ennek vágya, még ha nem is vallják be önmaguknak, szintén ott van pl. az odülakónál, Nasztaszja Filippovnáknál, vagy Arkagyijnál. Az ilyen hősök alapvető célja az, hogy *az egyéni módon értelmezett önmegbecsülésüket fenntartsák. Saját magukat a környezetükből kiemelkedő különleges embernek akarják látni*. Még ha ott is van bennük a szeretet vagy a társadalmi megbecsülés vágya, ezeknél sokkal erősebb az a késztetés, hogy önmagukat a saját módjukon felfogott kiválóság-mérce alapján elismerhessék. *A méltóságként felfogott kiválóságot tehát az egyénileg értelmezett, mások véleményétől függetlenített önmegbecsülésre szűkítik*. Fontos látni, hogy az elismerési sérelmek teszik lehetetlenné a hősöknek a világhoz és önmagukhoz való pozitív viszony kialakítását, ehhez járul továbbá a metafizikai elveszettségük.

2. A metafizikai elveszettség és a különleges Én önmegbecsülésre törekvése

Az elismerési sérelmekkel küzdő hősök Én-centrikusságában, a világgal való szembenállásukban nagy szerepet játszik az is, hogy *nem találnak érvényes metafizikai világmagyarázatot és olyan értékeket, amelyekre építhetnék az életüket. Egyetlen abszolút érték létezik számukra, ez saját Énjük; önmegbecsülésüket saját Énjük nagyságának bizonyításához kötik*. Vannak, akik úgy vélik, hogy Énjük nagyságát azzal bizonyíthatják be önmaguknak, *ha metafizikai lázadókká válnak, tagadva az Isteni Rend lehetetlenségét, a világ „rendetlenségét” állítva, amelyben a különleges Énnek bármit szabad*. Mások hivatkoznak arra, hogy a világban *valamiféle új rendet kell kialakítani*, de ez csak ürügy az Én felmagasztalásához (aki létrehozza, megalkotja ezt az új rendet). Nézzük meg részletesebben, hogy *mi jelenti a dosztojevszkiji Én-centrikus főhősök önmegbecsülésének feltételét*:

1. A legtöbb főhős kidolgoz valamilyen, a saját *különleges Énjén alapuló eszmét*. Ezeknek a középpontjában az alábbiak állnak:

Metafizikai lázadás, emberistenségre törekvés. Sztavrogin a morális határokkal való játék során akarja bizonyítani magának az Isteni Rend érvénytelenségét és saját Énje hatalmát. Ivan Karamazov keserűen szembenéz Isten és a halhatatlanság hiányával és ebből az emberistenre vonatkozó „mindent szabad” elvét vezeti le, amelyet Szmergyakov vált tettekre. Kirillov az ember istenségét „indok nélküli” öngyilkosságával akarja bizonyítani. Az öngyilkosság mint végső tiltakozás az előbb említett szereplőknél is jelen van. Meg kell jegyezni, hogy vannak olyan hősök, akik nem az emberistenség bizonyítása miatt jutnak el a „logikai öngyilkosság” elkövetéséhez, bár esetükben is jelen van az

Én és a világ szembeállítására.²⁵ Ippolit a természet kegyetlensége ellen öngyilkossággal akar lázadni, ahogy a világ abszurditásának felismerése miatt készül önmaga elpusztítására a „nevetséges ember” is (*Egy nevetséges ember álma*). Az alább említendő kategóriákba tartozó szereplőknél is ott van az Isteni Rend megkérdőjelezése, ha nem is direkt lázadás módján: pl. az azzal való perlekedésként (odúlakó) vagy „elvezettségként” (pl. Raszkolnyikov, Rogozsin, Arkagyij, Verszilov, forradalmárok).

Elhatárolódás. Az odúlakó a világtól és a többi embertől való teljes elhatárolódásra törekszik, miután megalázta és elüldözte Lizát. Ahogy már szó volt róla, Arkagyij Dolgorukij azért szeretne nagy vagyont gyűjteni, hogy magányosan élvezze az erő biztos tudatát.

Az absztrakt emberszeretet megvalósítására törekvés. Bár az ide tartozó hősök esetében az emberiség szeretete a cselekvés indoka, valójában az Én erejének, ha úgy tetszik istenségének bizonyítása a tét. Raszkolnyikov – bár nyíltan nem tagadja meg az Istent – azért követi el az Isteni Rendet és az emberi méltóság tiszteletének elvét durván sértő cselekedetét, a gyilkosságot, mert úgy véli, *hogy az emberiségért cselekvő kivételes emberre más szabályok vonatkoznak*, mint a közönségesekre. Az *Ördögök* forradalmárai egy új társadalmi rend megeremtésére törekuszenek, de ezzel saját különlegességüket akarják bizonyítani és az új rendtől ambícióik teljesülését várják. Különösen igaz ez Pjotr Verhovenszkijre, aki nem is forradalmárnak, hanem szélhámosnak tartja magát. A Nagy Inkvizítor (mint Ivan egyik „alteregója”) úgy gondolja, hogy az ő feladata *a krisztusi tanítás módosítása* az emberek érdekében, valójában inkább a saját erejének bizonyítékaként.²⁶

2. *Az emberek megalázása.* Itt is az emberekkel való játékról van szó, de nem valamely eszme megvalósítása, a metafizikai lázadás miatt, hanem azért, mert az, akit korábban megaláztak, saját különlegességét olyan módon akarja bizonyítani, hogy játszik az emberekkel, nevetségessé teszi, kihasznál-

25 Az öngyilkosságok háttérben többféle motiváció állhat a dosztojevskiji művekben. Az eszmei öngyilkosság, a „logikai öngyilkosság” egyfajta értelmezése jelenik meg az *Ítélet* című írásban (amit *Az író naplójában* publikált, fordította Grigássy Éva = Fjodor Mihajlovics DOSZTOJEVSZKIJ, *Tanulmányok, levelek, vallomások*, Budapest: Magyar Helikon, 1972, 92–95.): ez itt az *értelmetlen emberi élet ellen való tiltakozást* jelenti. Ilyen öngyilkosságra készül a „nevetséges ember” és Ippolit. Bár ezekben is jelen van az Én és a világ (természet) szembeállítására, de meghatározó módon az *Én erejének* felmutatását is jelenti Sztavrogin utolsó tette, de Szvidrigajlové és Szmeryakové is, de Ivan Karamazov harminc éves korára tervezett öngyilkossága is ebbe a sorba illik. Kirillov ugyanakkor kifejezetten az ember szabadságát, emberistenségét akarja bizonyítani „pedagógiai öngyilkosságával” (Camus nevezi így, lásd erről lent). Másfajta indokból, de eszmei, logikai alapon lesz öngyilkos Kraft (*A kamasz*): nem általában az embernek, hanem az orosz embernek nem érdemes élnie. Az *elviselt sérelmek* miatt lesz öngyilkos *A kamaszban* Olja, de Verszilov is *a világból való menekülés* miatt fordítja maga ellen a pisztolyt (bár nem sikerül kioltania az életét).

26 Lényegében Verszilov eszméje is ide sorolható (azzal az eltéréssel, hogy ebben nincs szó az egyes ember feláldozhatóságáról): Verszilov úgy véli, hogy ő is azon kiválasztottak egyike, akik elvégzik az eszmék és emberek összebékítését, azonban gyengeségei eltérítik őt eszméje megvalósításától.

ja, ígéretei megszegésével a kétségbeesésbe kergeti a körülötte lévőket (már nem őt alázzák meg, hanem ő teszi ezt másokkal). Ezek után nyilvánvaló, hogy ide Nasztaszja Filippovna és Grusenyka sorolható. De az odülők is megalázza Lizát, az egyetlen embert, aki szeretettel fordult felé.

3. *Az óriási szenvedély kielégítése.* Rogozsin, Verszilov, Fjodor Pavlovics és Dmitrij Karamazov Énjük különlegességét azzal próbálják bizonyítani maguknak, hogy megszerzik azt a gyönyörű és elérhetetlennek tűnő nőt, akibe szerelmesek. A metafizikai elveszettség mindegyik említett szereplőnél erősen jelen van, de ők nem egy emberellenes eszmével próbálnak „rendet tenni” (Verszilovnak van eszméje, azonban ez pozitív tartalmú), hanem egy nő bármilyen módon való *birtoklása* jelenti számukra a rend lehetőségét: Rogozsinnak Nasztaszja Filippovna, Verszilovnak Katyerina Ivanovna, Fjodor Pavlovicsnak és Dmitrijnek Grusenyka.²⁷

Az Én-központú főhősök tehát csak *önmaguk, vagy más emberek feláldozása árán tehetik nyilvánvalóvá önmaguk előtt Énjük kiválóságát. Néhányan saját magukat használják eszközként* (pl. Kirillov, de Arkagyij is erre törekedne, csak más módon), *de legtöbbször mások emberi méltóságát hagyják figyelmen kívül: ami lehet megalázás, bántalmazás, megerőszakolás, vagy legvégtetesebb módon a Ne ölj! parancs megszegése.* Az ember(ek) eszközként való felhasználására azért van szükség, mert a különleges Én különleges céljait csak ilyen módon tudja elérni, mert a különleges Én-nek más emberek csak játékszerek, mert különleges Én felismeri, hogy ha mindenféle konkrét indok nélkül végez magával, Istenné válik, mert a különleges Én csak az önmegsemmisítéssel tiltakozhat a világ abszurditása ellen, mert a különleges Én-nek rombolnia kell, majd egy új társadalmi-hatalmi rend kialakításán fáradoznia, mert a különleges Én számára egyértelmű, hogy nincs Isten, nincs halhatatlanság, ezért mindent szabad, mert a különleges Én mások megalázásával bizonyítja erejét, mert a különleges Én nem mindennapi szenvedélyéből ez következik.

Fontos hangsúlyozni a hősök *bizonytalanságát*: maguk is kételkednek az Énjükön, a világ és a másik ember elutasításán alapuló eszméjük, viselkedésmódjuk igazságában, de a „szív” – Dosztojevszkij a szeretetre való képességet a szív metaforájához kapcsolja – szövegét újra és újra elhallgattatják magukban. Mindez a dosztojevszkiji művek dialogikusságához vezet, amelynek jellegzetességeit Bahtyin tárta fel meggyőző módon, aki szerint Dosztojevszkij műveinek alapvető vonása a teljes értékű szövegek gazdag polifóniája, amelyhez szorosan kapcsolódik a dialogikusság: a polifonikus regényben *minden mozzanat dialogikus*, a regénystruktúra minden eleme között dialogikus viszony áll fenn, a regény egészének „nagy dialógusán” belül helyezkednek el a hősök kompozicionálisan kifejezett dialógusai.²⁸ Nemcsak

27 A *játékos* című műben a játékszenvedély tölt be hasonló szerepet (amely Alexis esetében a Polina iránt érzett szerelemnél is erősebbnek bizonyul).

28 Mihail BAHTYIN, *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, ford. Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza, Budapest: Gond-Cura/Osiris, 2001, 10–11, 56–57. Bahtyin részletesen foglalkozik továbbá a karnevalizációval a Dosztojevszkij-művek kapcsán. A karnevalizált irodalom meghatározó sajátossága a dialogikusság, a szókratészi dialógus is ennek az irodalomnak a része. Dosztojevszkij a menipposzi szatíra vagy menippea műfajához kapcsolódik, de számos tekintetben meg is újítja azt. Lásd *Uo.*, 128–223.

a valódi dialógusoknak van nagy szerepe, hanem a hősök *belső dialógusai* is, a „belülről dialogizált, visszatükrözött idegen szónak”, a rejtett polémiának, a polemikus színezetű vallomásnak, a rejtett dialógusnak.²⁹ Bahtyin rámutat például, hogy a *Feljegyzések az egérlyukból világában a hős belső dialógusa összefonódik a másikkal folytatott dialógussal*, a hős polémiát folytat mások véleményével, a társadalommal, a világrénddel. *Elutasítja az idegen szót, mégis meghatározó módon annak befolyása alatt áll*. Azzal, hogy folyamatosan azt állítja, hogy önmeghatározása, léte, világlátása mennyire független a másiktól, a másik véleményétől, pont azt bizonyítja, hogy nagyon is függ ezektől. Az idegen replika anticipálásával a hős arra törekszik, hogy *megőrizze a maga számára az utolsó szó lehetőségét* (ez pedig a dialógus „rossz végtelenségéhez” vezet). Az odúlakó vallomásában ott van továbbá a *kibúvót jelentő szó* – ami más hősökkel is kapcsolatba hozható –, azaz maga sem biztos abban, hogy utolsó szava, illetve annak végső értelme valóban helyes, ezért fenntartja a lehetőséget, hogy azt megváltoztassa.³⁰

Nézzünk néhány példát dosztojevszkiji hős belső küzdelmének illusztrálására. Amikor Raszkolnyikov (*Bűn és bűnhődés*) bevallja Szonyának a tettét, és megpróbálja megmagyarázni indítékait, már nem kétséges előtte, hogy hibázott. Most sem eszméjének lényegét – a nagy ember jogát a bűnre – cáfolja, hiszen úgy látja, hogy az lesz az emberek törvényhozója, aki a legtöbbet mer. De szerinte álságos azt állítani, hogy *az általános társadalmi normákon túllépő egyén* az emberiségért tevékenykedik, egyértelmű, hogy az ilyen ember *végső soron mindig önmagáért cselekszik*. Raszkolnyikov is tudja: nem azért ölt, hogy az anyján segítsen, vagy az emberiség jótévedője legyen: egyedül csak önmagáért gyilkolt. De nem az anyagi javak megszerzése motiválta elsősorban: „azt kellett megtudnom, mégpedig sürgősen, hogy féreg vagyok-e én is, mint a többi ember. Át merem-e hágni a törvényt, vagy nem? Le merek-e hajolni a hatalomért vagy nem? Remegő teremtmény vagyok-e, vagy *jogom van...*”³¹ E szerint méltósággal csak az rendelkezik, az nevezhető Embernek, aki saját maga dönt arról, hogy mit tehet meg és mit nem, túlhaladva a társadalomban elfogadott erkölcsi nézeteken. Raszkolnyikov egy „féreg”, az uzsorás öregasszony elpusztításával akarta bizonyítani magának, hogy ő viszont nem az. Amikor az öregasszonyt féregnek nevezi, Szonya felkiált: „Az ember féreg?”³² „Jó, jó, én is tudom, hogy nem az” – feleli erre Raszkolnyikov,³³ majd később megjegyzi: „Vagy például, ha egyáltalában felvetem a kérdést: féreg-e az ember? Hát nyilván úgy van, hogy *nekem nem* féreg, csak annak, akinek eszébe se jut ezt fontolgatni, és megy előre egyenest, meggondolás nélkül ... hát bizonyos, hogy én nem vagyok Napóleon, ezt magam is éreztem...”³⁴ *Raszkolnyikovnak eleve egyértelmű, hogy minden ember* (még a legocsmányabban élő is) *valamiféle méltósággal rendelkezik, pusztán azért, mert*

29 Uo., 252.

30 Uo., 284–296.

31 Fjodor Mihajlovič DOSZTOJEVSKIJ, *Bűn és bűnhődés*, ford. Görög Imre és G. Beke Margit, Budapest: Európa, 1993, 493.

32 Uo., 489.

33 Uo., 489.

34 Uo., 492.

ember. Bármennyire is próbálta magát meggyőzni ennek ellenkezőjéről, *érezte*, hogy nincs igaza. Szonya sem racionális érvekkel cáfolja a diák eszméjét, hanem érzi, hogy lehetetlen féregnek tartani az embert. Raszkolnyikov az eszével helyesli az eszmét, és az ezzel ellentétes *érzéseit saját gyengeségének tulajdonítja*, ami miatt nem lehet belőle soha jelentős ember. Amikor azt mondja, hogy karmai közé kaparintotta az ördög, majd kicsúfolta: nem volt joga ölni, mert ugyanolyan féreg, mint a többi, akkor *ellentmondásba keveredve azt állítja, azért tekinthető féregnek, mert számára az ember nem pusztán féreg, azért értéktelen, mert tudja (érzi), hogy egyetlen ember sem tekinthető értéktelennek.*

A *félkegyelmű* című regényben Nasztaszja Filippovna Ivoglinéknál megdöbben attól a szelídségtől, ahogy a herceg reagál Ganya pofonjára. Még inkább megrendül, amikor a herceg hozzá fordul és megkérdezi tőle (Bahtyin fogalmával élve, az „átható szó” működik itt)³⁵: „És ön nem szégyelli magát!? Hát valóban olyan volna, amilyennek most bemutatkozott?” Nasztaszja Filippovna ekkor távozik, majd visszajön és megcsókolja Ganya anyját. „A herceg eltalálta: én csakugyan nem ilyen vagyok – suttozta gyorsan, hevesen, hirtelen fülig elpirult.”³⁶ Mindez azonban nem akadályozza meg, hogy bosszúhadjáratát folytassa, amely a lakásában tartott botrányos születésnapi esten éri el csúcspontját.

