

Gyürky Katalin

**„Mindannyian nihilisták vagyunk”**

**Dosztojevszkij és az orosz nihilizmus**

**Ph.D-disszertáció**

**Témavezető: Dr. Goretity József egyetemi docens**

**Debreceni Egyetem  
Irodalomtudományok Doktori Iskola  
Magyar és összehasonlító irodalomtudományi program  
Magyar irodalmi alprogram**

**Debrecen, 2007.**

## Tartalomjegyzék:

I.	Nihilizmus és nihilizmus	1
II.	A nihilisták művészetfelfogása	22
III.	Az „értelmes önzés” elmélete a forradalmi demokrata „nihilistáknál”	37
IV.	Az utópia szépirodalmi formája: Csernisevszkij: <i>Mit tegyünk?</i>	54
V.	„Mindannyian nihilisták vagyunk”: Dosztojevszkij és az orosz nihilizmus	71
VI.	A tagadás tagadása: a <i>Bűn és bűnhődés</i>	89
VII.	A tagadás tagadásának tagadása: az <i>Ördögök</i>	110
VIII.	A hármas negáció tagadása: a <i>Karamazov testvérek</i>	132

## I. Nihilizmus és „nihilizmus”

„- Hogy Bazarov micsoda? – Arkagyij elmosolyodott. - Ha akarja, bácsikám, megmondom önnek, hogy tulajdonképpen mi ő.

- Légy szíves, öcsém.

- Nihilista.

- Hogyan? –kérdezte Nyikolaj Petrovics. Pavel Petrovics pedig a levegőbe emelte kését a darabka vajjal, s mozdulatlan maradt.

- Nihilista – ismételte Arkagyij.

- Nihilista – mondta Nyikolaj Petrovics. – Ez a nihil latin szóból származik, azt jelenti, hogy semmi, amennyire én meg tudom ítélni, ez a szó bizonyára olyan embert jelent, aki...aki semmit sem ismer el?

- Mondd: aki semmit sem tisztel – vágta rá Pavel Petrovics és újra a vaj után nyúlt.

- Aki mindent kritikai szempontból vizsgál – jegyezte meg Arkagyij.

- Hát nem mindegy az? – kérdezte Pavel Petrovics.

- Nem, nem mindegy. A nihilista olyan ember, aki nem fogad el egyetlen egy alapelvet sem meggyőződésül, bármilyen tisztelet övezze is azt az elvet.”<sup>1</sup>

Turgenyevnek ez az *Apák és fiúk* című regényéből idézett, Arkagyij és a Kirszanov-fivérek között lezajló párbeszéde nagy hatást gyakorolt az 1860-as évek orosz társadalmi gondolkodására. Ennek a regénynek a megjelenésével vált ugyanis népszerűvé a nihilista illetve a nihilizmus kifejezés Oroszországban, azzal a speciális tartalmi színezetével, amelyet Bergyajev kifejezésével élve „sajátos”, a nyugatitól eltérő orosz nihilizmusnak nevezhetünk.

A terminust nem Turgenyev találta ki, csak kölcsönvette, hiszen ezt a fogalmat már az ő regényének megjelenése előtt is használta az orosz irodalomkritika. Először Puskinnal kapcsolatban, az 1829-es *Vesztnyik Jevropi* című folyóiratban, ahol Nagyezsgyin a *Nihilisták csődülete* címmel közölt kritikát, amelyben a nihilizmust a tagadással és a szkepszissel azonosította. Nagyezsgyin cikke után 1858-ban V. Bervus kazanyi professzor alkalmazta a nihilizmus kifejezést könyvében, amely *Az élet kezdetének és végének pszichológiai vizsgálata* címet viseli, és amelyben a nihilizmus szó szintén a szkepticizmus

szinonimájaként szerepel. Ezután a szó - ahogyan azt Alekszejev *A nihilizmus szó történetéhez* című írásában bemutatta - „kis időre ismét feledésbe merült, hogy azután Turgenyev regényével hirtelen, hihetetlen gyorsasággal új tartalmat és erőt nyerjen.”<sup>2</sup>

Alekszejev a cikkében tehát nemcsak arra utal, hogy Turgenyev regénye e kifejezésnek az elterjedése miatt figyelemre méltó, hanem arra is, hogy Turgenyev művével a szó speciális jelentése, az addig használatban lévő - szkepticista - jelentésétől több vonatkozásban is eltérő értelme fog Oroszországban népszerűvé válni, és az 1860-as évek közgondolkodását meghatározni.

Ha ennek a speciális jelentésnek a kialakulásához Turgenyev regényének fent idézett dialógusát vesszük alapul, akkor mindenképpen figyelmet érdemel a regényből származó idézet egy részlete. Az apák nemzedékét képviselő hős, Nyikolaj Petrovics ugyanis helyesen említi meg, hogy a nihilizmus a nihil, „semmi” jelentésű latin szóból származik, és a nihilista olyan ember, aki semmit sem ismer el, aki semmit sem tisztel, a fiúk nemzedékét képviselő Arkagyij ezzel a meghatározással mégsem elégszik meg. Ezért az elhangzottakhoz azt is hozzáteszi, ami majd a „sajátos” orosz nihilizmus jellemzője lesz: az is nihilista, aki mindent kritikai szempontból vizsgál. Arkagyij arra is figyelmezteti Pavel Petrovicsot, hogy egyáltalán nem mindegy, hogy nihilizmus alatt a mindent tagadást, a semmit el nem ismerést, vagy a kritikai szempontú vizsgálatot értjük-e.

A tagadásnak ugyanis - logikai szempontból - két formáját lehet megkülönböztetni. Lehet úgy tagadni, hogy a tagadáshoz nem tartozik hozzá semmiféle állítás, a semmi nem hozza létre a valamit, és ha a valami létrejön egyáltalán, akkor semmit sem foglal magába az előzőleg megtagadottból. Emelett lehet állítva is tagadni, amikor a tagadásból kiindulva, a tagadott állapot lehetséges értékeit megőrizve a kritikus gondolkodás segítségével új, az előzőhöz képest pozitívabb, kedvezőbb állapot létrehozása a cél.

A két tagadás közül a megszüntetve megőrző tagadás az, amely a sajátos orosz nihilizmusra jellemző, szemben azzal a mindent tagadó állásponttal, amely Oroszországon kívül, főleg Nyugat-Európában vált meghatározóvá.

A fentiek értelmében tehát két olyan attitűdöt, magatartásformát jelölnek egy és ugyanazon terminussal, a nihilizmussal, amely már a kiindulópontjában, a tagadásban, a fennálló renddel szembeni ellenállásban is különbségeket mutat, de a végeredményt, a tagadás utáni állapotot tekintve teljesen eltér egymástól. Ez a terminológiai azonosítás

---

<sup>1</sup> Turgenyev: Apák és fiúk, Franklin Könyvkiadó, Budapest, é.n., 24.

<sup>2</sup> M. P. Alekszejev: K isztorii szlova nyigilizm, in: Szbornyik otgyelenyija russzkovo jazika i szlovesznosztyi, Akagyemii nauk CCCP 1926., t. CI, n. 3., 414.

Turgenyev regényének megítélésével kapcsolatban is tetten érhető. Hiszen Turgenyev regényében és regényének hőisében, Bazarovban - még akkor is, ha Turgenyevnek nem ez volt a szándéka - sokkal inkább az első, a mindent tagadó, nyugat-európai gondolkodásmódra jellemző nihilizmus ismerhető fel. Oroszországban Bazarov alakjának megformálását követően a jelzett különbség ellenére mégis szintén ezzel a szóval kezdték jelölni az 1860-as évek vezető szerepet betöltő gondolkodóinak kritikai szempontú vizsgálódását is.

Erre a paradoxonra hívja fel a figyelmet Kozmin a *Néhány szó a nihilizmus kifejezéséről* című írásában: Turgenyev a nihilista Bazarovnak mindenek előtt a körülötte lévő társadalomhoz, az abban uralkodó nézetekhez és szokásokhoz fűződő elutasító, tagadó viszonyát emelte ki, a „nihilisták”<sup>3</sup> viszont azok, akik ekkor az orosz intelligencia képviselőiként abban érzik magukat erősnek és eltántoríthatatlannak, hogy háttérbe szorítsák a régi nemesi intelligencia képviselőit és elveit. Ezek a „nihilisták” valójában a forradalmi demokraták, akiknek a tevékenységét Turgenyev szándékozott ábrázolni a regényében, viszont tevékenységüket hiba teljes egészében a Bazarovéval azonosítani.<sup>4</sup>

A kétféle, mégis egyetlen terminussal jelölt tagadó attitűdnek a különbségére, vagyis a forradalmi demokraták „nihilizmusának”, és a Bazarov képviselte nihilizmusnak a különbségére a jelenség történeti háttere ad magyarázatot. Magának a nihilizmus szónak van ugyanis egy filozófiai és egy nem filozófiai értelme. Hogyha a szó nem filozófiai értelmét vizsgáljuk, akkor a nihilizmust Európában az eretnekekkel, a hitetlenekkel: általában olyan emberekkel kapcsolatban használták, akik számára közömbös a hit. Az *Orosz Enciklopédiai Szótár* szerint „a középkorban ezt a szót először annak az eretnek személynek a tanítására alkalmazták, aki 1179-ben átokkal sújtotta III. Sándor pápát.” Majd a szótár arra is utal, hogy „a nihilista tanítást - tévesen - Lombardiai Péter skolasztikájára vonatkoztatták, amely tagadta Krisztus emberi természetét.”<sup>5</sup> Ezt követően a nihilizmust ilyen eretnek tan felfogásban a nagy francia forradalmat megelőző időkben és a forradalom idején használták, mégpedig a forradalmat ellenzők a forradalmárokkal és azok materialista elveivel szembehelyezkedve, vagyis a forradalmárok kigúnyolására.

S a XIX. század közepének Oroszországában - ahogyan arra Kozmin is utalt - Turgenyev regénye mellett és azzal együtt ez a forradalomellenes hangulat lesz az, amely a

---

<sup>3</sup> Az 1860-as évek orosz értelmiségére vonatkoztatott nihilizmusfogalmat Kozmin – a különbséget érzékeltetendő – idézőjeles formában használja. Az ő nyomán a továbbiakban ebben az értelemben én is idézőjelben használom a terminust.

<sup>4</sup> B. P. Kozmin: Dva szlova o szlove nyigilizm, in: Izvesztyija Akagyemii nauk CCCP, Otgyelenyije lityeraturi i jazika, 1951., t. X, vip. 4., 378-385.

nihilizmus kifejezést elsősorban gúny-és ragadványnévként az 1860-as évek kritikusan gondolkodó nemzedékére, a forradalmi demokrata „nihilistákra” ráragasztja.

Ennek a körülménynek a vizsgálata előtt azonban röviden utalni szeretnék a nihilizmus másik válfajának jellemzőire is, amelyek az előzővel szemben Európában a XIX. század második felében úgy erősödtek meg, mint egy meghatározott filozófiai rendszernek, mint a léthez való viszonyulás elvének alapjai. Ennek képviselői, elsősorban Schopenhauer, majd Nietzsche az előző attitűddel ellentétben, ahol a forradalmi gondolat, az adott létállapot forradalmi úton való jobbá tétele a tagadás szervezője, úgy erősítik meg nihilista koncepciójukat, hogy közben nemcsak tagadják az adott léthelyzetet, hanem elvetik az adott létállapot bármily csekély mértékű továbbfejlesztésének még a gondolatát is.<sup>6</sup> „Így Nietzsche előfutárai a nihilizmus-koncepciójukat illetően - írja Kuznyecov - egyáltalán nem a francia felvilágosultak és az orosz demokraták, hanem az olyan személyek, mint Max Stirner, aki 1845-ben *Az egyén és sajátosságai* című munkájában anarchikusan eltöröl mindent, kivéve azokat a harcos, a szélsőségesen egoisztikus személyiség világából táplálkozó elemeket, amelyek megerősítik a törvények figyelmen kívül hagyásának agresszív, anarchikus elvét.” S idézi Max Stirnert: „Nekem, egoistának az emberiséggel való jó viszony teljesen közömbös. Én csak kihasználom ezt.”<sup>7</sup>

Nietzsche részben ezt a Stirner-féle egoisztikus attitűdöt veszi át és tökéletesíti, ezt a hagyományt vonatkoztatja az adott létállapotra akkor, amikor így vall önmagáról az *Ecce homo* című művének *Miért vagyok én sors?* című fejezetében:

---

<sup>5</sup> Enciklopedgyicseszki Szlovar, Szankt-Petyerburg, 1897, t. XXI., sztr.11.

<sup>6</sup> Igor Szmirnov a *Pszihodiakronologika* című munkájában szintén kétfajta nihilizmust különböztet meg: a deontológiai és a deidealizáló nihilizmust. A deidealizáló nihilizmust ő is a Max Stirner- és Nietzsche-féle individualizált anarchizmussal azonosította, s lényegét ő is abban látta, hogy ebben az elvben minden szakrális intézmény elvetése a személyiség felmagasztosulását szolgálja. Az orosz forradalmi demokratákhoz is köthető nihilizmust pedig a deontológiai jelzővel látta el, amely véleménye szerint a II. század gnoszticizmusától kezdve a XX. század misztikus anarchizmusáig ível, s amelynek lényegét - Vjacseszlav Ivanov terminológiáját átvéve - így fogalmazta meg: „Az adott világgal szembeni vitában, de ennek a világnak a nevében kell létezni.”(Igor Szmirnov: *Pszihodiakronologika*, Novoje Lityerturnoje Obozrenyje, Moszkva, 1994., 107.) Szmirnov azonban a kétféle nihilizmus felvázolása és megkülönböztetése után feltárja - írásának címe is erre a metódusra utal - a kétfajta nihilizmus közös pszichikai gyökerét is. A tagadás pszichikai mozgatórugóját a gyermek ödipális korszakának veszélyeiben és a kasztrációs félelemben látja. Mindkét folyamat az önálló, a szülőktől független személyiség kialakulásával áll összefüggésben, annak a személyiségnek a kialakulásával, aki önmaga kíván lenni. Így Szmirnov véleménye szerint a nihilizmus mindkét fajtája az individuumnak abból a félelemből táplálkozik, hogy esetleg mások által el nem ismertté, visszautasítottá válik. A személyiségnek ez az összetevője az orosz forradalmi demokraták tevékenységében is meghatározó momentumként lép fel a XIX. század hatvanas éveiben.

<sup>7</sup> Felix Kuznyecov: „Nyigilizm” i nyigilizm, in: *Novij Mir*, 1982/4., 244.

„Ismerem sorsom. Nevemhez egykoron valamiféle szörnyűség emléke fog tapadni - egy krízisé, melyhez hasonlót nem ismert a föld, a legsúlyosabb lelkiismeret-kollízióé és döntésé, mely mindazzal szemben felidéződik, amit addig hittek, követeltek és szentesítettek. Én nem ember vagyok, én dinamit vagyok.”<sup>8</sup>

A krízis pedig, amit ez a dinamit jelképez, Nietzsche szavaival élve maga a nihilizmus, amelyben a magasabb rendű értékek elveszítik értéküket. A teória csupasz teóriaként hamissá válik, a morál mint öntelt morál mélységesen gonosz, a művészet mint esztétikai érték lényegtelen, jelentéktelenül privát lesz. Annak a kultúrának a stabilitása, amely ezekből a kiemelésekből élt, túlterhelődik, a kultúra összeomlik, az az egység, amely korábban a keresztény vallás alakjában jelent meg, felbomlik. Nietzsche egyáltalán nem „siratja” ezt az elveszett egységet, már egyáltalán nem akarja helyreállítani. Viszont teljes súlyát érzékeli annak a hatalmas áldozatnak, amelyet az egység elvesztése követel. Véleménye szerint az áldozatnak három összetevője van: a hajdani vallások emberáldozatai, az aszketikus vallás én-áldozata, valamint korunk Istenáldozata: Isten meghalt, mi öltük meg. Nietzsche olyannak látja magát és az általa megjövendőlt filozófusokat, mint akiknek új egységet kell teremteniük, amennyiben persze akarják. A lényeg tehát elsősorban nem az igazság felismerésén, hanem az akarásán van, s ezt az akarást az új egységben az emberfeletti ember fogja emberformálón vezetni, ez az új egység pedig semmit sem foglal magába az előzőleg felbomlott létállapotból.

Ilyen formában a kétféle nihilizmus, vagyis a létállapot bizonyos értékeit reformok, majd pedig forradalom útján átmentő orosz, és a fennálló értékeket elvető, azokat az *Übermensch* megjelenésével átértékelő nyugati nihilizmus, annak ellenére, hogy a *Rövid irodalmi enciklopédia* szerint mindkettő a lét lelki alapjainak tagadó álláspontjával áll kapcsolatban, és a negativizmus pátosza kíséri,<sup>9</sup> mégis fontos, a további vizsgálódásaink szempontjából meghatározó különbséggel bír. Amíg ugyanis az enciklopédia szerint a XIX. század második felében Oroszországban egy radikális, társadalmi színezetű nihilizmus jött létre, Nyugaton az a metafizikai nihilizmus alakult ki, amely Schopenhauertől és Nietzschétől eredeztethető, és az értelmiségi, kulturális, irodalmi-esztétikai élet jelentős képviselőit vonzotta.

---

<sup>8</sup> Nietzsche: *Ecce homo*, Göncöl Kiadó, Budapest, 2003.,123.

<sup>9</sup> *Kratkaja Lityeraturnaaja Enciklopedia*, Izdatyelsztvo Szovjetszkaja Enciklopedija, Moszkva, 1968.

A kulcsszavakat ebben a szócikkben a kétféle nihilizmus jelzői jelentik. A nihilizmus „társadalmi” jelzője, amely az oroszországi mozgalmat jelöli, arra a tartalomra utal, amely a nyugati, a „metafizikai” jelzővel ellátott nihilizmusban nem létezett. Ennek a nyugati nihilizmusból hiányzó szociális attitűdnek a megléte lesz a sajátos orosz „nihilizmusnak”, az apák nemzedékének hagyományait elvető fiúk kritikai vizsgálódáson alapuló forradalmi mozgalmának a lényege. Hozzátehetjük ehhez Billington véleményét, aki szerint „Az 1840-es évektől az 1860-as évekig az orosz kultúra azt a nyugtalan korszakát élte, amelyet az oroszok »társadalmi gondolkodásnak« neveztek. A nyugati kultúrában ezzel ekvivalens gondolkodás nem létezik, ráadásul ez az orosz »társadalmi gondolkodás« sokkal szövevényesebb és irodalmibb annál, hogy alá lehessen vetni a hagyományos, nyugati értelemben vett erkölcsfilozófiai vagy szociológiai vizsgálódásnak.”<sup>10</sup>

A hagyományos, a nyugati értelemben vett szociológiai vizsgálódásnak az I. Miklós cársága idején kibontakozó, majd II. Sándor cár uralkodása alatt tetőpontjára jutó „társadalmi gondolkodást” már csak azért sem lehetett alávetni, mert Oroszországban ez a gondolkodás olyan társadalomban valósult meg, illetve olyan társadalmi állapot tagadását jelentette, amely a nyugati társadalmi keretekre már nem volt jellemző. Amikor Nyugaton az 1840-es évekre a polgári társadalom berendezkedésének elmélyülő krízise a nietzschei metafizikai nihilizmus kibontakozását tette lehetővé, Oroszországban a társadalmi berendezkedésnek ezt a lehetőségét nem is ismerték, így a Nyugaton már lejátszódó polgári forradalom létrejöttére a társadalom nagy többsége - legalábbis belátható időn belül - nem is gondolt, sőt - szükségtelennek érezte. A fennálló társadalmi rend elleni tiltakozás a forradalmi demokraták, az orosz „nihilizmus” fő képviselői, Csernisevszkij, Dobroljubov és Piszarev számára ezért nem más, mint az elmaradott feudális viszonyok, és az azt fenntartó cári önkényuralom elleni tiltakozást, a fennálló társadalmi rend radikális megváltoztatását jelenti, amelynek középpontjában a jobbágyfelszabadítás, a nép jólétének megteremtése áll. Ilyen jellegű törekvések mögött pedig több személyes és szociális motívum is munkált.

