

Goretity József

Világvége és halhatatlanság Vlagyimir Szolovjov: Három beszélgetés*

Vlagyimir Szolovjov az orosz szellemi élet olyan alakja, aki bár még a XIX. század gyermeke, hatását tekintve sokkal inkább a századfordulóhoz, sőt a XX. századhoz sorolandó. A jelen munkában — mely nem akar filozófiai traktátus lenni — Szolovjovot nem mint az orosz (vallás)filozófia máig egyik legjelentősebb alakját kívánjuk méltatni. Nem is annak a — meglehetősen csekély számú — szakirodalomnak mennyiségét szeretnénk növelni, melyben helytállóan bár, de némelyest közhelyszámba menően újabb adalékkal szolgálnak Szolovjov és az ifjabb szimbolista nemzedék közötti szellemi kapcsolatról. (Egyébiránt véleményünk szerint legalább ilyen jogosultsága lenne az idősebb nemzedékre tett hatásáról is írni: itt elsősorban a meglehetősen kevés esztétikai értéket képviselő Merezkovszkij-regényekre, vagy Szologub *Tvorimaja legenda* (*Legenda születik*) című regénytrilógiájának utópiájára illetve utópia-paródiájára gondolunk). Bármilyen meglepőnek tűnhet is, Szolovjovot most mint szépíró, sőt mi több, mint az orosz szimbolista próza közvetlen előfutárát kívánjuk bemutatni. Hangsúlyozzuk: prózáról van szó, tehát Szolovjovval *nem* mint ismert, újromantikus költővel szeretnénk foglalkozni. Meggyőződésünk ugyanis, hogy Vlagyimir Szolovjov utolsó műve, a magyarul *Az Antikrisztus története* címen napvilágot látott *Három beszélgetés* (*Tri razgovora*) nem, vagy elsősorban nem filozófiai, hanem szépirodalmi alkotás.

Hogy egy, elsősorban filozófusként ismert alkotó filozófiaként számon tartott művét szépirodalmiként is olvashatjuk, nem egyedi jelenség a XIX. században: nehéz lenne eldönteni, a filozófia vagy a szépirodalom tárgykörébe tartozik-e inkább Kierkegaard *Vagy-vagy* című műve, avagy Nietzsche *Im-igyen szóla Zarathustrája*. De még olyan művekre is igaznak véljük ezt a megállapítást, mint a Bergsonéi, akit Szávai János „a francia próza egyik nagymesteré”-nek¹ tart, s akinek *Teremtő fejlődés* című írásáról — a mű rendkívüli népszerűségének okát

kutatva — Dienes Valéria azt állította, hogy „egyszerre adja mesterien megalkott szimfónia és a korszakot teremtő tudományos felfedezés benyomását”.² Másfelől a XX. század első felében a szépirodalom területén az egyik vezető műfaj az esszéregény, amely szintén a filozófia és a szépirodalom közti átmenetet példázza. Miként lehetne ugyanis egyértelműen szétválasztani a filozófiai traktátus és a regény műfaját Musil *A tulajdonságok nélküli emberében*, Broch *Vergilius halálában*, Thomas Mann *Varázshegyében* vagy *Doktor Faustusában*.

Szolovjov *Három beszélgetésével* persze más a helyzet, mint az említett szerzők műveivel. A leginkább talán még Nietzsche írásaival vethető egybe Szolovjov műve. Nem véletlen, hogy Andrej Belij misztikus élményként élte meg a két csodált mester munkáit és 1900-ban, tehát pontosan a századfordulón bekövetkezett halálukat. Szolovjov Nietzsche-kritikájáról a későbbiekben lesz még alkalomunk szólni, most csupán annyit hadd jegyezzünk meg, hogy Nietzsche *Zarathustrájának* szépirodalmi jellege nem maradhatott hatástalanul Szolovjovra sem. (Érdeemes talán megemlíteni, hogy a *Három beszélgetés* születésével szinte egyidőben kezd írni Andrej Belij, akinek prózaritmusában Szilárd Léna kimutatta a *Zarathustra* ritmikájának hatását.³)

Ma már nem lehet kétséges, hogy a *Zarathustra* értelmezése lehetetlen az igehirdető hős elbeszélői pozíciójának figyelembe vétele nélkül. Az örök visszatérést hirdető Zarathustra a világ sorsával azonosul. Zarathustra személye mindent átfog, de éppen ez fosztja meg őt attól, hogy ki tudja mondani a világ lényegét. Tatár György Nietzsche-elemzésében a következőt olvashatjuk: „Különösen kísérteties, hogy Zarathustra — aki voltaképpen már nem tud egyes szám első személyben szólni valakihez, mert egyes szám első személyén belül került mindenki, akihez még szólhatna —, tehát hogy Zarathustra hátborzongató nevetésétől kísérve az állatok éneklék az ő nevében: 'kimondtam szómat, széttörök szómon'. Akinek a nevében énekelnek, az csakugyan kimondta a szót, ami azonban kimondva már nem az ő szava volt. Ezen tört szét.”⁴ Tatár György Zarathustra-értelmezéséből kitetszik, milyen bonyolult, árnyalt a Nietzsche-mű elbeszélői pozíciója, mennyire sokszempontú az elbeszélés. Egy másik Nietzsche-munkával, *Az Antikrisztussal* kapcsolatban pedig Csejtei Dezső⁵ állapítja meg igen meggyőzően, hogy a mű érveléstől mentes, érzelmi töltéssel teli, vehemens tagadása voltaképpen az egyik legigazabb *vallomássá*, a szerző önmaga elleni vádbeszédévé, önmagával folytatott polémiává avatja a kereszténység kritikáját. Dionüosz és Krisztus küzdenek itt egymással életre-halálra, s ennek szomorú eredménytelensége a leveleit hol *Dionüosz*ként, hol pedig *Megfeszített*ként aláíró tragikus hős, az elborult elméjű Nietzsche. Akár elfogadjuk az említett kutatók álláspontját, akár nem, az nyilvánvaló, hogy a Nietzsche-művek „dekódolása” azért rendkívül nehéz, mert a

2. Dienes Valéria: *Bergson filozófiája*, H. Bergson: *Teremtő fejlődés*, Budapest, 1987. XV. old.

3. Szilárd Léna: *O vlijanyii prozi Nicse na ritmiku prozi Andreja Belogo*, Studia Slavica Hung. XIX. 1973.

4. Tatár György: *Az öröklét gyűrűje*, Budapest, 1989. 155. old.

5. Csejtei Dezső: *Prométheusz — takaréklángon*, Nietzsche: *Az Antikrisztus*, Ictus Kiadó Bt. 1993. 124. old.

* A tanulmány „A Magyar Tudományért” Alapítvány támogatásával készült
1. Szávai János: *Bevezetés*, H. Bergson: *A nevetés*, Budapest, 1986. 7. old.

filozófiai traktátus szépirodalmi eszközöket *is* (metaforikus nyelvet, ritmust, érzelmi töltést, az elbeszélői pozíciók változtatását) felvonultatva szólal meg.

És amiért e kis kitérőt tettük: véleményünk szerint jórészt hasonló problémával találkozhatunk Szolovjov *Három beszélgetése* olvasásakor is. Szolovjov művét illetően is igaz természetesen az, hogy a szépirodalmi jelleg figyelembe vétele az értelmezésben is módosulásokat eredményezhet. A *Három beszélgetést* többen (Trubeckoj, Mocsulskij, Zenykovszkij, Losszkij) elemezték már tisztán filozófiai aspektusból, s kivétel nélkül mindannyian arra az álláspontra jutottak, hogy Szolovjovnak ez az írása az egész életművön végigvonuló teokrácia-tanból való kiábrándulás hirdetése, valamint a szerző azon hitében való megrendülése, hogy a rossz nem valódi létező. Vagyis: ebből az következne, hogy Szolovjov élete végén mintegy a világ széthullását, a Gonosz karmai közé kerülését hirdette volna. Anélkül, hogy tagadnánk a Szolovjov szemléletében az 1890-es években bekövetkezett változást, azt kell mondjuk: a *Három beszélgetés* alapján a fenti állítás nem igazolható és nem is cáfolható *egyértelműen*. Éppen a kérdés nyitva hagyásához, a probléma megoldatlanságának és megoldhatatlanságának kifejezéséhez volt szükség a művészi formára, melyet — ha hitelt adhatunk az *Előszó*ban írottaknak — sokáig nem talált meg a szerző elgondolása megvalósításához.