Az *Ördögök* Sztavroginja számtalan világfelfogást kipróbál, a metafizikai lázadás eszméjének megvalósítása során a kísérletet embereken (és rajtuk keresztül a metafizikai-morális határokon) végzett kísérletként értelmezi. Legszörnyűbb tette a tizenkét éves Matrjosa „elcsábítása”, megerőszakolása, amelynek következményeként öngyilkosságot követ el a lány, akinek a halálát megakadályozhatná, de nem teszi. A meghatározó eszme-emberek az *Ördögökben* Sztavrogin különböző (egymásnak is ellentmondó) nézetei valamelyikének befolyása alatt állnak, mint Kirillov és Satov, *vagy benne látják saját eszméjük lehetséges megvalósítóját*, mint Pjotr Verhovenszkij. *Három típusú eszme* fogalmazódik meg: *az ember Istenné válásának útja, a forradalom után megvalósuló új társadalmi rend eszméje* (amelyben semmi szükség Istenre, a Verhovenszkij-féle változatban az államfő tölt be valamiféle isteni szerepet), illetve *a nép és az Isten azonosítása*. Az első két eszme az Isteni Rend elvetésére, illetve helyettesítésére törekszik, a harmadik pedig ennek egyfajta értelmezése. Sztavrogin külföldi tartózkodása során Kirillovnak egészen más eszméket fejtett ki közel ugyanabban az időben, amikor Satovnak arról

35 Bahtyin a dosztojevszkiji művek dialogikusságát vizsgálva utal a *kibúvót jelentő szóra* (a hős fönntartja annak a lehetőségét, hogy megváltoztassa kimondott szava végső értelmét, pl. ez az odúlakó jellemzője, de sok más hősé is), az *átható szóra* (ez olyan szó, amely képes meggyőzően beavatkozni a másik ember belső dialógusába, elősegítve saját szólamának felismerését, ennek hordozója pl. Miskin vagy Aljosa Karamazov, ilyen szó azonban csak a másikkal folytatott tényleges dialógusban lehetséges). BAHTYIN, *I. m.*, 291, 303, 320. Továbbá jelen van a *hagiografikus* szó is: ez nem tekint a másakra, beéri önmagával és tárgyával, ez a szó Dosztojevszkijnél stilizált, ami néhány esetben tűnik fel, amikor a hős közel kerül a rá vonatkozó igazsághoz, megbékél a másik szólammal és birtokába jut saját szólamának. BAHTYIN, *I. m.*, 311.

36 DOSZTOJEVSZKIJ, *A félkegyelmű*, 132.

beszélt, hogy az orosz ember nem lehet ateista, mert akkor megszűnik orosz-
nak lenni. Ekkor jelentette ki Sztavrogin: „ha matematikai pontossággal bebi-
zonyítanák, hogy az igazság nem Krisztusban van, akkor inkább Krisztussal
maradna, mint az igazsággal”.³⁷

Arkagyijban (*A kamasz*) Raszkolnyikovhoz hasonlóan, de kevésbé kiéle-
zett formában, az ész és a „szív” szerinti méltóság-értelmezés küzd egymás-
sal: az előbbi az Én mindenkit felülmúló értékességét állítja, az utóbbi pedig
az én méltóságának a másikban, a másikhöz kötötn való megtalálását.
Arkagyij könnyebben eltéríthető eszméjének megvalósításától, mint
Raszkolnyikov, hiszen Péterváron, a környezet hatására feladja, vagy leg-
alábbis elhalasztja tettekre váltását (költekező életmódot él, nem gyűjti a
pénzt, és az aszkétizmus sem jellemző rá). *A gyűlölet által meghatározott ész,
a szenvedély és a „szív” vív harcot a fiúban.* Pétervárott a legkülönbözőbb
hatások érik, a szintén belső harcokkal küszködő Verszilov, vagy Szokolszkij
herceg mellett a „Szív” emberei, anyja, húga és különösen Makar Dolgorukij is
erős befolyással van rá. Arkagyijt megérinti Makar szentsége, de tovább folyik
benne a „*lelki szépség*” és „*póklélek*” közti küzdelem (nem is érti, hogyan fér-
het össze egymással – különösen az orosz emberekre jellemző ez –, a leg-
fennköltebb eszmény és legaljasabb gaszág).³⁸

A Karamazov testvérek legtöbbet idézett része Ivan és Aljosa beszélgeté-
se a Főváros étteremben, amely során Ivan az Isteni Rend elfogadhatatlan-
sága mellett érvel, illetve ekkor mondja el „*A nagy inkvizítor*” poémát.³⁹ Az ész
és a „szív”, a lázadás és az elfogadás szölamai küzdenek egymással. Ivan
ugyan a lázadó ész igazságát hirdeti, de belső küzdelmének kimenetele
továbbra sem eldöntött. Aljosa a „szív” szölamát képviseli és ezt erősíti
Ivanban, ahogy Szmergyakov a másikat. A lázadó ész az Isteni Rend elfo-
gadhatatlanságát, az egyes ember szeretetének lehetetlenségét, a mindent
szabad elvét állítja. Ivan a különleges Én lázadásban megvalósuló méltósá-
gáról beszél, tehát valójában csak azok tehetnek meg bármit, akik vívódás és
lelkiismeret-furdalás nélkül elutasítják az Istent, az egyes ember tiszteletét, a
szeretetet. Az ilyen emberek vagy úgy láznak, hogy áthágják a legalapve-
tőbb normákat is a korlátlan önzés elvének megfelelően (és ha megunták az
életet, egyszerűen öngyilkosok lesznek), vagy pedig a felismert szabadságu-
kat az absztrakt emberszeretet megvalósítására használják. Ez utóbbi eset-
ben arra törekszenek, hogy leigázzák a tömeget a „saját érdekében”, és a sza-
badság rendje helyett (hiszen az emberek nem tudnak élni szabadságukkal,
csak terhet jelent nekik) a csoda, a titok és a tekintély rendjét teremtsék meg
számukra. A poémának többféle olvasata lehet, a Nagy Inkvizítorban nem
csak bármilyen egyház, vagy konkrétan a katolicizmus képviselőjét láthatjuk,
hanem a „racionalista” szocialista forradalmár megtestesítőjét is, aki szembe-
állítja a szabadságot a kenyérrel, és utóbbi érdekében az előbbit feláldozha-
tónak tartja.⁴⁰ Ivan ugyanakkor bizonytalan az ész igazságában és olykor a

37 Fjodor Mihajloviics DOSZTOJEVSZKIJ, *Ördögök*, ford. Makai Imre, Pécs: Jelenkor, 2005, 260.

38 DOSZTOJEVSZKIJ, *A kamasz*, 418.

39 Ivan és Aljosa beszélgetését lásd: DOSZTOJEVSZKIJ, *A Karamazov testvérek*, I, 289–335.

40 FEHÉR, *I. m.*, 212–216.

„szív” igazsága is áthatja szavait, erre példa az önkéntelen, „ösztönös” szeretet hangoztatása (amit kivételesként jellemez), a gyermekek szerethetőségének elismerése (amiből viszont eljut a metafizikai rend elfogadhatatlanságának bizonyításához), illetve az Inkvizítor érveire csókkal válaszoló Jézus (aminek hatására az Inkvizítor ugyan elengedi Jézust, de a véleményén nem változtat). Ivan poémájában végig az Inkvizítor beszél, *Jézus csak hallgat és figyel*, az öreget ez nagyon nyomasztja, szeretné, ha mondana neki valamit.⁴¹ Jézus, miután az Inkvizítor befejezte monológját, csendesen odamegy hozzá és *megcsókolja az ajkát*. Ez a válasza. „Az öregember megremeg. ... A csók égeti a szívét”. Hirtelen fény gyűl szívében, megéri a „Szív” erejét. Az Inkvizítor ennek hatására elengedi a foglyát, de megmarad addigi eszméje mellett.⁴² Aljosa a beszélgetésben kezdeti közbevetéseivel a „szív” igazsága mellett tesz tanúságot, azonban Ivan nem csak észérvekkel próbál hatni, hanem hallgatója érzelmeit is befolyásolja: a gyermekekkel kapcsolatban megvalósított kegyetlenségek miatt Aljosa szívét, ha ideiglenesen is, de a bosszúvágy hatja át. Aljosa végül („irodalmi lopást” megvalósítva) nem észérvekkel próbálja meggyőzni Ivant, hanem szeretete kinyilvánításával, egy csókkal. Ezt a választ Ivan nagyon is elfogadhatónak érzi, és ő maga kér egy másik csókot, ami a „szív” szólamának megerősítését jelenti, ahogyan Aljosa pusztá létezése is e szólamot erősíti benne, de eszével mégis kitart lázadó gondolatai mellett. *Ivan az embert kegyetlen, önző, szabadságra képtelen, lázadózó, de a boldogságát rabszolgaként megtaláló lényként látja*. Ezzel lényegében sajátos értékét, különleges méltóságát vonja kétségbe, sőt utal is rá, hogy *az ember nem istenképmású lény*. Ivan szerint, ha nem létezik ördög és Isten, és az ember teremtette ezeket, akkor az ördögöt mintázta saját magáról és nem Istent, csodálatos egyáltalán, hogy egy olyan gonosz állat agyában, mint az ember, ilyen gondolat felbukkanhatott (ebből következik, hogy ha van Isten és ördög, az ember akkor is az ördögre hasonlít).⁴³ Az emberi gonoszsgot mutatja a leggyengébb, a legkiszolgáltatottabb lényvel, a kisgyermekkel kapcsolatos kegyetlenség számtalan példája. Ezek ugyanakkor a metafizikai rend elfogadhatatlanságának is a legfontosabb bizonyítékai. Az egyes embereket nem lehet szeretni, az Inkvizítor által képviselt *absztrakt emberszeretet pedig azt kívánja meg, hogy ezt a kegyetlen állatot megfosszuk szabadságától*. Ha ezt nem tesszük, az ember – a kenyérért való harc során, vagy pusztán azért, mert élvezzi a kegyetlenséget – egyfelől szenvedést okoz másoknak, másfelől ő maga is boldogtalan lesz (mert rá hárul a kenyérkereset gondja, illetve ott van rajta lelkiismereti teher, ha egyáltalán felmerülnek benne a jó és a rossz kérdései). Az Inkvizítor nem hisz már sem Istenben, sem Jézus tanításában, *a gondolkodó kiválasztottak spekulatív szeretetét hirdeti*, amely csodára, a

41 Jézus hallgatása az inkvizítor előtt a *Biblia* Pilátus-jelenetével állítható párhuzamba. Lásd erről: HAVASI Ágnes, *Dosztojevszkij szentjei: A pozitív szépségű hősök ortodox egyházi eredete*, Pápa – Budapest: Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, 2008, 164.

42 V. Gilbert Edit rámutat, Bulgakov és Andrejev műveire utalva, hogy az orosz irodalomban visszatérő elem Jézusnak a tanítvánnyal, árulóval kapcsolatban, testbeszédben is kifejeződő részvételi vagy elutasító viszonyának ábrázolása. Vö. V. GILBERT Edit, *Boldogítók és kivonulók*, Helikon, 2009/7. http://www.helikon.ro/index.php?m_r=1713

43 Vö. DOSZTOJEVSZKIJ, *A Karamazov testvérek*, I, 297, 302.

titokra és a tekintélyre épül és az *Istenképűségként értett emberi méltósággal és a jézusi hőstettel szemben fogalmazódik meg*. Ivan a káosz világáról beszél, mégis elismer egy értéket: ez pedig a kisgyermek, vagy mondjuk így: az *ártatlanok életének érték-volta*, amely érték elpusztítása felháborodást kelt benne. Aljosában ugyanúgy, de felkiáltása („Agyonlőni”) csak egy hirtelen reakció, mert azt is érzi, hogy a megtorlás nem lehet jó válasz, mert az csak újabb szenvedéssel, értékpusztulással járna. Ivannal már az ész mondatja, hogy a megtorlás jogos és semmiféle majdani harmónia nem indokolhatja az ártatlanok szenvedéseit. Abban a világban, ahol ezek megtörténhetnek, nincs rend, ott örült káosz uralkodik. *Ivant az ártatlan emberi lények szenvedése, tehát egy a „szívével” belátott érték sérelme győzi meg az Isteni Rend hiányáról*. Viszont mégsem lehet teljes káosz a világban, ha még a minden ember értékvoltát és a jézusi szeretetet elutasító *a metafizikai lázadó is talál egy sértetetlen értéket*. A későbbi történelekből kiderül: *Ivan a legkevésbé sem ártatlan, apjának a meggyilkolását is értékpusztításként éli meg, tehát hiába tagadja racionálisan az általános emberi méltóságot* (korábban, amikor Dmitrij megveri az apját, Aljosának azt mondja Ivan: az sem lesz nagy baj, ha megöli, hiszen csak arról van szó, hogy „egyik undok féreg felfalja a másikat”), „szívével” mégis elismeri minden ember értékes voltát.⁴⁴ Ivan belső meghasonlottságát mutatja később az „ördöggel” folytatott párbeszéd is, amelyben az Isteni Rend elfogadhatatlanságának állításával áll szemben a mennyországot dicsőítő, korábban istentagadó filozófus Ivantól származó anekdotája, illetve az istenemberek kivételességének hirdetése mellett a *Geológiai kataklizma* poémájában megjelenik valamennyi ember istenemberré válásának lehetősége is, akik éppen azért képesek egymás szeretetére, mert ráébrednek halandóságukra.⁴⁵

A Dosztojevszkij-művek emberistenségre törekvő hőseinek eszméjét sokan vetették össze a nietzschei *Übermensch-gondolattal*. Dosztojevszkij feltehetően soha nem hallott Nietzschéről, műveit egészen biztosan nem ismerte. Nietzsche Dosztojevszkij nevével valószínűleg először csak 1886-ban találkozott (tehát az *Übermensch-gondolatot* nem az orosz író művei inspirálták), 1887-től kezdve pedig intenzíven foglalkoztatja Dosztojevszkij világa. A kutatók feltárták, hogy az orosz író mely könyveit olvasta biztosan (az nem egyértelmű, hogy olvasta-e a *Bűn és bűnhődést* vagy sem).⁴⁶ Fehér Ferenc felteszi a kérdést, hogy Raszkolnyikov vajon a nietzschei *Übermensch* vagy a *hegeli „világtörténeti egyén”* előjogairól beszél? Fehér úgy látja, e kettő ebben az esetben nehezen elválasztható egymástól, Dosztojevszkij Raszkolnyikov alakjában, illetve eszméjében *e két típus cserebomlását* akarta kifejezni.