Az első személyes motívum, hogy az orosz „nihilisták” a nép boldogságának megteremtésénél száműzni kívánnak minden nem evilági, transzcendens megoldást: azaz a vallásnak azt a tanítását, amely a nép evilági szenvedését a majdani túlvilági boldogság reményével kívánja kompenzálni. A „nihilistáknak” ez a magatartása, vagyis a túlvilági

---

<sup>10</sup> Billington: Ikona i topor, Izdatyelsztvo „Rudomiko”, Moszkva, 2001.,441.



boldogság reményének elvetése a valláshoz fűződő sajátos viszonyukkal magyarázható. Zenykovszkij *Az orosz filozófia története* című munkájában így foglalta össze Csernisevszkij sajátos viszonyulását a valláshoz:

„Csernisevszkij gondolkodásában a vallás soha nem tudott nagyon intenzíven jelen lenni, de, sajátos módon, soha nem is halt ki. Valóban, Csernisevszkij materialista és pozitivista fejlődése során nem tudta figyelmét sokáig a vallás követelményeire összpontosítani, mégis megőrizte vallásos meggyőződését. »Hogy mit várunk az új vallástól? - kérdezi a naplójában 1848-ban. - Emiatt a szívem nyugtalan és a lelkem is beleremeg...és szeretném a korábit megőrizni. Nem hiszem, hogy lesz új, és sajnálom, nagyon sajnálom, hogy el kellett válnom Jézus Krisztustól, aki oly jó, olyan kedves volt számomra, mint amilyen jó és szeretett az emberiség számára.«”

Zenykovszkij ennél a megállapításánál Csernisevszkij, valamint kor- és eszmetársa, Dobroljubov származását veszi elsősorban figyelembe. Csernisevszkij és Dobroljubov ugyanis papi családból származtak, papi szemináriumot végeztek, s ilyen formában eleve predesztináltak lettek volna a pravoszláv vallás iránti - életük végéig tartó - hűségre. Egyetemi éveik megkezdése előtt mindkettejükénél úgy látszott, hogy apjuk papi foglalkozását fogják választani: papi szemináriumban tanultak, szigorú vallásos nevelésben részesültek. A papi szemináriumból kikerülve egyetemi éveik alatt viszont már az akkor népszerű, nyugatról átvett materialista tanokkal ismerkedtek meg, s mindez a vallással kapcsolatos elképzeléseiket is gyökeresen megváltoztatta. A materialista nézetek hatása alá kerülve gondolkodásmódjukban az addigi vallás helyét „egy vallásos immanencia váltotta föl, vagyis az »élet szentségébe«, a »természetbe« vetett hit, szenvedélyes ragaszkodás a földön megvalósuló igazság utópikus álmához.”<sup>11</sup>

Így az orosz értelmiség népszolgálata, néppel szembeni kötelezettségérzete - amely szintén nem férne bele a nyugati nihilizmusba, s ismét a nyugati nihilizmus és az orosz „nihilizmus” különbségére figyelmeztet - Szemjon Frank véleménye szerint „nemcsak erkölcsi kötelesség, hanem lélektanilag is megalapozza azt az álmodást vagy hitet, hogy az erkölcsi erőfeszítések célja, a nép boldogsága megvalósítható, méghozzá örök és abszolút formában. Ez a hit lélektanilag valóban analóg a vallásos hittel, s az értelmiség tudatában valóban pótolja az igazi vallást.”<sup>12</sup> Szemjon Franknak ezt a kitételét figyelembe véve<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> V. V. Zenykovszkij: *Isztorija russzkoj filozofii*, Izdatyelsztvo „Fjoniks”, Moszkva, 1999., t. I., sztr. 376.

<sup>12</sup> Szemjon Frank: *A nihilizmus etikája*, in: *Az orosz forradalom démonai*, Századvég Kiadó, Budapest, 1990., 180-181.

<sup>13</sup> Annak okát, hogy a nép boldogságába vetett hit hogyan válthatja fel a személyiségben a vallásos hitet, illetve hogyan képzhet a vallásos hittel analóg hitet, Igor Szmirnov Csernisevszkij és Dobroljubov esetében

azzal a továbbiak szempontjából meghatározó jelenséggel találkozunk, hogy Csernisevszkijék, bár céljukhoz, a nép boldogságának eléréséhez a hagyományos transzcendens magyarázatokat nem kívánják felhasználni, bizonyos lét-transzcendens elemeket mégsem tudnak gondolkodásmódjukból kiküszöbölni.

Nem tudják, mert elképzelésük legtöbb összetevője a fennálló léthelyzettel nincs fedésben, hiszen a gondolkodás és a cselekvés során olyan tényezőkhöz igazodik, amelyek a létnek még meg nem valósult részét képezik, s csak remény lehet valamikori megvalósulásukra. A lét-transzcendens, létidegen, a fennálló létrenddel inkongruens jelenségek pedig - ahogyan arra Mannheim Károly az *Ideológia és utópia* című írásában utal - nem másnak, mint az utópikus gondolkodásmódnak a jellemzői. Ez az utópikus gondolkodásmód az, amely cselekvéssé válva részben vagy egészben szétfeszíti a mindenkor fennálló létrendet. Ez a gondolkodásmód határozza meg az orosz „nihilisták” tevékenységét, hiszen az ő céljuk is a fennálló társadalmi rend, a fennálló önkényuralmi rend megdöntése. Landauer szavaival, ha tópiának nevezünk minden érvényes és hatással bíró rendet, akkor a vágyképek ott válnak utópiává, ahol felforgató funkciót kapnak.

A fennálló létrend és az utópia viszonya dialektikus. Ez a dialektikus viszony abban érhető tetten, hogy „minden egyes létszint önmagából sarjasztja ki (meghatározott helyzetű társadalmi hordozóknál) mindazokat a gondolati és lelki tartalmakat, amelyek sűrített formában tartalmazzák minden egyes létszint „negatív”, még meg nem valósított oldalát, ínségét. E szellemi mozgalmakból lesz azután az a robbanóanyag, amely a létet önmaga meghaladására készíti. A lét utópiákat szül, ezek pedig szétfeszítik a létet, továbbterelik egy következő lét felé.”<sup>14</sup>

A lét és az utópia dialektikája ugyanakkor azt is feltételezi, hogy az utópia kialakulása meghatározott társadalmi korszakokhoz, ezen belül meghatározott társadalmi rétegekhez kötődik, és soha nem előzmények nélküli. Az utópia először valamilyen elszigetelt egyén vagy egyének vágyálmaként, fantáziájaként jelentkezik, s csak később válik szélesebb, szociológiailag mind pontosabban körülírható rétegeknél a politikai akarat részévé. Így az 1860 körül kibontakozó orosz „nihilizmus” esetén is több „előfutárról” beszélhetünk. Olyan előfutárokról, akik elszigetelten ugyan, de szintén a fennálló

---

nem az egyetemen tanultak hatásában látja, hanem egyértelműen a származásuknak tulajdonítja. Szmirnov véleménye szerint ugyanis azok között a családi-származási viszonyok között, amelyek között a két forradalmi demokrata nevelkedett, a fiataloknak az idősebbekkel szembeni ödipális komplexusa mindenképpen kialakult, és mindez azt a félelmet idézte elő bennük, hogy tetteik felett azok a magasabb vallási tekintélyek fognak ítélni, amelyeket apjuk is reprezentál. „A fiatalokban ez az állandó félelem azt idézi elő - írja Szmirnov -, hogy a tagadásukat kiszélesítik, és már nemcsak az apjukhoz fognak negatívan viszonyulni, hanem ahhoz a hagyományos valláshoz is, amelyet apjuk képvisel. (Szmirnov: i. m. 109.)

társadalmi rend megváltoztatása, vagyis a cári önkényuralom ellen és a jobbágyság helyzetének jobbá tétele érdekében tevékenykedtek, és ezeket a legtöbbször sikertelen törekvéseiket társadalmi helyzetükhöz és habitusukhoz mérten, egymástól eltérő, különböző formában kívánták megvalósítani. A „nihilisták” előfutárainak számbavételével nemcsak az 1860-as évek utópikus gondolkodásmódjának keletkezéstörténetét lehet rekonstruálni, hanem különböző összetevőinek forrását is.

Ennek a gondolkodásmódnak az első összetevője, vagyis az ideális állam kialakításának problémája és egyben szükségessége természetesen nem a forradalmi „nihilistákat” foglalkoztatta elsőként. Ez a problémakör már az ókor tudósainak tevékenységét is meghatározta, de az orosz gondolkodók ez irányú ténykedésének közvetlen előzményéül mégis a francia felvilágosodás irodalma szolgál. Ez az irodalom, egyáltalán: a felvilágosodás eszmerendszere már a XVIII. század orosz közgondolkodására is hatással volt. Ezért a „nihilizmus” forrásainak feltárásánál, illetve előfutárainak bemutatásánál nem hagyhatjuk figyelmen kívül az 1700-as évek utolsó harmadában tevékenykedő Ragyiscsevet, akinek működése elválaszthatatlan az orosz és az európai felvilágosodás eszméjétől.

Ragyiscsev világszemléletét nemcsak a konkrét történelmi események - a hazájában lezajló Pugacsov-lázadás, az amerikai függetlenségi háború, valamint a nagy francia forradalom - formálták. Óriási hatást gyakoroltak rá a francia és nyugat-európai felvilágosult gondolkodók - Rousseau, Diderot, Holbach, Helvetius, Herder - eredetiben olvasott gondolatai is, amelyeket a szerző, miközben anyanyelvére fordította, át is értékelte: felmérte azok orosz lehetőségét, vonatkozásait, és ennek megfelelően a számára példaképül szolgáló gondolkodók műveire saját megjegyzéseit is hozzáfűzte. Az egyik ilyen megjegyzésében Ragyiscsev az önkényuralom fogalmát Rousseau *Társadalmi szerződésének* hatására így értelmezi: „Az önkényuralom az a forma, amely minden berendezkedés közül a leginkább szemben áll az ember természetes állapotával...A törvények nem azért szabályozzák az életünket, hogy azoknak minden változtatás nélkül engedelmessédjünk, hanem azért, hogy azokból mi is hasznot húzzunk.”<sup>15</sup>

Ragyiscsevnek azonban nemcsak ez az elképzelése lesz meghatározó az 1860-as évek nemzedékének világszemléletét illetően. Ezen kívül Ragyiscsev orosz talajra átültetett, a nyugat-európai felvilágosodás hatását tükröző teóriáját meghatározza az uralkodó és a nép viszonyának problémája is, amely szintén döntő jelentőségű az 1860-as

---

<sup>14</sup> Mannheim Károly: Ideológia és utópia, Atlantisz, Budapest, 1996., 228-229.

<sup>15</sup> Ragyiscsev: Polnoje szobranijje szocsinyenyij, Moszkva-Leningrád, 1941., t II., sztr. 282.

évek nemzedékének tevékenységére nézve: „A jogtalanul uralkodó államfő úgy érzi, még annál is nagyobb joga van törvényeket szabni a népre, mint amilyen joga van a bűnösöket megbüntetni.”<sup>16</sup>

Az önkényuralomról, az uralkodó és a nép viszonyáról, valamint a társadalmi állapot szükségzerű megváltoztatásáról szóló elképzeléseit Ragyiscsev fő művében, az *Utazás Pétervárról Moszkvába* című írásában összegzi, mégpedig olyan formában, hogy ezeket a felvilágosodásból táplálkozó eszméit kiegészíti forradalmi gondolattal is, amelynek majd szintén meghatározó jelentősége lesz Csernisevszkij és eszmetársai gondolkodásmódjára nézvést. Ebben a művében ugyanis a szerző - érzékelve az orosz jobbagység tarthatatlan helyzetét - Oroszországban először világít rá arra az első látásra paradoxnak tűnő gondolatra, hogy a jobbagység elnyomásában, leigázásának mértéktelenségében foglaltatik a felszabadulás záloga és lehetősége. Az elnyomás tűrhetetlen mértéke véleménye szerint végül elkerülhetetlenül ki fogja váltani az ellenállást, a forradalmat.

Így válnak Ragyiscsev művében a nép képviselői olyan pozitív hősökké, olyan forradalmárokká, akik a „szabadság hírnökeiként” majd a XIX. század vezető forradalmi demokratája, Csernisevszkij szépirodalmi műveiben fognak ismét életre kelni, mégpedig az „új emberek” formájában. Természetesen Ragyiscsev műve, miután 1790 nyarán az utolsó fejezete is megjelent, azonnal kiváltotta az akkori uralkodónő, II. Katalin haragját: „A szerző nem szereti a cárokat, és amint módja van rá, nemcsak, hogy kinyilvánítja az irántuk való gyűlöletét, hanem ritka vakmerőséggel beléjük is köt.”<sup>17</sup> A cárnő haragja a szerző felforgató tevékenységével kapcsolatban Ragyiscsev vallatásához, majd azonnali halálra ítéléséhez vezetett, ám a halálos ítéletet végül - Ragyiscsev számára kínzó, elviselhetetlen, bizonytalan várakozás után - szibériai száműzetésre változtatták.

A cári önkényuralmat egy azonnali forradalom azonban nemcsak Ragyiscsev elszigetelt tevékenysége idején, de fél évszázaddal később, 1825-ben sem volt képes megdönteni. 1825-ben a dekabristák vállalkoztak a cárizmus ellen egy politikailag szervezett felkelésre, ezzel a radikális fordulattal kívántak változtatni a társadalom állapotán. Az ekkor trónra lépő cár, I. Miklós azonban éppen azzal erősítette meg a hatalmát - minden addigit felülmúló önkényuralmat kiépítve - , hogy csírájában fojtotta el a mozgalmat, s uralkodása alatt gátat szabott a polgári fejlődés mindenféle lehetőségének, az esetleges reformoknak. Az I. Miklós-féle elnyomás évei alatt így az oroszországi állapotok

---

<sup>16</sup> Uo.. 282.

<sup>17</sup> Babkin: Processz A. N. Ragyiscseva, Izdatyelsztvo AN CCCP, Moszkva-Leningrad, 1952., sztr. 163.

elleni tiltakozás csak pusztába kiáltott szó lehetett. Ez a kilátástalannak tűnő helyzet „termelte ki” a nemesi intelligenciából Oroszországban az 1840-es évekre azt az embertípust, akit jobb híján a „felesleges ember” terminussal szokás illetni, és aki - mivel nem volt elveit illetően kire vagy mire támaszkodnia, és mivel gondolkodásmódjának nem volt társadalmi háttere - önmagát tette meg minden dolgok mércéjévé, minden szociális vagy erkölcsi érték etalonjává. Ezáltal azonban elkülönült, levált a társadalomról, és jobbító szándékaiból a gyakorlatba semmit sem tudott, vagy inkább semmit sem akart átültetni. A környező társadalom hagyományos normáinak szemszögéből amorálissá vált, s elkülönülése folytán szükségszerűen individualistává. Az orosz irodalomban Oblomovtól Asztrov doktorig széles skálájával találkozhatunk a minden rosszat helytelenítő, jóindulattal teli semmittevő típusának, aki csak álmodozik a száz év múlva megvalósuló nagyszerű társadalmi berendezkedésről, de álmát soha nem váltja valóra, s akit a terméketlen individualizmusa miatt az 1860-as évek nemzedéke sokkal inkább kritikával, mint tisztelettel szemlél.

A „felesleges emberekre” jellemző terméketlen tiltakozás egészen az 1840-es évek közepéig meghatározta az orosz társadalmi közgondolkodást. Ez a helyzet az 1840-es évek második felére, főleg az 1848-as nyugat-európai forradalmak hatására változott meg. A miklósi korszak végén, a kínzó hét évek tartott 1848 és 1855 között az orosz gondolkodók a reformok reális perspektíváját keresték. Arra a következtetésre jutottak, hogy mind a dekabristáknak, mind pedig az őket követő gyakorlatiatlan nemesi filozofálgatás képviselőinek az elgondolása helytelen, s ezeket az elképzeléseket a szociális problémák tényleges, tevőleges megoldásának kell felváltania. Képviselőik az 1848-ban elhunyt Belinszkij, majd Herzen voltak, akik a társadalom átalakítását - a dekabristák elképzelését elvetve - sokkal inkább szociális, mint politikai úton képelték el.

A jobb világ iránti igényét Belinszkij a Gogolhoz írott levelében így fogalmazta meg: „Oroszország legégőbb, legkorszerűbb, legnemesebb kérdései most: a jobbágyság megszüntetése, a testi büntetés betiltása és legalább a már meglévő törvények végrehajtása.”<sup>18</sup> Az 1860-as évek „nihilistái” számára így Ragyiscsev forradalmi elképzelése mellett Belinszkij szociális reformokra irányuló törekvése jelentette azt a forrást, amely utópisztikus elveik gyakorlati megvalósítására készítette őket. Billington is erre utal akkor, amikor úgy fogalmaz, hogy Belinszkijnek a fennálló rendszerrel szemben tanúsított tiltakozó magatartása olyan tiszta hagyományt jelent, amelyet minden őtána

---

<sup>18</sup> Belinszkij: Válogatott esztétikai tanulmányok, Szikra Kiadó, Budapest, 1950., 375.

fellépő radikális reformátornak - így az 1860-as évek „nihilistáinak” is - követnie kellett. Emiatt a hagyománykövetés miatt lényeges az, hogy Belinszkij nagy tisztelője, Herzen éppen Belinszkijt tartotta az orosz közgondolkodás első „nihilistájának”, akinek már gyermeki lelkében is a társadalmi igazság keresése munkálkodott. „A nihilizmus nem mostani jelenség - írja ezzel kapcsolatban Herzen - , Belinszkij már 1838-ban »nihilista» volt.”<sup>19</sup>

Az adott társadalmi állapot pozitív irányú változását azonban Belinszkij már nem érthette meg, hiszen csak halála után, a sajátos orosz „társadalmi gondolkodás” második évtizedében vált mindinkább időszzerűvé és főleg - az eddigi próbálkozásokkal szemben - esélyessé a problémák orvoslása. Mégpedig akkor, amikor az 1853 és 1856 között zajló krími háborúban elszenvedett orosz vereség az abszolút cári hatalom teljes belső korhadtságára mutatott rá. Hiszen Anglia és III. Napóleon Franciaországa ebben a háborúban Oroszországot nem is a legsebezhetőbb területein támadta. A krími háború dicstelen lefolyása így a feudalizmust konzerváló cári abszolutizmus csődje volt. Ez a csőd és az elégedetlen jobbágytömegek egyre gyakoribbá váló lázadásai, felkelései kényszerítették II. Sándor cárt arra, hogy most már kormányával együtt ő maga is részesévé váljon az elavult feudális rendszer reformjának, s a gyakorlatban is támogassa Csernisevszkijék elképzeléseinek egyik legfontosabb összetevőjét, a jobbágyfelszabadítást. A cár ekkor látta be, hogy csak a jobbágyfelszabadítással előzheti meg azt, hogy az elégedetlen jobbágytömeg szervezetten, forradalom útján, alulról szabadítsa fel önmagát.

II. Sándor reformtörekvései határozott fordulatot hoztak az orosz ideológiai életben. II. Sándor trónra lépéséig a tiltakozás a cári berendezkedés, a kormányzati politika ellen vagy a terméketlen eszmefuttatások formáját öltötte, vagy a már termékenyebbnek mutatkozó Belinszkij-féle eszmékét, amelyek a miklósi elnyomás évtizedeiben a gyakorlatba szintén nem mehettek át. Gyakorlati megvalósulásuknak a cári önkény mellett az is gátat szabott, hogy mindkét tiltakozási forma esetén az elutasított cári berendezkedésben és intézkedésekben nem volt olyan pozitívum, amelyre az ellene fellépők - az orosz „nihilizmus” megszüntetve megőrző jellegének megfelelően - támaszkodhattak volna. II. Sándor viszont 1861-ben a liberális, főleg a nyugatosok köréhez tartozó társadalmi réteg támogatásával végrehajtotta a várva várt jobbágyfelszabadítást. Ez az esemény pedig lehetőséget adott arra, hogy az ekkor fellépő Csernisevszkij-vezette tiltakozásnak már legyen olyan tartalma, amelyet ennek a nemzedéknek a képviselői a

---

<sup>19</sup> Herzen: Szobranijje szocsinyenyij v 30-ih tomah, Izdatyelsztvo A. N., CCCP, 1959., t. XVIII. sztr. 217.

megtagadottból átvehetnek, és a tagadás segítségével átalakíthatnak. Legyen olyan liberális tartalma, amit a Belinszkijhez közel álló, a '40-es évek gondolkodásmódját meghatározó köröknek még nem adatott meg tagadni.

Az 1860-as évek tiltakozó nemzedéke ugyanis nem magát a jobbágyfelszabadítás tényét, és nem általában a liberális eszméket, hanem sokkal inkább azok milyenségét, a kizárólag csak a cár és a liberális körök igényeit kielégítő megoldást, „népboldogítást” tagadta. Azt a megoldást, amelyben a jobbágyfelszabadítás „felülről”, földdel, de megváltással valósult meg, vagyis olyan formában, amelyben az a jobbágy, aki nem volt képes megváltását megfizetni, földhöz jutása ellenére továbbra is feudális kötöttségekkel terhelt volt kénytelen dolgozni. Ezzel szemben Csernisevszkij és köre - a jobbágyfelszabadítást, mint tény megőrizve és szem előtt tartva - úgy vélte, hogy a hűbéri nagybirtokrendszer radikális felszámolása, a jobbágyság kártérítés nélküli földhöz juttatása az orosz nép megújulásának egyedüli útja. Azaz olyan „alulról” történő jobbágyfelszabadítás, amely az adott körülmények között csak forradalmi úton valósítható meg, és amelynek eredményeképpen biztosítva lenne a jobbágyok teljes anyagi és egzisztenciális függetlensége és szabadsága.