Ez a forma a „spontán nagyvilági beszélgetés”, ami lényegét tekintve nem más, mint a platóni dialógus, illetve annak némileg átalakított változata. Szolovjov jól ismerte ezt a művészi formát, tekintve, hogy a 90-es években ő is foglalkozott Platón-fordítással. Szolovjov dialógusában tulajdonképpen megvan minden olyan fontos elem, amely a platóni dialógust jellemzi: a hétköznapi helyzetet imitáló indítás, az egyszerűbb, konkrétabb tárgytól az összetettebb és absztraktabb téma felé haladás (egészen a csak homályosan érthető vagy inkább sejtethető transzcendens vagy mitikus végkifejletig), a kérdezve kifejtés, a szókratészi „bábáskodás” módszere, a dialógusban szereplő személyek valamelyikének „betéttörténete”, az ironikus hangvétel, a kritikus szemléletmód.

Szolovjov dialógusában van azonban néhány, az értelmezés szempontjából nem elhanyagolható eltérés a platóni dialógustól. Az első szembeötlő különbség, hogy Szolovjovnál nem találunk a dialógusban a Szókratészhez hasonló, egyértelmű főhőst. Bármennyire is Z. úr véleményével értsen egyet Szolovjov, a *Három beszélgetés*ben nem lehet szó Z. úr olyasfajta erkölcsi, emberi fölényéről és győzelméről, mint a Platón-dialógusokban Szókratész esetében. Sőt mi több, a művéhez írott *Előszó*ban Szolovjov nemcsak elismeri a Z. úréval ellentétes álláspontok igazát, hanem azokat mintegy szükségszerűnek, törvényszerűnek tételezve azt állítja, hogy e véleményeket is teljes őszinteséggel jelenítette meg: „Bár jómagam végérvényesen ez utóbbi (Z. úré — G.J.) nézőpont mellé állok, elismerem a másik kettő viszonylagos igazát is, ezért tudtam egyforma szenvtelenséggel bemutatni a *tábornok* és a *politikus* ellentétes okfejtéseit és kijelentéseit egyaránt. A legmagasabb rendű feltétlen igazság nem zárja ki és nem vonja kétségbe önnön megjelenésének előzetes feltételeit, hanem éppenséggel igazolja, értelmezi és megszenteli őket. (...) Ezért a legmagasabb rendű igazság fényében mind a *tábornok*nak, mind a *politikus*nak igaza van, s én teljesen őszintén helyezkedtem mind

egyikük, mind másikuk nézőpontjára.”⁶ Szolovjov őszinteségében, abban, hogy mindhárom véleményt azonos meggyőződéssel írta le, nincs okunk kételkedni, annál is inkább, mert több forrásból is tudunk arról, hogy Szolovjov rendelkezett azzal a képességgel, hogy hitelt érdemlően, logikusan bizonyítson valamit és annak ellenkezőjét. Loszev hivatkozik monográfiájában Velicskóra és Amfiteátrovra mint olyanokra, akik szem- és fültanúi voltak az ilyen pro és contra bizonyításoknak. Velicsko írja: Szolovjovban „egymás mellett élt és időközönként megszakította egymást két, egymással teljesen ellentétes gondolatmenet. Az egyiket az átszellemült himnusz-éneküléshez lehetne hasonlítani. A másikat — kaján nevetéshez, melyből időnként rosszindulatú felhangok is kihallatszottak, mintha a második ember az elsőn nevetett volna.”⁷

Az idézetből is kitetszik, hogy Szolovjov véleményformálásában nagy szerepe van a játéknak és a nevetésnek. Általában a *Tri szvidanyija* (*Három találkozás*) című poémája kapcsán szokás emlegetni, de igaz egész művészi magatartására, így a *Három beszélgetés* elbeszélői módszerére is, hogy Szolovjov képes volt a számára legfontosabb, legszentebb eszméket is kinevetni. S itt már nem ironiáról vagy önironiáról van szó, hanem a mindent, még a nevetőt magát is átható karneváli nevetésről. Nem véletlenül állapítja meg Mocsulskij,⁸ hogy Szolovjov szerint az ember — nevető állat. Az ember a jelenségeket vizsgálva összeveti azokat saját ideáljukkal, s ha a jelenség és az ideál nem felelnek meg egymásnak, az ember nevetni kezd. Szolovjov szerint ez az eljárás a költészet alapja. E nézetével egyébként Szolovjov erősen hatott Szologub és Belij írói módszerére, melyben az irodalmi és mitológiai allúziók révén az „eredeti” (mint ideál) és az „utánzat” (mint jelenség) összevetése groteszk és parodisztikus párhuzamok megvonására ad lehetőséget.

Ha Szolovjov a *Három beszélgetés* előszavában azt állítja, hogy három, egymással ellentétes véleményt egyforma súllyal tudott képviselni, akkor már nem valamiféle empátiás készségről van szó csupán, hanem olyan művészi koncepcióról, melyben a vélt vagy valós igazságot (felsőbbrendű igazságot) nem a szerző logikus okfejtéséből következő, mégiscsak „ex katedra” tett filozófiai kijelentései hordozzák, hanem a szerző belső vívódását, nézeteinek formálódását is tükröző, a szereplők alakjában és hangjában objektívalódott polifónia. Magyarán: a Tábornok és a Politikus véleményére nem pusztán azért van szükség, hogy velük szemben mint valamiféle hamis állításokkal szemben nyilvánvaló legyen Z. úr egyetlen és abszolút igazsága. Az egyetlen és abszolút igazság attól egyetlen és abszolút, hogy képes önmagába integrálni a vélemények polifóniáját. Az olvasó kezébe úgy juthat az igazság, ha figyelembe tudja venni az egymásnak ellentmondó véleményeket, ha képes a dialektikus gondolkodásra. A szerző pedig csak úgy tudhatja kifejteni „igazát”, ha véleménye formálása közben tisztában van minden lehetséges ellenvetéssel, ha a világgal dialogikus viszonyban áll. S éppen ezért lesz fon-

6. Vlagyimir Szolovjov: *Az Antikrisztus története*, Budapest, 1993. 11–12. old. (Az e kiadásra tett utalásokat a továbbiakban a főszövegben zárójelben közöljük.)

7. Loszev: *V. Szolovjov*, Moszkva, 1983. 28–29. old.

8. Mocsulskij: *V. Szolovjov. Zsízny i tvorcsesztvo*, Párizs, 1951. 70. old.

tos a mű egésze szempontjából, hogy műfaja a „spontán nagyvilági társalgás”, olyannyira, hogy e műfajnak (beszélgetés) kellett a címben is megjelennie, annak ellenére, hogy első pillantásra a mű címe így jelentéktelennek, érdektelennek hathat. (A magyar kiadás címadásában többek között nyilván a figyelemfelkeltés játszhatott fontos szerepet, — sajnálatos, hogy ez az eredeti művészi koncepció háttérbe szorításával jár együtt.)