44 Idézet: *Uo.*, 179.

45 Ivan és az ördög beszélgetését lásd: DOSZTOJEVSZKIJ, *A Karamazov testvérek*, II, 388–409.

46 Vö. CZEGLÉDI András, *Volt-e hát Fjodor Mihajlovics Nietzsche?* 2000, 2008/10, (http://www.ketezer.hu/menu4/2008_10/czegledi.html) Nietzsche elsőként a *L'esprit souterrain* című könyvet olvasta, amely *A háziasszony és a Feljegyzések az egérlyukból* összedolgozásából keletkezett szöveg, továbbá a *Feljegyzések a holtak házából*, a *Megalázottak és megszorítottak*, az *Ördögök* című műveket és egy novellaszerűjteményt. Az kérdéses, hogy olvasta-e a *Bűn és bűnhődést*, illetve *A félkegyelműt*.

Fehér rámutat: mivel mindkét típus a polgári társadalom talaján jött létre, alapvető mozgatórugójuk az érdek, ezért emberileg nagyon is közel állnak/állhatnak egymáshoz: ha a maximumig fokozott önérdek az ösztönző, akkor az Übermensch valamilyen változata vagy annak karikatúrája jöhet létre, ha pedig a cselekvés indoka a vélt, vagy illuzórikus közérdek, akkor világtörténeti egyénről beszélhetünk. A történeti helyzettől is függ, hogy a gátlástalan egoista polgári forradalmárrá, vagy éppen csak egy „egyszerű” gyilkossá válik-e. Akár azt is mondhatjuk Fehér gondolatai alapján, hogy az Übermensch olykor valamiféle közérdekre hivatkozik bűnös tetteinek indítékaként, de ez csak személyes érdekeinek álcája, a világtörténeti egyénnek nevezett emberek tevékenységében pedig sok esetben a személyes ambíciók nagyobb szerepet játszanak, mint valamiféle közérdek megvalósítása (lásd Napóleont).⁴⁷

Még egyszer érdemes kiemelni, hogy a világszemléleti, morális elveszettség egyértelműen összefügg a „véletlen” család problémájával, hiszen ez az erkölcsi szocializációra is negatív hatással lehet, mivel szilárd erkölcsi minták hiányában nem alakul ki megfelelő, az egyén által belsőleg elfogadott normákon alapuló erkölcsi magatartás. *A szeretet hiányából fakadó elutasítottság és az introjektált erkölcsi elvek hiánya* egymást erősíti: ez vezet ahhoz, hogy az egyén élesen szembeállítja Énjét a világgal, amelyben nem talál értelmet, rendet, egyértelműen tiszteletre méltó szabályt.

Összefoglalóan: a felsorolt hősök meghatározó módon az elsőként említett elismerési forma (szeretet, gondoskodás) sérelme miatt a világgal és a többi emberrel kapcsolatos bizalmat és önbizalmukat elvesztve, a társadalmi viszonyokat és a körülöttük lévő embereket elutasítva (ami maga után vonja a megbecsülés lehetetlenségét, tehát a harmadik elismerési forma sérülését), számukra érvényes metafizikai világmagyarázat hiányában arra törekcsenek, hogy a saját maguk által felállított kiválóság-elvárásnak megfeleljenek, és ezzel legalább *az önmagukhoz fűződő pozitív viszonyt helyreállítsák* a másoktól függetlenül, mások ellenében értelmezett önmegbecsülés formájában. Ennek megvalósítása során másokat vagy önmagukat eszközként használják. Tehát az első és a harmadik (hegeli, honnethi) elismerési forma sérelme és a metafizikai elveszettség a második elismerési forma durva megsértéséhez vezet, mert a harmadik elismerési forma sajátos értelmezése (a mások megítélésétől független kiválóság-mérce, önmegbecsülés) ezt kívánja meg. Nem az emberi méltóság sérelme váltja ki tehát mások (vagy saját maguk) emberi méltóságának megsértését (Nasztaszja Filippovna kivételével, akinél ugyanakkor más elismerési sérelmek is jelen vannak), a hősök többségét nem azért jellemzi a szélsőséges eszköz-szemlélet, mert vele is így bántak, hanem azért, mert *önmegbecsülésüket csak az emberi méltóság tisztelete elvének figyelmen kívül hagyása árán látják helyreállíthatónak. A kiválóságként értett méltóság (egyéni értelmezésének) megvalósítására törekvés vezet az emberi méltóság sérelméhez.* A legradikálisabb tetteket azok hajtják végre, akik nem pusztán az elhatárolódáshoz, hanem emberellenes tettehez/tettekhez kötik önmegbecsülésüket és elég belső erővel is rendelkeznek tettük végrehajtásá-

47 FEHÉR, *I. m.*, 210–211. Nietzsche és Dosztojevszkij összehasonlításáról lásd: BARCSI Tamás, *Nietzsche és Dosztojevszkij – magyar gondolkodók műveinek tükrében* (megjelenés alatt). Kitéző pszichológiai szempontú összevetést ad már idézett írásában Tényi Tamás.

hoz.⁴⁸ Ivan Karamazov mint ideológus közvetett módon járul hozzá a gyilkossághoz, de nem biztos, hogy ő valaha is képes lenne rá. Vannak, akik végül elállnak mást sértő tettüktől, de ez nem jár együtt önfelszámolás elutasításával (pl. Dmitrij Karamazov nem gyilkolja meg apját, de Mokrojében öngyilkosságra készül). Olykor a véletlen, vagy mások közreműködése akadályozza meg a gyilkosságot, vagy az öngyilkosságot (Ippolit öngyilkosságát, Verszilov gyilkossági és öngyilkossági kísérletét).

3. Az Én és a világ (a másik) szembeállítására alapozott önmegbecsülés kudarca

Dosztojevszkij utolsó korszakának vizsgált műveiben az Én-központú főhősök tehát arra törekszenek, hogy pozitív módon viszonyulhassanak önmagukhoz. De ha azt mondjuk – és az elismerés-elmélet kiindulópontja ez –, hogy *mások pozitív értékelése nélkülözhetetlenül szükséges mindhárom elismerési forma esetében az önmagunkhoz fűződő pozitív viszony kialakításához, a különlegességként értett önmegbecsülésre való törekvés eleve kudarca van ítélve*. Ez csupán a szeretet és az önszeretet, illetve a közösségi megbecsülés és az ezen alapuló önmegbecsülés pótszere csupán. Hiszen hiába van jelen saját különlegességének tudata, ha ez a hős *önbizalmát*, és az eredeti értelmében felfogott *önmegbecsülését képtelen helyreállítani: a szeretethiány és a társadalmi kirekesztettség fennmarad, sőt erősödik*, hiszen az Én különlegességének felmutatása mások megalázásához, elpusztításához, vagy önfelszámoláshoz vezet.

Az Én önmegbecsülésének megteremtése *csak fokozza a világban a rendtelenséget*: szenvedés, halál jár az erre törekvők tetteinek nyomában. Dosztojevszkij nagy korszakának valamennyi vizsgált művében a torzult személységű, Én-központú hősök óriási rombolást okoznak. E hősök legtöbbje átérzi emberellenes eszméjének, magatartásmódjának problematikusságát. Az említett hősök közül talán egyedül Pjotr Verhovenszkij az, akiben a „szív” képessége látszólag teljesen elhalt. De az említett hősök többsége ráébred arra, hogy embert/embereket feláldozni önmegbecsülésük érdekében *értékpusztítás*, azaz nyilvánvalóvá válik számukra, hogy *az ember, minden ember értéket képvisel, hogy saját Énjükön kívül van más abszolút érték is*, tehát el kell(ene) ismerniük *valamiféle Rend létezését a világban*. Mindezt nem racionálisan látják be, hanem „átérik” meghatározó egzisztenciális élmények során. *Az emberellenes cselekvések (az elszakíttóság) rettenetének átérzése* az egyik meghatározó élménye az Én-központú hősöknek. Ezt sokszor valamiféle betegség kíséri, a lelki-szellemi összeomlás fizikai tüneteket is produkál, pl. Raszkolnyikovnál, Sztavroginnál, Ivannál. Arkagyij Dolgorukij a kis híján végzetesnek bizonyuló események elbeszélése megváltoztatta („átnevelte magát” az emlékezés során) és úgy érzi, új élet áll előtte. A másik meghatározó egzisztenciális történés *az egységélmény megélése*. Ezt a cselekvő szeretet kifejeződésének (Liza ölelésének, Jézus csókjának, Aljosa csókjának) hatására éli át egy pillanatra az odúlakó, a poémabeli Nagy Inkvizítor és Ivan Karamazov. Raszkolnyikov élete megváltozik, amikor ráébred Szonya

48 Raszkolnyikov, Rogozsin, Sztavrogin, Kirillov, Pjotr Verhovenszkij, Szmergyakov.

szerelmére, ahogy Dmitrij Karamazov és Grusenyka is elindulnak a változás útján kölcsönös szerelmük következményeként. Arkagyijra Makar jelenléte van nagy hatással. Az említett két meghatározó élmény gyakran *összekapcsolódik az álmokban*, hiszen az álmokat a „szív irányítja”.⁴⁹ Sztavrogin a Claude Lorrain kép hatására az emberi aranykorról álmodik, amelynek harmóniáját Matrjosa alakjának megjelenése zavarja meg. A „nevetséges” ember (*Egy nevetséges ember álma*) egy segítséget kérő kislány elutasításának hatására az emberi paradicsomot vizionálja, amit ő ront meg, az elkülönültség világát eredményezve. Dmitrij Karamazov kihallgatása után lát álmot az anyák és gyermekeik szenvedéséről, akiken segíteni akarna, miközben Grusenyka hangját is hallja („Én is veled vagyok”). Verszilov és Ivan aranykor-elképzeléseiben keveredik az egység vágya és a metafizikai lázadás, ezek nem egzisztenciális egységélmények, bennük a vívódó hősök különböző szólamai kapcsolódnak össze. Verszilov szintén Claude Lorrain festményére utalva az Isten nélküli emberi egységet látatja (de végül mégsem tudja kihagyni Krisztust), a delíriumban lévő Ivan Karamazovot az ördög a *Geológiai kataklizma* poémájával szembeállítja, amelyben a mindent szabad elvének állítása és az aranykor víziója ötvöződik. A pozitív szépségű hősök krízisét is csak az egység valamilyen tapasztalata oldhatja fel: Aljosa álmában a jézusi szeretet lényege világosodik meg, Miskin az epilepsziás rohamot megelőzően éli át a „belső fény” pillanatait.

Az egzisztenciális élmények hatására *nyilvánvalóvá válik az Én és a másik (Én és a világ) szembeállításának tarthatatlansága, másrészt az énnel a másikkal, a világgal való egysége*. Ennek elfogadását azonban a lázadó ész, vagy a szenvedélyek ereje megnehezíti. A bűn vállalása, ezzel a kivételes ember korlátlan szabadsága tételének elutasítása és az Én metafizikai lázadásának igazsága között öröklődik Raszkolnyikov, Sztavrogin, Ivan Karamazov és a maga szintjén Szmergyakov is; kitarthat az emberistenség abszurd eszméje mellett, vagy elutasíthatja az öngyilkosságot Kirillov; a szodomain és madonnai ideál, a szenvedély és az emberi nemesség közti vívódás határozza meg Dmitrij Karamazov és Verszilov belső küzdelmét; a valódi szeretet, akár lemondás árán, vagy a minden áron való birtoklásvágy a két választható út Rogozsin számára; a világban való élet és a teljes elszigetelődés lehetősége is adott az odúlakónak és Arkagyijnak; a megaláztatások miatti revans, vagy a megbékélés között kell döntenie Nasztaszja Filippovnáknak és Grusenykának. A dilemmák *akkor végződhetnek újjászületéssel, az élet újrakezdésével, ha az egzisztenciális élmények hatására a hős megnyitja magát a másik felé*, nem csak egy pillanatra. Ezt teszi Raszkolnyikov, Arkagyij, Verszilov, Dmitrij Karamazov, Grusenyka (és a „nevetséges ember” is). Vannak olyanok, akik erre nem képesek, azoknak a radikális elhatárolódás, vagy az önfelszámolás a sorsuk. Az odúlakó Liza elüldözése után végletesen magára marad, ahogy Tallár Ferenc írja: „Önös Énjének abszolút voltát tételezve, az odúlakó kilép a világ interperszonális viszonyaiból, Én és Te viszonyából, s a nem-Énben csak önkénye tárgyát képes látni.”⁵⁰ Rogozsin gyil-

49 Az *Egy nevetséges ember álma* című elbeszélésben olvashatjuk: „az álmokat nem az értelem, hanem a vágy, nem a fej, hanem a szív irányítja.” *I. m.*, 486.

50 TALLÁR Ferenc, *Erkölc és eszkatológia: Dosztojevszkij etikájáról* = Uő, *A szabadság és az európai tradíció*, Budapest: Atlantisz, 1999, 89.

kossá válik, mivel a szeretett nőt csak így birtokolhatja (a holttest felett Miskinnel virraszt: „szükségem van rád” – mondja a hercegnek Rogozsin).⁵¹ Sztavrogin megkísérel szembenézni bűneivel, amelyekről egy írást készített a nyilvánosság számára. A „Gyónását” tartalmazó szöveget Tyihon sztarecnek mutatja meg, aki a bűnösnek a bíróval szembeni kevély kihívását érzékeli benne („majd rám tekintenek, én meg őrájuk. Azt akarom, hogy mindenki énrám tekintsen.”).⁵² Sztavrogin utolsó levelét Dasához írja, akire mint „ápolónőre” lenne szüksége, hiszen szeretetre képtelen, de ez is a „másikhoz” fordulást jelenti, végül lázadó Énje elhatalmasodik rajta és öngyilkos lesz. Kirillov ugyan átérzi az ideologikus öngyilkosság értelmetlenségét, tétovázása erre utal, de mégis végez magával. Nasztaszja Filippovna és Fjodor Pavlovics szinte kiprovokálják meggyilkolásukat. Ivan Karamazov jövőjében mindkét lehetőség benne van.

4. A „Szív” méltósága

A regényekben a pozitív szépségű hősök: Szonya (*Bűn és bűnhődés*), Miskin (*A félkegyelmű*), Tyihon (*Ördögök*), Makar Dolgorukij (*A kamasz*), Zoszima, Aljosa Karamazov, Ivan poémájának Jézusa (*A Karamazov testvérek*) a „Szív” méltóságát képviselik. A „Szentek” mellett még számos olyan szereplőt lehetne felsorolni, akik szintén a „Szív” útján járnak: a szelídek, a „tanítványok”.⁵³ A „Szív” emberei *nem éveikkel hatnak elsősorban, hanem életükkel, jelenlétükkel*. Számukra az Isteni Rend hirdetése és az emberi méltóság összetartozik. Minden emberre (a legnagyobb bűnösre is) mint istenképmású lényre tekintenek, ezért nem elégednek meg azzal, hogy pusztán tisztelik a másik embert, ez csak az alapfeltételét jelenti a cselekvő szeretetnek, ami az emberi méltóság felismeréséből következő legmegfelelőbb viselkedési mód.