Az, hogy az 1860-as évek „nihilistái” számára a fennálló létrendnek már van olyan összetevője, amelynek nem a meglétét, csak a milyenségét tagadják, vagyis tagadásuk nem az uralkodó körök jobbágyfelszabadítására, hanem annak módozatára vonatkozik, ismét a „nihilisták” gondolkodásmódjának utópisztikus jellegét, a fennálló létrend, és az általuk képviselt valóságidegen gondolkodás dialektikus viszonyát támasztja alá. Az utópisztikus gondolkodásmódnak az is a része, „hogy a kutató egyén magáévá teszi mindazt a döntően fontos indítást, amely történelmileg-társadalmilag létrejött, és amelynek reális feszültsége a jelenkori helyzet jellemzője”<sup>20</sup>, és csak ezután gondol arra, hogy a mai léthelyzetnek megfelelő megoldást találjon. A jelen esetben tehát a jobbágyfelszabadítás „alulról” történő végrehajtásának gondolatához a „nihilisták” elképzelésükbe először a jobbágyfelszabadítás 1861-ben már megvalósult, „felülről” végrehajtott formáját emelték be, hogy azután azt megtagadva a léttel, a valós helyzettel jelenleg még inkongruens, de a későbbiekben a fennálló létrendet szétfeszítő megoldást találjanak.

A „nihilisták” elképzelése szerint mindehhez a fennálló létrendet nemcsak ismerni kell, a fennálló létrendnek nemcsak át kell venni bizonyos elemeit, hanem le is kell leplezni, hiányosságait, visszásságait is fel kell tární. A jelen állapot problémáit csak így

---

<sup>20</sup> Mannheim Károly: im.:116.

ismerhetik meg azok a néptömegek, amelyeknek a boldogságáért a „nihilisták” küzdenek, s amelyek - felvilágosításuk után - a forradalom kirobbantásához nélkülözhetetlenek. Ehhez pedig alapot Csernisevszkij és követői számára a „valósághoz való visszatérés” hegeli jelszava szolgáltatott, amely - ugyanúgy, ahogyan a '40-es évek végén Belinszkijnél - a fennálló valóság elleni harc jelszava, jelen esetben a jobbágyfelszabadítás milyenségét is magába foglaló orosz társadalmi berendezkedés elleni harc jelszava lett.

Csernisevszkijéknek a valósághoz fűződő hasonló viszonyulásukból kiindulva Billington úgy értékeli, hogy a tiltakozás korábbi formáiból Csernisevszkijék az újfajta vallásuknak, a nép istenítésének a megteremtése mellett valóban a Belinszkij-féle hagyományt folytatták. (Erre a hagyományra Csernisevszkij és Piszarev esztétikai elveinek tárgyalásakor fogok részletesen kitérni). Maga Csernisevszkij a valósággal kapcsolatban egyfelől azt vallotta, hogy a valóság fő ellensége az a személy, aki bármilyen illúziót táplál ezzel a valósággal kapcsolatban, másfelől viszont tisztában volt azzal is, hogy az orosz közélet képviselőinek nagy többsége éppen a különböző illúziók ködébe temetkezik. Így véleménye szerint a valósághoz csak annak megismerésével és megismertetésével, valamint az orosz közgondolkodás illúzióinak lerombolásával lehet visszatérni. Csernisevszkij ezzel kapcsolatban így fogalmaz:

„De nem, soha, az emberiség egyetlen rétege sem érte el sorsának megjavítását másként, mint az előbbi helyzettel szembeni elégedetlenségének, a jobb felé való sajátos törekvésének ereje révén. De hogy a jobb felé törekedjünk, hogy harcoljunk a jobbért, meg kell ismernünk a valóságot.”<sup>21</sup>

Csernisevszkij a dezillúzionálást két irányzattal kapcsolatban tartotta elkerülhetetlennek. Egyfelől az úgynevezett konzervatív-szlavofil tábor elképzeléseivel kapcsolatban. Ebbe a táborba azok tartoztak, akiknek - véleménye szerint - a középkori intézmények, az önkényuralom, a pravoszláv egyház és a „jó jobbágy” „konzerválásával” kapcsolatban voltak illúziói. Másfelől pedig, és az előzőhöz képest sokkal inkább, a jobbágyfelszabadítást, a reformokat is magába foglaló liberális illúziókkal szemben, amelynek két típusát különböztette meg. Az egyik típust az 1840-es években „tevékenykedő” „felesleges emberek” alkotják, akiknek romantikus, a cselekvésre képtelen illúzióiból Csernisevszkij nemcsak hogy nem lát semmi követnivalót, hanem mindezt a konkrét forradalmi perspektívából eredő, valóságból származó és megvalósítható eszmék nézőpontjából tagadja. A másik típushoz pedig azok a liberálisok tartoznak, akik a „cár

---

<sup>21</sup> Csernisevszkij: Alferjev, in. Polnoje szobranyije szocsinyenij, Goszudarsztvennoje Izdatyelsztvo Hudozsesztvennoj Lityeraturi, Moszkva, 1947, t. 12., sztr. 73.



atyuska” által megindított kapitalista fejlődés iránt tápláltak illúziókat, s így elfogadták a „felülről” szervezett jobbágyfelszabadítást.

Ennek a második csoportnak az illúzióit Csernisevszkij egy sajátos vitamódszer segítségével cáfolta. Publicisztikai írásaira jellemző leleplező módszere során először látszólag elfogadta a liberálisok egyes illúzióit, s ezeket következetesen végigvitte. Ezek viszont - szerinte - éppen ebben a következetes végiggondolásban mutatták meg abszurditásukat. Majd megvizsgálta az eszme másik vonatkozását, s újra kezdte eljárását. Végül úgyszólván leleplezte, bekerítette az illúziót. Leleplező módszerét azért vélte meggyőzőnek, mert a leleplezendő liberális eszméket, elveket, érzelmeket egyrészt a fennálló létrenddel, másrészt az általa szükségesnek érzett elemekkel vetette össze. Ezzel azt kívánta érzékeltetni, hogy a liberális eszmék és érzelmek nem a fennálló létrend, a jelenvaló és ezen belül a nép igazi szükségleteiből táplálkoznak, hiszen a valóság szükséglete Csernisevszkij szemében mindig a társadalom progresszív átalakításának szükségletét, s ezáltal a népjólét megteremtését jelenti. Azt kívánta igazolni, hogy a liberális eszmék és elvek a valósággal összevetve már egyáltalán nem tűnnek igaznak, hanem csak üres, tartalmatlan frázisok.

A liberalizmus eszméinek leleplezése azonban Csernisevszkijnek nemcsak a publicisztikájára jellemző, hanem az irónia eszközével élve a szépirodalmi alkotásaira is. Így például a *Prológus* című regényében arról számol be, hogy a liberálisok azzal akarják kivívni a „szabadságot”, hogy Szavelovnak, a liberális politikusnak a feleségét Csaplinnak, az ostoba, degenerált, mészáros kinézetű grófnak a karjaiba kergetik, s ezzel akarják rávenni a gróft a cárnak benyújtandó petíció aláírására. S amikor a terv kudarcba fullad, vagyis Csaplin nem kapja meg Szavelovát, és nem írja alá a petíciót, a liberálisok táborában világvége-hangulat támad, amelyet Csernisevszkij így jellemez: „Csaplin elárulta a szabadság ügyét, a szabadság ügye elveszett.”<sup>22</sup> Itt tehát Csernisevszkij művészi eszközök segítségével, s természetesen művészi túlzással mutat be egy liberális frázist és a mögötte rejlő tartalmat, s igyekszik megmutatni a frázis és a tartalom nevetséges ellentétét.

A forradalmi demokraták másik fő ideológusa, Piszarev pedig a valósághoz való visszatérést azáltal látta megvalósíthatónak, ha a liberális tábor felülről végrehajtott reformjainak a lefolyását leplezi le. Ennek érdekében a *Történelmi vázlatok* című írásában a liberális reformok egyik jellegét, a folyamatosságukat kritizálja: „A folyamatosságról szóló teória - írja - egyszerű félreértésen alapszik: a reformok bevezetése folyamatos

---

<sup>22</sup> Csernisevszkij: *Prológus*, Új Magyar Könyvkiadó, Budapest, 1955., 199.

eredményt hoz - ez igaz, ezt mondja a józan gondolkodás elementáris logikája, s emiatt a publicistáink (értsd a liberálisok) a két szót, a folyamatosságot és a reformokat sajátos módon összekapcsolják, és be akarják bizonyítani, hogy a reformoknak folyamatosan kell behatolniuk az életbe, vagyis nem egy szerves és kigondolt cél formájában, hanem különálló részletekben, amelyek az égvilágon semmiféle önálló tartalommal nem rendelkeznek. A magból nem azonnal, hanem folyamatosan lesz növény: ebből az általánosan ismert tényből vonják le azt az általános következtetést, hogy a földbe nem kell elvetni minden magot, hanem először csak a magok egy részét, aztán, egy kis idő múlva, a másodikat, majd a harmadikat, addig, amíg a részekből nem áll össze az egész.”<sup>23</sup> Piszarev szerint azonban ilyen vetésből nem fejlődik ki gazdag termés, vagyis a fennálló társadalmi problémák folyamatos liberális reformokkal nem változtathatók meg.

Éppen e leleplező tevékenysége miatt nevezték Csenisevszkijt, Piszarevet és a velük azonosan gondolkodók táborát a liberálisok - nihilistának. A nihilista kifejezést Turgenyev regényéből kiemelve a magát liberális gondolkodónak tartott Katkov alkalmazza leggyakrabban az 1860-as évek forradalmi demokratáira, teljes mértékben és főleg szándékosan félreértelmezve elképzeléseiket. Amíg ugyanis az 1840-es években ezt a szót - még helyesen - az orosz sajátos „nihilizmusnak” megfelelően a materialista gondolkodókra érti Katkov, addig az 1860-as évek nemzedékének liberális eszmékre vonatkozó leleplező tevékenységét már úgy értelmezi, mintha ezek a fiatalok nemcsak a liberális, hanem minden más, azaz bármilyen eszmét tagadnának. A liberálisok erkölcsének tagadását pedig úgy magyarázza, mintha az a fiataloknál mindenféle erkölcsnek a tagadásával lenne egyenlő.

Tehát a nihilista kifejezés Katkovnál és a cárhoz közelállóknál a forradalmi demokrata tábor dezillúzionálására való reakcióként értékelhető. Ezzel a reakciójukkal a forradalmi nemzedéket a nyugati nihilistákkal állítják párhuzamba. Katkov e felfogással egyetértve azzal vádolta Csenisevszkijt és Piszarevet, illetve folyóirataikat, a *Szovremennyiket* és a *Russzkoje Szlovo*-t, hogy pusztán a tagadás örömeért tagadnak és bomlasztanak, híján vannak mindenféle pozitív programnak, azaz az ő szavaival élve:

„Progresszistáink, köreink hősei, orgánumaink harcos szerzői nem rendelkeznek semmiféle előremutató képességgel, minden csak rothadó szétesés. Csak kezdjük el élni - mondják, és a rothadás magától elmúlik, azonban a valóságban...nincs semmi, és minden ilyen progresszió, minden ilyen mozgalom, minden ilyen elveket érintő átalakítás, minden

---

<sup>23</sup> Piszarev: *Isztoricsevszkije eszkizi*, in: *Russzkoje Szlovo*, 1864/1, 46.

ilyen fejlődési fázis csak szappanbuborék. Egyszóval, az orosz forradalmi demokraták ideái olyan teóriák, amelyek a semmiből jönnek létre.”<sup>24</sup>

A Katkov-féle nyilatkozat tehát azt a látszatot kívánta kelteni az 1860-as évek nemzedékének tagjaival kapcsolatban, mintha azok a társadalmi élet elavult formáit nem egy demokratikus társadalmi berendezkedés<sup>25</sup> kiépítése érdekében tagadták volna, hanem pusztán minden emberi érték tagadásának öröméért. A paradoxon azonban ezzel a katkovi elképzeléssel kapcsolatban az, hogy írásaiban a szerző az általa a tagadás a tagadásért-elvevel azonosított nemzedéket maga is progresszistának, haladónak nevezi, amely elnevezés eleve nem fér össze azzal, hogy ezek a fiatalok állítólag csak a tagadás öröméért tagadnak. Erre a paradoxonra hívja fel a figyelmet Herzen is, amikor arról ír, hogy véleménye szerint mekkora hiba a progresszista nemzedék tevékenységét a nyugati nihilizmussal azonosítani:

„A moszkvai doktrínerek ellenfeleiket megunták materialistáknak hívni, és kitalálták a nihilista terminust, mintha ezzel akarnák a magasabb rendű materializmus terhelő vétkét hangsúlyozni. A nihilista terminust egyébként azokra a fiatalemberekre alkalmazzák, akik nagyon ragaszkodnak elképzeléseikhez, vagyis ahhoz az elvhez, amely mentes minden tartalomtól. Az megengedhető, hogy Schopenhauer munkásságáról úgy beszéljünk, mint tragikus nihilizmusról, amely a véres harc kívülálló megfigyelésével egyenlő, vagyis azzal, amikor kortársai szenvedésében és fájdalomban a megfigyelő semmilyen részt nem vállal. De az olyan fiatalembereknél nihilizmusról beszélni, akik hevesek és lelkesek, és csak tettetik a vakmerő szkepticizmust, hatalmas hiba.”<sup>26</sup>

A továbbiakban Herzen - a fiatal nemzedék felé mutatott nagyfokú elfogultsága mellett - arra is rámutat, hogy ennek a nemzedéknek a nihilizmusa abban az értelemben, ahogyan azt Katkovék értelmezik, egyáltalán nem a tagadás öröméért való tagadással és általában minden emberi érték tagadásával, hanem egy pozitív programmal azonos: a jobbagyrendszer elutasításával, a nép felszabadításáért folytatott harccal, a szociálpolitika és az erkölcs területén tapasztalható zűrzavar felszámolásával. Annak pedig, hogy ezt a progresszív célkitűzéseket tartalmazó tagadásformát Katkovék mégis a nihilista terminussal azonosították, illetve jelölték meg - a korábban említett terminológiai azonosság mellett - több, egymással lélektanilag összefüggő oka van.

---

<sup>24</sup> Katkov: Elegicseszakaja zametka, in: Russzkij Vesztnyik, 1861/8., 234.

<sup>25</sup> Valójában csak demokratikusnak beállított, és nem demokratikus ez a vágyott állapot, hiszen a forradalmi demokraták gondolkodása nem máshoz, mint az 1917-es forradalomhoz vezet, ami korántsem a demokráciáról szól.

<sup>26</sup> Herzen: Szobranijje szocsinyenyij, t. XVIII., sztr. 216.

Az első és talán a legfontosabb ok az, hogy a rövid ideig tartó, „felülről” irányított reformok és a jobbágyfelszabadítás időszakának után maga a cár és vele a liberális körök ismét visszatértek korábbi politikai elveikhez, és ellenálltak a reformtörekvés és újítás legcsekélyebb szándékának is. S bár a kormány próbálta azt a látszatot fenntartani, hogy - I. Miklós politikáját idézendő - bármilyen reformtevékenységet csírájában el tud fojtani, valójában azonban minden újítás, eddig nem tapasztalt elképzelés hatalmas félelmet ébresztett benne. Be nem vallott tehetetlensége miatt azonban nemcsak félelmet érzett a reformokkal kapcsolatban, hanem idegenkedett is azoktól, mivel ennek az új nemzedéknek a forradalmat előkészítő munkája nyugati elvek (de korántsem nihilista nyugati elvek) hatását tükrözte. A félelmetes és idegenként ható reformtevékenységgel szemben így az egyetlen fegyvere az uralkodói körnek az volt, hogy olyan kifejezést találjon ki, amely morálisan kompromittáló, dehonesztáló arra nézve, akire és akinek a tevékenységére alkalmazzák. Ilyen értelemben tehát a cárhoz közel állók fegyverként használták a nihilista kifejezést, amellyel minden olyan személyt meg lehetett jelölni, aki a kormánynak nem tetsző tevékenységet folytatott. Így például 1862-ben, amikor Szentpétervárott hatalmas tűzvész pusztított, Katkovék azt hirdették, hogy ez a tűzvész is a bomlasztó nihilisták számlájára írható.

Ezért véli úgy Herzen, hogy a nihilista terminus ebben az időben tökéletesen betöltötte azt a szerepet, amelyet egy gúny- vagy ragadványnév betölthet.<sup>27</sup> Másfelől pedig, a cárhoz közel állóknak azzal is számolniuk kellett, hogy a politikájuk, intézkedéseik ellen eddig elszigetelten jelentkező tiltakozások után, amelyek ennek az utópisztikus, „nihilista” gondolkodásnak a forrásait jelentik - akár a szociális, akár a ragyiscsevi forradalmi tiltakozásra gondolunk - most egy egész társadalmi réteg számára vonzó magatartásforma jött létre. Hiszen a népboldogítást, a társadalom elavult berendezkedésének forradalmi úton történő megváltoztatását már nemcsak egy-egy személy érezte magáénak. Mindez egy addig nem létező társadalmi réteg kialakulásával volt összefüggésben, s ennek a nemzedéknek már nemcsak a tevékenysége, hanem általában a léte, a társadalmon belül elfoglalt helye is idegennek, az uralkodó körök számára félelmet keltőnek bizonyult.

„A fennálló létrenddel szemben csak akkor jöhet létre ellenható létrend, ha az egyén utópikus tudata a társadalmi térben már meglévő tendenciákat ragad és fogalmaz meg, ha ilyen formában egész rétegek tudatába áramlik vissza, majd ezekenél cselekvésbe

---

<sup>27</sup> A nihilista kifejezés ragadványnév-jellegét, kompromittáló tartalmát természetesen azok a forradalmi demokraták is érezték, akiket megjelöltek vele. Emiatt teljes mértékben elhatárolódtak ettől a kifejezéstől,

fordul át”<sup>28</sup> Azt, hogy kiből tevődött össze ez a réteg, és hogy mi ösztönözte tagjait a cselekvésre, Billington így fogalmazza meg: „ez a társadalmi réteg azokban a kínzó években alakult ki, amikor véget ért I. Miklós cársága, és II. Sándor uralkodásától ez az akkor egyetemi éveiben járó réteg is a reformot várta. Mindenki úgy tekintett erre a rezsimre, ahogyan fél évszázaddal korábban a nemesség várta a reformot I. Sándortól Pál halála után. De az akkorival összehasonlítva, a reform mostani követelőiből hiányzott az arisztokrata nézőpont. Nagyobbik részét az úgynevezett raznocsinyec intelligencia rétege alkotta: a kis csinovnyikok ivadéakai, a papok sarjai, a különböző társadalmi kisebbségek utódai. Közöttük sok volt a vidéki ember, telve elégedetlenséggel. Egy szóval ez az új, egyetemet végzett nemzedék tarka képet mutatott, tagjai a szociális követeléseiket a reformátori ideákkal keverték, és éppen akkor léptek a történelem színpadára, amikor az egész régi rezsim a krími háború kudarcával kompromittálódott.”<sup>29</sup>

Ennek a régi rezsimnek a kudarca az oka annak is, hogy az értelmiségi rendnek a kialakulása csak utópisztikus, a függetlenségre törekvést magába foglaló dinamika alapján képzelhető el, vagyis a múlt elavult berendezkedésétől való elhatárolódás, leválás dinamikája alapján. Éppen emiatt az intelligencia szó az 1860-as évek Oroszországában már nemcsak szellemi képességekre utal, hanem egy különleges, nem a származás elve alapján szerveződő társadalmi rétegre is, amelynek különlegességét Selgunov szerint az adja, hogy - szemben a XVIII. századi burzsoá intelligenciával - ez az általános műveltséggel rendelkező XIX. századi intelligencia már arra törekszik, hogy javítson a nyomorult emberek helyzetén, s létrehozza az emberek közötti általános egyenlőséget, akár egy mindent elsöprő forradalom árán is. Ez a mind létszámát, mind pedig törekvéseit tekintve félelmet keltő önálló társadalmi réteg az, amelynek ellehetetlenítésére a cárhoz hű körök a Turgenyev regényéből kölcsönvett nihilista kifejezést - ragadványnévként alkalmazva - hatásos fegyvernek tekintették. Arra azonban ők sem gondoltak, hogyha fegyverüket, a nihilista kifejezést ilyen pejoratív, dehonesztáló értelemben az önmagát progresszistának beállított nemzedék megjelölésére alkalmazzák, az visszafelé is elsülhet. Visszafelé, hiszen az effelé a nemzedék felé irányuló negatív hozzáállásukból azt érezzük, hogy ők maguk utasítanak el minden törekvést, vagyis ők maguk válnak olyan jellemzőkkel leírható nihilistákká, amilyenek az ellenfeleiket szerették volna láttatni. Ennek értelmében a kétféle nihilizmust az 1860-as évek orosz társadalmi életében kétféle

---

magukra és tevékenységükre soha nem alkalmazták. Ehelyett Piszarev nemzedékének tagjaira a realista, tevékenységükre pedig a realizmus kifejezést szerette volna elterjeszteni.