* Az elmondottakat szem előtt tartva végül is arra az álláspontra juthatunk, hogy Szolovjov műve elbeszélői technikáját tekintve Dosztojevszkij regényeinek polifóniájára emlékeztet. A platóni dialógust Szolovjov úgy fejleszti tovább Dosztojevszkij szellemében, hogy a kérdezve kifejtő, „bábáskodó” módszer az „odú-lakó” vagy Raszkolnyikov módszerével ötvöződik: a hős úgy fejtheti ki álláspontját, hogy abban meg kell jelennie az összes lehetséges ellenvetésnek, s a hősnek, mint valami kitűnő sakkmesternek, mindig egy lépéssel előrébb kell gondolnia a vele dialogikus viszonyban álló többi hősnél. Ilyen értelemben még a *Három beszélgetés* Úrhölgyének naiv, időnként bosszantóan értetlen megjegyzéseire is szükség van: a végső igazságnak magába kell foglalnia a legostobább ellenvetéseket is. Ez a művészi megvalósítás — hasonlóan a Dosztojevszkijéhez — azal a mű keresztényi szemléletétől sem független ember-felfogással jár együtt, mely szerint az egyes hősök nem csupán valamely nézet szócsövei, hanem — dialogikus viszonyukból adódóan — önálló életre kelő, személyiségüket kiteljesítő, saját érzelmeikkel-gondolatokkal-akarattal rendelkező szuverén egyéniségek. Nem véletlen, hogy a Dosztojevszkij-hősökhöz hasonlóan szinte mindannyian tartogatnak valami „meglepetést” a számunkra: valami olyan váratlant mondanak vagy tesznek, ami nem következik „logikusan” az addigiakból. Olyan helyzetekre gondolunk, mint amilyen például a durva lelkületűnek látszó Tábornok felmagasztosulása, átszemléltetése a basi-buzukok elleni küzdelemben, vagy a józan-racionális Politikusról kiderülő játékszenvedély, vagy a Herceg megszökése, visszatenkedése, majd újbóli szó nélküli távozása a harmadik beszélgetés ideje alatt.

Ha azonban még mindig a poétika területén maradunk, meg kell említenünk, hogy Szolovjov — a XIX. századi regények újító törekvéseivel összhangban — feladja a mindentudó elbeszélő pozícióját. Műve elbeszélőjeként alkalmaz — a Platón-dialógusoktól eltérően — egy egyes szám első személyű elbeszélőt, aki azonban első személyűségének valamelyest ellentmondóan nincs egyértelműen a történeten belül: az egyes szám első személyű elbeszélő nem vesz részt a társalgásban, csupán jelen van mint hallgató, megfigyelő. Ebbéli státusához az egyes szám harmadik személyű elbeszélés „személytelensége” és tárgyilagossága jobban illenek.

Az elbeszélő kompetenciája azonban több ponton megkérdőjeleződik, s éppen ennek ellensúlyozására, az elbeszélés hitelességének helyreállítására hivatott a szubjektív mozzanatot is tartalmazó, bennfentességet sugalmazó egyes szám első személyű elbeszélő. Az elbeszélő kompetenciáját kétségbe vonja, hogy az *Első beszélgetés* elején nincs jelen az elbeszélő, így az olvasható beszélgetés mintegy töredékesen indul. Az is igaz azonban, hogy amiről az elbeszélő lemarad (halnak számít-e a cet?), az — valószínűleg — nem tartozik a beszélgetés azon vonula-

tába, mely az olvasó figyelmére számot tarthatna. Tény azonban az, hogy az első beszélgetés mégiscsak töredékes.

A *Második beszélgetés* kapcsolatban szintén felmerülhet a hitelesség kérdése, amennyiben az elbeszélő nyíltan bevallja: „A politikus ezúttal sokat beszélt és olyan 'elnyújtottan-burjánzóan szötte' mondatait, hogy képtelenség volt szó szerinti pontossággal leírni. Elég sok eredeti kifejezését idéztem, igyekeztem megőrizni hangvételét is, de beszédének lényegét sok esetben csak saját szavaimmal tudtam visszaadni.” (45.)

A *Harmadik beszélgetés* elején szintén van egy figyelemreméltó megjegyzés: „Ez alkalommal, közkívánatra, mindannyian a szokásosnál hamarabb mentünk le a kertbe, hogy ne kelljen elkapkodni a beszélgetés befejezését.” (83.) Csakhogy a mű teljesen lezáratlanul, a Herceg menekülésével, illetve a Tábornok erre vonatkozó megjegyzésével végződik: Szolovjov nem lezárja, hanem abba-hagyja a beszélgetést. Ha ehhez még hozzávesszük, hogy a *Harmadik beszélgetés* illetve az egész mű csúcspontját képező *Az Antikrisztus története* című írás hangsúlyozottan töredékes, akkor világossá válik: a *Három beszélgetés* olyan mű, melynek nincs sem kezdete, sem vége, szinte ki van szakítva a nagyvilági társalgások sorából. E lezáratlanság — melynek orosz irodalmi előképe mindenképpen Puskin *Anyeginje* — a mű alakulóban levésének, nyitottságának megjelenítése, ami adekvát a hősök lezáratlanságával.

További nehézséget okozhat az elbeszélés hitelességének megítélésében, hogy a hősök a beszélgetések lényeges pontjain a dialógust monológra cserélik fel, azaz a hősök maguk is egy-egy történet elbeszélőivé válnak (gondoljunk például a Tábornok elbeszélésére), ami egyben a történet és a szerző közötti távolságtartás egy lehetséges módja. Ez az eljárás figyelhető meg *Az Antikrisztus története* elbeszélésében is, ahol az elbeszélőtől átveszi a szót Z. úr, aki azonban nem saját történetét mondja el, hanem a néhai Panszofij atya írását olvassa fel. A többszörös áttétel következtében Szolovjov a lehető legjobban eltávolítja magától ezt a betéttörténetet (igaza van Török Endrének /154./, amikor azt állítja, hogy akár külön műként is olvashatjuk), pontosan azt a történetet, melynek mondandójával — az *Előszó* tanúsága szerint — a leginkább azonosulni tudott.

Mármost a mű töredékességének hangsúlyozása, valamint a többszempontú elbeszélés formai szempontból mindenképpen annak megjelenítése, hogy a világ szétesett, atomizálódott, s mint ilyen, a Gonosz hordozója, tehát megérett a pusztulásra. A *Harmadik beszélgetés* elején Z. úr éppen erről beszél:

„De minek a vége? — kérdelem én (a Politikus — G.J.).

Z. úr: Annak, amiről ez idáig beszélünk. Az emberiség történelmének, annak a történelmi 'processusznak' a vége, amely kétségkívül egyre gyorsabb tempóban halad, s amely, meg vagyok győződve, már közeleg végkifejletéhez.” (83.)

Ebben az értelemben Szolovjov műve mindenképpen a krizeológia, illetve az eszkatologikus irodalomhoz sorolható. Másfelől azonban Szolovjov van még annyira XIX. századi gondolkodó, hogy a világ szétdarabolódásának tényébe ne nyugodjék bele, s egész gondolati rendszerében — amely alól a most tárgyalt mű

sem kivétel, tehát nem áll ellentétben korábbi munkásságával — valamely hajdantól volt egység feltámasztásán, az elveszett paradicsom visszanyerésén, Krisztus második eljövételén, Isten országának megvalósulásán munkálkodjék. Ebben a vonatkozásban Szolovjov műve azoknak a XIX. és XX. századi orosz irodalmi alkotásoknak sorába tartozik, melyek koncepciójukban a teljesség, a misztikus egység megteremtésének igényével léptek fel, megvalósulásukban azonban töredékesek maradtak, egyszerűen azért, mert a megvalósult Isten országáról legfeljebb próféciát lehet írni, de regényt semmiképp. Ezért befejezhetetlen a *Holt lelkek*, ezért megírhatatlan az új életre kelt Raszkolnyikov vagy Aljosa Karamazov további sorsa. És ezért zárul Panszofij atya elbeszélése is úgy, hogy a feltámasztásnak és Krisztus második eljövételének pusztá említése már csak a töredékben maradt műve tervezett folytatása lehet: „Életre keltek, s Krisztussal együtt megkezdtek ezeréves uralmukat.” (141.) Szolovjov műve e tekintetben összekötő kapcsot jelent a XIX. századi orosz irodalom és a szimbolista próza között: a szimbolisták első nemzedékéből Merezszkovszkij, a második nemzedékéből Andrej Belij tesznek majd kísérletet arra, hogy a „minden egész eltörött” állapotának bemutatása után a világ egységét műveikben helyreállítsák.