Ivan Karamazov és Zoszima (*A Karamazov testvérek*) felfogása közti különbséget *meghatározó nézeteik szembeállításával* foglalhatjuk össze (persze, ahogy láttuk, Ivan maga is bizonytalan állításainak helyességét illetően). Az ész nem fogadhatja el az Isteni Rendet – ha szeretsz, el fogsz jutni az Isteni Rend elfogadásához. Az ember egy kegyetlen állat – mindenkiben ott rejlik az Istenképesség (Krisztus-képesség). Az egyes embert lehetetlen szeretni, néhány kivételtől eltekintve – mindenkit szeretni kell, kemény munka árán tanulhatunk meg jól szeretni, „nemcsak pillanatnyilag, alkalmyszerűen kell szeretni, hanem örökre”.⁵⁴ Vannak gaztettek, amelyekért lehetetlen megbocsátani – senkinek sem lehetünk a bírái, mindenkinek meg kell bocsátani, a bírónak rá kell döbennie, hogy ugyanolyan bűnös, mint az előtte álló, és talán elsősorban ő felelős a bűnéért, ha a kegyetlenségre az erőszak a válasz, az csak fokozza az kegyetlenséget, az emberek bűneit nem erőszakkal, hanem

51 DOSZTOJEVSZKIJ, *A félkegyelmű*, 670.

52 DOSZTOJEVSZKIJ, *Ördögök*, 463.

53 Ide tartozik pl. az író a *Megalázottak és magszorítottakból*, Szonya a *Kamaszból*, a „tanítványok”: Kolja, Vera és Radomszkij Miskin, illetve Kolja Kraszotkin és társai Aljosa esetében, és itt most nem említjük azokat, akikről az előbb volt szó, az újjászületett „lázadókat”.

54 DOSZTOJEVSZKIJ, *A Karamazov testvérek*, I, 402.

szeretettel kell legyőzni (ha felháborít a gonoszság, gondold azt, hogy Te voltál az oka az emberek gonoszságának).⁵⁵ A jézusi hőstett helyesbítésével lehet megadni az embereknek a szabadság nélküli boldogságot – Krisztus elvetésével nem képzelhető el igazságos rend, akik erre törekednek, vérrel fogják elárasztani a földet.⁵⁶ Zoszima nézeteiből egyértelművé válik, hogy a társadalmi rend csak az emberi méltóságra, a szabadságra, a népre alapozható. Az egyszerű emberek tisztában vannak saját emberi méltóságukkal, akkor is, ha szolgálnak és szegény sorban élnek.⁵⁷ Az embereket a krisztusi eszmény példamutató követésével kell rávezetni arra, hogy mit kezdjenek a szabadságukkal: az eszmény képviselőjének fénye megvilágítja a követendő utat, és bár az igaz ember is eltávozik, de fénye megmarad.⁵⁸

Az eddigi elemzésekből is kiderült, hogy nem fogadható el Sesztov állítása, miszerint Dosztojevszkijnél a hétköznapiság moráljával szemben a tragédia moráljának felmagasztalásáról van szó.⁵⁹ Ugyanakkor az sem teljesen igaz, hogy a keresztény tanítás igazsága, az ember halhatatlan természete válik egyértelművé Dosztojevszkij tárgyalt regényeiben, ahogy Bergyajev írja.⁶⁰ De nem is pusztán a különböző álláspontok, az egymásnak ellentmondó „igazságok” dialogikus ütköztetése történik meg a művekben, mindenféle végső „üzenet” nélkül (Bahtyin, Fehér). Egyetérthetünk Bahtyinnal abban, hogy Dosztojevszkij *polifonikus világában* valóban önálló és egyenrangú tudatok, világlátások, szövegek sokasága kapcsolódik össze. Azonban a regények utalnak arra is, hogy *mi vezethetett az adott hős világlátásához, eszméjéhez, hogy milyen harcok dúlnak benne* (ezt Bahtyin is hangsúlyozza), illetve részletesen bemutatják a világhoz és az emberekhez való viszonyuk *cselekvésben megvalósuló következményeit*. Az Én-központú hősök esetében a kiinduló-

55 Uo., 402, 404, 405.

56 Uo., 400.

57 Vö. Uo., 397–398.

58 Uo., 405.

59 Vö. Lev SESZTOV, *Dosztojevszkij és Nietzsche*, ford. Patkós Éva, Budapest: Európa, 1991. Sesztov meghatározó szellemi azonosságot lát Dosztojevszkij *Feljegyzések az egéryukból* című művével kezdődő korszakának nézetei és Nietzschének a Wagnerrel, illetve a schopenhaueri elmélettel való szakítás után kifejtett filozófiája között. Ugyanakkor helyesbíti Dosztojevszkij és Nietzsche terminológiáját: nem a közönséges és a rendkívüli, nem a szolga és az úr moráljáról kell beszélnünk (mert a kettő közötti különbség nem jellem kérdése), hanem a *hétköznapiság morálja* áll szemben a *tragédia moráljával*. A tragédia embere a mindenkori hétköznapisággal, a pozitívizmussal és az idealizmussal harcol a maga útját keresve. *I. m.*, 291–317.

60 Vö. Nyikolaj BERGYAJEV, *Dosztojevszkij világszemlélete*, ford. Baán István, Budapest: Európa, 1993. Bergyajev úgy véli, *aki megöl egy másik embert* Dosztojevszkijnél, *az szellemileg saját magát öli meg*, megtagadja a másikban a saját magában lévő halhatatlanságot, önmagát is elpusztítja, elveszíti emberi képét, személyisége bomlásnak indul. Az emberi lelkiismeretben ez a halhatatlan természet fejeződik ki. Minden egyes lény tehát abszolút jelentőséggel bír. Az igazi szeretet a halhatatlansággal függ össze, ez nem más, mint az örök élet állítása. A dosztojevszkiji művekben nyilvánvaló válik Bergyajev szerint az ateista szeretet lehetetlensége, mivel az ateista emberiség előbb-utóbb eljut a kegyetlenségig, az embernek mint pusztá eszköznek a tételezéséig. Az igazi szeretet és a szabadság Krisztus alakjában egyesül. Lásd különösen: 66–79, 119–120, 131–133, 162–164.

pont mindig az *idegenség tapasztalata*, amely valamiféle elismerési sérülésből és a metafizikai elveszettségéből adódik. Az Én önmegbecsüléséhez kapcsolódó, szenvedést, halált, értékpusztulást eredményező rendteremtési kísérletek azonban nem feloldják az idegenség, az elszakítotttság érzését, hanem ennek növekedéséhez vezetnek. *A dosztojevszkiji művekben az egység hiányának tragédiája és az egység megvalósításának szükségessége válik nyilvánvalóvá.* Az egység vágya ott van a „ragadozóknak”, az „eszme emberekben” is, ez mutatkozik meg pl. az emberistenek aranykoráról szőtt látomásaikban, de egyértelművé lesz, hogy az egység csak a jelenlét szeretet-cselekvéseiben realizálódhat. A „Szív” emberei ezt az egységet próbálják megvalósítani. Sokszor csak pillanatokra világosítják meg azoknak a „szívét”, akiket fogva tart az idegenség tapasztalatának ereje, olykor pedig még erre sem képesek. A szenvedés, a megalázottság, a szenvedély, a lázadó ész, az értelmetlen élet és a halál borzalma ellenében képviselik azt, hogy csak az egységre való törekvésben érezhetjük át a racionálisan megfejtethetetlen Rendet. Az idegenség tapasztalata még a „Szív” emberét is kétségbe ejtheti, akár összeomlásához is vezethet (lásd Aljosát és Miskint: az előbbi képes ezen túljutni, az utóbbi nem tud megbirkózni e tapasztalattal).

Az egység a művekben a „szív” szavakban és szavakon túli módon kifejeződő szólamához kapcsolódva jelenik meg. E szólamot képviselik a pozitív szépségű hősök, a „Szív” emberei, de e szólam mindenki-ben ott rejtőzik. Az Én-központú hősök az önmegbecsülésükhöz szükséges cselekvés során önmaguk igazságát akarják bebizonyítani önmaguknak, és megpróbálják elhallgattatni az „idegen szót”. Előbb-utóbb nyilvánvalóvá válik számukra, hogy *a másik szava nem némítható el, saját igazságukat a másik embert figyelmen kívül hagyva nem találhatják meg.* Amikor önmagukat állítják, akkor is a másikkal szólnak. Az odulakó mindenkit elutasít, mégis az „idegen szó” befolyása alatt marad. *A „szív” szólama a „másikkal” a világban való együtt létezés átérzésének szólama.* Az önmegbecsülésüket radikális tettekkel megvalósító hősök más racionális szavának érveit racionális érvekkel cáfolják. Amivel azonban képtelenek spekulatíván szembehelyezkedni, az a „szív” szó-lama, amely kifejeződhet szavakban és szavak nélkül. A „szív” szava nem racionális szó és nem a szenvedély szava, hanem *közös emberségünk, együtt-létünk átérzésének képességéből – amit nevezhetünk akár együttérzésnek is – eredő szó.* A „Szív” hőseinek, pl. Miskinnak vagy Aljosának *áthatható szava a „szív” szava, amely a vívódó hősben a „szív” szólamát erősíti fel.* De a „szívre” legerősebben nem a szavak hatnak, hanem az érintés, a csók, a szeretet nem szavakban megnyilvánuló kifejeződései. Vagy a másik *arcának* megjelenése a tudatban. *A „szív” szólamát a másik jelenléte erősíti fel igazán, nem a szavak.* És ha a „szív” teljesen áthatja az embert, szavakra már nincs szükség. Amikor a dialógus véget ér – mondja Bahtyin –, minden véget ér. Ez igaz arra a hallgatásra, amely az emberektől való elszakítotttság miatt az Én-központú hősöket jellemzi (pl. Sztavrogin, Ivan Karamazov, Szmergyakov), az esetükben *a dialógus végső elutasítása az önfelszámolással egyenlő* (ezért nem menthetetlen Ivan, aki az emberektől való elzárkózást követően lidércálmaiban folytatja belső dialógusát). *A hallgatás teljesen mást jelent a „szív” működéséhez kapcsolódóan.* Ivan poémájában Jézusnak is alapvető jellemzője a hallgatagság, ahogy Aljosát is csöndesnek nevezi Zoszima. Amikor a másik ember elpusztításának rettenete hasít a szívbe, a fájdalomtól, amikor

felfénylik a „szív” a szeretet jelenlétének megtapasztalásakor, az örömtől nincsenek megfelelő szavak. *Az együtt-lét átérzésének legnagyobb intenzitású pillanatait nem szavak váltják ki és e pillanatok szavakkal nem fejezhetők ki megfelelően.* Raszkolnyikovban akkor kezdődik el a változás, amikor a kórház ablakából meglátja a rá várakozó Szonyát. Dosztojevszkij e folyamatot a „szív” ébredéseként írja le: „mintha szíven ütötték volna”, „valami vágyakozás fájdtotta és zaklatta a szívét”, „mindkettőjük szívében az élet kiapadhatatlan forrása fakadt a másik számára”.⁶¹ Raszkolnyikov számára minden megvilágosodik (ezt fejezi ki szimbolikusan, hogy amikor a fiú sírva átöleli Szonya lábát, szép, napfényes reggel van). Arkagyij, a „kamasz” egy verőfényes napon ismeri meg Makart, és rögtön vonzódni kezd hozzá, az idős zarándok „*lelki szépsége*” megindítja: „a lelkem mintegy kigyúlt” – jegyzi meg a fiú, ennek jele, hogy végigsimítja anyja arcát, pedig ez mozdulat egyáltalán nem jellemző rá.⁶² A Nagy Inkvizítor „szívét” Jézus csókja „égeti”: nem szól többet, kitarja a cellaajtót. *A „szív” szólama akkor a legerősebb, amikor egy szó sem hallatszik,* mert a világosságot és forróságot árasztó, „felébredt” szív csókkal, öleléssel, leborulással fejezi ki ember és ember, ember és világ egységét. Jézus Ivan poémájában az egység (az ember és az Isten, a földi és a földöntúli, a belső és a külső egysége) üzenetének hordozója, szíve a Nap világosságát bocsátja ki, melegít, gyógyít: a „szeretet napja ég a szívében”.⁶³

Aljosát megrázzák a sztarec halála utáni napon történt események, de „véglegesen” meg is szilárdítják hitét.⁶⁴ A sztarec halálhírére a kolostorba sereglő emberek és a szerzetestársak egy része is valamiféle csoda bekövetkeztét várják: a csoda elmarad, viszont a holttest nagyon erős hullaszagot kezd árasztani, amiben többen annak bizonyítékát látják, hogy Zoszima nem is volt szent ember. Aljosát nem a csoda, hanem a „*felsőbb igazságosság*” hiánya keseríti el. Amikor Aljosa a Grusenykánál történt látogatás után visszatér a kolostorba, Zoszima holtteste mellé, már elmúlt a szomorúsága. Paiszjij atya éppen a *kánai menyegző*, Jézus első csodájának történetét olvassa fel a Szentírásból, amely megelevenedik a fiú álmában. *Jézus azért tesz csodát* (a vizet borrá változtatja), *mert szereti a szegényes menyegző résztvevőit,* ugyan még nem jött el az ő ideje, mégis segít nekik, mert azt akarja, hogy az emberek örüljenek. Ez a cselekedet az itt és most, nem a nagy hőstettek formájában megvalósított szeretet fontosságáról szól. Az elbóbiskoló Aljosa álmában megjelenő Zoszima arra biztatja őt, hogy *kezdjen neki a dolgának: nyújtsa oda azt az egy szál hagymaszárat annak, akinek éppen segítségre van szüksége.*

61 DOSZTOJEVSZKIJ, *Bűn és bűnhődés*, 643–645.

62 DOSZTOJEVSZKIJ, *A kamasz*, 397.

63 DOSZTOJEVSZKIJ, *A Karamazov testvérek*, I, 315. Kovács Árpád részletesen elemzi a poémában megjelenő metaforák összefüggéseit: „A »szív« a »tűz« materiális hordozója, s mint ilyen, a »Nap« ekvivalense. A »szem« viszont a »tűz« másik ismérve, a »fény« megjelenésének a helye. A »fény« ekvivalenseiként pedig a »Világosság« és az »Erő« vannak felsorolva, miközben az utóbbi a továbbiakban úgy konkretizálódik, mint »gyógyító erő«.” KOVÁCS ÁRPÁD, *Személyesség és szövegköziség A Karamazov testvérek című regényben = Bevezetés a XIX. századi orosz irodalom történetébe*, szerk. KROÓ Katalin, Budapest: Bölcsész Konzorcium, 2006, I, 490.