<sup>28</sup> Mannheim Károly: i.m. 237.

társadalmi berendezkedéssel is azonosíthatjuk. Vagyis, amíg a teremtő, alkotó tagadás csak egy olyan, demokratikusnak beállított (de korántsem egyértelműen demokratikus) berendezkedésben képzelhető el, amelynek megvalósulására Oroszországban a raznocsinyec értelmiség törekedett egy forradalmi mozgalom segítségével, addig a társadalom minden új törekvését tagadó magatartás a cári önkényuralom része. S mivel a cári önkény tisztában van azzal, hogy a demokratikus berendezkedésre törekvő mozgalmat csak a bomlasztó nihilizmus semmisítheti meg, annak érdekében, hogy az 1860-as évek nemzedékére jellemző mindenfajta törekvést megakadályozzon, a legradikálisabb eszközök alkalmazásától sem riad vissza: a gúnyolódás mellett a korbácsot, az akasztófát, a hóhérokat, de az árulás, a besúgás különböző formáit is igénybe veszi, hogy azután a magukat progresszívnek tartott forradalmi demokraták mindegyike terrorista akciókkal válaszoljanak.

A nihilista szó ragadványnévként való használata tehát visszaut azokra, akik alkalmazzák, hiszen a Katkov és elvbarátai képviselte elvekre sokkal inkább ráillik a nyugaton elterjedt, filozófiai értelmű, a minden fejlődést megakadályozó nihilizmus, mint a forradalmi gondolattal felvértezett raznocsinyec értelmiségre. Arra a társadalmi rétegre, amelynek tagjai ilyen értelemben valóban csak idézőjeles „nihilisták” lehetnek, és éppen ez az idézőjel mutat rá az öncélú, mindent tagadó magatartásuk helyett az utópisztikus gondolkodásukra, vagyis a fennálló létrend bizonyos elemeinek megváltoztatására irányuló vágyalmukra: a cárhoz hű körök „népboldogító” eszméinek tagadására, illetve az azzal való szembehelyezkedésre. Erre az idézőjeles tartalomra utal magának a visszafelé elsülő fegyvernek, a nihilista kifejezésnek a népszerűsítője, Turgenyev is, amikor egyik, Szljucsevszkijhez címzett levelében ezt írja hőséről, Bazarovról:

„Személyét tragikusnak kívántam láttatni...Ő becsületes, igaz, és az utolsó porcikájáig demokrata. És hogyha nihilistának hívom is, azt úgy kell olvasni: forradalmár.”<sup>30</sup>

Mindezzel Turgenyev arra céloz, hogy művében ő is az idézőjeles „nihilizmus” tartalmát szerette volna bemutatni az apákkal szembeforduló fiúk képviselőjében, Bazarovban. Azt viszont, hogy ez a törekvése sikerült-e, és milyen formában sikerült, érdekes módon - természetesen különböző indíttatásból - mind Katkovék, mind pedig a forradalmár réteg megkérdőjelezte. S éppen ezek a mindkét oldalon jelen lévő, Turgenyev

---

<sup>29</sup> Billington: i.m. 457.

<sup>30</sup> Turgenyev: Polnoje szobranije szocsinyenyij sz piszem v 20-ih tomah, Izdatyelsztvo Akademii Nauk, Moszkva-Leningrad, 1962., t. 4., sztr., 380.

művével kapcsolatos kételyek lesznek azok, amelyek elindítanak - az orosz „társadalmi gondolkodás” lehetőségeinek megfelelően - egy irodalmi illetve esztétikai formába öntött vitát a forradalmárok és az önkényuralmat fenntartani kívánók között. Az a vita pedig, amely a Turgenyev regényével kapcsolatos nézetkülönbségekre vonatkozik, a két tábor közötti (nem csupán esztétikai) elvi ellentétekre is rávilágít, s közelebb visz a forradalmár „nihilisták” utópisztikus gondolkodásmódjának megértéséhez.

## II. A „nihilisták” művészetfelfogása

Amint azt az előző fejezet végén jeleztem, Turgenyev *Apák és fiúk* című regényével, azon belül pedig főleg Bazarov alakjával kapcsolatban mind a „nihilistáknak”, mind pedig a Katkov-féle, cárhoz közeli köröknek voltak kifogásai.

Katkov ellenérzését Turgenyev művével kapcsolatban tulajdonképpen az a félelem váltotta ki, amely a cárhű köröknek az új nemzedék törekvéseivel szembeni egész „bosszúhadjáratát” szervezte. Katkov a félelme által diktált általánosítás és egyszerűsítés hevében, az irodalom fiktív kereteinek és a közélet eseményeinek a naiv azonosítása következtében, valamint a nihilista ragadványnév hatékonyságának növelése érdekében Bazarovot és tevékenységét teljes mértékben azonosította a raznocsinyec értelmiség tevékenységével. S attól tartott, hogy Turgenyev regényének elterjedésével ez a magatartás még inkább erőre kap.

Tevékenységének paradox jellegét érzékeltetendő, Katkov egyfelől Turgenyevvel értett egyet abban, hogy Bazarov és a forradalmi demokraták elképzelései azonosak, és emiatt Turgenyev művét alkalmasnak találta arra, hogy abból emelje ki a nihilista kifejezést gúny-illetve ragadványnévként, hozzájárulva ezzel a mű népszerűsítéséhez. Másfelől viszont, éppen ennek a regénynek a hatásától tartva, a szerzőt azzal vádolta, hogy túlságosan „kiszínezte”, vagyis túlságosan vonzó, pozitív képet festett a hősről. A Turgenyevhez hasonlóan gondolkodó Annyekov ugyan már ekkor felhívta Katkov figyelmét arra, hogy „művészi viszonyulás esetén nem ábrázolhatjuk ellenfelünket visszataszítónak, hanem ellenkezőleg, annak jó oldalát kell megfestenünk”<sup>31</sup>, Katkovnak az Annyekov szavaira adott válasza mégis egyértelműen a Bazarov-féle magatartás elterjedésétől való félelmét tükrözi. Arra utal, hogy véleménye szerint ebben a kérdéskörben a művészet és a közélet nem választható el egymástól, így a regénnyel kapcsolatban irodalmi köntösbe bújtatott társadalmi problémákkal is számolni kell:

„Nagyszerű. De itt a művészetén túl, értse meg, létezik egy politikai kérdés is. Az, hogy túlságosan hamar felmagasztalják, és túlságosan szépre festik az alakját, azt jelenti, hogy a későbbiekben kétszer nagyobb következetességgel kell harcolnunk ellene.”<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Lityeraturnaja Enciklopedia, Moszkva, 1934., t.8., sztr.42.

<sup>32</sup> Uo: 42.



Katkovot tehát, aki mindvégig azonosnak vélte a forradalmi demokraták „nihilizmusát” és a bazarovi bomlasztó nihilizmust, s ebből az elképzeléséből nem engedett, egyáltalán nem az foglalkoztatta, hogy Turgenyev a nihilista szóval kit kívánt megnevezni, hanem sokkal inkább az, hogy hogyan ábrázolta ezt a személyt. Ezért annak érdekében, hogy Bazarov általa veszélyesnek ítélt ábrázolásán enyhítsen, attól sem riadt vissza, hogy „belejavítson” Turgenyev regényébe, s folyóiratában, a *Russzkij Vesztnyik*ben már az általa cenzúrázott művet közölje. Emiatt Katkovnak Turgenyevvel meglehetősen feszültté vált a viszonya. A szerzőnek ugyanis, kiszolgáltatott helyzete miatt, hiszen Katkov folyóiratában jelent meg folytatásokban az *Apák és fiúk*, több helyen Katkov ízlésének megfelelően kellett korigálnia a *Russzkij Vesztnyik*ben közölt regényszöveget.

Katkov a regényben Bazarovnak a többi szereplőhöz képest pozitívabb, „győztesebb” ábrázolásával kapcsolatban kívánta a változtatást. Úgy vélte, hogy Bazarov a műben szereplő muzsikkal folyamatosan „piedesztálról” beszél, és elnyom minden körülötte lévő személyt. „Előtte minden vagy ócska kacat, vagy gyengeség, vagy unalom”<sup>33</sup> - mondja Katkov, s a Turgenyevhez írott levelében az iránt is kifejezi sajnálatát, hogy a szerző „nem kényszerítette Ogyincovát arra, hogy Bazarov felé iróniával forduljon.” Turgenyev ezekkel a javaslatokkal egyáltalán nem értett egyet, s Katkovhoz írt válaszlevelében így fogalmazott: „Sem Ogyincovának nem kell ironizálnia Bazarovval, sem a muzsiknak nem kell fölénybe kerülnie vele szemben. Lehetséges, hogy sokkal embergyűlölőbb az Oroszországgal kapcsolatos elképzelésem annál, mint amit ön feltételez, de Bazarov az én szememben valóban a korunk hőse. „Szép kis kor és szép kis hős” - mondja erre Ön. De ő akkor is ilyen.”<sup>34</sup>

Turgenyevnek ez a határozott állásfoglalása viszont nemcsak hogy nem győzte meg Katkovot, hanem éppen ellenkezőleg, arra biztatta, hogy még inkább ragaszkodjon a hőssel kapcsolatos elvárásaihoz. Emiatt Turgenyevnek végül mégis módosítania kellett az Ogyincova és Bazarov között lezajló párbeszéd hangnemén, még akkor is, ha ezek a párbeszédtek továbbra sem ironikusak, és - bár nem került fölénybe a muzsik Bazarovhoz képest - kapcsolatukat a regény folyamán végig a közöttük feszülő konfliktus szervezi. Ám annak ellenére, hogy Turgenyev még azt a „piedesztált” is hajlandó volt alacsonyabbra állítani, amelyről Katkov szerint Bazarov leszólt, Katkovnak minden további, a regénnyel kapcsolatos megnyilatkozásából az elégedetlenséget lehetett kiérezni, s minden szava a hősábrázolás kritikájával volt egyenlő. Mivel ezek a stílusárnyalatbeli változtatások,

<sup>33</sup> Turgenyev: *Polnoje*, t. 11., sztr. 92-93.

<sup>34</sup> Turgenyev: *Piszmá v 18-ih tomah*, Moszkva, 1987., t.4, sztr. 379.

finomítások nem elégítették ki igényeit, a továbbiakban már a regény szövegén is javítani kívánt, s ő maga húzott ki a műből olyan szavakat és mondatokat, amelyek szerinte túlságosan vonzóknak mutatják a hőst.

Jellemző erre az *Apák és fiúk* XVI. fejezetében található részlet, amelyben Ogyincova Bazarovról gondolkodik. Amíg ugyanis - ahogyan azt Nyikityina az *Apák és fiúk* piszkozatáról írott cikkében kimutatta - a regény kéziratában Ogyincovának a hőshöz fűződő érzéseiről a szerző hosszasan értekezik: „Bazarov annak ellenére tetszett neki, hogy kívánta volna ezt a tetszést, ítéletének élességével, okos, frappáns beszédével: Bazarov okos volt, s bár száraz és egyoldalú, de szabad és harcos, és ez Ogyincovát egyáltalán nem taszította”<sup>35</sup>, addig a regény végleges szövegében mindebből mindössze ennyit hagyhatott meg Turgenyev: „Bazarov tetszett neki - a tolakodó udvariasság hiányával és ítéletének élességével.”<sup>36</sup> Vagy amikor Pavel Petroviccsal vitázva Bazarov így szól: „mint tudjuk, egy jelentéktelen szikrától Moszkva leégett”, ehhez a piszkozat még hozzáteszi, hogy „válaszolta iróniával Bazarov”<sup>37</sup>, ebből a szerzői utasításból viszont az „iróniával” kifejezés Katkov nyomására a nyomtatott szövegbe már nem kerülhetett át.

Ezekkel a változtatásokkal Turgenyev látszólag megbékélt ugyan, de a regénye szövegébe való ilyen jellegű beavatkozásba valójában képtelen volt belenyugodni. Erről az érzéséről Herzenhez írott levele tanúskodik: „Bazarovra, amikor alakját megformáltam, egyáltalán nem haragudtam, sőt, valami vonzódást, beteges vonzalmat éreztem iránta, amikor viszont Katkov amiatt rohant ki, mert Bazarovban véleménye szerint a *Szovremennyik* apoteózisa fedezhető fel, s megparancsolta, hogy fosszam meg hősiemet néhány tulajdonságától, ezt kénytelen voltam megtenni, amit azóta is nagyon bánok.”<sup>38</sup>

Amíg a Katkov-féle reakciónak Turgenyev regényével kapcsolatban elsősorban nem az volt a problémája, hogy Bazarovban a szerző kit ábrázol - hiszen Katkov Bazarovot egyértelműen a raznocsinyec értelmiség tagjaival látta azonosnak - , hanem az, hogy hogyan ábrázolja, addig a raznocsinyeceknek egyáltalán nem a hogyannal kapcsolatban, hanem éppen a Bazarov és a közük húzott egyenlőségjellel kapcsolatban voltak kifogásaik.

A forradalmi demokraták közül Csernisevszkij és Dobroljubov azzal vádolták Turgenyevet, hogy a regényben a szándékai ellenére nem őket, hanem az ő karikatúrájukat rajzolta meg, és ezáltal jó alapot szolgáltatott a Katkov-féle rágalmakhoz.

---

<sup>35</sup> Nyikityina: Csernovaja rukopisz romana Turgenyeva Otcí i gyetyi, in. Russzkaja Lityeratura, 1996/3., 50.

<sup>36</sup> Turgenyev: *Apák és fiúk*, 89.

<sup>37</sup> Nyikityina: i.m.:50.

A forradalmi demokraták vezetői közül egyedül Piszarev volt az, aki kortársaihoz képest Turgenyev művében sokkal pozitívabbnak érezte Bazarov tevékenységét. Piszarevnek azonban erre a pozitív értékelésre nem Bazarov tényleges regénybeli ténykedése adott lehetőséget, hanem az, hogy a hőst a róla szóló értekezésében olyanná formálta, amely az ő elképzeléseinek megfelelt, s a hősnek olyan (nem létező) tulajdonságait fedezte fel, amely más olvasó számára nem volt érzékelhető. Bazarovot ennek megfelelően meggyőződéses demokratának állította be, akiben a tudás és az akarat, a gondolat és a tett szilárd célban egyesül. Ez a cél pedig a forradalom kirobbantása, amely a nyomorgó nép számára maga a megváltás. A probléma Piszarev véleménye szerint az, hogy a regény születésének idején a forradalom kirobbantásának még nem jött el az ideje. Így Bazarovnak egyelőre más tevékenységben kell kiélnie rátermettségét, tettekkészségét. Ez pedig nem más, mint a laboratóriumi munka, a békaboncolgatás. Piszarev sajátos gondolkodásmódját mutatja az is, hogy ezek alapján a forradalmi tevékenység fontosságát minden további nélkül a bazarovi békaboncolgatás fontosságával azonosította, pontosabban úgy vélte, hogy mivel Bazarovnak - elszigeteltségéből adódóan - egyelőre nincs lehetősége forradalmat kirobbantani, jobb híján békákat boncolgat.

Vizsgálódásunk további menete szempontjából azonban Turgenyev regényével kapcsolatban egyelőre nem ez a Piszarev-féle idealizálás lesz a fontos, hanem sokkal inkább a fent vázolt, Dobroljubov- és Csernisevszkij-képviselte álláspont. Ennek a két „nihilistának” ugyanis annak ellenére, hogy Bazarovban saját karikatúrájukat fedezték fel, s emiatt elmarasztalták Turgenyevet, a szerző írói módszerével, általában esztétikai álláspontjával, vagyis azzal a „hogyan”-nal kapcsolatban, amelyet Turgenyev a Katkovhoz írott levelében az „embergyűlölő” jelzővel illetett - nem voltak kifogásai. Ezzel szemben Katkovnak és körének a „hogyan”-jával, esztétikára vonatkozó követelményrendszerével már sokkal inkább voltak kifogásaik. Azzal az esztétikai nézetrendszerrel, amely véleményük szerint a tiszta művészet, a művészet a művészetért-elv lényegi elemeit foglalta magába. Ezért tartottak attól, hogy maga Turgenyev is követni fogja ezeket az esztétikai elképzeléseket, aminek meg volt az esélye, hiszen a szerzőnek Katkov folyóiratában jelentek meg az írásai és regényrészletei.

A Turgenyevre leselkedő Katkov-féle esztétikai befolyást azonban Csernisevszkijék nemcsak magának az esztétikának a milyensége szempontjából érezték veszélyesnek, hanem az irodalom és általában a művészet által kifejezhető és ábrázolható

---

<sup>38</sup> Turgenyev: Piszma, t.5, sztr., 50.

társadalmi problémák megoldásának a milyensége szempontjából is. Hiszen ahogyan annak idején az 1840-es években Belinszkij is irodalomkritika formájában közölte a társadalmi berendezkedéssel kapcsolatos kételyeit és elképzeléseit, az 1860-as évek sajátos orosz „társadalmi gondolkodásának” megfelelően az irodalmat és a társadalmi kérdéseket most sem lehetett elválasztani egymástól. Az irodalom és az irodalomkritika most sem csak és kizárólag az irodalomról szólt, hanem azt is kifejezte, hogy az irodalmár hogyan vélekedik bizonyos kardinális társadalmi kérdésekről. Emiatt nem volt számukra mindegy, hogy Turgenyev átáll-e Katkovék oldalára, s befolyásuknak engedve ő is a művészet a művészetért-elv képviselőit fogja-e gyarapítani. Azokét, akik Csernisevszkijék szerint a műveikben ábrázolt mesterkélt idilljeikkel igyekeznek elhomályosítani a társadalmi problémákat. Vagy megmarad „embergyűlölőnek”<sup>39</sup>, azaz a realizmus hirdetőjének, amelyben Csernisevszkijék az árnyoldalak bemutatásával a számukra oly fontos elvet, a valósághoz való visszatérés elvét vélték megvalósíthatónak. A művészet a művészetért elv „nihilisták” általi tagadása tehát Katkov és köre „népboldogító” eszméinek tagadását is jelenti egyben.

Arra, hogy mit tartalmaz a Csernisevszkijék által művészet a művészetért esztétikai elvnek tartott vonulat, vagyis mi az az irodalmi formába öntött törekvés, amelyet Csernisevszkijék a realizmussal kívántak felcserélni, Druzsinyinnak, a *Bibliotjeka Dlja Cstenyija*<sup>40</sup> folyóirat munkatársának a *Puskin és műveinek utolsó kiadása* című írása válaszol.

Druzsinyin ennek az esztétikai nézőpontnak a népszerűsítése érdekében sajátos módon „rehabilitálta” a „puskini irányvonalat”, a „romantikus poézist” az orosz irodalomban. Druzsinyin értelmezésében Puskin az a „szeretett poéta”, aki úgy szerette korának valóságát, mint ahogyan egy szerelmes nő szereti a számára drága férfit: fenntartások, kifogások nélkül. Úgy szerette korának társadalmát és annak tagjait, hogy közben nem kínozták a szociális elégedetlenségek, hiányosságok, azaz az élet „sötét oldala”. Druzsinyin véleménye szerint Puskin emiatt nem pazarolta tehetségét a hétköznapi

---

<sup>39</sup> Az „embergyűlölő” jelzőt a realizmus irányzatára - mint láttuk - Turgenyev alkalmazta a Katkovhoz írott válaszlevelében, ezzel érzékeltetve, hogy a cárhoz hű körök - élükön Katkovval - mennyire félreértelmezik a sokkal inkább az emberek boldogságáért, mintsem azok nyomorúságáért síkra szálló realizmust. A későbbiekben látni fogjuk, hogy ez az „embergyűlölő” jelző is, hasonlóan a fegyverként használt „nihilista” kifejezéshez, visszafelé fog elsülni.

<sup>40</sup> A két tábor és az általuk hirdetett kétféle esztétikai elv konkrét folyóiratokhoz kötődött. A Csernisevszkij-féle *Szovremennjyik* és a piszarevi *Russzkoje Szlovo* a realizmust, a Katkov-féle *Russzkij Vesztnyik*, valamint az *Otyecsesztvennijje Zapiszki* és a *Bibliotjeka Dlja Cstenyija* pedig a művészet a művészetért elvet hirdette. Így a két elv közötti ellentét előidézte a folyóiratok illetve azok munkatársai között zajló harcot is.

problémákra, a népszolgálatra, hanem - megvetve a tömeget - a szépséget és a költészetet szolgálta egy önmaga körül érzékelt csodálatos világban.