Az egység megteremtésének igénye már Gogolnál is trilógia írásának tervében fejeződik ki. A trilógia vált jellemző formává Merezszkovszkij művészetében is, és Andrej Belij is több, ám befejezetlen (befejezhetetlen) trilógiában írta meg legjelentősebb műveit. Jellemző, hogy milyen trilógiák váltak e korszakban befejezhetővé. Befejezett Merezszkovszkij *Krisztus és Antikrisztus* című munkája, amely ugyan a Merezszkovszkij-életmű talán legjobb szépirodalmi alkotása, ám a művészi megvalósulás tekintetében elmarad a többi szimbolista prózai mű színvonalától, s inkább a vallásos–didaktikus bestsellerek sorába tartozónak véljük, semmint a „magas irodalom” körébe. Andrej Belij trilógia-tervezeteiből egyetlen egy valósult meg, mégpedig önéletrajzi trilógiája, amely azonban minden szépirodalmi erénye ellenére is kifejezetten a memoár műfajába tartozik. És elkészült Szolovjov *Tvorimaja legenda (Legenda születik)* című trilógiája, amely bár Szolovjov életművének fontos, fajsúlyos, összegző szándékú munkája, de trilógia voltában inkább az egység feltámasztására tett trilógia-kísérletek paródiája, semmint ennek az egységre törekvésnek reprezentánsa.

A szolovjovi rendszerben az egységre törekvésnek is van jól látható formai jegye: az egész életművön végigvonul a hármas szám motívikus ismétlődése (*Három erő, Három találkozás, Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről, Három beszélgetés*), amely a keresztény kultúrkörből ismert szentháromság-tant hivatott megjeleníteni. Ugyanakkor a Szolovjov-féle hármasság Hegel filozófiájának tézis–antitézis–szintézis elvét követi, ahol a tézis a tudat vallásos egysége, az antitézis az egység széthullása, a szintézis pedig a tudományos, filozófiai és vallásos megismerés egysége. A hegei triádnak Szolovjovnál olyan fontosabb megjelenési formái vannak még, mint: tézis — az állam, antitézis — az egyház, szintézis — az állam és az egyház szabad egyesülése az egyház vezető szerepe mellett, vagy: tézis — a kelet, antitézis — a nyugat, szintézis — a keletnek és a nyugatnak államok és egyházak feletti szabad egyesülése Oroszország vezető szerepe mel-

lett. A *Három beszélgetés* című Szolovjov-mű felépítésében és koncepciójában is a hegei tézis–antitézis–szintézis hármasságának elve érhető tetten.

Szolovjov a mű előszavában témamegjelölésként olyan kérdést tesz fel, amely már önmagában ellentmond az életmű korábbi részeinek: „Mi a rossz? Csupán valami hiány, tökéletlenség, mely a jó növekedésével magától eltűnik, vagy olyan valóságos erő, mely kísértéseivel egész világunkat hatalmában tartja, s csak akkor harcolhatunk ellene sikeresen, ha van támpontunk egy másik létrendben?” (7.) A *Cstyenyija o Bogocselovecsesztve (Előadások az Istenember-ségről)* című művében Szolovjov még úgy vélte, hogy a rossz és a szenvedés az individualizmus következménye, de az individualizmus maga is az isteni világrend része, maga is elnyeri végső értelmét, amennyiben csak az öntételezésnek mint hamis útnak megtapasztalása után juthat el az ember a megváltást jelentő öntagadáshoz (Első előadás), azaz a rossz nem rendelkezik önálló létforrással. Másfelől az isteni igazság erőtlensége nem önmagában, hanem bennünk, emberekben van, amennyiben nem visszük végig következetesen, azaz korlátozzuk az igazságot (Második előadás), tehát a rossz oka valami hiány, elégtelenség. Ugyanez az álláspont jelenik meg a *Herceg alakjában* is a *Harmadik beszélgetésben*, Z. úrnak tolmácsolásában: „Ön (a Herceg — G.J.) úgy véli, hogy ha nem állunk ellent erőszakkal a gonoszunk, akkor az menten eltűnik. A gonoszt, a rosszat csupán a mi ellenállásunk vagy a gonosszal szemben tett lépésünk tartja fenn, önmagából származó hatalma azonban nincs. Lényegében tehát rossz sincs, csupán ama hibás vélekedésünk következményeként jelenik meg, mely szerint feltételezzük, hogy rossz van, s eztán már e feltételezés értelmében kezdünk cselekedni.” (106.)

Egyrészt azonban — mint ahogyan arról az *Igyeja szverhcseloveka (A felsőbbrendű ember eszméje)* című munkájában Szolovjov vall — az individuum meghaladása nem feltétlenül az öntételezés megszűnésével mehet csak végbe, hanem éppen az öntételezés hiperbolizációjával, mely a nietschei rendszerben ideálként, a szolovjovi rendszerben azonban istenenellenesként, tehát elítélendőként megjelenített, emberistennek nevezett felsőbbrendű emberhez vezet. Másrészt azonban ha a rossz nem önálló létező, hanem az isteni világrend része, Isten akaratával összeegyeztethető, akkor innen háromfelé vezet az út:

a) ahhoz az elmélethez, mely egy isteni világrend előtételezésével gyakorlatilag minden rosszat igazolhatóvá tesz, mondván, hogy e „magasabb szempont” szerint szükség van a rosszra is (ld. Leibniz filozófiáját, illetve Voltaire *Candide*-jében a Pangloss mester hirdette „minden jól van a lehetséges világok legjobbjában” elvét),

b) ahhoz az állásponthoz, miszerint az isten gyenge és nem tudja megakadályozni a rosszat, így megszűnik mindenható, azaz istennek lenni,

c) ahhoz a nézethez, hogy az isten nem akarja megakadályozni a rosszat, tehát a világot egy gonosz isten kormányozza.

A *Három beszélgetésben* az a) álláspont megjelenik a Herceg érvelésében, a b) és a c) álláspontok pedig az ateista politikus állásfoglalásában:

„Herceg: Ha egyszer hiszek abban, hogy a világot a jó és racionális életelv

irányítja, akkor hiszek abban is, hogy a világban csak az történhet meg, ami ezzel, vagyis Isten akaratával összeegyeztethető.” (29.)

„Politikus: Végre kezdünk közeledni a lényeghez. Ha a rossz létezik, ez azt jelenti, hogy az istenek vagy nem tudják, vagy nem akarják a rossznak elejét venni, tehát istenek mint mindenható és jószágos erők egyik esetben sem léteznek. Régi, de helytálló igazság.” (29.)

Harmadrészt Szolovjov számára a tolsztojanizmus térhódításával az is egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a világban tapasztalható rossz — akár valódi létező, akár csak valami hiány — nem szüntethető meg a jó passzív képviselővel, nem helytálló tehát a Tolsztoj hirdette „Ne állj ellent erőszakkal a gonosznak” elve. Az *Első beszélgetés* problémafelvetése tulajdonképpen ennek a tolsztoji tanításnak a kritikája. A hadsereg, a háború szükséges vagy szükségtelen voltáról folytatott vita, a Táborkok megrendítő története, a „Ne ölj!” parancsának nem abszolútizálható voltára tett utalások mind arra hivatottak, hogy a műben a Herceg képviselte tolsztoji álláspont tarthatatlanságát bizonyítsák. A Táborkok és Z. úr érveléséből kitetszik, hogy az abszolút passzivitással párosuló istenhit a tolsztojánus Herceg „finnyáságát” fedi, azt, hogy „egy ujjal se kelljen hozzáérnie a rosszhhoz”(40.), ami bizonyos esetekben a tolsztojánus szándékaival ellentétes eredményre vezet: esetleg annak a gonosztevőnek védelmét kéri számon, akitől az áldozatot aktív beavatkozással védeni kellene.