64 DOSZTOJEVSZKIJ, *A Karamazov testvérek*, II, 12.

Aljosa „lángoló szívvel” ébred, kimegy a szabadba, ahol leborul a földre, „átöleli” azt, és sírva csókolgatja. A „Szív” igazsága erősödött meg Aljosában, aki szeretne megbocsátani mindenkinek mindenért és bocsánatot kérni mindenkinek mindenkiért és mindenért.⁶⁵ Aljosa lelkén az álomlátást megelőzően a gondolatfoszlányok csillagokként gyúlnak, majd hunynak ki, „de azért egységes, szilárd, megnyugtató érzés uralkodott a szívében”.⁶⁶ Ennek a folyamatnak – a belső és a külső közti határvonal eltűnésének, az egység átérzésének – végpontja, amikor az álmot követően Aljosa azt érzi: „egy rendíthetetlenül szilárd valami: ahogy ez az égbolt leszáll a lelkébe.”⁶⁷ Kovács Árpád rámutat *A kánai menyegző* című fejezet fő motívumainak – a *Koporsó*, a *Menyegző*, az *Égbolt* – összefüggéseire, és utal rá, hogy e motívumsor a Mag rendeltetését reprodukálja.⁶⁸ Aljosa mint Mag (amely csak „földbe esvén” hoz termést) álmát követően „Gyöngye ifjúként omlott a földre, de egész életére megkeményedett harcosként állt fel”: ez a Mag szárba szökkenésére utal.⁶⁹ Aljosa látomásában a Jézus által megszentelt házasság ünnepi lakomája jelenik meg, a koporsó „szentséggé”, a cella „szentéllé” alakul át, és ezáltal, ahogy Kovács Árpád megállapítja: „a Jézussal kötött szövetség első megvalósulásává, ami az Isten és az ember, az Ég és a Föld jelképes egyesülésében fejeződik ki, s amiben – Dosztojevszkij szerint – a »második« (»Új«) Szövetség újdonságának lényegét kell látnunk.”⁷⁰ Érdemes kiemelni továbbá: a menyegző az Égboltozat ekvivalense, a boltozat (свод) oroszul menyegzőt (брак) is jelent (házasság megkötése: Сводный брак).⁷¹ A „Szív” az Egység titkát hordozza.

Dosztojevszkij legfontosabb regényhősei az emberi méltóság tiszteléséhez nem spekulatív úton jutnak el, hanem átérzik közös emberségüket, ami együtt jár az ember *világban való létezésének* átérzésével is. A „Szív” méltósága az embert célnak tekint, és nem eszköznek, de ez nem a spekulatív ész által levezetett követelmény, ahogyan ez pl. a kanti filozófiából következik. Kant szerint az ember morális autonómiájából adódóan erkölcsi törvényhozó, de be kell látnia, hogy valamennyi emberről (eszes lényről) elmondható ugyanez, ebben áll az ember méltósága. Így az erkölcsi törvényhozás mindig csak valamennyi emberre tekintettel végezhető el, ezt mondja ki az univerzalizáció elve, a kategorikus imperatívusz. *A „Szív” méltósága nem észbeli belátáson alapul.* Ezért nincs szó arról sem, hogy az emberi méltóságot pusztán a kereszténység tanításának, az Istenképesség tételének elfogadására alapozzuk. *Itt egzisztenciális belátásról van szó.* Ez történt meg a pozitív szépségű hősöknél is, akik többsége nem egyházi személy (Szonya, Makar, Miskin, de Aljosa is csak rövid ideig él a kolostorban), illetve a szerzetesek, Tyihon és Zoszima is valamiképpen elkülönülnek az egyháztól, a saját útjukat járják (ezért vannak az egyházon belül ellenségeik). Kereszténységük nem az egyházi dogmák

65 Aljosa krízisét lásd: *Uo.*, 9–52.

66 *Uo.*, 49.

67 *Uo.*, 52.

68 Vö. Kovács, *I. m.*, 493–500.

69 DOSZTOJEVSZKIJ, *A Karamazov testvérek*, II, 52. Vö. Kovács, *I. m.*, 494.

70 Kovács, *I. m.*, 496.

71 *Uo.*, 494.

követésére szorítkozik: az emberek felé fordulnak.⁷² *Jézust az Egység egzisztenciális hőseként követik.* Az egységes létezés, az együtt-lét rendjét Isteni Rendként fogják fel. Isten az egység rendjének emberi ésszel nem felfogható értelmének szimbóluma, a halhatatlanság hirdetésében e rend iránti „bizalom” fejeződik ki. A kiindulópont az ember szeretete: ez a jézusi tanítás lényege, erre utal Zoszima is: *az emberi egység megvalósítása vezethet oda, hogy otthon érezzük magunkat a világban,* hogy elfogadjuk az együtt-lét rendjét, amit racionálisan soha nem érthetünk meg. Ennek lényegéhez a szeretet-cselekvésekből fakadó egységélmény, a forró és világos „szív” pillanataiban kerülhetünk közel. Fontos látni, hogy *nem a halhatatlanságban való hit által juthatunk el az emberek iránti szeretet fontosságának belátásához,* hanem az egység egzisztenciális élményének hatására válhat az egyén a szeretet emberévé, aki az egység megvalósítására törekszik. Ivan Karamazov a halhatatlanság elfogadhatatlanságából vezeti le a „mindent szabad” gondolatát és a szeretet lehetőségének tagadását, álláspontja megkérdőjelezéséhez viszont *nem a halhatatlanság belátásán keresztül* jut el. Az emberi egység ellenében való cselekvés, illetve ennek legradikálisabb megvalósulási módja, *az ember elpusztítása rettenetének átérzése* vezethet a szeretet ellenében való gondolkodás problematikussá válásához. Ekkor még nem biztos, hogy a szeretet emberévé válik az, aki átérzi az Énközpontúság tarthatatlanságát, de ez ebben a stádiumban sem a halhatatlanság elfogadásán, hanem egy meghatározó szeretet-élményen múlik. Aljosa krízisét is a krisztusi szeretet átérzése oldja meg a kánai menyegző jelenetének meglevenedésekor, az hogy Jézus szeretet-asztalánál látja meg Zoszimát, arra utal: a szeretettől juthatunk el a halhatatlanság tételezéséhez és nem fordítva. Az említett művekből egyértelműen ez következik, viszont a „teoretikus” Dosztojevszkij megfordítja a sorrendet. Az *Ítélet* című írására (amelynek témája a „logikai öngyilkosság”) érkezett reflexiókra válaszol az *Alaptalan állításokban* (mindkettő *Az író naplójában* jelent meg): álláspontja szerint az emberiség iránti szeretet lehetetlen az emberi lélek halhatatlanságába vetett egyidejű hit nélkül. Sőt, Dosztojevszkij tovább megy ennél és a halhatatlanság szükségszerűségéről ír. Mivel a halhatatlanság bizonyossága szükséges az ember számára, mert csak ezáltal képes értelmes életre (így ez az ember természetes állapota), ezért az emberi lélek halhatatlansága kétségkívül létezik.⁷³ A vizsgált művekben ezzel szemben a halhatatlanság tételezése az egység egzisztenciális élményén alapulhat csak, és annak vágyát, reményét fejezi ki, hogy a földi élet után az emberre az együtt-lét legteljesebb valósága vár. Aljosa is a szeretetben való együtt-létként utal *A Karamazov testvérek* végén a halhatatlanságra.

Ha egy embert magára hagyunk, kicsúfolunk, megvetünk, eszközként kezelünk, az emberi egység ellenében cselekszünk. *Az elismerési sérülések az emberi egység figyelmen kívül hagyásából fakadnak:* a szeretethiányból, mások egyenrangúságának, emberi méltóságának megkérdőjelezéséből, illetve abból, hogy vannak, akik nem tudnak megfelelő szerepet betölteni a társadalomban. Dosztojevszkijnél láthatjuk, hogy az elismerési sérülések az Én és

72 Havasi Ágnes írja: „A sztarecek szerzetesi (vagy zarándok) mivoltukban kivonulnak a világból, hogy hivatásuk szerint arról lemondva, attól távolságot véve mégiscsak a világban (elsősorban lelki) szükségét szenvedőket szolgálják.” HAVASI, *l. m.*, 136.

73 Fjodor Mihajlovics DOSZTOJEVSZKIJ, *Alaptalan állítások*, ford. Grigácssy Éva = *Uő, Tanulmányok, levelek, vallomások*, 104–108.

a világ, az Én és a másik szembeállításához, illetve radikális tettekhez kötött önelismerésre törekvéshez vezetnek, amelyek az elismerési sérüléseket nem állítják helyre, csupán az elszakítotttságot fokozzák. *Ha a „Szív” méltóságának megfelelően cselekszünk, nem csak az elsőként említett elismerési sérülést különböztük ki*, hiszen ha jézusi módon szeretünk, akkor nem csupán gondoskodunk a ránk bízott emberekről, de értelemszerűen tiszteljük emberségüket, és megpróbáljuk elősegíteni, hogy egyéni képességeiknek megfelelően valósítsák meg magukat a világban.

Nietzsche Jézust Miskinhez hasonló *idiótaként* jellemzi *Az Antikrisztus: Átok a kereszténységre* című művében, aki *ösztönszerű gyűlölettel viseltetett mindenféle realitással szemben*, ösztönszerűen kizárt minden ellenszenvet, ellenségeskedést, minden határt és távolságot az érzelemben, és *a szeretetet mint egyetlen, végső életlehetőséget hirdette*. Nietzsche szerint az Evangélium pszichológiájából hiányzik a bűn és a büntetés fogalma, de a jutalomé is. A bűn és bármiféle distancia, ami ember és Isten között áll fenn, eltöröltetett: ez az „örömhír”. Az üdvösséget nem ígérik, ez az egyedüli realitás. Egy ilyen állapot következménye *egy új gyakorlatba* vetül ki. A keresztényt nem a hite különbözteti meg másoktól, hanem az, hogy *másképp cselekszik*: nem áll ellen annak, aki vele szemben rossz, nem tesz különbséget ember és ember között, senkire nem haragszik, senkit sem becsül le. A „Mennyország” a szív állapota, nem olyasmi, ami a halál után jön el. Nietzsche kiemeli: az egyházat az Evangélium, Jézus az előbbieken összefoglalt tanításának ellentétéből építették fel (csak egy keresztény volt, az pedig meghalt a kereszten). A kereszténység terjeszkedése a faragatlanabb tömegekben felvetette annak szükségességét, hogy *vulgarizálják és barbarizálják*: a durva csodatévő- és megváltó mesével újból a bosszú, a ressentiment érzése kerekedik felül.⁷⁴ Nietzsche tehát úgy véli, hogy a keresztény egyház a jézusi eszménnyel szemben, annak meghamisításával alakult ki. Jézus tanítását és tevékenységét – ha nem is ért egyet vele egyet, hiszen nem a hatalom akarást hirdette –, Nietzsche valamiféle tisztelettel szemléli (még akkor is így van ez, ha Jézust idiótának nevezi), mert nem jellemezte a bosszú érzése és a bűn hangsúlyozása, mint az értékek átértékelését végrehajtó zsidó és a Jézust félremagyarázó keresztény papi vallást. Az, hogy Nietzsche olvasta-e *A félkegyelműt*, nem bizonyítható minden kétséget kizáróan, ugyanakkor több mint feltűnő az idióta szó (olykor idiotizmus vagy idiotikus formában) gyakori használata (lásd a 29., a 31., a 42., az 52. és az 53. aforizmát; a 31. az evangéliumok sajtóságos és beteg világát olyannak látja, mintha egy orosz regényből vették volna, ugyanitt kicsit később közvetlenül Dosztojevszkijt említi: „Sajnálunk kellene, hogy e fölöttébb érdekes *décadent* közelében nem élt egy Dosztojevszkij”)⁷⁵, de az epilepsziára is többször történik utalás (a 21., az 51., és az 54. pontban)⁷⁶, illetve a „southern-birodalom” kifejezés is Dosztojevszkij-utalást sejtet.⁷⁷

A dosztojevszkiji pozitív szépségű hősök és a „Szív” útjára lépő lázadók Jézust mint az együtt-lét igazságának hirdetőjét követik. A regényekben megje-

74 Vö. Friedrich NIETZSCHE, *Az Antikrisztus: Átok a kereszténységre*, ford. Csejtei Dezső, Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor, 2007.

75 *Uo.*, 48, 51, 70, 90, 92., idézet: 51.

76 *Uo.*, 34, 88, 95.

77 Ez a 17. aforizmában van. *Uo.*, 29.

lenő Jézus-eszmény lényege közel áll John Carroll Jézus-értelmezéséhez, amely Márk és János evangéliuma eredeti jelentésének feltárásán alapul. Eszerint Jézus alapvető tanítása az „én vagyok” tudását jelenti: tanítványainál is azt akarja elérni, hogy *ébredjenek rá létezésükre, és váljanak valódi önmagukká*. Aki megértette az „én vagyok” tanítás lényegét, az tudatában van létezésének, és vállalja mindazt, ami ezzel jár: szabad és félelem nélküli, kész megtagasztalni az életet, amely soha nem lehet mentes a szenvedéstől (a pátosz görög szó egyszerre jelent tapasztalatot és szenvedést), nyitott a pneuma, a „súlyos szél, a kozmikus lehelet, a spektrális hajtóerő” befogadására (Carrollnál a pneuma jelenti Istent, ezt János evangéliumára alapozza). Jézus az agapé, a szent szeretet megvalósítására törekszik (ez „kiterjedtebb” a szeretet más megvalósulási formáinál, az erosznál és a filánál). Ez a felfogás elveti a keresztény egyház értelmében vett bűn-fogalmat, helyette az „én vagyok” tanítás meg nem értéséből fakadó, „célít tévesztő” cselekedetek kiküszöbölésére buzdít. Jézus tehát egzisztenciális hősként áll előttünk, az igent mondás hőseként.⁷⁸

Miskin világtalan volta miatt képtelen megfelelően hirdetni az „én vagyok” üzenetét, és elviselni azt, hogy ez az üzenet nem mindenkire juthat el. A *gyermeki szeretetet képviselő herceg* a tragédiát nem képes megelőzni, sőt szándékai ellenére elősegíti annak bekövetkeztét. A különböző személyiség-torzulásokkal küzdő, megzavart „felőtt” emberek közegében képtelen boldogulni, mert *a szeretetteli odafordulás sok esetben nem hoz létre szeretetet a másokban* („csakugyan nem szeretek nagyokkal, felnőttekkel, emberekkel lenni – ezt már rég észrevettem –, azért nem szeretek, mert nem tudok”).⁷⁹ Ha azt mondjuk, hogy Miskin olyan ember, aki másképp viselkedik, gondolkodik, szemléli a világot, mint ahogyan azt elvárnák tőle, aki olyan értékeket képvisel, amelyek már nincsenek jelen a társadalomban – evidens módon adódik a *Don Quijote-párhuzam*, a regényben többször explicit módon is előkerül ez az összefüggés.⁸⁰ Havasi Ágnes feltárja, hogy Miskin alakja emlékeztet az orto-

78 Vö. JOHN CARROLL, *Jézus, a Létező*, ford. Gyárfás Veronika, Budapest: Typotex, 2009.

79 DOSZTOJEVSZKIJ, *A félkegyelmű*, 84.

80 Aglaja egyszer a *Don Quijotét* lapozgatva így kiált fel: „Nincs külön a szegény lovagnál.” Erre Kolja utal a Lebegyev-nyaralóban folyó egyik beszélgetésen. *Uo.*, 274. Ezzel nemcsak Cervantes hőjét, hanem Puskin versét is felidézi, amely az ideális és elérhetetlen, „nem földi” nő, az Istenanya iránti szerelemben felemésztődő szegény lovagról szól. Aglaja elszavalja a Puskin-verset (a *Jelenetek a lovagorból* című befejezetlen dráma részletét), amelynek során egy csínyet is elkövet: a versbeli A. N. D. betűket Aglaja N. F. B. betűkre változtatja, azt sugallva ezzel, hogy Miskinnak Nasztaszja Filippovna jelenti az ideált. *Uo.*, 274–281. Továbbá – ahogy erre Solti Gergely felhívja a figyelmet – Dosztojevszkij átveszi Puskin drámájából a szolgálat és a kiszolgálás motívumának szembeállítását, ami itt az *alázat és a meg-alázás* ellentétéként jelenik meg: Aglaja a herceg áldozatában, ha úgy tetszik, lovagi szolgálatában (hogy megpróbálja Nasztaszja Filippovnáat kivezetni a szegényből, lásd erről később) Miskin önmegalázását látja. Vö. SOLTÍ Gergely, *Puskin „Szegény lovagja” Dosztojevszkij A félkegyelmű című regényében: A hős magyarázatától a regényszöveg értelmezéséig = Bevezetés a XIX. századi orosz irodalom történetébe*, szerk. KROÓ Katalin, Budapest, Bölcsész Konzorcium, 2006, II, 475. Ide tartozik, hogy a regény egy korábbi fejezetében Aglaja a herceg hozzá írt levelét egy vastag kötésű könyvbe teszi, majd szembesül azzal, hogy a könyv, amelyet erre a célra kiválasztott, a *Don Quijote* volt. Vö. DOSZTOJEVSZKIJ, *A félkegyelmű*, 211–212.