„Puskin génuszának ez volt az az oldala - állítja Kuznyecov - amit nem lehet tudni, milyen úton-módon következtetett ki Druzsinyin, de ez mindenképpen kellő megnyugvást jelentett a számára.”<sup>41</sup> S mivel Puskin költészetének romantikus beállítása a maga és a kortársai számára ennek az irányvonalnak a nyugodt követésére adott lehetőséget, Druzsinyin már bátran hirdethette a „Merj szeretni” cárhoz közeli körökben szállóigévé vált elvét, amellyel szerzőtársait koruk valóságának szeretetére ösztönzi. „Merd szeretni azt a társadalmat - vallja - amelynek közegében az egész életedet éled. Merd szeretni azokat az embereket, akik között felnősz, akik téged szeretnek, elszomorítanak vagy megvigasztalnak, bár értelmében tisztán tudatosul, hogy közöttük a kapcsolat sokszor nem tökéletes. Merj szeretni még akkor is, ha sok kétségtelenül okos ember átadja magát az élet iránti sekélyes viszonyulásnak, a gúnynak.”<sup>42</sup>

A kritikus tehát azt a „romantikus poézist” tartotta a legfennköltebb formájú, tiszta művészetnek, amelynek alapja az az elképzelés, hogy a művészet a szépről szóló idea megvalósításának a tökéletes eszköze. Ha a költő csak és kizárólag az élet poétikai oldalát ragadja meg, vagyis annak kellemes és varázslatos ragyogását, amelyben a valóság és a fantázia egységben, gyönyörűségben olvad össze, akkor képes arra is, hogy a művészetet a szépre való törekvésen kívül minden más törekvéstől függetlenítse. A kizárólag a szép ábrázolását feladatának tekintő művészet a művészetért-elv azonban a látszat ellenére sem volt teljes mértékben öncélú: hiszen a mindenféle változtatást, újítást tagadók esztétikájukkal arra törekedtek, hogy nélkülözzék az irodalom kritikus, szatirikus - Druzsinyin szavaival élve - gúnyos, leleplező jellegét, vagyis elnémítsák Csernisevskijéknek a Belinszkij képviselte „valóság reprodukáláson” alapuló, az önkényuralom, a jobbagyrendszer árnyoldalait feltáró irányvonalát. Ezért a művészzel kapcsolatban is azt hirdették, hogy a „nihilisták” általában a művészetet mint olyat tagadják, pedig ez esetben is csak a művészet egyik - fent vázolt - válfajának a tagadása figyelhető meg a „nihilisták” részéről. Vagyis Puskin művészetének Druzsinyin-féle értelmezését alapként kezelő, a valósággal szemben illúziókat tápláló, s az életnek kizárólag a szép, idilli tónusát megfestő tiszta művészet válfajának az elutasítása. Csernisevskij azokat a visszásságokat, hamis illúziókat, amiket a tiszta művészetben vél

---

<sup>41</sup> Feliks Kuznyecov: Izbrannoje v dvuh tomah, Szovremennyik, Moszkva, 1981, t.1., sztr., 38.

<sup>42</sup> Druzsinyin: A.C. Puskin i poszlednyije izdanyije jevo szocsinyenyii, in. Bibliotyeka Dlja Cstenyija, 1855/3, 143.

felfedezni, illetve a realizmus jogosságát *A művészet valósághoz fűződő esztétikai viszonya* című disszertációjában tárja elénk.

Ebben a művében Csernisevszkij a Katkov- és Druzsinyin-képviselte esztétika elveinek megcáfolását tartja az egyik legfontosabb feladatának. Úgy véli: ha a művészet egyetlen célja, hogy a szépet kifejezze, akkor ezzel az egyoldalú ábrázolással a szerzők visszaélhetnek. Ezeket a visszaéléseket a fiatal, 1854-ben a *Szovremennyik*hez kerülő Csernisevszkij Avgyejev regényeivel kapcsolatban mutatja be, amikor az ellen fejt ki ellenérzését, hogy ezeknek a műveknek nemcsak az a hibájuk, hogy az életet rózsás idillnek képzelik el és ábrázolják, hanem az is, hogy ezzel a rózsás idillel elbágyasztják és félrevezetik az olvasókat. Arról akarják meggyőzni őket, hogy ugyanolyan tökéletes családban és társadalomban élnek, mint a regényhősök, s emiatt életmódjukon egyáltalán nem kell változtatniuk. Azokat az olvasókat akarják tehát manipulálni, akiknek a tudatát a „nihilisták” a forradalom megvalósíthatósága érdekében kívánják felvilágosítani, és ilyen értelemben ugyanúgy átformálni, sőt befolyásolni, mint Katkovék.

Azt, hogy miért szükséges az olvasók felvilágosítása az elbágyasztásukkal, azaz a regényhősöknek és a hús-vér embereknek az azonosításával szemben, Csernisevszkij azzal indokolja, hogy az életnek vannak a szép, idilli oldalai mellett olyan oldalai is, amelyek az olvasókat is sokkal inkább foglalkoztatják. Csernisevszkij tehát elfogadja, hogy a művészetnek a szépet, a szépséget is ábrázolnia kell, de azért (is) harcol, hogy ne csak a szép ábrázolásáról szóljon a művészet. Erre a felfogásra a szépről alkotott materialista elképzelése juttatja. Felfogása szerint ugyanis, hogyha a művészet a szépet akarja ábrázolni, akkor az is kötelessége, hogy az életet annak teljességében és valóságában ábrázolja, s ne vezesse az olvasókat az egekig érő ürességbe és fantáziába. A szép ilyenfajta felfogása vezeti Csernisevszkijt az erényes és szép valóság esztétikájának alap gondolatához, vagyis a szépről szóló elképzelésének szociális tartalommal való bővítéséhez: „Szép az élet, szép az a lény, amelyben olyannak látjuk az életet, amilyennek fogalmunk szerint lennie kell.”<sup>43</sup>

Ez a két fogalom, az élet és a szép tehát Csernisevszkij elképzelése szerint nem mond egymásnak ellent, hanem azt jelzi, hogy a szépségnek különböző, azaz egy biológiai, érzékszerveinkkel felfogható, és egy társadalmi sférája is van, a szép dialektikus fogalom, s csak dialektikájában működhet. Ilyen értelemben az önkényuralom, a jobbagyrendszer valósága nem szép, hanem rút, a széppel ellentétes. Ezért, ha a művészet valóban a szépet

---

<sup>43</sup> Csernisevszkij: *A művészet esztétikai viszonya a valósághoz*, in: Csernisevszkij válogatott filozófiai művei, 1.kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979., 120.

akarja ábrázolni a reális világban, akkor kötelessége, hogy harcoljon a szép valóság létrejöttéért, azért, amely a jelen pillanatban még rút, s ezzel együtt a jelen pillanatban még nem tökéletes, még nem szép emberi élet kialakításáért is. Ha azonban az ember meg akarja szépíteni a rút életet, akkor azt is tudnia kell, hogy mit szépítsen meg benne, tehát a művészet valódi célja nemcsak a szép különböző oldalainak, hanem az emberi élet minden oldalának - a rút oldalának is - a feltárása.

Ez a felfogása azonban a szerzőnek az élet minden szférájára - így a művészetre is - kiterjedő utilitarizmusát tükrözi. Azt a haszonelvű felfogását, amely szerint minden emberi tevékenységnek az emberiség, illetve a „nihilisták” felfogásában a nép hasznát, ezen belül a nép felvilágosítását kell szolgálnia, s minél nagyobb hasznot hoz egy tevékenység, annál értékeesebb. Ennek értelmében - mivel véleménye szerint a haszon helyett az illúziókeltés az emberek félrevezetését szolgálja - a művészet a művészetért-elv alapján létrejött művészeti alkotások csak üres és felesleges foglalatosságok termékei lehetnek, és kizárólag terméketlen szórakozásra nyújthatnak lehetőséget. Az üres alkotás Csernisevszkij véleménye szerint az, amelyben nincs tartalom, nincs gondolat. Ezen kívül üres alkotásnak materialista felfogása alapján azt tartja, amely messze van a reális élettől, nem ábrázolja a valós problémákat, még akkor is, ha formáját tekintve gyönyörűen művészi. Ezeket a pusztán artisztikus, tehát formájában tisztán művészi, tartalmát tekintve viszont - mivel a szép látszatát keltik - üres alkotásokat az epikureisták alkotásaival azonosítja Csernisevszkij. Véleménye szerint Druzsinyin, Botkin, Avgyejev epikureista műveikkel arra tanítják az embereket, hogy számukra ne legyen lényeges az, ami a társadalomban történik, egyedül csak a személyes élvezet vagy keserűség számít, függetlenül azoktól a tényezőktől, amelyek a társadalomra hatnak.

„Az epikureisták élet iránti érdeklődése egy elegáns asztal mellett, komfortosan, feleségestül együtt csak a vidám beszélgetésekre korlátozódik, és minden olyan problémát unalmasnak tartanak, amely nem fér bele ebbe az epikureus elképzelésbe. Az epikureisták azt szeretnék, hogy az irodalom is a saját életük ábrázolására korlátozódjon, vagyis mind ezt mondja: „Énekelj és szeress, élvezz és szórakozz, ne gondolj semmi többre.”<sup>44</sup>

Az egoisztikus epikureista irányzat Csernisevszkij felfogásában nemcsak a társadalomra, hanem az irodalomra és a művészetre is káros hatással van, mivel hiányzik belőle a komoly társadalmi tartalom. Ennek a tiszta művészetnek az ellenpontozása érdekében a materialista, utilitarista elvek alapján szerveződő Csernisevszkij-féle

---

<sup>44</sup> Uo:111.

esztétikában nem a tudós vagy artisztikus, hanem a társadalmi és erkölcsi szempontok lesznek a mérvadóak. Ennek megfelelően a szerző a művésztől komoly társadalmi tartalmat várt, szemben a pusztán szórakoztató művészettel. Amellett a társadalmi törekvéseket magába foglaló művészet mellett tesz hitet, amely kapcsolatban áll az étellel és a materialista felfogású széppel. A másik, ezzel összefüggő célt pedig maga Csernisevszkij így fogalmazza meg: „Az életről és csakis az életről beszélni, a valóságot tükrözni, és abban az esetben, ha az emberek nem élnek emberi módon, meg kell őket tanítani élni.”<sup>45</sup>

Ez volt tehát az a humanisztikus, az emberiség, a nép iránti feltétel nélküli, önzetlen szeretet köntösébe bújtatott tartalom, amely a nép tudatlanságát akarja kiküszöbölni, és amelynek szolgálatába Csernisevszkij a művészetet állította. Látható tehát, hogy bár mindkét esztétikai irányvonal bizonyos olvasói elvárásokat is próbál predesztinálni, befolyásolni, közöttük a szakadék óriási: a „nihilisták” által művészet a művészetért esztétikai elvnek tartott vonulat, amelyet úgy képzelnek el, mint amelyik a rózsás idillek ábrázolását tartja követendőnek, és a haszonelvűséget elutasítja, áll itt szemben a valóságreprodukáláson alapuló, az élet minden oldalát az utilitarizmus és a népboldogítás szempontjainak megfelelően feltáró realizmus irányvonalával.

Ekkora különbségek mellett, annak ellenére, hogy mindkét esztétikai nézetrendszernek nagyon sok igazsága van, Druzsinyinnak és a vele azonosan gondolkodóknak az első reakciója *A művészet valósághoz fűződő esztétikai viszonya* című Csernisevszkij-művel kapcsolatban ismét az elégedetlenség, a félelemmel teli elégedetlenség érzése volt. Hasonlóan ahhoz, amit Katkov az egész „nihilista” mozgalommal kapcsolatban megérezett, Druzsinyinék is úgy gondolták, hogy az esztétikának a „nihilisták”-képviselte kritikai irányvonalával szemben nagyon nehéz lesz felvenniük a harcot. Ekkorra ugyanis nyilvánvalóvá vált, hogy az olyan folyóiratok, mint a Csernisevszkij-vezette *Szovremennyik* és a Piszarev-féle *Russzkoje Szlovo*, a fiatalság körében egy új evangélium szintjére emelkedtek, amelyek bátran hirdették, hogy radikális fordulat nélkül nem lehet a világot megváltani. S mivel a két esztétikai nézetrendszernek még a közelítésére sem láttal semmi esélyt, s mivel Csernisevszkij és folyóirata, a *Szovremennyik* realizmusa egyre népszerűbbé vált, Druzsinyinék ezen esztétikai nézőpont további terjedésének megfékezésére irodalmi formába bújtatott eszközök alkalmazásához folyamodtak.

---

<sup>45</sup> Csernisevszkij. *A művészet valósághoz fűződő esztétikai viszonya*, 96.



Egyik ilyen eszközük a *Szovremennyik* vezetése körül gerjesztett vita volt, amely kezdetben Csernisevszkij esztétikai módszereinek lejárátását, majd a *Szovremennyik* éléről való eltávolítását volt hivatott szolgálni. A vita résztvevői a cárhoz közeli körökből elsősorban Druzsinyin és a vele azonosan gondolkodó Grigorovics voltak, az az író, aki a vita Csernisevszkijre még kevésbé veszélyes szakaszában egy ostoba gúnyirattal szeretne volna lejártni, korlátoltnak beállítani a szerzőt. Azonban nemcsak a gúnyirat sikertelensége, hanem a vitában a másik oldalon álló Nyekraszov befolyása is szerepet játszott abban, hogy Druzsinyinéknak Csernisevszkijt egyelőre ne sikerüljön ellehetetleníteniük. Nyekraszov ugyanis mindvégig kitartott Csernisevszkij és az általa képviselt elvek mellett, sőt ő volt az, aki hangsúlyozta: az, amit Csernisevszkij és a forradalmi demokraták esztétikájukkal hirdetnek, az nemcsak a művészet a művészetért elvvel nem egyenlő, de még a tudomány a tudományért-koncepcióval sem, hiszen minden létező eszközük, így realista művészetfelfogásuk is az általuk istenített népet szolgálja. Druzsinyinék bosszúhadjáratának elszántságát viszont az tükrözi, hogy Csernisevszkij lejárátásának sikertelensége után egy általuk sokkal biztosabbnak ítélt módszerhez folyamodtak: egyenesen Csernisevszkij *Szovremennyik*ből való kizárásának tervével álltak elő. Ezzel kapcsolatban állapította meg Piszarev, hogy az önkényuralom fennmaradását szolgáló irodalom immár a titkosrendőrség szerepét is kész betölteni. „Eddig azt gondoltam az én ártatlan lelkemmel - írja - , hogy a járőrszolgálat és az irodalmi foglalatosság között semmi hasonlóság sincsen”, de rá kellett jönnie, hogy „a *Russzkij Vesztnyik* a maga gonoszságával teret enged a nyílt rendőri provokációnak és a besúgásnak is.”<sup>46</sup>

Druzsinyinék tervének része, illetve főszereplője érdekes módon az az Apollón Grigorjev volt, aki Druzsinyinék főleg nyugatosokból álló körével ellentétben szlavofil gondolkodóként vált ismertté. Az, hogy egy szlavofil eszméssel felvértezett személyt is alkalmasnak találtak volna a nyugatosok Csernisevszkij helyett a *Szovremennyik* élére, azt bizonyítja, hogy Druzsinyinék számára a „nihilista” realizmus, s az ebbe az esztétikai elvbe bújtatott, társadalmi változásokra irányuló elképzelés ellen folytatott harc fontossága még az olyan, évtizedeken keresztül meghatározó ideológiai nézetkülönbségnél is fontosabb volt, mint amelyet a nyugatos-szlavofil vita jelentett az orosz közgondolkodásban. A nyugatos-szlavofil vitát így az 1850-es évek második felétől egyre inkább az apák és fiúk, vagyis a nihilistának tartott forradalmárok, és a minden változást elutasító körök közötti

---

<sup>46</sup> Piszarev: *Russzkoje Szlovo*, 1862/1, 8.

ideológiai vita váltotta fel, amelyben az önkényuralom képviselőit - mivel második eszközük bevetése, Apollón Grigorjev felléptetése is sikertelen maradt - csak egy radikális eszköz alkalmazása segítette abban, hogy háttérbe szorítsák a „nihilista” szervezkedést.

Mégpedig az, hogy 1862-ben börtönbe vetették a fő ideológust, Csernisevszkijt. Mielőtt azonban Csernisevszkij börtönbe került volna, esztétikai, s ezáltal a társadalmi berendezkedésre irányuló, „nihilista”, s egyben utópisztikus elképzeléseinek megerősítéseképpen, illetve az őt és a tábort ért rágalmozásokra reagálva megjelentette az orosz irodalom gogoli periódusáról szóló cikksorozatot. Ezzel a cikksorozattal a fent említetteken kívül az is célja volt, hogy a Gogol és Belinszkij, valamint az ellenfelek között zajló - szintén esztétikai formába öntött - csatározás történetével párhuzamba állítsa a cárhoz közeli körök és a forradalmárok között zajló esztétikai vitát, s ezzel mutasson rá a két esztétikai polémia időben eltérő, de tartalmát tekintve nagyon hasonló jellegére. Munkájának legelső lapjain ezért hangsúlyozta írásának polemikus jellegét:

A gogoli periódusról szóló cikkek mindazok ellen irányulnak - írja - , akik azt állítják, hogy „már rég túlhaladtuk a (belinszkiji) korszak kritikai, esztétikai, stb. elveit és elképzeléseit, hogy e korszak elvei egyoldalúak és alaptalanok, elképzelései erőszakoltnak, igazságtalannak bizonyulnak, hogy e korszak bölcsessége ma tiszta fecsegésnek hat, és hogy a kritika igaz elveit, az orosz irodalom igazán bölcs megítélését, amiről ama korszak embereinek halvány fogalmuk sem volt, az orosz kritikusok csak abban az időben érthették el, amikor az orosz folyóiratokban még felvágatlanul heverték a kritikai tanulmányok.”<sup>47</sup> Ezzel az elképzeléssel mindenek előtt azért vitatkozik, mert véleménye szerint a gogoli jobbagyrendszer-ellenes satírák, valamint Belinszkij tevékenysége, amely arra irányult, hogy visszaverje a gogoli naturális iskolát ért támadásokat, a mai napig, (vagyis az 1850-es, 60-as évekig) - mintegy végrendeletként - jelen vannak az orosz irodalomban, kitörölhetetlenül. A naturális iskola tovább élő hagyományának a védelme így Csernisevszkij számára egyet jelentett az azt továbbvivő realizmus elfogadtatásáért vívott harccal. Amikor azonban ennek érdekében Belinszkij munkásságára, és rajta keresztül Gogol műveire támaszkodik, nem veszi figyelembe, hogy már elődje, Belinszkij is félreértette Gogolt: Belinszkij ugyanis mintegy „belegyömöszölte” a *Holt lelkek* szerzőjét a naturális iskolába, Gogol műveiben a valóságreprodukálásra való törekvéseken kívül szándékosan nem volt hajlandó semmi mást észrevenni. Csernisevszkij pedig ezt a belinszkiji szándékos félreértelmezést viszi tovább, amikor úgy véli, hogy a realizmus

---

<sup>47</sup> Csernisevszkij: Vázlatok az orosz kritika gogoli korszakáról, in: Csernisevszkij válogatott filozófiai művei II. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979., 9.

továbbviszi a naturális iskola elveit. Azt, amely véleménye szerint szintén a művészetet használta ahhoz, hogy megtanítsa az embereket helyesen élni, és ami miatt nem véletlen, hogy a realizmus ellen felszólaló „apák” is azokat az eszközöket viszik tovább, amelyeket az azt ellenzők annak idején a gogoli naturális iskola ellen felhasználtak.

„Most pedig láthatjuk - írja ezzel kapcsolatban Csernisevszkij - hogy az úgynevezett „tagadó irányzattal” szemben hasonló szóáradat indult meg, mint régebben a naturális iskola ellen. A terminus helyébe másik került, de a maradi kritikusok elégedetlenségének tárgya egy és ugyanaz maradt.”<sup>48</sup>

A „maradi kritikusok” epigon teóriájának lerombolásához pedig a szerző a fentiek értelmében a belinszkiji kritika erejét használja fel. Emiatt olvashatunk a cikksorozatban számtalan olyan, Belinszkijtől származó idézetet, amelyben Belinszkij azokkal harcolt, akik tagadták a művészet realiztikus, népi, társadalmi irányultságát. Így tehát Csernisevszkij a Gogolt félreértelmező Belinszkij munkáját folytatja, az ő tanításaira támaszkodik, sőt, még elődje szóhasználatát is átveszi annak érdekében, hogy történelmi nézőpontból alapozza meg a „szükségyszerűségét”, „elkerülhetetlenségét” és „törvényszerűségét” a realizmus irányzatának az orosz irodalomban. Mindennek ellenére mégis ellenfeleit vádolja epigonsággal, azzal, hogy csak ismételni tudják elődeik naturális iskola elleni kirohanásait. Vagyis, amikor arról szóltunk, hogy Katkovék tulajdonképpen azzal vádolják a forradalmi demokratákat, ami az ő szemléletükre sokkal inkább ráillene, azaz a mindent tagadás álláspontjával, akkor az esztétikai kérdésekkel kapcsolatban Csernisevszkij teszi ugyanezt: az epigonság vádjával ellenfeleit illeti, holott ő maga az, aki előfutárának, Belinszkijnek az eszméit szó szerint átveszi. S ha Katkovék félelmükben próbálták a forradalmi demokratákra rábizonyítani a mindent tagadó nihilista kifejezést, mint gúny és ragadványnevet, akkor Csernisevszkij saját bizonytalanságából eredően vádolta a tiszta művészet képviselőit azzal az epigonsággal, ami őrá ugyanúgy érvényes. Bizonytalanságát egyfelől elméleti téziseinek bizonyos - később ismertető - ellentmondásai táplálták. Másfelől - természetesen nem tudatosan - maga az utópisztikus gondolkodásmód, melyben az elméletben olyan egyszerűnek és logikailag végigvezetve következetesnek tűnő elképzelések gyakorlati megvalósulása mindig bizonytalan. Harmadrészt pedig, és nem utolsó sorban bizonytalanságát az is erősítette, hogy az általa hirdetett realista elveket „nagyszabású” művekkel még nem tudta alátámasztani, hiszen a valóság visszáságait ábrázoló, felvilágosító, és egyben a vágyott állapotot is az olvasó elé

---

<sup>48</sup> Uo: 348.

táró irodalmi alkotást maga is majd csak a börtönévei alatt írja meg, és akkor is csak kényszerűségből fordul a szépirodalomhoz, mint a cári cenzúra „kijátszásának” akkoriban egyedül lehetséges önkifejezési formájához. A kényszerből született szépirodalmi művének esztétikai értéke pedig igencsak megkérdőjelezhető.