Z. úr végső érvelésében a passzivitás ellen Krisztus példáját idézi: „De mi-
közben ellenségeinek megbocsátott (ti. Krisztus — G.J.), miért nem szabadította meg (...) lelküket is attól a sötétségtől, amiben leledzettek? Miért nem győzte le bennük a rosszat önnön szelídségének erejével? Miért nem ébresztette föl a bennük szunnyadó jót, miért nem öntött világosságot beléjük, miért nem teremtette őket újjá lelkileg? (...) A felelet megint csak az lehet: vagy nem akart, vagy nem tudott. Ön szerint (a Herceg szerint — G.J.) mindkét esetben arról lehet szó csupán, hogy Krisztust nem hatotta át kellőképpen az igazi evangéliumi szellem, (...) hogy Krisztust nem hatotta át kellőképpen az igazi Krisztusi szellem.”(42–43.) Z. úr érveléséből nem csupán a Herceg (illetve Tolsztoj) álláspontjának abszurditása olvasható ki. A „Krisztusi szellem nélküli Krisztus” csak más megfogalmazása annak, amiről Szolovjov az *Előszó*ban írt a lyukimádók kapcsán: ha a lyukimádók szektájának „tanait” „intelligensebb” formába öntik, kiderül, hogy kunyhójuk — „Isten földi birodalma”, a lyuk pedig — „új evangélium”, ami Szolovjov véleménye szerint Krisztus nélküli kereszténység. A „Krisztus nélküli kereszténység”, „Isten hamis birodalmának és hamis evangéliumának hirdetése”(8.) pedig nem más, mint az Antikrisztus birodalmának és evangéliumának próféciája. A Tolsztoj-követő Herceg azért menekül el az Antikrisztus említésekor, illetve majd Panszofij atya kéziratának felolvasása közben, mert Szolovjov a tolsztoji álláspontot antikrisztusinak tartja, még akkor is, ha a Herceg maga nem az Antikrisztus:

„Táborkok: (miután a herceg eltávolodik a beszélgetőtől, nevetve megjegyzi) Találva érezte magát...

Úrhölgy: Azt hiszi, maga a herceg az Antikrisztus?

Táborkok: Nem személyesen, legalábbis nem ő személyesen. Túl jelentéktelen figura ő ahhoz. De valami hasonló. Már János levelében írva vagyon: 'Gyermekeim, ...amint hallottátok, hogy Antikrisztus jön, most meg is jelent, mégpedig sok Antikrisztus jelent meg.' Talán e sok Antikrisztus közül valamelyik...”(84–85.)

Az *Első beszélgetés* az éles Tolsztoj-kritika mellett tartalmaz egy, a Szolovjov-filozófia fontos részét képező Platón-kritikát is. A *Krityika otvlecsonnih nacsal* (Az elvont kezdetek kritikája) című munkája kapcsán írja Mocsulszkij: „Platónnál a tárgy megjelenése felidéri az ideára vonatkozó visszaemlékezést, mely az ember lelkében szunnyad, Szolovjovnál a lélekben élő idea teszi lehetővé a tárgy érzékelését. Az elsónél a mozgás lentől felfelé, de realibus ad realiora irányul, a másodiknál — fentről lefelé, de realioribus ad realia. Az idea lefelé irányuló mozgására az ember alkotással válaszol. Ily módon Szolovjovnál a megismerés folyamata is mint istenemeri folyamat tárul fel.”⁹ Hasonló gondolatot találunk Trubeckoj Szolovjov-monográfiájában is: „Két ellentétes irányú mozgással közeledik a világ fejlődése befejező szakaszához: egy fentről lefelé és egy lentől felfelé irányulóval. Az Istennek az emberi tökéletlenség és erőtlenség felé való lejtőjében az állam igazolása és értelme található. Hogy az ember érdemesnek találtsan erre a lejtőre, elébe kell mennie: menekülnie kell az államtól és úgy kell bánnia vele, mint a tökéletesedést és felemelkedést szolgáló eszközzel.”¹⁰ Amikor az *Első beszélgetés*ben Z. úr leszögezi, hogy „Ezek szerint az 'erkölcsi rend', vagyis az igazság, vagyis Isten akarata csak úgy, magától nem valósul meg a világban...”(29.), akkor a Szolovjov-filozófiának azt a tételét (is) mondja ki, mely szerint Isten országának eljöttéhez, az Istenemeri megvalósulásához az ember aktív alkotótevékenységére, tudatosan véghezvitt öntökéletesítésére van szükség. A már idézett *A felsőbbrendű ember eszméje* című írásában Szolovjov Nietzsche-t éppen azért értékeli nagyra — minden veszélye ellenére —, mert rokkannak érzi az ember önmeghaladásáról vallott nézetét. Nem lehet véletlen például az, hogy az ember önmeghaladását tartalmazó kijelentéseiket mindketten a lejtő és felmenés metaforájának asszociációs láncolatára építik. Míg azonban Nietzsche az Istennel szembeni pozíció kialakítását célozta meg, addig Szolovjov az ember önmeghaladását az Isten felé tett lépéssel vélte megoldhatónak. A jó passzív képviselőt tehát — véleményünk szerint — nem az utolsó művében utasítja el először Szolovjov, s ez nem is áll szemben a korábbi műveivel, sokkal inkább az életműből egyenesen következő álláspontnak tekintjük.

A *Második beszélgetés* kiindulópontját is egy Tolsztojjal szembeni kritikai észrevétel szolgáltatja. Szolovjov a Politikus középpontba állításával két irányba érvel. Egyfelől bemutatja, hogy a harci erények — bármennyire is szükség volt rájuk — egy letűnőben lévő korszak eszményét testesítik meg, tehát a Táborkok véleménye idejét múlta. Másfelől Tolsztoj nyíltan államellenes nézeteivel szemben az államiságot, pontosabban a kultúrállam létezésének jogosultságát hirdeti.

„Herceg: (...) arra a következtetésre tudok jutni, hogy az állam szükségtelen.

Politikus: (...) Próbálja csak kényszerítő állami formákon kívül megszer-

9. Mocsulszkij i. m. 116. old.

10. J. Trubeckoj: *Filozofija Szolovjova*. II/323, Moszkva, 1914.

vezni a tartós emberi együttélést, vagy legalábbis mondjon le ténylegesen mindenről, ami e formákra épül, s akkor állítsa azt, hogy az állam felesleges.”(54.)

A Politikus megnyilatkozásaiban a békés gazdasági és kulturális fejlődés útján járó nemzetek és államok egymás iránti toleranciája, vitás kérdések diplomáciai úton történő rendezésének ábrándja sejlik fel. A Politikus naivitása egyben Szolovjov nagy tévedése is: a XX. századi történelem sajnos nem igazolta ezeket a várakozásokat. A Politikus álláspontja szerint az európai kultúra progressziója révén egyre nagyobb tért hódít meg, egyre távolabbi, egzotikus államok csatlakoznak majd a kulturális fölényben lévő Európához. Ebben a fejlődésben nem kis szerepet vállalhat Oroszország is, amennyiben — ha képes lesz az Egyesült Európához csatlakozni — területi fekvésénél fogva az ázsiai országokban valamiféle „kulturmissziót” valósíthat meg. A kulturális alapon egyesülő Európa ábrándjának hamisságára az Úrhölgy ironikus megjegyzése hívja fel a figyelmet, miszerint Európa egysége legfeljebb csak Monte Carlo játékkaszinóiban valósulhat meg.