dox szentek egy típusára, a jurogyvivijekre, a „*Krisztusért szent balgatagokra*”, akik a krisztusi alázatot és az értelemmel szemben az Istenre hagyatkozást hirdették. Miskin számos tekintetben mutat jurogyvivij-vonásokat, ide sorolható pl. az alázatosság, a sajátos öltözködés, a részvét, az őszinteség és az ebből adódó botránykeltés, a vigasztaló szerep, a testi vágyaktól való mentesség.⁸¹ Miskin Assisi Szent Ferencel is párhuzamba állítható, ahogy erre Ölbei Lívia is rámutat, a madár motívuma már a regény elején a gyermek (az ártatlanság, kedvesség) metaforájaként rögzül.⁸² Fontos észrevenni, hogy a herceg tevékenysége nem vezet teljes kudarchoz: van három szereplő a regényben, akikre meghatározó, életüket pozitív irányba befolyásoló hatással van Miskin. Ide sorolhatók „madárkái”: Kolja és Vera, továbbá a volt katonatiszt, a pavlovszki társaság tagja, Jevgenyij Pavlovics Radomskij (aki a tragédia után gondoskodik a hercegről és rendszeres levelezést folytat annak állapotáról Koljával és Verával).⁸³

Dosztojevszkij bizonyos hősei azért tudnak jól szeretni, mert otthon vannak a világban: pl. Szonya, *A kamasz* Makarja, Zoszima, Aljosa Karamazov. Ők jelenlétükkel „élni segítenek”, a „mi vagyunk” elfogadásához kapcsolódó „én vagyok” örömet próbálják közvetíteni a rájuk bízottak felé. Aljosa álmában, a kánai menyegzőben, az együtt-lét öröme, az agapé teljes megvalósulása (az agapé lakomát jelent eredetileg) fejeződik ki: Jézus csodája a szeretetlenni jelenlét erejét szimbolizálja. Jézus azért változtatja borrá a vizet, hogy „ne szakadjon meg a vendégek vigassága, új vendégeket vár, szüntelenül újakat hív, immár örökkön-örökké”.⁸⁴ E szavakat Zoszima mondja, aki szintén részt vesz a lakomán és a világban megvalósított cselekvő szeretet feladatára emlékezteti tanítványát. Aljosa a *jelenlét* embere, aki *teljesen együtt él* azzal, akivel éppen beszélget, akit hallgat. Karamazov volta miatt nagyon is tisztában van a rossz cselekedetekhez vezető szenvedély erejével. Erre utal barátja, a „karrierista kispap” Rakityin: „Te magad is Karamazov vagy, minden ízeden Karamazov”, Dmitrij is ezt állítja, Ivan az „életszomjat” említi ebben az összefüggésben, de maga Aljosa is többször hivatkozik a benne lakozó Karamazovra.⁸⁵ Török Endre Aljosa alakjáról írva megállapítja: ő az a pozitív szépség, „aki a világ előtt járva a világért van, anélkül, hogy különválna attól”, benne a pozitív szépség a létezés hétköznapi formája.⁸⁶

81 HAVASI, *I. m.*, 25–35.

82 ÖLBEI Lívia, *Miskin madarai = Határsávok*, szerk. HORVÁTHNÉ MOLNÁR Katalin – Antonio Donato SCIACOVELLI, Szombathely – Sopron: Nyugat-magyarországi Egyetem Kiadó, 2011, 310. A Szent Ferenc párhuzamról lásd részletesebben Ölbei írását. Dosztojevszkij más hősei vonatkozásában is felmerülhet ez az összefüggés, pl. Havasi Zoszimával kapcsolatban ír erről. Vö. HAVASI, *I. m.*, 107–108.

83 Ez is Assisi Szent Ference utalhat Ölbei megállapítás szerint, hiszen Ferenc halála után három egykori közeli társa írta meg „legendáját”. Vö. ÖLBEI, *I. m.*, 315–316.

84 DOSZTOJEVSZKIJ, *A Karamazov testvérek*, II, 51.

85 Rakityin megállapítása: *Uo.*, 102., Dmitrijé: 138., Ivané: 291. Aljosa azt mondja Dmitrijnek: „nem a viselt dolgaidd miatt pirultam el, hanem azért, mert én pontosan ugyanaz vagyok, mint te.” *Uo.*, 140., illetve Lise-nek is erről beszél: „én már sok mindenhez, nagyon sok mindenhez hozzáértem... Ő, maga ezt nem tudja, pedig hát én is Karamazov vagyok!” *Uo.*, 277.

86 TÖRÖK Endre, *Lev Tolsztoj: Világtudat és regényforma*, Budapest, Kairosz Kiadó, 1999, 160.

Nézzük meg, hogyan viszonyul a Dosztojevszkij-regényekben megjelenő „Szív” méltósága néhány jelentős modern emberi méltóság felfogáshoz. Sartre és Camus egzisztencialista filozófiájukban *szembeállítják az Ént és a világot* (amely Isten és értelem nélküli, amelyben nincs Rend), *ugyanakkor elkerülik az antihumánus következményeket is*. Sartre alaptétele, hogy az ember szabadságra ítélt lény: ha az egzisztencia megelőzi az esszenciát, nem hivatkozhatunk a megadott és kötött emberi természetre, megszűnik a determinizmus, másfelől, ha nem létezik Isten, nem lesznek előttünk magatartásunkat szentesítő értékek és előírások. Ugyanakkor az ember nem csupán olyan lény, amilyennek választotta magát, hanem egyúttal törvényhozó is, aki önmagával együtt az egész emberiséget választja (ez az egzisztencialista humanizmus alap gondolata).⁸⁷ Camus a *Sziszüphosz mítosza* című művében azt írja, hogy egyetlen komoly filozófiai kérdés van, az öngyilkosság: *vajon érdemes-e leélnünk az életet?* Az abszurd az ember és a világ viszonyából következik, abból, hogy az ember értelmet akar vinni az irracionális világba, de az ember hívó szavára a világ esztelen csöndje a válasz. Camus úgy véli, hogy a korábbi egzisztencialista filozófiák végső soron olyan következtetésekre jutnak, amelyek magukból az elméletekből nem következnek, a „menekülést” választják, fenntartják a reményt, mivel a transzcendenciára, vagy a mindenható Észre utalnak. Camus szerint fel kell adnunk a világ megismerésének és a halhatatlanságnak a reményét. Ebből azonban nem az öngyilkosság következik, amely csupán menekülés az abszurd elől, ugyanúgy mintha valamilyen reménnyel áztatnánk magunkat. Az emberhez egyedül méltó álláspont *szembenézni az abszurdal*, az életünkkel életet lehelni bele, követelni a megvalósíthatatlan érthetőséget, tehát *lázadni az abszurd ellen*. Rá kell ébrednünk arra, hogy nincs holnap, szabadok vagyunk, ezt a szabadságot pedig arra kell használnunk, hogy minél többet éljünk. Három következtetés vonható le az abszurdból: a lázadás, a szabadság és a szenvedély.⁸⁸ A szerző külön kitér Dosztojevszkij regényeire is, amelyekben olyan abszurd személyiségeket találhatunk, mint Kirillov, Sztavrogin, vagy Ivan Karamazov. Kirillovban tudatosul a szabadsága, és erre akarja ráébreszteni a többi embert is, megmutatva, hogy mit jelent emberistennek lenni. Öngyilkossága nem menekülés, hanem szuverenitásának tanúsítása, pedagógiai öngyilkosság. *A Karamazov testvérek* – írja Camus – nem abszurd mű, de felveti az abszurd kérdését: benne a reményeivel viaskodó ember jelenik meg. Az abszurd mű nem ad semmiféle végső választ, viszont e regény utolsó oldalán Aljosa a feltámadásról beszél. Dosztojevszkijnél tehát az ember a boldogságra cseréli isteni voltát.⁸⁹ Amíg

87 Jean Paul SARTRE, *Az egzisztencializmus: humanizmus*, ford. Csatlós János = *Az egzisztencializmus*, Budapest: Gondolat, 1965, 218–219.

88 Vö. Albert CAMUS, *Sziszüphosz mítosza*, ford. Vargyas Zoltán = *Uő, A pestis – Sziszüphosz mítosza*, Budapest: Európa, 1991. Camus az abszurd életet élő emberek közé sorolja a donjuanizmus követőit, a színészeket és a kalandor hódítókat, illetve az alkotókat. Az igazi abszurd alkotó nem magyaráz, hanem átél és leír. Camus úgy véli, hogy a görög mitológiából Sziszüphosz – akit lázadása miatt arra ítélték az istenek, hogy szakadatlanul egy újra és újra visszaguruló sziklatömböt görgessen fel a hegycsúcsra – egy abszurd hős, akit boldognak kell elképzelnünk.

89 A Dosztojevszkijjel kapcsolatos megállapításokat lásd: *Uo.*, 375–382.

Camus ebben az esszében csak arra utal, hogy a szabadság felismeréséből nem feltétlenül következnek erkölcstelen cselekedetek, hiszen szeszélyből is lehet erényesnek lenni, addig *A lázadó emberben* már kifejezetten azt állítja, hogy a lázadás mozdulata *sosem önző mozdulat*: az egyén nem egyedül jelenti azt az értéket, melyet védeni akar, minden emberre szükség van az érték megalkotásához: *Lázadok, tehát vagyunk*.⁹⁰ A lázadás több mint pusztán „neheztelés”: a látszólag negatív lázadás valójában mélységesen pozitív, mert azt tárja fel, ami mindörökké megóvandó az emberben. Az embernek, hogy létezzen, lázadnia kell, de lázadásának tiszteletben kell tartania a határt, melyet önmagában fedez fel.⁹¹

Sartre és Camus felfogásában az önmagát megteremtő, illetve az abszurd ellen lázadó Énnel önmagával együtt mindenki mást is el kell fogadnia. A Camus által is említett Én-központú dosztojevszkiji hősök ugyan *érezik az abszurditást, de lázadásukat a másik ellenében valósítják meg*. Camus álláspontja szerint csupán ebben tévedtek, hiszen ezzel önmagukat tagadják meg. A Verszilov és Ivan Karamazov által elképzelt aranykorban az emberistenek kölcsönösen tisztelik egymást. Viszont ennek eljövételét a rombolás korszaka előzi meg Verszilov látomása szerint, a *Geológiai kataklizma* poémájában pedig Ivan ennek bekövetkezéséig az önmaguk istenségét felismerő emberek teljes szabadságát hirdeti. Ugyanakkor ők is bizonytalanok abban, hogy az Én istenségének felismerését követően létrejöhet-e valamikor ténylegesen az aranykor: Verszilov képtelen kihagyni Jézust a történetéből, Ivan összeomlását emberisten-elméletének következményei okozzák. *Dosztojevszkijnél az abszurditás belátásából adódó cselekvések az elszakíthatóság, az idegenség radikális átéréséhez* – ha úgy tetszik, az abszurditás érzésének fokozódásához – *vezetnek*. Az ember elpusztításával nemcsak önmagát tagadja meg a lázadó, hanem a „másikat” is, akiben az abszurd érzés feloldásának lehetősége rejlik. *A szeretet-pillanatokban nincs jelen az abszurd*. Ha az abszurd észbeli belátásán alapuló lázadás során nem sértjük meg az emberi méltóságot (bár könnyen eljuthatunk ennek figyelmen kívül hagyásához is egy Én-központú felfogásból), illetve ha kifejezetten a másikkal cselekszünk, *az ember és ember közötti lényegi idegenség akkor sem oldható fel* Camus szerint. Ez megmarad, ha „orvossá válunk”, ha hasonlóan cselekszünk kilátástalan helyzetekben, mint Rieux doktor Camus *A pestisében*. Továbbá *a világ is mindig idegen marad* az egzisztencia számára. Dosztojevszkijnél az Én és a világ szembeállítását az emberi méltóság sérelmét eredményezi, de az értékpusztítás tragikus tapasztalata azonban még nem vezet el oda, hogy tovább lehessen élni: ehhez *az együtt-lét egzisztenciális megtapasztalására* van szükség, amely *eltünteti az ember és ember közötti, illetve az ember és a világ közötti távolságot*. A „Szív” méltósága ezen alapul, eltérően minden olyan koncepciótól, amely szembeállítja az Ént és a világot, és amely spekulatív módon jut el az emberi méltóság tiszteletéhez.

Martin Heidegger méltóságfelfogása az előző teóriáknál sokkal közelebb áll a dosztojevszkiji regényekben megjelenő „Szív” méltósága koncepcióhoz.

90 *Uo.*, 340., illetve Albert CAMUS, *A lázadó ember*, ford. Fázsy Anikó, Budapest: Bethlen Gábor Könyvkiadó, 1993, 23–33.

91 *Vö. Uo.*, 280–286.

Heidegger szerint Sartre csupán megfordít egy metafizikai tételt (az egzisztencia megelőzi a esszenciát és nem fordítva, ahogy Platónról fogva mondták), de ezzel Sartre ugyanúgy bennereked a metafizika által a lét igazságának elfedtségében.⁹² Az, ami a metafizika nyelvén az ember „lényege”: ek-szisztenciáján alapul. Az így elgondolt ek-szisztencia – mutat rá Heidegger – azonban nem azonos az existentia áthagyományozott fogalmával, ami a lehetőségként felfogott essentiával szemben a valóságot jelenti. A *Lét és időben* olvashatjuk a következő mondatot: „A jelenvalólét (*Dasein*) »lényege« egzisztenciájában rejlik”, de itt nem az existentia és az essentia szembeállításáról van szó, az állítás inkább azt mondja, az ember úgy létezik, hogy ő a „jelenvaló”, azaz a lét világló tisztása. A jelenvalónak ez a „léte”, és csak az ek-szisztencia az, amely a lét igazságában való eksztatikus benneállás alapvonásával rendelkezik – emeli ki Heidegger. Az ember eksztatikus létezése az ek-szisztenciájában rejlik, mely eltér a metafizikusan elgondolt existentiától.⁹³ Az ember lényege abban áll, hogy több mint pusztán ember, amennyiben ezt, mint eszes élőlényt képzelik el. Az ember nem a létező ura, hanem a lét pásztora.⁹⁴ De mi is az a lét? – teszi fel a kérdést Heidegger: a lét Az maga [„van”], a lét lényegileg távolabbi az összes létezőnél, és mégis minden létezőnél közelebb van az emberhez.⁹⁵ Ez a közelség nyelvként létezik, a nyelv a lét háza, benne lakozva ek-szisztál az ember.⁹⁶ Az ember elnyeri a pásztor lényegi szegénységét, akinek méltóságát az adja, hogy maga a lét kell hogy igazságának igazába hívja. Az ember léttörténeti lényegében az a létező, melynek léte mint ek-szisztencia abban áll, hogy a lét közelében lakozik.⁹⁷ A Dosztojevszkij-hősök az emberi egység megélésének (nyelven túli) pillanataiban tapasztalják meg a legerősebben a jelenvalólétet, ek-szisztenciájukat. Az emberi méltóság az együtt-lét méltóságát jelenti.