Csernisevszkij és a vele - legalábbis az esztétikai kérdéseket illetően - azonosan gondolkodó Dobroljubov művészetre vonatkozó tagadó álláspontja tehát elsősorban a művészet a művészetért elv tagadására vonatkozik.

Ahogy Turgenyev Bazarovjával kapcsolatban, ugyanúgy a művészet-tagadás problémájával kapcsolatban sem egyezik azonban teljes mértékben a „nihilisták” harmadik fő ideológusának, Piszarevnek az elképzelése a Csernisevszkij- és Dobroljubov-féle állásponttal.

A három fő ideológus közül ugyanis Piszarev az, akire leginkább ráillik a művészet, az esztétika mindenféle válfajának kíméletlen tagadása, elutasítása, viszont teljesen sajátos formában. A piszarevi művészettagadás ugyanis - hasonlóan a Csernisevszkijéhez és a Dobroljubovéhoz - magába foglalja ugyan a tiszta művészet teóriájának és gyakorlatának a leleplezését, hiszen ezzel kapcsolatban szintén felismeri, hogy „ahhoz, hogy elvonjuk az embert a komoly gondolkodástól, hogy eltereljük a figyelmét az élet ostobaságairól, hogy elrejtjük előle a század és a nép szükségleteit, a szerzőnek kötelessége maszkírozni azt az eltéphetetlen kapcsolatot, amely az egyes személyiség és a társadalom között fennáll.”<sup>49</sup>, művészet-tagadása mégsem áll meg a lényegyet elhomályosító tiszta művészet tagadásánál.

A Csernisevszkijét is meghaladó haszonelvűsége folytán ugyanis a művészetről általában rossz véleménnyel van. Végletekig vitt utilitarizmusa arra a következtetésre juttatja, hogy mivel az éhező és fázó emberek problémájának a megoldása mindennél előbbre való, s ennek a problémának a megoldása az ember összes alkotóerejét leköti, ezért a szerzőnek is csak azt a legégetőbb kérdést kell szemé előtt tartania, hogy hogyan tápláljuk az éhező embereket. Ha a műve nem erről szól, akkor annak a műnek felesleges megszületnie, nincs joga a pusztá létezéshez sem. S mivel minden szerzői életutat, minden irodalmi művet effelől a haszonelvűség felől közelít meg, a tiszta művészet képviselőivel ellentétben szinte semmibe veszi Puskin művészetét is, hiszen az az ő megítélésében a kardinális társadalmi problémák megoldása szempontjából semmilyen haszonnal sem rendelkezik. Puskin műveiben véleménye szerint nem fordul elő elégszer a társadalmi tiltakozás motívuma, a jobbágyrendszer kritikája. Hanem, éppen ellenkezőleg: „Az egész

---

<sup>49</sup> Piszarev: Izbrannije proizvedenyija, Izdatyelsztvo Hudozsesztvennaja Lityeratura, Leningrad, 1968., 231.

Jevgenyij Anyegin nem más, mint tiszta és nyílt apoteózis a legörömtelenebb és legértelmetlenebb rendszernek.” - vallja.<sup>50</sup>

Ezért Piszarev csak az általa kigondolt - az élet minden oldalát felölelő - realizmust fogadja el művészetként, amely képes felébreszteni a gondolatokat, és képes a tudást terjeszteni. Véleménye szerint az irodalomnak csak ez a formája segít megoldani az éhező és a fázó emberek problémáját, hiszen ez olyan oldalait mutatja be az emberi életnek, amelyeket mindenképpen ismernie kell minden embernek ahhoz, hogy megalapozottan gondolkodjon és cselekedjen, s harcolni tudjon a nép boldogságáért. Az irodalom ebben a haszonelvű felfogásban tehát megtanítja az embereket gondolkodni és élni, s egyben a „realistákat” is kineveli. (Vagyis azokat a „nihilistákat”, akiket Piszarev azért nevezett el „realistáknak”, hogy ezzel utasítsa el a rájuk alkalmazott nihilista gúny-és ragadványnevet.) Erre a haszonelvű tevékenységre Csernisevszkijjell ellentétben, aki bármilyen hasznot hozó művészeti ágat elismer, Piszarev szerint tehát csak a realista irodalom képes. A nem irodalmi művészeti ágaknak ugyanis, amelyeket Piszarev sajátos módon szintén egy ragadványnévvvel, az „esztétika” kifejezéssel illet - tehát a zenének, a festészetnek, a balettnak - , az érzés, nem pedig a gondolat az alapja. S mivel az érzés nem segít a tudás elterjesztésében, nem nyitja fel a nyomorgó emberek szemét, nem tanítja meg őket élni, kizárólag arra való, hogy az uralkodó társadalmi réteg esztétikai igényeit kielégítse. Az „esztétika” ragadványnevet tehát Piszarev azokra a művészeti ágakra alkalmazza, amelyek véleménye szerint ellenségei a gondolatoknak, amelyek zavarják, akadályozzák, vagy egyszerűen nem segítik az embereket abban, hogy kritikusan gondolkodjanak a valóságról.

„Az esztétika, az ösztönösség, a rutin, a szokás - ezek tökéletesen egyenrangú fogalmak - írja. - A realizmus, a tudatosság, az analízis, a kritika és az észbéli fejlődés, ezek szintén egyenrangú fogalmak, teljesen ellentétesek az előzőekkel. Íme, emiatt van az, hogy az esztétika és a realizmus valóban egymás tökéletes ellenségei, ezért van az, hogy a realizmusnak radikálisan meg kell szüntetnie az esztétikát, amely korunkban megmérgezi és értelmetlenné teszi tudományos tevékenységünk minden válfaját.”<sup>52</sup>

Piszarevról azonban sajátos szóhasználata ellenére sem mondható el, hogy az „esztétika” ragadványnévvvel illetett művészeti ágakat - beleértve a nem realista irodalmat

---

<sup>50</sup> A Piszarev-féle Puskin-megítélés is mutatja, hogy mind a tiszta művészet képviselői, mind pedig a tiszta művészetet elutasító forradalmi demokraták elveik alátámasztása érdekében maguk formálták olyanra Puskin művészetét, amely nekik megfelelt, vagyis ennek érdekében istenítték vagy „temették” a puskini poézist. Így a nagy klasszikus elfogulatlan, objektív megítélése írásaikból teljes mértékben hiányzik.

<sup>51</sup> Uo.: 438.

is - esztétikai, a szó valódi értelmében esztétikai szempontok alapján utasítaná el. Az ezekkel a művészeti ágakkal kapcsolatos tagadó álláspontját ez esetben is szociális, illetve utilitarista szempontok vezérlik. Hogy mennyire nem esztétikaiak, azt jól mutatja Piszarev Turgenyevre és Puskinra vonatkozó megállapítása: „Ha Önök azt mondják nekem, hogy Turgenyev másodrangú szerző, Puskin viszont elsőrangú géniusz, akkor egyáltalán nem vitatkozom Magukkal, tudniillik ez engem egyáltalán nem érdekel. Én csak azt mondom, hogy Turgenyevnek sikerült olyan kérdéseket felvetnie, amelyeket Puskin soha nem tudott felvetni. Ebben és abban az esetben is csak a haszon mennyiségét veszem figyelembe, azt, amellyel az adott társadalomban és az adott pillanatban ezt vagy azt az elképzelést el lehet érni.”<sup>53</sup>

Piszarev gondolkodásában így Zenykovszkij véleménye szerint „eltűnt a művészet kultusza, helyére annak követelése lépett, hogy a művészet jelölje ki az életutat, ez a moralizáló tendencia pedig egyfajta morál eluralkodásával esett egybe, amelyet mindenk előtt az utilitarista terminussal jelölhetünk meg.”<sup>54</sup>

Akkor, amikor a Csernisevszkij, a Dobroljubov illetve a Piszarev-féle művészetfelfogást vizsgáljuk, az ezek alapját képező tagadást, vagyis a tiszta művészet, illetve az „esztétika” ragadványnévvel illetett művészeti ágak tagadását semmiképpen sem tarthatjuk öncélú, a tagadás örömét szolgáló tagadásnak. A művészettagadás ugyanis ugyanúgy, ahogyan a valláshoz fűződő sajátos viszonyulás, csak eszköz ahhoz, hogy segítségével a forradalmi demokraták végcéljukat, a nép felvilágosítását, a felvilágosítás után pedig a forradalom kirobbantását, s ezzel együtt a népboldogítást elérjék. Esetükben tehát szintén a cél szentesíti az eszközt, mint Katkovék esetében, akik céljuk, a forradalmi demokraták ellehetetlenítése érdekében semmilyen eszköz bevetésétől sem riadtak vissza. Arra, hogy a „nihilisták” ezeknek az eszközöknek a segítségével a gyakorlatban milyen elvek alapján látják megvalósíthatónak népboldogításra vonatkozó céljukat, a következő fejezetben térek ki részletesen.

---

<sup>52</sup> Uo.: 453.

<sup>53</sup> Uo.: 456.

<sup>54</sup> Zenykovszkij: i.m. 328.

### III. Az „értelmes önzés” elmélete a forradalmi demokrata „nihilistáknál”

Értekezésemnek ebben a fejezetében a „nihilisták” tevékenységére vonatkozó következtetések elvi, erkölcsfilozófiai alapjára szeretnék rávilágítani. Az előző két fejezetben ugyanis akkor, amikor a haszonelvűség, a materializmus szerepére utaltam a „nihilisták” művészetfelfogásában, illetve az önkényuralmat fenntartani kívánó körök elveinek tagadásában, egy nagyon sajátos - több forrásból és hagyományból táplálkozó - erkölcsfilozófiának az állomásait említettem meg. Ez az erkölcsfilozófia a hasznossági elven, a materializmuson, valamint az eddig még nem említett - a francia felvilágosodással is kapcsolatban álló - etikai racionalizmuson alapuló „értelmes önzés” elmélete, amelyet Csernisevskij, Dobroljubov és Piszarev egymáshoz nagyon hasonlóan, csak apró egyéni eltérésekkel dolgozott ki. Ennek az elvnek a bemutatásakor így ismét elsősorban Csernisevskij nézeteire támaszkodom, s Dobroljubov, illetve Piszarev elképzeléseire csak akkor térek ki, ha ezek valamilyen formában eltérnek a Csernisevskij által képviselt eszméktől, vagy azokhoz fontos adalékokkal járulnak hozzá.

Az „értelmes önzés” -elmélet Csernisevskij által képviselt „változatának” kidolgozásakor a szerző a fiainak címzett egyik levelében maga utal ösztönzőjére, Feuerbachra, aki Heller Ágnes véleménye szerint az egoizmus utolsó nagyszabású képviselője volt Nyugat-Európában. Feuerbach az értelmes önzésre vonatkozó elképzelését *Előadások a vallás lényegéről* című írásában így fogalmazta meg:

„Mikor kezdődik új korszak a történelemben? Mindig csak akkor, amikor egy nemzet vagy kaszt kizárólagos önzésével szemben egy elnyomott tömeg vagy többség érvényt szerez jogos önzésének, amikor az emberosztályok vagy egész nemzetek győzelmet aratva egy patrícius kisebbség fennhégázó önhittségén, a proletáriátus megvetett, sötét helyzetéből a történelem dicsfényvel övezett színpadára lépnek. Az emberiség most elnyomott többségének önzése is így kell, hogy érvényesüljön, és fog érvényesülni, és szükségszerűen új történelmi korszakot fog megalapozni.”<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Feuerbach: *Előadások a vallás lényegéről*, in: Feuerbach: *Válogatott valláskritikai írások*, Művelt Nép Könyvkiadó, Budapest, 1953. 35.

Feuerbachnaknak ezt a tételét alapul véve tehát akkor, amikor Csernisevszkij és a „nihilisták” vallásos immanenciájáról beszélünk, amely a fennálló, az önkényuralmat alátámasztó hivatalos vallás kritikáját is jelenti, s amely így a földi lét utáni, a mennyben elérhető boldogság helyett számukra a földön megvalósuló, szabadságon, egyelőségen, testvériségen alapuló „igazság” utópisztikus hitét is biztosítja, ennek az „igazságnak” az összetevőiehez - vagyis a jobbagyfelszabadításhoz, a forradalom útján megvalósítandó népboldogításhoz, egyáltalán: az új történelmi korszak beköszöntéhez - alapvető feltétel, hogy ahogyan minden más társadalmi rétegben, ugyanúgy az elnyomott néprétegekben is személyiség szervező tényezőként jelen lévő önzés, egoizmus felszínre kerüljön. A „nihilisták” szerint e nélkül az új vallásuk célja, a földi boldogság nem valósítható meg. Arra, hogy Csernisevszkijnél és követőinél miért az önzés, az egoizmus játszik személyiség szervező elvként központi szerepet, a szerzőnek ismételtelen a francia felvilágosodás hatását tükröző materializmusa, s a materializmusán alapuló antropológiai felfogása ad választ.

Csernisevszkij a materializmust követve az ember pszichikai jelenségeit, így erkölcsiségét is az anyag bizonyos tulajdonságaival, az emberi, vagy általában az állati test bizonyos természeti felépítésével igyekszik magyarázni. A hivatalos vallás nézőpontjával, valamint az ideálfilozófiával szemben - amely az embert két részre, testre és lélekre osztotta - a materialisták azt az álláspontot képviselték, hogy nincs „két ember” az emberben, nem létezik külön testi és erkölcsi lény, hogy az ember erkölcsi és szellemi tulajdonságai éppen úgy az anyag funkciói, mint a járás vagy a táplálkozás, csak bonyolultabb, magasabb rendű funkciók. Azt kívánták bizonyítani, hogy az ember tevékenysége nemcsak részben - amennyiben a testre vonatkozik - , hanem egészében determinált, a külső természeti-társadalmi törvény és az ember belső természetének törvénye együtt és egyaránt determinálja.

Mindezt Csernisevszkij egyik alapvető munkájában, az *Antropológiai elv a filozófiában* című művében így fogalmazza meg: „Az emberre úgy kell tekintenünk, mint olyan létezőre, amely csak egy természettel rendelkezik. Ne vágjuk szét az ember életét különböző felekre, és tekintsük úgy az emberi élet minden oldalát, mint az egységes szervezet működését...vagy a teljes szervezettel való kapcsolatát.”<sup>56</sup>

Csernisevszkij ebben a művében úgy beszél az emberről, mint olyan lényről, aki gyomorral, aggyal, csontokkal, izmokkal és idegekkel rendelkezik, vagyis minden, az

---

<sup>56</sup> Csernisevszkij: Antropologicseskij princip v filozofii, in: Polnoje szobranije szocsinyenyij, t. VII. sztr.245.



emberrel kapcsolatos esetleges lelki tényezőt is kémiai-fizikai folyamatokkal kíván magyarázni. Az emberi természetnek - állítja - vannak alapvető tulajdonságai és szükségletei. Az emberi természet legalapvetőbb ösztöne pedig véleménye szerint az önzés. Az ember ezáltal az alapvető ösztöne, vagyis az önzése által vezéreltetve egyrészt fenn kívánja tartani önmagát (önfenntartási ösztön), s mindezt egyre jobb körülmények között képzelel el (tökéletesezési vágy), de ösztönösen azt is szeretné, hogy a többi ember ugyanúgy ki tudja elégíteni a szükségleteit, mint ő. Véleménye szerint ezeken az alapvető, önzés által vezérelt ösztönökön nyugszanak az érzetek: a félelem, a szégyenérzet, stb., az érzelmek: a szeretet, a bátorság, az együttérzés, stb., a szenvedélyek: a szerelem, a dicsőségvágy, a tudásvágy, stb., és a szükségletek: a testi és szellemi szükségletek, a munka szükséglete, stb. Mindezek együtt alkotják az ember természetét, erkölcsiségének változatlan alapját.

Felmerül azonban a kérdés: lehet-e erre az emberi természetre azt mondani, hogy jó vagy rossz, lehet-e önmagában erkölcsileg értékelni? A materialisták, s így Csernisevszkij szerint természetesen nem, hiszen determinista felfogásuk miatt úgy vélték, hogy az ember minden nézetével, minden érzésével együtt az, amivé a környezet, vagyis először a természet, másodsor pedig a társadalom teszi. „Hogy az ember milyen, teljesen a nevelésétől függ” - állítja egy másik nagy materialista gondolkodó, a francia felvilágosodás kimagasló képviselője, Helvetius, aki a nevelésen a társadalom hatásainak összességét érti.<sup>57</sup> „Az emberi természetet tilos szidni is, bántalmazni is - ezek pedig már Csernisevszkij determinizmusra vonatkozó szavai - minden a körülményektől függ...egyes körülmények hatására az ember jó lesz, más körülmények mellett pedig rossz.”<sup>58</sup>

Ilyen formában viszont az ember legalapvetőbb ösztöne, az önzése is aszerint értékelhető erkölcsileg, vagyis aszerint lehet értelmes, vagyis hasznos, illetve értelmetlen,

---

<sup>57</sup> Ez a determinisztikus felfogás mind a francia materialisták, mind pedig Csernisevszkijek idejében éles vitát váltott ki a kortársak körében. A determinista felfogással mindkét esetben a személyiségnek az autonóm működését, az autonómításra, az önálló döntésre való jogát állították szembe. A XIII. századi francia materialistákkal maga Rousseau szállt vitába, s gyakran hivatkozott a „lelkiismeretre”, az „isten-i ösztönre”, a „veleszületett érzésre”. A materialisták könnyen megmagyarázhatták volna, hogy a „veleszületett érzés” sem más, mint a nevelés és a szokás gyümölcse. Ők azonban inkább úgy magyarázták, hogy a „veleszületett érzés” egy sor megfontolás, amelyek jól felfogott érdeken alapulnak.

Holbach szerint a lelkiismeret sem más, mint azoknak a hatásoknak az ismerete, amelyeket cselekedeteink embertársainkra, és ellenhatás révén ránk is gyakorolnak. A lelkiismeret-furdalás pedig az a félelem, amely azt a gondolatot sugallja nekünk, hogy cselekedeteink révén magunkra vonhatjuk embertársaink gyűlöletét vagy haragját. Világos, hogy Rousseau nem nyugodhatott bele az ilyen meghatározásokba. De nem nyugodhatott bele az orosz „nihilisták” kortársa, Dosztojevszkij sem, aki az emberi lelkiismeret működését mindennél fontosabbnak tartotta abban az esetben, amikor az embernek a jó és rossz között kell választania, illetve a rosszat elkövetve az arra vonatkozó felelősséget vállalnia. Emiatt nem fogadta el azt az elvet, hogy valaki kizárólag a környezeti tényezők hatására cselekszik. Erre a problémára dolgozatom második felében, az orosz „nihilisták és Dosztojevszkij polémiáját tárgyaló fejezetek egyikében térek ki részletesebben.

azaz káros szenvedély, hogy milyenek azok a társadalmi viszonyok, amelyeknek a keretein belül kibontakozik. Ezért ahhoz, hogy az alapvető szenvedély, az emberek önzése megfelelő, hasznos, értelmes formában bontakozzék ki, olyan ésszerű társadalmi viszonyokat kell teremteni, amelyek mellett az embert önfenntartásra irányuló ösztöne, önzése nem készteti többé a többi emberrel szembeni harcra. Összhangba kell tehát hozni az egyes ember érdekeit az egész társadalom érdekeivel, és az erény önmagától meg fog jelenni. Így az erényt, az „értelmes önzést” a társadalmi viszonyok ésszerű berendezésével kell kialakítani, és e berendezkedés a forradalmi demokraták szerint szintén nyugati mintára, a nagy francia forradalom hármasszavának, a szabadság, egyenlőség, testvériség elvének alapján valósítható meg az orosz társadalomban.

A determinista felfogás szerint tehát az „értelmes önzés” az ésszerűen berendezett, demokratikus társadalomban, ahol mindenki egyenlő, és ahol a közérdek az egyén érdeke is egyben, az értelmetlen, káros önzés viszont az ésszerűtlen társadalmi viszonyok között, vagyis a még fennálló önkényuralomban jelenhet meg. Ott, ahol a meglévő magántulajdon miatt szükségzerű, hogy az egyik ember érdekei a másik ember érdekeibe ütközzenek. Ha az egyik embernek van magántulajdona, a másiknak meg nincsen, az önzés Csernisevszkij felfogásában az úgynevezett burzsoá önzés formáját ölti magára, és az ember összes szenvedélyét megfertőzi. A burzsoá önzés így az ő nézetrendszerében a személyes érdek helytelen felfogása, az önzés fogalmának helytelen értelmezése, a magántulajdon uralkodóvá válása miatt létrejött tévedés.