Az emberiségnek az európai kultúra alapján bekövetkező egységesülése, a nemzetek és államok feletti (spirituális) közösség kialakítása végső soron nem más, mint Szolovjov teokrácia-tanának egyik leglényegesebb eleme. A Politikus azonban ezt az egységesülést a pozitívizmus fejlődélméletének és racionalizmusának alapján képzeli el: az egységhez vezető fejlődés töretlen lesz, mert ezt kívánja a józan ész és az ember jól felfogott érdeke.

Szolovjov filozófiai álláspontjából a Politikus nézeteinek legalább két eleme vitatható. Az egyik az, amiről már az *Első beszélgetés*-ben is említést tett a Politikus, hogy tudniillik az ő pragmatikus rendszere — ateista rendszer. Ahol a józan ész és a jól felfogott érdek jelentik a cselekedetek erkölcsi viszonyítási pontját, ott nincs jelentése az „isten” fogalmának. Nem véletlenül teszi fel a Politikus azt a kérdést, hogy „Egyáltalán mi az Ön által emlegetett 'kereszténység', ha nem üres név, ami az égadta világon semmiféle biztosítékot nem jelent?”(67.) Szolovjov úgy véli, az emberiség nem állhat meg azon a ponton, amin a Politikus áll: a nemzetek egyesülésével elvben egyetért, de nem úgy, hogy az egyesülés metafizikai tényezőjévé a meghatározhatatlan tartalmú, parttalanú tágitott és egyáltalában nem bizonyosan magasabb rendű „európai kultúra” fogalma váljék.

A másik, Szolovjov szemszögéből vitatható eleme a Politikus nézeteinek az emberiség töretlen fejlődésébe vetett hit. Szolovjov ebben a kérdésben ugyanúgy önellentmondásba keveredett, mint Nietzsche, akinek az „örök visszatérés” minden fejlődést kizáró elvét kellett összeegyeztetnie a „felsőbbrendű ember” eszméjében implicite rejlő progresszió-tételezéssel. Szolovjov, amikor ifjúkorában kortársaihoz hasonlóan lelkesedéssel fogott a természettudományok (kémia, biológia) tanulmányozásába, a pozitívizmus és a darwinizmus híveként a fejlődést kellett, hogy vallja. Első jelentősebb filozófiai munkája, az 1874-ben elkészült *Krizisz zapadnoj filozofii (A nyugati filozófia válsága)* azonban már a *Protyiv pozitivisztov (A pozitivisták ellen)* alcímet viseli. Szolovjov filozófiájában azonban a fejlődés eszméje megmaradt, hiszen az ember elé olyan célt tűz az Istenember illetve az Istenemberség utópiájával, melynek megvalósításához az embernek fejlődnie, tökéletesednie kell, azaz meg kell haladnia önmagát. Ugyanakkor éppen a

Három beszélgetés-ben merül fel igen élesen annak lehetősége, hogy a világ nem fejlődik, hanem ciklikus pályán mozog, s a történelmi idő egy ciklusának letelte pusztulást, katasztrófát, véget jelent. Szolovjov az ellentmondást úgy oldja fel, hogy a ciklikusságot a földi, történelmi időre vonatkoztatja, s a ciklus leteltével megjelenő világvégét a történelmi véggel azonosítja. Ez a történelmi katasztrófa azonban végső soron előfeltétele egy, a történelmi időn túli, fejlett állapotnak, a világharmóniának, amit — paradox módon — ismét csak a ciklikusságra emlékeztető Krisztus második eljövetele jelent.

Ha tehát a Politikus nézetét végső álláspontnak fogadnánk el, akkor az empirikus világ fejlődésében kellene hinnünk, holott a történelmi idő felgyorsulása éppen azt mutatja, hogy a világtörténelem a végéhez közeledik. Lényegében ez az apokaliptikus várakozás fejeződik ki a *Harmadik beszélgetés*-ben, Z. úr érvelésében. Z. úr a világtörténelem katasztrófára orientáltságát, a világ pusztulását azért véli szükségszerűnek, mert benne a rossz uralkodik. Ha tehát a Tábornok elbeszélésében (*Első beszélgetés*) a kegyetlen ellenség elleni harc (tézis), a Politikus elbeszélésében (*Második beszélgetés*) a civilizálatlanság elleni küzdelem, a béke-mozgalom (antitézis), akkor Z. úr érvelésében a metafizikai rossz elleni aktív felépés (szintézis) áll a középpontban.

Mi azonban az a rossz, ami ellen az embernek fel kell lépnie? Z. úr nem mint hiányt, tökéletlenséget, hanem mint valódi erőt határozza meg a rosszat. Három fajtáját különíti el:

- a) az individuális rosszat, mely az emberben lévő alantas, állati szenvedélyek felülkerekedése az egyénen,
- b) a társadalmi rosszat, mely az individuálisan rossz többség uralmát jelenti a jó kisebbség felett,
- c) a fizikai rosszat, mely abban mutatkozik meg, hogy „az emberi test alacsonyrendű materiális elemei szembeszegülnek azzal az eleven és tiszta erővel, amely ezeket az elemeket az organizmus szép formájába kényszeríti, szembeszegülnek vele, szétrombolják ezt a formát, miközben megsemmisítik a reális alapját minden magasrendűnek. Ez a végső rossz, amit halálnak nevezünk.”(108.)

És hiába az individuális és a társadalmi rossz feletti győzelem, ha ez a végső rossz továbbra is fennáll, hiszen a halál a gonosz győzelmét jelenti. A jelen világban még a halál uralkodik, tehát Szolovjov szerint ez a világ a halál, azaz a gonosz birodalma.

„Z. úr: (...) az a világ azonban, ahol a halál egyszer s mindenkorra az abszolút törvény érvényével bír, mi másnak nevezendő, ha nem a halál országának? És mi más akkor Isten földi országa, ha nem csupán a halál országának önkényes és felesleges, eufemisztikus elnevezése?”(108.)

Szolovjovnak a halál mint végső rossz elleni fellépése lényegében Dosztojevszkij Ivánjának a *Karamazov-testvérek*-ben megfogalmazott álláspontját eleveníti fel: ha nincs halhatatlanság, akkor mindent szabad.

Miként lehet legyőzni a halált? Z. úr számára minden, a világ jobb berendezésére irányuló elképzelés ezen a sarkkövön áll vagy bukik. Ebből a szempontból ítéli meg a Politikus álláspontját is, s arra a következtetésre jut, hogy amennyiben

a kulturális progresszió nem tudja legyőzni a halált, akkor az elégtelen eszme. Z. úr az evangéliumi tanítás szellemében úgy érvel, hogy a végső rossz egyszer már legyőzetett az egyén által, Krisztus feltámadásával. De el kell jönnie a közös feltámadásnak is, mert csak ebben nyilvánulhat meg a rossz feletti győzelem. Z. úr (és Szolovjov) a pozitivista szemléletű progresszió elutasításában, Krisztus példaadó tettének, azaz feltámadásának és a jövőbeni, mindenkire kiterjedő feltámadásnak, mint a gonosz végérvényes legyőzésének hirdetésében valószínűleg a kiváló filozófus-kortársnak, Nyikolaj Fjodorovnak a nézeteit ismétli meg. Fjodorov a *Filoszofija obscsego gyela (A közös tett filozófiája)* című, a mai napig nem kellőképpen értékelt művében magával ragadó fanatizmussal hirdeti, hogy a közös feltámadás az emberiség végső célja, melynek megvalósulása esetén lehetetlenné válik a bűn, s az ideális állapot reálissá változik. Z. úr ennek az ideális állapotnak bekövetkeztében látja a rossz értelmét. „Itt a rossz is elnyeri értelmét vagy létének végső magyarázatát abban, hogy a jó mind teljesebb és teljesebb diadalát, megvalósulását és megerősödését szolgálja: ha a halál erősebb a halandó életnél, akkor az örök életre való feltámadás erősebb mindkettőnél. Isten országa a feltámadás révén diadalmaskodó élet országa: benne rejlik a valóságos, megtestesülésre váró végső jó.” (109.) Végső soron ez bizonyos mértékig visszatérést jelent ahhoz az állásponthoz, miszerint az Isten mintegy magában hordja önnön elmentmondását, azaz a rossz valamely „felsőbb szempont” alapján igazolhatóvá válik. Mintha Z. úr az éppen általa megcáfolt Herceg nézetéhez közelítene.