A „Szív” méltósága távol van azoktól a felfogásoktól is, amelyek az egység társadalmi rendjét akarják kiépíteni és emberhez méltó társadalmat szeretnének teremteni az emberi méltóság tiszteletének ideiglenes feláldozása árán. A Lukács és Fehér által képviselt forradalom mint cselekvő szeretet gondolata teljességgel elfogadhatatlan ezen az alapon. Fehér Ferenc *elutasítja a nietzschei Übermensch megvalósítását*, hiszen Dosztojevszkij világosan megmutat-

92 Martin HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”*, ford. Bacsó Béla = Uő, „...költőien lakozik az ember...”: *Válogatott írások*, Budapest – Szeged: T-Twins Kiadó/Pomeji, 1994, 132.

93 Uo., 129. Heidegger szerint, ha így határozzuk meg az ember lényegét, akkor a korábbi (az animal rationaleként, személyként, szellemi-lelki-testi lényként felfogott) humanisztikus emberértelmezések nem bizonyulnak egyszerűen rossznak és elvetendőnek. Ellenkezőleg, az egyedüli gondolat az – írja Heidegger –, hogy az ember legfőbb humanista meghatározásai még nem tapasztalják az ember tulajdonképeni méltóságát. Ennyiben áll szemben a gondolkodás a *Lét és időben* a humanizmussal. Ez az ellentét nem jelenti azonban azt, hogy az ilyen gondolkodás a humánus ellentétébe csapna át és pártolná az inhumánust, védelmébe venné az embertelenséget és lealacsonyítaná az ember méltóságát. Ez a gondolati ellentét a humanizmussal azon alapul, hogy az nem helyezi elég magasra az ember humanitását. Uo., 133–134.

94 Uo., 146–147.

95 Uo., 135.

96 Uo., 137–138.

ja, hogy hová vezet a korlátok nélküli egoizmus, ugyanakkor az ideológus Dosztojevskij megoldását, a „*testetlen*” *szeretetelvet sem tudja elfogadni*, annak társadalmi megvalósíthatatlansága, hatástalansága miatt. Fehér ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy inkább csak utalásokban, hátrahagyott vázlatokban, de Dosztojevskijnek van még egy válasza a problémára, amely a szeretet és a forradalom összekapcsolásával áll elő, amely mind a testetlen szeretet, mind a forradalom mint démon (ami az *Ördögökben* jelenik meg) alternatívája: ez a *forradalom, mint cselekvő szeretet*. Ha a szeretet elvét komolyan vesszük – állítja Fehér –, akkor abból nem következhet más, mint amit Zseljabov, egy valódi cárgyilkos mondott: elfogadja Krisztus tanításait, de mivel a hit tettek nélkül halott, ezért ebből a gyengék és az elnyomottak jogaiért való harc következik.⁹⁸ Fehér felfogására erősen hatott *Lukács filozófiája és Dosztojevskij-értelmezése*. Lukács *A lelki szegénységről* című dialógusában a dialógus hőse Szonya, Miskin és Alekszej Karamazov természetlenül jóságáról beszél, illetve arról, hogy a jóság elhagyása az etikának, a bűn közönséges fogalma feloldódik a jó élet fogalmában. „A nagy élet pedig, a jóság élete, nem szorul rá többé a tisztaságra, neki egy másik, magasabb rendű tisztasága van.”⁹⁹ Paul Ernst és Lukács több levelet is váltott 1915-ben a terrorista Ropsin regényéről, amelyre Lukácsnak a Dosztojevskijről készülő könyvéhez volt szüksége, hiszen ebben az orosz terrorizmus pszichológiájáról is akart írni. Ernst a könyvet úgy értelmezi, hogy az egy „kórképet” ír le. Lukács ezt vissza-utasítja: ebben a műben nem kórtünetet kell látni, hanem az első etika (a képződményekkel szembeni köteleességek) és a második etika (a lélekkel szembeni köteleességek) közötti régi konfliktus új megjelenési formáját. „Itt – a lélek megmentéséhez – éppen a lélek feláldozása szükséges: egy misztikus etika alapján kell kegyetlen reálpolitikussá válni, és megsérteni az abszolút parancsot, amely nem a képződményekkel szembeni kötelezettség, a »Ne ölj!« parancsát. Legbenső magvában ez mégiscsak ősrégi probléma, amelyet talán Hebbel Juditja mond ki a legélesebben: »és ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna, mi vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?« Csak a szituáció új és az emberek újak.”¹⁰⁰ Lukács a tervezett (de soha el nem készült) Dosztojevskij-könyv jegyzeteiben is utal erre az idézetre a minden szabad gondolatának és a terrorizmus összefüggéseiben, illetve egy ezzel a gondolatkörrel kapcsolatos másik feljegyzésében, ahol felmerül a kérdés: szabad-e magamat feláldoznom, illetve szabad-e gyilkolni?¹⁰¹ A noteszla-

97 Uo., 146–150.

98 Fehér utal rá, hogy Aljosa is ezt az utat járta volna be a regény folytatásában a tevezet alapján. A szeretet elve alapján cselekvő forradalmárok nem saját frusztrációjukat akarják feloldani a forradalomban, céljuk az elidegenedtség felszámolása; olyan alázatos emberek, akik beteljesülésüket a testvéri kötelékben találják meg Vö. FEHÉR, *I. m.*, 216–221.

99 LUKÁCS György, *Ifjúkori művek (1902-1918)*, szerk. TIMÁR Árpád, Budapest: Magvető, 1977, 537–551., idézet: 544.

100 A levelet idézi: NYÍRI János Kristóf, *Utószó a Dosztojevskij-jegyzetekhez* = LUKÁCS György, *A regény elmélete – Dosztojevskij-jegyzetek*, Budapest: GondCura Alapítvány, 2009, 459–460.

101 LUKÁCS, *Dosztojevskij-jegyzetek*, 162., illetve LUKÁCS György, *Függelék [Notesz]* = Uő, *A regény elmélete – Dosztojevskij-jegyzetek*, 420–424.

pon a következőket jegyzi fel Lukács: „A bűn etikailag evidens: csak aki a gyilkolást bűnnek érzékeli, annak szabad ölnie. A probléma: a mértékvesztettség; csak a *kiválasztottnak* szabad.”¹⁰²

Az *áldozat embere*, a szeretetet cselekvő módon megvalósító forradalmár nem azonos a *nietzschei Übermensch-sel*, hiszen nem saját magáért, hanem a világtörténeti helyzet parancsát követve, az emberiség érdekében cselekedve lép át alapvető határokat, sérti meg a Ne ölj! szabályt. De biztos, hogy olyan nagy a távolság az Übermensch és az ilyen értelemben felfogott forradalmár között? Éppen Fehér az, aki a világtörténeti egyén és az Übermensch cserebomlásáról ír, persze nézete szerint a forradalmár csak akkor kerülhet közel az Übermensch-hez, amennyiben saját érdekeinek megvalósítását keresi a forradalomban. A „kivételes” egyén tudja, hogy nem szabad ölni, mégis megteszi (Lukács külön kiemeli: „csak a *kiválasztottnak* szabad”). Az *Übermensch végrehajtja az értékek átértékelését, az áldozatot hozó forradalmár* ugyan azt állítja, hogy vannak érinthetetlen értékek (mint az emberi élet), de bizonyos körülmények között figyelmen kívül hagyja azokat: *nem végzi el az átértékelést, mégis ennek megfelelően cselekszik*. Az Übermensch nem érez büntületet, a forradalmár tudja, hogy bűnös, de azt is tudja, hogy miért tette azt, amit tett. Azért, mert a történelmi helyzet megkövetelte ezt a cselekvést, és mert ő kiválasztott. Lényegében *saját kiválasztottsága miatt ad felmentést saját magának* és ezt várja az utókortól is. Nincs emögött is jelen az egoizmus? Adódik továbbá a kérdés: miért is áldozza fel a forradalmár önmagát és erkölcsét? Az eszméért? Vagy az eszmét képviselő pártért? Amelynek vezetői majd megmondják, hogy épp milyen áldozatot követel az eszme megvalósítása? Azt hiszem, nem kell tovább folytatni, nyilvánvaló ennek a gondolkodásnak a problematikussága, főként a történelmi tények ismeretében. Dosztojevszkij már az *Ördögökben* is tisztán látta mindezt. És azt is, hogy az olyan felfogástól, amely megengedi a vérontást egy jobb világ létrehozása érdekében, nem áll messze az emberek boldogsága „érdekében” fenntartott szabadságnélküliségig, hiszen az emberek úgysem tudnak mit kezdeni a szabadsággal. A szeretet, ahogy azt a Nagy Inkvizítor értelmezi. A „Szív” méltó-

102 *Uo.*, 421. Tudjuk, hogy a filozófus vívódott az egyéni terror elutasítása és elfogadása között. Az 1918-as *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írásában elveti a bolsevizmus hirtelen hőstettét, azt a metafizikai felvetést, hogy rosszból jó származhat (hogy lehetséges az igazságig keresztülhazudni magunkat – Lukács itt a *Bűn és Bűnhődés*ből idézi Razumihint). Vö. LUKÁCS György, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* = Uő, *Forradalomban: Cikkék, tanulmányok 1918-1919*, Budapest: Magvető, 1987, 36–41. 1919-ben viszont a *Taktika és etika* című cikkben Lukács azt írja, hogy a szocialista taktika „eldöntő mértéke” a történetfilozófia. A tragikus helyzetekben, amikor az egyénnek két bűn között kell választania, a helyes cselekvés mértéke az *áldozat*: az alacsonyabb rendű énünket kell feláldozni a magasabb rendű, az eszme oltárán. A kollektív cselekedetek esetében ugyanúgy fennáll ennek az áldozatnak a mérlegelő ereje, az eszmét itt a világtörténeti helyzet parancsa jelenti. Lukács Ropsin regényére utal: a terrorista nemcsak életét, hanem tisztaságát, erkölcsét, lelkét áldozza fel testvéreiért; tehát csak az gyilkolhat, aki minden kétséget kizáróan biztos benne, hogy gyilkolni semmilyen körülmények között nem szabad. Lukács a cikket a már említett Hebbel-ideézzel zárja. LUKÁCS György, *Taktika és etika* = Uő, *Forradalomban*, 124–132.

sága összeegyeztethetetlen az emberi méltóságnak egy jövendő jó társadalom érdekében való megsértésével.¹⁰³

A „Szív” méltósága olyan szemlélettel sem azonos, amely az egység megvalósítójaként a „népre”, vagy az orosz népre, illetve bármiféle absztrakcióra utal. Ilyen nézeteket fejt ki Satov és Verszilov, de Dosztojevszkij elméleti írásaiban is ezt találjuk. A *Puskin-émlékbeszéd*ben az író a nyugatosok és szlavofilek álláspontján egyaránt felülemelkedve azt állítja, hogy az egyetemes emberi és mindent egyesítő orosz szellem mutatja meg Európának a továbbvezető utat. „Igazi orosz, tökéletesen orosz, ugyanannyit jelent (végső soron, ezt jegyezzék meg), mint minden ember testvérévé, vagy egyetemes emberré válni, ha így jobban tetszik.”¹⁰⁴ A regényekből az következik, hogy az egység hordozója csak az egyes ember szeretetcselekedete lehet, nem pedig az „igazi orosz” váló emberekből álló nép.

III. Befejezésként

Térjünk vissza még egyszer Honnethhez, aki szerint a különböző elismerési formákhoz különböző kötelezettségek kapcsolódnak: az elismerés első szintjének (szeretet, gondoskodás) morális tartalmát az emocionális gondoskodás aszimmetrikus (szülő-gyermek viszony) és szimmetrikus (barátság) kötelesegeiben ragadja meg. Az ember morális autonómiájának elismerése esetén az univerzálisan egyenlő bánásmód kötelesegeiről van szó. Az életmódok és képességek elismerése feltételezi a szolidáris részvét kölcsönös köteleességét, ami az adott értékközösség összes tagjára kiterjed, mint egy közös vállalkozás résztvevőire.¹⁰⁵ Az ember akkor tud pozitív viszonyt kialakítani önmagához, ha az említett elismerési formákból adódó kötelesegeknek megfelelően bánnak vele, azaz nem érik megaláztatások. Azonban *általános kötelesegeként és jogként* csupán az *emberi méltóság tiszteletéből* következő *kötelesegek és jogok* kényszeríthetők ki, illetve követelhetők. Ha a törvény erejével biztosítjuk az emberi méltóság tiszteletét, a jól-lét egy fontos aspektusának érvényesülését segítjük elő: az embert nem kezelik alacsonyabbrendűként, nem sértik a szabadságát, nem lehet kínozni, halálra ítélni, sőt jobb esetben az élethez szükséges alapvető javakat is rendelkezésre bocsátják, elkerülve a szélsőséges szegénység legdurvább következményeit. Azonban *számos, a jogi védelmen kívül eső módon lehet megsérteni az emberi méltóságot*, eszközként felhasználni, megalázni embereket. A másik társadalmi értékességének elismerése jogi eszközökkel nem biztosítható. Bár a nyugati társadalmak-

103 Ezt egyébként Camus is elutasítja *A lázadó ember*ben: ha a lázadó a lázadás során felfedezett határt – miszerint mindenkit megillet a méltóság – átlépi, újból önmagát tagadja meg. Ha a forradalmár már nem lázadó, akkor nem valódi forradalmár, hanem a lázadás ellen forduló rendőr vagy funkcionárius. Véleményem szerint azt figyelmen kívül lehet hagyni, milyen szerepet szánt Aljosának *A Karamazov testvérek* folytatásában Dosztojevszkij, mert ezt a könyvet nem írta meg.

104 Fjodor Mihajlovics DOSZTOJEVSZKIJ, *Puskin: 1880. június 8-án, az Orosz Irodalom Baráti Társasága ülésén felolvasott értekezés*, ford. Grigássy Éva = Uő, *Tanulmányok, levelek, vallomások*, 173–189.

105 HONNETH, *Elismerés és morális köteleesség*, 163–165.

ban folyamatosan hangoztatják a tolerancia, a szolidaritás növelésének szükségességét, de ki tudja hány olyan odúlakó él manapság is, akik nem találnak maguknak megfelelő szerepet a társadalomban, ezért gyűlölnék mindenkit. A szeretet kötelességeit értelemszerűen nem lehet törvényekkel, társadalmi programokkal biztosítani: szeretni akkor fog az ember, ha őt is szerették, bár ekkor sem biztos, hogy ezt megfelelően teszi. Honneth nem az agapé értelemben vett szeretetről ír: a szeretet kötelességei e szerint csak a hozzánk legközelebb állókra terjednek ki, ha vannak körülöttünk olyanok, akik szeretettel viszonyulnak felénk és akiket viszontszerethetünk. Honneth koncepciójából az következik, hogy az ember nem tud jól élni, ha valamelyik elismerési formával kapcsolatban folyamatosan sérüléseket szenved el, pl. ha nincsenek stabil szeretetkapcsolatai, vagy nem ismerik el értékesnek a társadalomban betöltött szerepét. Viszont esetleges, hogy szeretnek-e bennünket, ahogy az is, hogy értékesnek ítélik-e a körülöttünk lévők életmódunkat, képességeinket, vagy egyáltalán találunk-e képességeinknek, vágyainknak megfelelő társadalmi szerepeket. De ha ezen elismerési formák hiányoznak, nem alakíthatunk ki pozitív viszonyt önmagunkhoz. Tehát attól, hogy *biztosítjuk az emberi méltóság tiszteletéből fakadó legfontosabb elvárásokat, még nem biztos, hogy a jólét alapvető feltételei teljesülnek*. A véletlen-családok problémája, az, hogy az egyén nem találja meg a helyét a társadalomban, nem csak Dosztojevszkij korának volt jellemzője: a magány, az elhagyatottság, a kirekesztettség problémája napjainkban éppúgy erősen jelen van. Az elismerési sérülések pedig azt eredményezik, hogy a különböző módon frusztrált egyén másoknak okoz az övéhez hasonló sérüléseket, vagy annál durvábbakat, ha éppen saját önmegbecsülését csak ezen az áron tudja biztosítani.