A „nihilisták” közül nem Csernisevszkij az, aki a legélesebben bírálta a magántulajdonon alapuló burzsoá önzést, hanem Dobroljubov, akkor, amikor „goromba egoizmusról” beszél. Dobroljubov Osztrovszkij drámáit elemezve *A sötét birodalom* című tanulmányában mutat rá arra, hogy Osztrovszkij hőseinek etikája - „ha nem zúzlak szét téged, te zúzol szét engem” - olyan etika, melyben a hasznok ártermelésből származó különbsége a hasznok ellentétévé válik, s véres konkurenciaharcban csúcsosodik ki. Osztrovszkij drámáiban úgy jelenik meg az orosz kapitalizmus valósága, mint ahol az egyik ember haszna csak a másik kárára jöhet létre. Ráadásul Dobroljubov a „goromba egoizmust” a cári önkényuralom erkölcsével harmonizáló elvnek tekintette, amelynek érvényesülése miatt a magánhaszon soha nem válik a köz hasznává, hanem mindig magánhaszon marad. A „goromba egoizmus” kialakulásáért azonban nemcsak a magánhaszonnal rendelkezőket, hanem a magánhaszonnal nem rendelkező szegény

---

<sup>58</sup> Csernisevszkij: Antropologicseskij princip v filozofii, 250.

népréteget is okolja Dobroljubov. A despotizmust, s ezzel együtt a despota réteg gazdasági és jogi előnyének fenntartását ugyanis nemcsak a cár és a hozzá közel álló körök egoizmusa, hanem a jobbágysorban tengődők önfeláldozása is szolgálja. Ezen a ponton tulajdonképpen ő is egyetért Feuerbachhal, amikor úgy véli, hogy a megoldást egyedül az jelenti, ha a kizsákmányoltak tömegei a kizsákmányolók „goromba egoizmusával” szembehelyezik a maguk jogos egoizmusát, ha nem lesznek önfeláldozók többé, hanem megtanulnak értelmesen önzőnek lenni. Dobroljubov úgy véli, hogy az a nép, amely hagyja magát felfalni akkor, amikor megvan a lehetősége arra, hogy ezt megakadályozza, maga is vétkes abban, ha felfalják.

A Dobroljubov-féle „goromba önzés-” és értelmetlen önfeláldozás-bírálatához csatlakozik Csernisevszkij is, amikor nemcsak a burzsoá önzést bírálja, hanem a burzsoá „önfeláldozást”, „altruizmust” is, amely véleménye szerint nem más, mint a burzsoá önzés egyszerű tükörképe, visszájára fordított mása. A szerző ebben az altruizmus-elvben ellenfelei politikai áramlatának etikai hátterét kívánja leleplezni. A magukat liberálisnak valló cári körök ugyanis azt mondják a jobbágnak: légy önfeláldozó! Ezt mondják: Az egész orosz társadalom érdekében mondj le „túlzó követeléseidről”, s akkor mi is önfeláldozók leszünk, lemondunk jogaink egy részéről a te és a jobbágytársaid javára. Csernisevszkij azonban a nemesség „lemondása” mögött egy másik mozgatórugót fedez fel: a népellenes, a csak a saját gazdasági érdeket szem előtt tartó önzést. Vagyis a nemesség önfeláldozásával, lemondásával kapcsolatban is az figyelhető meg, mint amit korábban a cárhoz közel álló köröknek ezzel a lemondással összefüggő jobbágyfelszabadításával kapcsolatban láttunk: Csernisevszkij ugyanúgy, ahogy a felülről történő jobbágyfelszabadítás kapcsán, a lemondást, az önfeláldozást illetően sem magát a tényt kérdőjelezi meg, hanem annak milyenségét, jellegét tagadja. Mégpedig azért, mert véleménye szerint az uralkodó köröknél az önfeláldozásnak csakis az önzés, az önös érdek a mozgatórugója. S ha ehhez a burzsoá, helytelen formában értelmezett önzéshez a magántulajdon megléte az alapvető feltétel, akkor a hasznos, értelmes önzés - a Feuerbach-féle elképzelést követve - Csernisevszkij nézetrendszerében csakis új társadalmi feltételek mellett, a forradalom által kivívott szocialisztikus berendezkedésben alakulhat ki. A feudalizmus után, a kapitalizmust átugorva. Olyan társadalmi egyenlőségben, amelyben minden addig elnyomott, éhező és fázó ember a szükségletei kielégítését követeli, önzővé kíván válni, s feladja addigi, másokat kiszolgáló altruizmusát.

Ahhoz viszont, hogy ez az addig önfeláldozó, szegénysorban tengődő tömeg a forradalom útján kivívott egyenlőségében önzővé, de értelmesen önzővé váljon, többszörös

feltételrendszer teljesülésére van szükség. Egyfelől olyan „új emberek” munkálkodására, akik maguk is értelmes egoistává válva megmutatják a néptömegnek a forradalomhoz vezető utat, és az azt követő helyes magatartást, másfelől három - egymással összefüggő - elv érvényesülésére: a szenvedélyek szabadon engedésére, az etikai racionalizmusra, illetve a helyesen értelmezett utilitarizmusra.

Az első elvnek, a szenvedélyek szabadon engedésének a megértéséhez fontos tisztázni: Csernisevszkij minden szenvedélyt és a szenvedélyek legfontosabb mozgatórugóját, az önzést is lényegében változatlan és megváltoztathatatlan természeti jelenségnek tartotta, és mindez arra a felismerésre juttatta, hogy a szenvedélyek természettörvényként hatnak az emberre. Emiatt, ha egy szenvedély (akár szerelmi, akár az adott személy helyzetének javítására irányuló szenvedély) uralkodóvá válik, akkor a szenvedély fejlődése, érvényesülése útjába állított bármilyen jellegű akadály csak azt eredményezi, hogy a szenvedély a hordozójára és a környezetére nézve is károsná válik, az eredetileg hasznos negatív hatást vált ki. Így ahhoz, hogy az emberek harmonikusan fejlődjenek, hogy magukkal és a környezetükkel harmóniában mindig csak a jót válasszák, szenvedélyeik fejlődésének szabad utat kell biztosítani. Csernisevszkij szerint csak a teljes szabadság biztosítja az értelmes önzésen alapuló jó erkölcsöket.

Az önzésen alapuló szenvedélyek szabadon engedését (is) ábrázolja Csernisevszkij egy szerelmi szenvedély bemutatásán keresztül híres regényében, a *Mit tegyünk?*-ben, amelyet a későbbiekben még más vonatkozásban is vizsgálni fogok. A regény hősnője, Vera Pavlovna a mű elején ugyanis még Lopuhovba szerelmes, aki „megmentette” őt anyja zsarnokoskodástól (Vera Pavlovna és anyja jellemének különbsége egyébként az apák és fiúk nemzedékbéli és gondolkodásbéli különbségét érzékelteti - női oldalról.) Amikor viszont Vera Pavlovna a Lopuhovval kötött házassága révén megszabadul anyja zsarnokoskodásától, s rátalál önmagára, Lopuhov iránti szerelme halványulni kezd, s beleszeret a hozzá véleménye szerint jobban illő Kirszanovba, férje legjobb barátjába. Ez a szerelem Csernisevszkij ábrázolásában természettörvényként érvényesül Vera egész lénye felett, s így a konfliktusnak egyetlen helyes megoldása lehet: hagyni, hogy mindenki azt tegye, ami a legkedvezőbb a számára, hagyni, hogy a szenvedély eluralkodjon a hősök személyiségén. Ezért Lopuhov - ezt felismerve - minden különösebb kifogás nélkül engedi át feleségét barátjának, nem állja útját szerelmüknek.

Csernisevszkij felfogásában a szenvedélyek természettörvényként való érvényesülése, s így szabadon engedésük fontossága természetesen nem előzmények nélküli. Ezzel kapcsolatban Spinoza elképzelésén, és Goethe *Vonzások és választások* című

művén kívül az utópista szocialista Fourier is hatott rá. Az a Fourier, akinek egyébként utópista szocialista nézetei Csernisevszkij egész életművére, ezen belül főleg a *Mit tegyünk?* című regényének megformálására is nagy hatást gyakoroltak. Fourier a *Négy mozgás elmélete* című írásában a szenvedélyekkel kapcsolatban így írt: „A szenvedélyek, melyeket a harmónia ellenségeinek neveznek, s amelyek ellen megírtak vagy ezer, azóta már feledésbe merült kötetet, a szenvedélyek, én mondom, csak harmóniára, csak szociális egységre törekszenek, amitől őket olyannyira idegennek tekintettük... A dolog nem abban áll, hogy ennek az új rendnek (a szocializmusnak) valamit változtatnia kell a szenvedélyeken: ez nem lehetséges sem az isten, sem az emberek számára. De meg lehet változtatni a szenvedélyek útját anélkül, hogy természetükön bármit is változtatnánk.”<sup>59</sup>

Csernisevszkij Fouriert követve arra a következtetésre jut, hogy ahhoz, hogy a megváltoztatni lehetetlen szenvedélyeket szabadon engedjük, majd pedig helyes irányba tereljük, annak felismerése is fontos, hogy mely szenvedély alakítja a jó erkölcsöt, azaz melyik az, amelynek szabadon engedése és követése még több hasznot hoz a forradalom segítségével újjáalakuló társadalom számára. Ehhez viszont nem belső megérzésre, nem az érzelmekre, hanem szigorú racionalitásra, a jó felismerését szolgáló ésszerűségre van szükség.<sup>60</sup>

Csernisevszkijnél tehát a francia felvilágosodás gondolkodásmódját követve a szenvedélyek szabadon engedésének követelése az értelmes önzéshez szükséges második elvnek, az etikai racionalizmusnak az előtérbe kerülésével, az emberi értelem fejlesztésének követelésével bővül. Csernisevszkij tanítómesterei, a francia felvilágosodás etikai racionalistái ugyanis - főleg Holbach és Helvetius (akiknek a hatására a szerző az értelem ellenállhatatlan romboló és építő erejére épít egy olyan rendszerrel szemben, melynek véleménye szerint már a puszta léte is az értelem, az ész és humánus tagadása),- az erkölcsöt a megismerés függvényének tartották. Ehhez azonban Heller Ágnes véleménye szerint praktikus ateizmusra, illetve ismeretelméleti demokratizmusra van szükség. Arra a praktikus ateizmusra, amelynek sajátos formája az orosz „nihilisták” Istenhez fűződő viszonyában is munkál, s amelynek egyik összetevője, hogy az embernek az erény és a bűn megkülönböztetéséhez, az erény mibenlétének megértéséhez nincs szüksége az Isten segítségére.

---

<sup>59</sup> Fourier: Válogatott filozófiai művei, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951., 100.

<sup>60</sup> A *Mit tegyünk?*-ben is csak a Lopuhovban működő racionalitással magyarázható, hogy Vera Pavlovnát minden kifogás nélkül - s minden érzelmi megnyilvánulást elfojtva - engedi át Kirszanovnak.

„Talán az embernek kinyilatkoztatásra van szüksége ahhoz - kiált fel Holbach - , hogy megértsék, hogy az igazságosság elengedhetetlen a társadalom fennmaradásához, hogy az igazságtalanság csak ellenségeket szül, akik készek ártani egymásnak? Talán isten kell ahhoz, hogy megértesse velünk, hogy a társadalomba tömörült lényeknek kölcsönös szeretetre és kölcsönös segítségre van szükségük? Talán felülről jövő segítségre van szükség ahhoz, hogy felfedezzék, hogy a bosszú rossz, ugyanúgy, mint az ország törvényeinek megsértése, mely törvények az esetben, ha igazságosak, azt tekintik feladatuknak, hogy az állampolgárok megelégedésére szolgáljanak? Talán nem tudja minden egyes ember, aki törődik saját életének megóvásával, hogy a bűnök, a kicsapongás, a túlzások veszélyeztetik az életet? Végül, talán nem bizonyította be a tapasztalat minden egyes gondolkodó lénynek, hogy a büntett gyűlöletes embertársai előtt, hogy a bűn még azok számára is ártalmas, akik rabjai, hogy az erény megbecsülést és szeretetet biztosít annak, aki gyakorolja? Ha az emberek nem sajnálják a fáradságot és egy kicsit gondolkodnak azon, hogy mik is ők tulajdonképpen, melyek valódi érdekeik, melyek a társadalom feladatai, azon nyomban megértik, hogy mivel tartoznak egymásnak. Az értelem egymagában is elegendő ahhoz, hogy felismerjük embertársaink iránti kötelességeinket.”<sup>61</sup>

Az etikai racionalisták szerint csak ez a praktikus ateizmus (és nem általában véve az ateizmus) hozhatja létre az etikai racionalizmushoz szükséges második összetevőt, az ismeretelméleti demokratizmust, hiszen hogyha kizárjuk az emberi sors menetébe beavatkozó Isten fogalmát (de nem általában az elvont első mozgató létezését), csak akkor állíthatjuk, hogy az emberek maguk irányítják sorsukat, hogy a helyes cselekvést az erkölcs ismerete alapján sajátíthatják el.

Az ész adta hatalmas lehetőségek felismerése, a sorsfogalom elvetése pedig arra a következtetésre juttatta az etikai racionalistákat, hogy a jó és rossz közötti választás tisztán megismerés kérdése, hogy a választást előidéző szenvedély szabadon engedése, helyes irányba terelése, majd a jó választása csak azon múlik, hogy az ember felismerje: mi a jó. Ha pedig az erény puszta tanulással is megszerezhető, akkor ebből következik, hogy minden rossz forrása: a tudatlanság. Így a társadalmi ellentéteket, az emberek szenvedését, a bűnöket és a tragédiákat mind a tudatlanság okozza, s ezért mindezeket felvilágosítással (a kritikai realizmus elvein alapuló szépirodalmi művek segítségével is) ki lehet küszöbölni. S ha a felvilágosítás, az értelem elegendő ahhoz, hogy megtanuljuk, mi a

---

<sup>61</sup> Holbach: A leleplezett kereszténység vagy a keresztény vallás elveinek és kihatásainak vizsgálata, Hungária Kiadó, Budapest, 1949., 123-124.

helyes, akkor az etikai racionalizmus azt is érzékelteti, hogy az erény, a helyes cselekedet egyben jól felfogott érdekünk is. Az erény az, ami hasznunkra válik, s ezzel szemben bűn minden, ami ártalmunkra van - hirdetik.

Csernisevszkij, amikor a XVIII. század francia gondolkodóit követte - az „értelmes önzés”-elmélet harmadik összetevője, a haszonelvűség miatt - tanításainak mindenképp előtt ez utóbbi vonatkozását méltatta. Azt, hogy az emberi cselekedetek minden gyökere - az ösztönös és az ösztönnélküli cselekedeteké egyaránt - az ember önzése miatt egy és ugyanaz: az önmagunk iránti szeretet, a személyes haszon gondolata. Ha jót, azaz erényeset cselekszünk, az saját javunkra, hasznunkra válik, hiszen semmi sem lehet jó, ami nem az ember gazdagítását, nem az emberi szükségletek fokozottabb kielégítését szolgálja. Így jut el Csernisevszkij odáig, hogy a jót a hasznossal azonosítsa: „Be akarjuk bizonyítani - írja - , hogy a jó fogalma, amikor feltárjuk valódi természetét, nem ingatja meg, hanem ellenkezőleg, megerősíti azt az elképzelést, hogy a jó hasznos is egyben. Az erkölcsileg egészséges ember ösztönösen érzi, hogy minden természetellenes dolog káros és nehéz.”<sup>62</sup>

Az „értelmes önzés” harmadik összetevőjének, az utilitarizmusnak ez a következetes végiggondolása, a jóval való azonosítása azonban nem azonnal történt meg, hanem egy hosszas folyamat eredménye Csernisevszkij világnézetében. Amíg ugyanis az értelmes egoizmus első két feltétele, a szabadon engedés elve és az értelem irányító szerepe már korai naplójegyzeteiben is ugyanolyan súllyal van jelen, mint a későbbi, érett írásaiban, addig a harmadik feltétellel, a hasznossági elvvel kapcsolatban Helvetius egoizmus-elvéhez eleinte meglehetősen ironikusan viszonyul: „Hiábavalók azok a követeléseink is, hogy az emberek mondjanak le az egoizmusról és a szenvedélyekről. De helytelen lenne egy hideg egoistát pozitív embernek nevezni. A szeretet és a jóakarát (vagyis az arra való képesség, hogy örüljünk az emberek és a környezetünk örömeinek és szomorkodjunk a fájdalmain) éppúgy vele született az emberrel, mint az önzés. Aki kizárólag egoisztikus számításból cselekszik, az az emberi természet ellenére cselekszik, az megfojtja magában a veleszületett és nélkülözhetetlen szükségleteket.”<sup>63</sup>

Ez az idézet azt mutatja, hogy Csernisevszkij ennek a Helvetius-bírálatnak az írásakor az önzésnek még csak a káros, vagyis az ő szemében burzsoá változatát fedezte fel. Az antropológiai elv alapján elfogadja ugyan, hogy az emberek természettől fogva önzők, de ugyancsak az antropológiai elv alapján egy másik, szintén alapvető szenvedélyt: a jóakarát, a szimpátia szenvedélyét is felismerhetőnek véli az emberi természetben. Elveti

---

<sup>62</sup> Csernisevszkij: Vázlatok az orosz kritika gogoli korszakáról, 76.

<sup>63</sup> Uo.: 78.

tehát a burzsoá önzésből táplálkozó hasznossági elméletet, de még nem állítja ezzel szembe az értelmes önzést s az ebből származó jócselekedetet, illetve utilitarizmust.

Az „értelmes önzés” elméletének kialakításához Zenykovszkij véleménye szerint Csernisevszkijnek arra a felismerésre volt szüksége, „hogy minden folyamat egoisztikus gyökere nem veszi el az értékét a heroizmusnak és a nemes lelkűségnek. Ezt nagyon fontos figyelembe venni ahhoz, hogy helyesen értelmezzük Csernisevszkij etikáját: az ő tudományos magyarázata (lásd: materializmusából fakadó antropológiai elmélete - Gy. K.) az etikai életet illetően nem küszöböli ki a szellem értékes erejének autonómiáját. Csernisevszkij minden kétséget kizáróan ismeri fel a heroizmus és a nemes lelkűség értékét, természetesen nem a tudományos nézőpont szerint (amely szerint mindent az egoizmus határoz meg), hanem egy tisztán etikai nézőpontból, amely tökéletesen független a tudománytól.”<sup>64</sup> A tisztán etikai kritérium „becsempészett” érvényesítése alapozza meg Csernisevszkijnél az ember két alapvető szenvedélyének, az önzésen alapuló személyes érdeknek és a jóakaratnak a fentebb már említett összekapcsolásánál érettebb, magasabb szintű azonosítását, amely az értelmes önzés tökéletesített változatát hozza létre.<sup>65</sup> Ez a tökéletesített, magas szintű értelmes egoizmus pedig annak racionális felismerésével egyenlő, hogy az egyes embernek nemcsak a saját érdekeit, hasznát figyelembe véve kell jót cselekednie, hanem embertársai érdekeire is tekintettel kell lennie: „Jó az ember akkor, ha azért, hogy önmagának valami kellemességet szerezzen, másnak is kellemeset kell tennie, s gonosz akkor, ha azáltal van kényszerítve magának kellemességet szerezni, hogy másnak kellemetlenséget okoz.”<sup>66</sup>

Vagyis: igaz, hogy az ember alapvető ösztöne az önzés, azonban az értelmes egoista, azaz a Csernisevszkij-féle „új ember” racionálisan gondolkodva, valamint utilitarista morálja által vezéreltetve felismeri, hogy ami egoizmusából kiindulva számára hasznos és jó, az hasznos és jó kell legyen az éhező, fázó néptömegeknek is. Ezáltal a felismerése által szenvedélyeit, önzését szabadon engedve, jócselekedeteivel a „nihilisták”

---

<sup>64</sup> Zenykovszkij. i.m. 383-384.

<sup>65</sup> Ennek a két látszólag ellentmondó emberi tulajdonságnak az azonosítása Csernisevszkijnél a francia hatás mellett orosz befolyásról is árulkodik, mégpedig Herzen erkölcsfilozófiájának a követéséről. Herzen ugyanis így vélekedett az egoizmusról: „Mit jelent az egoizmus? Személyiségem tudatát, annak zárkózottságát, annak jogát? Vagy valami mást? Hol fejeződik be az egoizmus, és hol kezdődik a szeretet? Vajon az egoizmus és a szeretet valóban ellentétesek, meg tudnak-e vajon lenni egymás nélkül? Tudok-e szeretni valakit nem magam miatt, tudok-e úgy szeretni, hogy ez nem elégít ki engem? Az egoizmus nem egy és ugyanaz-e az individualitással, ezzel az összpontosítással és elkülönüléssel, amelyre minden cél elérésekor törekszünk? Az egoizmus a fejlett gondolkodó embernek hasznos, ez az ő szeretete a tudomány, a művészet, a hozzá közeli és a tőle távoli élet és megfoghatatlanság felé.” (Lásd: Herzen: Szobranijje, t. IV., sztr. 22.)