Z. úr az örök életre való feltámadást viszont egyfelől összeköti a való világ katasztrófájával, másfelől Krisztus második eljövételével. Ez utóbbiban újra a tolsztojanizmus elleni kritikát is kell látnunk, hiszen Tolsztoj — igaz, Szolovjov művének megszületése után — a Szent Szinódushoz írott válaszában nyíltan kimondja: „Ha a túlvilági életet Krisztus újabb eljövetele, az örök kinszenvedéssel, ördögökkel járó pokol és az állandó boldogságot ismerő mennyország gyanánt értjük, akkor teljesen igaz, hogy az ilyen túlvilági életet nem ismerem el...”¹¹

A szőlőművesekről szóló evangéliumi példázat magyarázata során Z. úr bebizonyítja, hogy a nem a feltámadáshoz kötött Isten országának megvalósulása csupán evilági boldogságot nyújthat, melynek hátterében nem Isten, hanem a metafizikai trónbitorló, azaz az Antikrisztus áll. Tolsztoj tana így végérvényesen hamis evangéliummá, az Antikrisztus hirdetőjévé válik Szolovjov munkájában.

A jelen világ eseményeinek felgyorsulását, katasztrófikus irányultságát, az Antikrisztus átmeneti uralmát és Krisztus második eljövételét, Isten országának megvalósulását hivatott példázni Panszofij atya kéziratosa műve.

Ha a *Három beszélgetés* elbeszélői pozícióját taglalva azt állapítottuk meg, hogy Szolovjov az egyre áttételesebbé váló elbeszéléssel egyre inkább eltávolítani igyekezett magától azt a véleményt, mely legközelebb áll hozzá magához, akkor ezen a ponton, Panszofij atya alakjának tárgyalásakor korábbi állításunkat módosítanunk kell. Arról van szó ugyanis, hogy ez a többszörösen elidegenített személy akár maga Szolovjov is lehet, ha figyelembe vesszük, hogy Az *Antikrisztus tör-*

ténete mottója, melyet Z. úr Panszofijnak tulajdonít, Szolovjov *Pánmongolizmus* című programversének kezdő strófája. Olyan szempontból is azonosítható lenne Szolovjov a hőisével, hogy annak neve Szolovjov filozófiai rendszerének egyik, ha nem éppen legfontosabb kategóriáját, a Szófia-tant hordozza. A *pan* előtag természetesen a Szófia-elv mindenre, a világegyetem egészére való kiterjesztését jelenti. A Panszofij név a Szófia-tant, a világban az egységre törekvő Isteni Bölcsesség vagy Örök Asszonyiség elvét asszociálva szemben áll a *Pánmongolizmus* című versben megjelenített, a világvégét előrevetítő, vad, ösztönös, romboló erővel. S mivel a vers egyik lényeges elemeként Oroszország történelmi hivatása merül fel, egy merész (ön)ironikus vágással Szolovjov a Politikussal félreérteti Panszofij atya nevét, s az orosz nacionalizmussal legélesebben szemben álló lengyel-katolikus nemesség képviselőjeként, Pán Szofijként értelmezteti.

Ami a történetet illeti, az nem más, mint Szolovjov teokrácia-tanának és az ezzel összefüggő kelet–nyugat-problémának, meg Oroszország messianisztikus szerepének parodisztikus megjelenítése. Szolovjov egy másik, a *Pánmongolizmus* tematikájával rokon versének, az *Ex oriente lux*nak megfelelően, az egyesült keleti népek Japán vezetésével előzönlök Európát. Az európai népek széttagozódása segítséget jelent a mongoloknak abban, hogy Európát leigázzák. Fél évszázados uralmuk után a nacionalista torzsalkodásokat félretéve az európai népek közös erővel megszabadulnak az idegen elnyomóktól, s megalakítják az Európai Egyesült Államokat. Európa népei fölött azonban nem múlik el nyomtalanul a hosszú mongol elnyomás: a keleti kultúra elemei át- meg átszövik az európai kultúrát. Ez ennyiben nem más, mint a szolovjovi teokrácia megvalósulásához vezető első lépés keserű iróniával megjelenített változata: az egyesült keleti és nyugati egyházak államok és nemzetek feletti spirituális hatalma. Paradox módon a teokrácia megvalósulásának ez a szakasza tette lehetővé(!) az Antikrisztus megjelenését.

Szolovjov Antikrisztusa különféle filozófiai és mitológiai allúziókból összegyűrt figura. Legtöbb tulajdonságát az *Újszövetség* Antikrisztusától kölcsönözte. Parázna nő gyermekeként született, fellépésének idején tölti be éppen a krisztusi kort. Előbbi tulajdonsága a szeplőtelen fogantatás paródiája, utóbbi pedig azonnal jelzi, hogy Krisztus alakjával méri össze magát. Krisztusnak, mégpedig az egyetlen, valódi Krisztusnak tételezi magát, s ezzel betölti a jogbitorló, az önjelölt státusát. Mégsem bízik magában, ezért valamiféle „felsőbb bizonyosságot” vár. Erősen hivatkozik saját egyéniségére, s ez az öntételezés mindenképpen Krisztus önmegtagadásának paródiája. Éppen Krisztus paródiájaként történő lelepleződése alapján válik Krisztus majmává, mint ahogyan a Sátán — akinek az Antikrisztus küldötte — isten majma. Működése egyébként népszerű, s ezáltal egyre nagyobb hatalom összpontosul a kezében. Ténykedését hamis csodatételek kísérik (gondoljunk a Szolovjov-mű Apollóniuszára), s ez alakját Simon máguséval rokonítja. Simon mágushoz való hasonlóságát jelzi még Szolovjov Antikrisztusának, hogy mindketten Péter ellenlábasai, azé a Péteré, akit az *Újszövetség* korábbi nevén Simonként is ismer. Simon mágus az *Újszövetség*ben egy kövön zúzza össze magát, tehát Péter okozza vesztét, Szolovjovnál pedig az Antikrisztus bukásának egyik okozója a katolikus egyház állhatatos feje, Péter. Szolovjov Antikrisztusá-

11. Tolsztoj művei, 9. kötet, Budapest, 1967. 668. old.

nak végső vereségét a bibliai Antikrisztushoz hasonlóan Krisztus második eljövetele jelenti.

Szolovjov Antikrisztusa azonban túl is mutat az *Újszövetség* Antikrisztusán. Alakjának megformálásában nem kis szerepet játszott Nietzsche filozófiája: Szolovjov Antikrisztusa Nietzsche felsőbbrendű emberét is asszociálja. Addig azonban, amíg Zarathustra elutasítja a gyengék iránti szeretetet, Szolovjov Antikrisztusa filantrópnak bizonyul. Az emberek jótevőjüket látják benne, aki nekik földi javakat ígér és hoz. Nem a jó és a rossz közötti választás szabadságára van szükségük az embereknek: a szabadság terhe helyett földi boldogságra vágnak. „Mindenen embernek megadom azt, amire szüksége van. Krisztus mint moralista a jóval és rosszal megosztotta az embereket. Én viszont újra egyesítem őket, mégpedig azon javak által, amelyekre mindannyiuknak, jóknak és gonoszoknak egyaránt szükségük van.” (122–123.) Az emberiség „jótevőjének” e kijelentéseiben mintha Dosztojevszkij Nagy Inkvizitorának hangját hallanánk. Az Antikrisztus és az Inkvizitor is feleslegesnek tartják Krisztust, a kereszténységet Krisztus nélkül képzelelik el. Csakhogy Szolovjov — mint láttuk — műve előszavában ugyanezt állította a lyukimádókról, illetve a velük azonosított tolsztojánusokról. Nem véletlen, hogy az Antikrisztus szavaiban megjelenik az, ami Szolovjov szerint a tolsztojanizmus legnagyobb hibája volt, vagyis a feltámadásnak, Krisztus második eljövetelének elutasítása: „Én, én, én vagyok az igazi, nem Ő! Nem él és nem is fog élni! Nem támadt fel, nem támadt fel, nem támadt fel! Elrothadt ott lenn, a koporsóban, elrothadt, mint egy utolsó féreg!...” (123.)