Dosztojevszkij hivatkozott regényeiben főként a *szeretet és a társadalmi megbecsülés hiánya vezet az „Én vagyok” filozófiájához*, ahhoz, hogy az egyén saját Énje nagyságának bizonyításában látja az önmagához fűződő pozitív viszony kialakításának feltételét. Ennek megvalósítása során viszont a legradikálisabb, az emberi méltóság figyelmen kívül hagyásából következő elismerési sérüléseket okozza másoknak. Az idegenség érzése ennek következményeként csak erősödik, hiszen növekszik az Én és a másik, illetve az Én és a világ közötti távolság. Az „Én vagyok” hősei számára a kiutat a *„mi vagyunk” elfogadásán alapuló „én vagyok” szemléletének belátása jelenti*. Sohasem racionális belátásról van szó, hanem az együtt-lét egzisztenciális tapasztalatáról. Ekkor az ember átérzi a másikkal való egységet és ezen keresztül azt, hogy *otthon van a világban*. Ennek az élménynek a megtapasztalása vezethet oda, hogy ezt a szeretetet a felébredt „szív” (tehát a „Szív”) embere mindenkire ki akarja terjeszteni.¹⁰⁶ A „Szív” méltósága alapján cselekvő egyén *minden ember teljes elismerésére törekszik*, így nem csak tiszteli, de olyannak fogadja el a másikat, amilyen, gondoskodik róla, felelősséget vállal

106 Dosztojevszkijnél kirajzolódik a *filliának és erosznak az agapéhoz való viszonya*: az első két szeretetforma hiánya, vagy látszatvolta (pl. amikor a szeretet feloldódik a hatalom- vagy birtoklásvágyban) az ember és ember közötti távolságot növeli. De ha egy barátságban, szülő-gyermek, mester-tanítvány viszonyban, szerelemben, vagy akár egy váratlan találkozásban jelen van a *valódi* szeretet – az emberi egység átérzése –, akkor ez alapja lehet az agapé megvalósítására törekvésnek.

érte. A jézusi szeretetet, az agapē megvalósítója, a „Szív” embere nem csupán azokhoz viszonyul szeretettel, akikhez a legjobban kötődik, hanem mindenkihez, aki rá van bízva, aki eltévedt, aki segítségre, vigasztalásra szorul.

A *morális normák* és az *etikai értékek* megkülönböztetésén alapuló kortárs kantianus morálfilozófia (pl. az apeli és habermasi diskurzusetika) és a modern jog az emberi méltóság tiszteletét várja el az emberek egymással való kapcsolatában.¹⁰⁷ Az, hogy ki milyen értékeket, elveket vall ezen túl, egyénként, társadalmi-kulturális beágyazottságtól függően változhat. A szeretet-étika csak egy a sok lehetséges és választható etikai hozzáállás közül. Dosztojevszkij regényeiből viszont nyilvánvalóvá válik, hogy a modern társadalmak emberét a metafizikai elveszettség (az ideológiai zűrzavar) és a szeretetnélküliség („véletlen” családok, az odúlakók magánya), az önmegvalósítás problematikussága a világgal és a másikkal való szembehelyezkedésre, az ezen alapuló „rendteremtésre”, vagy éppen a „rendtelenség” tételezésére készíti. A dosztojevszkiji lázadók átérzik szabadságuk súlyát, önmagukat választják, emberistenekké akarnak válni, még akkor is, ha az emberiség absztrakt szeretetére hivatkoznak. Dosztojevszkij számos hőse pedig menekül a szabadságával való szembenézés elől, az érzékiség, az alkohol, a szerencsejáték kábulatába. Mindkét magatartásmód a „másik” figyelmen kívül hagyását eredményezheti és fokozhatja az egyén világban való elveszettségét. A *frusztrált Én-en alapuló rendteremtési kísérletek* és a *közömbösség, a szabadsággal való szembenézés képtelensége* egymást erősítve az emberi méltóság legdurvább megsértéséhez, az emberek semmibevételéhez vezethet, a 20. század történelme bőven szolgáltat erre példát. Hiába tesszük napjainkban alkotmányos értékke az emberi méltóság tiszteltét, ha olyanok a társadalmi viszonyok, amelyek frusztrált individuumok tömegét termelik ki. A különféle eszmék ma kevésbé játszanak szerepet, a fennálló rend megváltoztathatatlanúsága az uralkodó ideológia, napjaink Én-központú hősei a minden áron való sikerre törekszenek az adott rend keretein belül. A többség pedig a tömegtársadalom pótlék-élvezeteibe menekül.

Dosztojevszkij művei azt sugallják, hogy szeretet nélkül az emberi méltóság tisztelete csupán egy könnyvízű fordulat, amely bármikor félretehető, más fogalmakkal helyettesíthető, ez pedig akár radikálisan emberellenes következményekkel is járhat. A dosztojevszkiji szentek, szelídek és újjászületett bűnösök által képviselt „Szív” méltósága az együtt-lét felismeréséhez kötődik: ekkor az egyén úgy fogadja el a másikat, mint akinek jól-léte a saját jól-létének elengedhetetlen feltétele.

Irodalom

- BAHTYIN, Mihail, *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, ford. Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza, Budapest: Gond-Cura/Osiris, 2001.
- BARCSI Tamás, *Az emberi méltóság filozófiájának alapjai I-II*, Létünk, 2011/4, Létünk, 2012/1.
- BARCSI Tamás, *Nietzsche és Dosztojevszkij – magyar gondolkodók műveinek tükrében* (megjelenés alatt).

107 Lásd erről: BARCSI Tamás, *Az emberi méltóság filozófiájának alapjai*.

- BERGYAJEV, Nyikolaj, *Dosztojevszkij világszemlélete*, ford. Baán István, Budapest: Európa, 1993.
- Biblia: Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Budapest: Szent István Társulat, 1996.
- CAMUS, Albert, *A lázadó ember*, ford. Fázsy Anikó, Budapest: Bethlen Gábor Könyvkiadó, 1993.
- CAMUS, Albert, *Sziszüphosz mítosza*, ford. Vargyas Zoltán = Uő, *A pestis – Sziszüphosz mítosza*, Budapest: Európa, 1991.
- CANCIK, Hubert, „Dignity of Man” and „Persona” in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, *De Officiis I. 105-107 = The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, ed. David KRETZMER – Eckart KLEIN, Hague: Kluwer Law International, 2002.
- CARROLL, John, *Jézus, a Létező*, ford. Gyárfás Veronika, Budapest: Typotex, 2009.
- CARVER, Charles S. – SCHEIER, Michael F., *Személyiségpszichológia*, Budapest: Osiris, 1998.
- CICERO, Marcus Tullius, *A kötelességekről: Első könyv = Cicero válogatott művei*, vál. HAVAS László, Budapest: Európa, 1987.
- CZEGLEDI András, *Volt-e hát Fjodor Mihajlovics Nietzsche?* 2000, 2008/10, (http://www.ketezer.hu/menu4/2008_10/czegledi.html)
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *A félkegyelmű*, ford. Makai Imre, Pécs: Jelenkor, 2002.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *A hasonmás*, ford. Grigássy Éva = Uő, *Kisregények és elbeszélések*. Budapest – Uzsgorod: Európa Könyvkiadó – Kárpáti Kiadó, 1965, I.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *A játékos*, ford. Devecseriné Guthi Erzsébet = Uő, *Egy nevetséges ember álma*, Budapest: Európa, 1980.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *A kamasz*, ford. Szöllősy Klára, Pécs: Jelenkor, 2007.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *A Karamazov testvérek I-II*, ford. Makai Imre, Pécs: Jelenkor, 2004.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *Bűn és bűnhődés*, ford. Görög Imre és G. Beke Margit, Budapest: Európa, 1993.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *Egy nevetséges ember álma*, ford. Makai Imre = Uő, *Egy nevetséges ember álma*, Budapest: Európa, 1980.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *Feljegyzések a holtak házából*, ford. Wessely László, Budapest: Európa, 1979.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *Feljegyzések az egérlyukból*, ford. Makai Imre, Budapest: Európa, 1982.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *Megalázottak és megszomorítottak*, ford. Institoris Irén, Budapest: Magyar Helikon, 1970.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *Nyetocska Nyezvanova*, ford. Devecseriné Guthi Erzsébet = Uő, *Kisregények és elbeszélések*, Budapest – Uzsgorod: Európa Könyvkiadó – Kárpáti Kiadó, 1965, II.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *Ördögök*, ford. Makai Imre, Pécs: Jelenkor, 2005.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *Örök férj*, ford. Makai Imre = Uő, *Egy nevetséges ember álma*, Budapest, Európa, 1980.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *Szegény emberek*, ford. Devecseriné Guthi Erzsébet = Uő, *Kisregények és elbeszélések*, Budapest – Uzsgorod: Európa Könyvkiadó – Kárpáti Kiadó, 1965, I.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *Sztyepancsikovo falu és lakói*, ford. Devecseriné Guthi Erzsébet = Uő, *Kisregények és elbeszélések*, Budapest – Uzsgorod: Európa Könyvkiadó – Kárpáti Kiadó, 1965, I.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics, *Tanulmányok, levelek, vallomások*, ford. G. Lányi Márta, Grigássy Éva, Király Zsuzsa, Kulcsár Aurél, Makai Imre, Recski Ágnes, S. Nyíró József, Szabó Mária, Budapest: Magyar Helikon, 1972.
- FEHÉR Ferenc, *Az antinómiák költője: Dosztojevszkij és az individuum válsága*, Második, átdolgozott kiadás, Budapest: Cserépfalvi, 1994.

- FREUD, Sigmund: *Dosztojevszkij és az apagyilkosság*, ford. Ülkei Zoltán = *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, szerk. BÓKAY Antal – ERŐS Ferenc, Budapest: Filum, 1998.
- HAVASI Ágnes, *Dosztojevszkij szentjei: A pozitív szépségű hősök ortodox egyházi eredete*, Pápa – Budapest: Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, *Levél a „humanizmusról”*, ford. Bacsó Béla = Uő, „...költőien lakozik az ember...”: *Válogatott írások*, Budapest – Szeged: T-Twins Kiadó/Pomeji, 1994.
- HONNETH, Axel, *Elismerés és morális kötelesség*, ford. Weiss János = Uő, *Elismerés és megvetés: Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Pécs: Jelenkor, 1997.
- HONNETH, Axel, *Elismerés és megvetés*, ford. Weiss János = Uő, *Elismerés és megvetés: Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Pécs: Jelenkor, 1997.
- KANT, Immanuel, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, ford. Berényi Gábor = Uő, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*, Budapest: Gondolat, 1991.
- KOVÁCS Árpád, *Személyesség és szövegköziség A Karamazov testvérek című regényben = Bevezetés a XIX. századi orosz irodalom történetébe*, szerk. KROÓ Katalin, Budapest: Bölcsész Konzorcium, 2006, I.
- LUKÁCS György, *Dosztojevszkij-jegyzetek* = Uő, *A regény elmélete – Dosztojevszkij-jegyzetek*, Budapest: Gond-Cura Alapítvány, 2009.
- LUKÁCS György, *Függelék [Notesz]* = Uő, *A regény elmélete – Dosztojevszkij-jegyzetek*, Budapest: Gond-Cura Alapítvány, 2009.
- LUKÁCS György, *Forradalomban: Cikk, tanulmányok 1918-1919*, Budapest: Magvető, 1987.
- LUKÁCS György, *Ifjúkori művek (1902-1918)*, szerk. TIMÁR Árpád, Budapest: Magvető, 1977.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico della, *Az ember méltóságáról*, ford. Kardos Tiborné = *Reneszánsz etikai antológia*, szerk. VAJDA Mihály, Budapest: Gondolat, 1984.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Az Antikrisztus: Átok a kereszténységre*, ford. Csejtei Dezső, Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor, 2007.
- NYÍRI János Kristóf, *Utószó a Dosztojevszkij-jegyzetekhez* = LUKÁCS György, *A regény elmélete – Dosztojevszkij-jegyzetek*, Budapest: Gond-Cura Alapítvány, 2009.
- ÖLBEI Livia, *Miskin madarai = Határsávok*, szerk. HORVÁTHNÉ MOLNÁR Katalin – Antonio Donato SCIACOVELLI, Szombathely – Sopron: Nyugat-magyarországi Egyetem Kiadó, 2011.
- SARTRE, Jean Paul, *Az egzisztencializmus: humanizmus*, ford. Csatlós János = *Az egzisztencializmus*, Budapest: Gondolat, 1965.
- SESZTOV, Lev, *Dosztojevszkij és Nietzsche*, ford. Patkós Éva, Budapest: Európa, 1991.
- SOLTI Gergely, *Puskin „Szegény lovagja” Dosztojevszkij A félkegyelmű című regényében: A hős magyarázatától a regényszöveg értelmezéséig = Bevezetés a XIX. századi orosz irodalom történetébe*, szerk. KROÓ Katalin, Budapest: Bölcsész Konzorcium, 2006, II.
- TALLÁR Ferenc, *Erkölc és eszkatológia: Dosztojevszkij etikájáról* = Uő, *A szabadság és az európai tradíció*, Budapest: Atlantisz, 1999.
- TÉNYI Tamás, *A (haldok)ló: A Szelf ellentmondásosságának mintázatai egy Raszkolnyikov álomban és Nietzsche összeomlásában*, *Psychiatra Hungarica* 2013, 28, 3.
- TÖRÖK Endre, *Lev Tolsztoj: Világtudat és regényforma*, Budapest: Kairosz Kiadó, 1999.
- V. GILBERT Edit, *Boldogítók és kivonulók*, Helikon, 2009/7.

Barcsi Tamás

The dignity of the „Heart“: The problem of human dignity and recognition in Dostoyevsky's works

In my article I analyze the appearance of the problems of human dignity and recognition in Dostoyevsky's – especially his last period's – works, using Axel Honneth's theory of recognition. Dostoyevsky's heroes, who are struggling for the lack of recognition, pursue self-confidence and they show up their peculiarity with the expense of harm of dignity of human prejudice. In Dostoyevsky's works the respect for human dignity could be linked to the „voice of the heart“, what is the voice of the sense of co-existence in the world. In my study, I compare the interpretation of human dignity in the former sense, with major philosophers' (eg. Kant, Nietzsche, Heidegger, Camus) theories related to human dignity.

Keywords: Dostoyevsky, Honneth, recognition, human dignity, philosophy

Barcsi Tamás
egyetemi adjunktus, PTE ETK, Pécs
barcsi48@gmail.com