Szolovjov Antikrisztusa természetesen nem mond ellent a Sátán megkísértésének: ő levetette magát a szakadékba, hogy a Sátán elkaphassa. Ennek az élménynek az eredménye az Antikrisztus könyve. Az Antikrisztus kora talán legműveltebb embere, így műve különböző területeket magas szinten szintézisbe olvaszt: ez az írás tudományos, társadalmi–politikai, filozófiai problémákat egyaránt megold, feloldja az ellentmondásokat és evangéliumként fogadtatik el. A tudomány, a filozófia és a vallás szintéziséről szőtt ábrándok viszont magának Szolovjovnak korábbi nézeteit tükrözik.

Ugyancsak saját nézeteinek kritikája nyilvánul meg az Antikrisztus működésének további menetében is. Az Antikrisztus, megoldandó a vallási problémákat, segítőtársát, a Sátán küldötte Apollóniuszt megválasztatja a keresztény egyházak vezetőjévé. „Én éppolyan igazi pravoszláv és igazi evangélikus vagyok, amilyen igazi katolikus.” (137.) — mondja Apollóniusz, mintegy megvalósítva az egyházak egyesítésének szolovjovi ábrándját. Az már csak Szolovjov (ön)ironikus fintora, hogy Apollóniusz kijelentése legalább két értelmű, s azt kell látnunk, hogy a Sátán küldötte még igazat is mondott. De Apollóniusz pápaságával nemcsak az egyházak egyesülése, hanem az állam és az egyház egyesülése is végbemegy. Apollóniusz pápává választása ily módon a szolovjovi teokrácia-tan második lépésének, az egyház és állam egyházi vezetés melletti egyesülésének hamis megvalósulása. Úgy tűnik tehát, hogy Szolovjov az Antikrisztus és Apollóniusz működését úgy mutatja be, mint saját teokrácia-tanának torz megvalósulását. Az Antikrisztus uralkodása — a teokrácia paródiája, azaz a teokrácia-tan mint olyan

— hamis, mert nem Krisztus, hanem az Antikrisztus országának eljövetelét jelenti.

Csakhogy a műben láthatunk egy másik folyamatot is, amely ellentétes az Antikrisztus uralmával. Tudomást szerzünk arról, hogy az Antikrisztus fellépésekor az egyházak helyzete ellentmondásos: a keresztények létszáma erősen megcsappant, ám e kis tábor erős hitű hívekből áll. Elindul az egyházak közötti közlekedés, megbékélés is, főként azután, hogy a három vezető egyház a szélsőségek „lenyesegetésével”, megszabadulva a démoni elemektől, tiszta formában mutatkozott meg. Még a „Moszkva — a harmadik Róma” elmélet is felsejlik, amennyiben a katolikus egyház központja Oroszországba (igaz, nem Moszkvába, hanem Pétervárra) kerül. E három egyház vezetői azok, akik fellépésétől kezdve ellenszenvvel viseltetnek az Antikrisztus iránt. Az összehívott ökumenikus zsinaton e három egyház képviselői, valamint a köréjük gyűlt erős hitűek állnak ellent a kísértésnek, s leplezik le az Antikrisztust. A katolikus egyház részéről Péter pápa jelenik meg: benne Péter apostolnak, a köziklának alakja kel életre. A protestáns egyház részéről Pauli professzor érkezik meg: benne Pálnak, a tudós apostolnak — ikonokon könyvvel a kezében látható — alakját fedezhetjük fel. A pravoszláv egyház képviselője János sztarec, aki János apostolt, a szűzi életformájú, Máriához legközelebb álló, orosz földön Krisztussal együtt vándorló, az Antikrisztus idején vértanúságot vállaló tanítványt jeleníti meg.

A három egyházi vezető közül kettő, Péter és János halállal fizetnek ellenállásukért. Pauli professzor pedig, mint egykor Mózes, maroknyi hívő csapatával a pusztába indul. És bekövetkezik az, ami Szolovjov szerint az egyetlen támpont lehet: a feltámadás. Péter és János feltámadnak: „... a testek nem indultak oszlásnak, sőt, meg sem merevedtek, és nem is nehezültek el. (...) élet költözött az elhunytakba.” (138.) Majd beteljesedik az egyházak valódi egyesülése is, s megjelenik a napba öltözött asszony, az Isteni Bölcsesség, az Örök Asszonyiség, Szófia is: Pauli professzor „jobbajával Péter kezét szorította meg, balját pedig János sztarecnek nyújtotta e szavak kíséretében: 'So also, Vaterchen, nun sind wir ja Eins in Christo.' Így teljesedett be az egyházak egyesülése a sötét éjszakában, az elhagyott magaslaton. Az éjszakai sötétséget azonban hirtelen vakító fény ragyogta be, s megjelent az égen a nagy jel: a napba öltözött asszony, lába alatt a hold, fején a tizenkét csillagból álló korona.” (138–139.)

A felolvasás, Panszofij kézírata itt félbeszakad, de Z. úr tovább meséli a történet tervezett folytatását. Így lehetséges, hogy Krisztus második eljöveteléről tudomást szerezzünk: mert — mint korábban említettük — Krisztus országának megvalósulása már nem írható le. Az azonban nyilvánvalónak látszik, hogy a történetnek ez a vonulata egyáltalán nem a teokrácia-tan elutasítása, még akkor sem, ha az egyházak valódi egyesülését — némiképp ironikusan megkérdőjelezve — Pauli professzor mondja ki, mégpedig németül. Szolovjov *Az Antikrisztus történetében* a valódi keresztény államiság illuzórikus képét vallásos–misztikus utópiával cseréli fel: Krisztus második eljövetele egyben az apokalipszist is jelenti, Krisztus országa csak az itteni és mostani világ pusztulása után valósulhat meg. Ha a földi életnek ezek szerint van valami értelme, akkor az nem más, mint szük-

ségszerű pusztulása, ami után a harmónia elkövetkezhet, s ha van valami remény, az éppen e harmónia várása.

Szolovjov a három egyházi vezetőben mintha magát: a kőszikla hitű tudós vándort, saját gyötrelmeit és reményeit írta volna meg, hol mély fájdalommal, hol iróniával, hol reményteli lelkesedéssel. A kétségek, remények, maró iróniával fűszerezett elemzések, éles szatírával megírt kritikák, a küszködő, vergődő ember tragédiája, s az e fölött nevetni tudó „másik ember” ördögi grimasza — mindennek művészi kifejeződése Szolovjov most tárgyalt műve.

Természetesen nem szimbolista mű a *Három beszélgetés*. De a benne felvett problémák (démonizmus, világvége, szintézisteremtés, megváltás és megváltás-paródia, kelet és nyugat, orosz messianizmus), a komolyat a nevetségessel vegyíteni tudó, a saját legszentebb eszméit is kinevetni képes látásmód, valamint az irodalmi–filozófiai–mitológiai allúziókra építő elbeszélés-technika mindenképpen az orosz szimbolisták prózájának közvetlen előzményévé, ihlető forrásává teszik. Szolovjovnak, ennek a lánglelkű prófétának és az ellentmondás szellemének, a lírai szárnyalást és a kaján vigyort egybeolvasztani tudó, a társadalomból kirekedt–kirekesztett vándorló orosz (kelet-közép-európai?) értelmiséginek alakja pedig halála után hosszú évtizedekre példaadó értékű maradt.