<sup>66</sup> Csernisevszkij: Antropologicseskij princip v filozofii, 252.



célját, a népboldogítást is megvalósíthatja, népe szükségleteit is kielégítheti. Tehát, az egyes emberi cselekvés annál magasabb rendű, annál jobb, minél szélesebb társadalmi csoport érdekeinek a kifejeződése. Az egyéni érdekhierarchia csúcsán így a legszélesebb társadalmi réteg érdekeinek megfelelő cselekvés áll:

„Az egyes ember a másik embernek azokat a tetteit nevezi jónak, amelyek neki hasznot hoznak, a közvélemény számára az számít jónak, ami az egész társadalomnak, vagy tagjai többségének hasznos...Az emberiség összérdeke magasabban áll az egyes ember előnyénél, egy egész nemzet összérdeke magasabb, mint a nemzet egy részének érdeke, egy számban nagy rend érdeke magasabban áll egy hozzá képest kis rend előnyeinel...Csak azt tekinthetjük igazán jónak, ami az embernek általában használ, és amikor egy bizonyos nép vagy réteg fogalmai eltérnek ettől a normától, tévedés, agyrém jön létre, amely más embereknek súlyos kárt képes okozni.”<sup>67</sup>

Ezen a ponton azonban Csernisevszkij feloldhatatlannak tűnő paradoxonba ütközik, elméletének ez az ellentmondásos jellege okozza korábban említett bizonytalanságát, és innen ered a Katkovék logikájával szembeni mind élesebb kirohanása is. Ugyanis a francia felvilágosítók számára is oly fontos köz-és magánérdek összehangolását, az „új ember” mint önálló egyén közért végzett önfeláldozó, nemes lelkű tevékenységét az antropológiai elv alapján az önzésből kellene levezetnie. Az értelmes önzés elméletének kidolgozásakor ugyanis nem akarta feladni sem a tudományos nézőpontot, a materializmusból származó antropológiai elvet, sem pedig a nemes lelkűséget, a társadalom jóléte érdekében folytatott cselekedet mozgatórugóját. A közért dolgozó, a közért élő „új ember” magatartását az antropológiai elvből, az embert mozgató legfontosabb ösztönből, az önzésből azonban lehetetlen levezetni.

Ez a dilemma készítette arra Csernisevszkijt, hogy a közért tevékenykedő „új emberek” cselekedeteit illetően felvegyen egy - az önzéshez hasonlóan elvont - kategóriát, az önzetlenséget, és ezt a két, egymással ellentétes magatartást - éppen ellentétes jellegük miatt meglehetősen erőltetetten - összeférhetővé tegye, egymásba játszassa, sőt, egymásból levezethetőként ábrázolja. Ehhez az erőltetett okfejtéséhez ismét „a jól bevált eszközhöz” nyúl, vagyis az önzés és az önzetlenség összeférhetlenségét megint csak ellenfelei számlájára írja, akiken az „új emberek” éppen azzal nőnek túl, hogy náluk már nem probléma e két kategória együttes jelenléte. Abból indult ki, hogy az önzés és az önzetlenség csak az önkényuralmat fenntartani kívánók esetében összeférhetetlen, éppen

---

<sup>67</sup> Uo:253.

amiatt, mert el akarják hitetni a néppel, hogy „önzetlenségük” a nép érdekében történik, hogy „önzetlenségük” mögött nem áll önös érdek. A valóban a népért tevékenykedő „új emberek” azonban nem akarják magukat csak önfeláldozónak beállítani, nem tagadják önzésüket, esetükben az önzés így csak látszólag akadályozza az önfeláldozást, a nemes lelkűséget: ez a két kategória megfér egymás mellett, egymást támogatja, és csak kivételes esetekben, csak kivételes embereknél tudja az önfeláldozás teljes mértékben háttérbe szorítani az önzést.

Ezért Csernisevszkij a *Mit tegyünk?* című regényében az egyéni és a közérdek kapcsolatának két egymástól eltérő változatát, azaz az „új ember” két egymástól különböző magatartástípusát mutatja be. Az első típusnál az egyén a saját érdekeinek hierarchiáját tudatosan a társadalmi célok, a közérdek követése alá rendeli ugyan, de mindezt úgy teszi, hogy ez az alárendelés nem sérti egyéni érdekeit, nem vesz el azok fontosságából. A második típushoz tartozó „új ember” viszont úgy vállalja magára a köz érdekében folytatott harcot, hogy annak minél sikeresebb folytatása érdekében teljes mértékben lemond saját előnyeiről. A *Mit tegyünk?*-ben az első típushoz, az átlagemberhez közelebb álló „új emberek” csoportjához Vera Pavlovna, Kirszanov és Lopuhov, a második típushoz, a hősi „új ember” kategóriájához pedig Rahmetov tartozik.

Az első típusnál tehát soha nem alakul ki konfliktus a közérdek és az egyéni érdek között, mivel az átlagemberhez közelebb álló „új ember” a köz érdekében való munkálkodás értelmét az egyéni érdekek, szükségletek kielégülésében látja, s eszébe sem jut ez utóbbit az előbbinek feláldozni, hiszen a két érdektípus kölcsönösen támogatja egymást. Rahmetovnál azonban más a helyzet. Nála már van konfliktus az egyéni és a közérdek között, s ez a konfliktus éppen abból fakad, hogy Rahmetov nem akarja egyéni érdekeit fenntartani, hanem fel kívánja áldozni azokat. Az egyéni érdekeinek felszámolásával párhuzamosan zajló népboldogító eszméit a regényben így fogalmazza meg:

„Ha a nép számára az élet teljes élvezetét követeljük, akkor saját életmódunkkal kell bizonyítanunk, hogy ezt nem saját szenvedélyeink kielégítése kedvéért tesszük, hogy nem saját magunk, hanem az emberiség érdekében követeljük, hogy követelésünk nem pusztán ötlet, hanem elveken alapszik, és nem egyéni szükségletünk, hanem a meggyőződés diktálja.”<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Csernisevszkij: *Mit tegyünk?*, Budapest, 1954., 269.

Az egyéni érdekek felszámolása azonban Rahmetovnál sem spontán módon megy végbe, hanem nagyon is tudatosan, gyakran fájdalmas lemondás kíséretében. Tehát szó sincs itt az önzés olyan formájáról, melyben a közért végzett munka megszünteti az egyéni szükségletek kielégítésének igényét. Ellenkezőleg, ezekről az igényekről, vágyakról Rahmetov tudatosan kíván lemondani.

A köz-és magánérdek konfliktusát, ellentétét - ahogyan arra Heller Ágnes rámutatott - „Csernisevszkij a hőse származásával is aláhúzza. Rahmetov, aki a forradalmi mozgalom céljaival való azonosulás nélkül gazdagságban, Lopuhovéknál hasonlíthatatlanul nagyobb gazdagságban, és hivatalos társadalmi elismertségben élhetett volna, s így Lopuhovéknál hasonlíthatatlanul nagyobb szegénységben, önként vállalt aszkézisben él, plasztikus példája lehet ennek a magatartásnak.”<sup>69</sup>

Ennek a rahmetovi, az önkéntes lemondásból eredő aszketikus magatartásnak végletes jellegét mutatja a következő *Mit tegyünk?*-ből származó részlet:

„Amit az egyszerű nép, ha ritkán eszik is, de eszik, azt egyszer-egyszer én is megkóstolom, amire azonban az egyszerű népnek sosem telik, azt én sem akarom enni. Így legalább valamelyest én is érzem, mily szűkösen él a nép. Ha gyümölcssel kínálták, almát evett, de barackot soha. Narancsot csak Pétervárott evett, mert ott az egyszerű nép is megtudta venni, de vidéken nem ette, mert a nép sem eszi. Pástétomot evett, mert a jó béles nem rosszabb a pástétomnál, a rétestésztát pedig az egyszerű nép is ismeri. Szardíniát egyáltalában nem evett. Ruhája szegényes volt, jóllehet szerette a választékos öltözködést. Általában mindenben spártai egyszerűsége törekedett. Derékalj helyett pokrócon aludt, ám mégsem hajtotta kettőbe...Rengeteget tudott dolgozni, mivel a hónapnak egy negyedóráját is sajnálta szórakozásra fordítani: »nincs szükségem pihenésre, hiszen elfoglaltságom oly sokrétű, hogy az egyikfajta munkáról a másakra való áttérést magát is pihenésnek érzem.«<sup>70</sup>

Tehát az aszkézis, jobban mondva ennek az aszkézisnek a felvállalása az, ami az „új ember” második típusát, a hősies „új embert” az első típustól elválasztja. Így az első illetve második típus különbsége az áldozatvállalás körülményeiben, időtartamában, nagyságában nyilvánul meg.

A nép érdekét szolgáló áldozatvállalás azonban, akár az átlagemberhez közelebb álló „új emberek” tudatos önfeláldozásán keresztül, akár a Rahmetov-féle aszkézisen keresztül valósul meg, a „nihilisták” forradalmi mozgalmának egyik központi problémáját

---

<sup>69</sup> Heller Ágnes: Csernisevszkij etikai nézetei, Szikra Kiadó, Budapest, 1956., 255.

<sup>70</sup> Csernisevszkij: Mit tegyünk?, 269-270.

veti fel. Mégpedig azt, hogy az 1860-as években ez a mozgalom az adott társadalmi helyzetben még csak egy forradalom nélküli forradalmi mozgalom lehetett, s csak a forradalom nélküli forradalmárok típusát termelhette ki. Azaz a távoli jövőben megvalósuló utópikus vágyként élt csupán, s megvalósítása, vagyis a fennálló létrend megváltoztatása a forradalmi demokraták részéről állandó, hosszan, éveken át tartó szervezőmunkát igényelt, a társadalom átszervezésének hosszas folyamatát. Ennek a folyamatnak volt egyik állomása a cárhoz közel álló körök leleplezése, amiért a sokkal inkább utópisztikus, mint mindent tagadva gondolkodó forradalmi demokratákat ezek a körök nihilistának titulálták, és ennek a folyamatnak volt szerves része a nép tudatlanságának megszüntetésére irányuló kísérlet. Ezen a ponton nem véletlenül használom a kísérlet szót. Az adott körülmények között ugyanis a nép felvilágosítása, gondolkodásmódjának, sőt életvitelének megváltoztatása bizonyos folyóiratokon keresztül csak kísérlet-jellegű, tulajdonképpen szintén utópisztikus vágy lehetett csupán, és ez a kísérlet-jelleg többszörösen érvényes azokra a szépirodalmi művekre, amelyek a kritikai realizmus elveit követve akarták a népet felvilágosítani.

Ezeknek a műveknek, és itt elsősorban Csernisevszkij *Mit tegyünk*-jére gondolok, a kísérlet-jellege egyrészt abban nyilvánult meg, hogy esztétikai szempontú úttörő-jellegük miatt az olvasókra gyakorolt hatásukat nem lehetett előre látni, tartalmukat illetően pedig a társadalmi berendezkedésnek olyan kísérletét vázolták, amelyet nem orosz viszonyok hívtak életre. Azaz kísérletet mutattak be az amúgy is kísérletező szépirodalom keretében, és ez a kísérlet - legalábbis Csernisevszkij regényében - a francia utópista szocialista gondolkodó, Fourier falanszterének orosz változatát jelenti.

Mielőtt azonban rátérnék arra, hogy Csernisevszkij Fouriert követve hogyan képzelte el Oroszországban a falanszterhez hasonló társadalmi berendezkedést az „új emberek” vezetésével, ki szeretnék térni Piszarev „új emberekkel” kapcsolatos elképzeléseire is, amelyek több helyen eltérnek Csernisevszkij elképzeléseitől, illetve eltéréseikkel egészítik ki kortársa elképzeléseit.

Amikor Piszarev Oroszország jövőjéről, s ezzel kapcsolatban az „új emberek” helyzetéről gondolkodott, a forradalomhoz fűződő Csernisevszkij-féle utópisztikus elképzeléseket megpróbálta elkerülni: felmérve az adott társadalmi helyzetet, nem hitt a jobbágyforradalom lehetőségében, nem hitt abban, hogy a szocializmus radikális fordulattal megvalósítható Oroszországban. Folyóirata, a *Russzkoje Szlovo* hasábjain így munkatársaival, Selgunovval és Zajcevvvel egy lassú, hosszú ideig tartó szocialisztikus átalakítást hirdetett, amelynek tehát nem a forradalmi, hanem egy egészen másfajta, a

forradalmat megelőző, illetve azt előkészítő, a maga nemében szintén csak illúzió az alapja: a nép, a jobbágyság tudatlanságának a felszámolása. (Hangsúlyozom: Csernisevskij elképzelésének is része a forradalmat előkészítő felvilágosító munka, de korántsem akkora súllyal van jelen, mint Piszarevnél.) Annak okát ugyanis, hogy a nép „alszik”, hogy nincs kész a forradalomra, Piszarev a nép ostobaságában, értelmi fejletlenségében, ismereteinek hiányában látta. Ezért következetes racionalistaként elhamarkodottnak ítélte és elutasított minden olyan forradalmi mozgalmat, amely a nép észére, ösztöneire, nem pedig az értelmére, a mindenre gyógyírt jelentő racionalitására támaszkodik.

A tömegeknek átadni a tudást, felszabadítani a gondolkodásukat - ezt a praktikus célt tűzte ki tehát Piszarev az „új emberek” számára feladatul. Ezt a célt azonban - determinista álláspontja miatt - a gyakorlatban nem volt egyszerű megvalósítani. Piszarev ugyanis úgy vélte, hogy az emberek értelmi szintjét a „közeg” határozza meg. Az orosz nép ostobasága, tudásának szélsőségesen alacsony színvonala így véleménye szerint a történelmi és társadalmi körülmények eredménye, amelyeket azonnal és szükségszerűen meg kell változtatni. Ezért véli úgy, hogy a népi tömeg tudásának növelése csak következménye lehet, de soha nem kiindulópontja a társadalmi rend megváltoztatásának. Hiszen mindaddig lehetetlen, hogy a jobbágy tanuljon, amíg ideje arra megy el, hogy etesse a családját, amíg minden energiáját az önfenntartásra fecsérli. Vagyis egyfelől ahhoz, hogy megváltoztassuk a nép értelmi szintjét, hogy aktívvá és tudatosan cselekvővé változtassuk - meg kell változtatni a nép életének feltételeit, azokat a körülményeket, amelyek között élnek. Piszarev azonban paradox módon itt újra gondolati kiindulópontjához tér vissza, hiszen azt mondja, hogy a körülmények megváltoztatása nem forradalommal, hanem a nép értelmi képességének színvonalnövelésével érhető el. A paradoxon lényegének megértéséhez Piszarev *Megoldatlan kérdés* című cikkéből idézek: „Szegények vagyunk, mert nem vagyunk fejlettek, és nem vagyunk fejlettek, mert szegények vagyunk, a kígyó a saját farkába harap,(...) és ebből nincs kiút.”<sup>71</sup>

Ennek a kiúttalanságnak a kínzó érzése a *Realisták* című tanulmányában arra a következtetésre juttatja, hogy a megoldás az orosz felszabadító mozgalom, amely képes meghaladni ezt az ellentmondást. Ennek a felszabadító mozgalomnak a terve, lényege két szóval ragadható meg: „a realisták kiformálásá”-val, azaz a szocialista és forradalmi-realista gondolkodású „új emberek” kiformálásával. „A gondolkodó emberek számának

---

<sup>71</sup> Piszarev: Nyeresennyij voprosz, in: Russzkoje Szlovo, 1864/9., 4.

növelése az alfája és ómegája a társadalom értelmi fejlődésének<sup>72</sup> - írja. A realista véleménye szerint az a gondolkodó munkás, aki tudása által gazdagodott, s akinek helyes gondolkodási irányát nem a metafizika és a skolasztika összefüggéstelen láncolata vezérli, hanem az igazság feltárása. S ennek a realista „új embernek” a gondolkodásában természetesen fellelhető a Csernisevszkij rendszeréből ismert értelmes egoizmus és utilitarizmus is, hiszen Piszarev is átlátja, hogy „az egoista - ahogyan a társadalom értelmezi - olyan ember, aki senkit sem szeret, aki csak azért él, hogy megtöltse a zsebét vagy a hasát, élvezete csak az érzelmi kielégülés vagy az, hogy kielégítse saját mohóságát.”<sup>73</sup> Ezzel szemben az egoista Piszarev értelmezésében egészen mást jelent. A szerző azt az embert nevezi egoistának, aki emancipálja természetét a hamis erkölcsi dogmákkal szemben. Az erkölcsi dogmák hanyagolásához az is hozzátartozik, hogy a szabad, emancipált személyiség figyel embertársaira, alapvető elvként működik nála a más emberek iránti szolidaritás, a szegények, az árvák és a nélkülözők segítése. Vagyis a realista meggyőződéses ellensége az olyan jogrendnek, ahol lehetetlen az emberiség iránti szolidaritás. Ez a racionalitáson alapuló szolidaritásérzet különbözteti meg a realistát az átlagembertől, s ez teszi képessé arra, hogy felépítse a szocializmust. Ebből a szolidaritást magába foglaló egoizmus-felfogásból következik az utilitarizmus is, az, hogy „meg kell érteni és szeretni kell az általános hasznot, erről a haszonról helyes fogalmat kell elterjeszteni, meg kell szüntetni a nevetséges és káros tévedéseket, és általában úgy kell felfogni az egész életet, hogy a személyes jólét ne a többség általános érdekeinek kárára szerveződjék. Az életet komolyan kell venni, figyelmesen kell szemlélni a körülöttünk lévő jelenségek természetét, úgy kell számítani és gondolkodni, hogy ne pocsékoljuk az időt, és mégis világos képet kapjunk a más emberekhez fűződő viszonyunkról, és arról az eltéphetetlen kapcsolatáról, amely az egyes ember sorsa és az emberi jólét általános színvonalá között áll fenn.”<sup>74</sup>

A fent vázolt megoldatlanság feloldásának első lépése tehát az, ha nem az egész nép, hanem a raznocsinyec értelmiség tagjai válnak „gondolkodó realistákká”. Ezeknek a realista „új embereknek” a szellemi fejlődése azonban Piszarev véleménye szerint - még inkább, mint Csernisevszkij nézetrendszerében - csak természettudományos képzéssel valósítható meg. „Követve a XVIII. század felvilágosultjait, Piszarev és a *Russzkoje Szlovo* publicistái filozófiájukat azzal az állásponttal is kiegészítették, hogy az egyes ember élete

---

<sup>72</sup> Uő.: Realizti, in: *Russzkoje Szlovo*, 1864/12., 42.

<sup>73</sup> Uő.: *Russzkoje Szlovo*, 1861/10., 32.

<sup>74</sup> Uő.: *Russzkoje Szlovo*, 1864/10., 48.

és az emberiség élettörténete között csak mennyiségi különbség van. Egy és ugyanazon törvények irányítják mindkét jelenséget ugyanúgy, ahogyan egy és ugyanazon kémiai és fizikai törvények irányítanak egy egyszerű sejtet, és fejlesztik az egész emberi szervezetet. Így arra a következtetésre jutottak, hogy természettudomány nélkül, az emberi szervezet tanulmányozása nélkül nemcsak a természet fejlődéstörvényeit, hanem a társadalom fejlődését sem érthetjük meg, nem tudunk helyes álláspontot kialakítani nemcsak a természetre, hanem a társadalomra nézvést sem. Vagyis „csak a természettudomány adhat tudományos alapot az élenjáró emberek gondolkodása számára.”<sup>75</sup>

Ezeknek a raznocsinyeceknek pedig azután, hogy a természettudományos képzés révén gondolkodó realista „új emberekké” váltak, felismerték a társadalmi igazságtalanságot, és megtalálták az igazságot, már csak egyetlen feladatuk marad: az, hogy feloldják a fent vázolt ellentmondás második felét, azaz elterjesszék a tudást a tömegben. Ha pedig mindez megtörténik, az immáron felvilágosult népi tömeget már semmi sem akadályozhatja abban, hogy önmaga érje el az igazságot és a jólétet. Vagyis ezáltal a tudása által fog az okos és képzett nép egy olyan aktív képességet birtokolni, amely eszközül szolgálhat ahhoz, hogy átalakítsa vagy megszüntesse körülményeit.

Ilyen értelemben Piszarevnél a realista „új emberek” a tudásuk átadásával, nem pedig a szerző szerint hatástalannak bizonyuló önfeláldozásukkal játsszanak népboldogító szerepet, egy racionalisztikus forradalom útján változtatják meg azokat a körülményeket, amelyeket Csernisevszkij egy konkrét forradalom kirobbantásával vélt megvalósíthatónak és megvalósítandónak. A Piszarev-féle felvilágosító tevékenység azonban az adott társadalmi keretek között ugyanúgy illúzió lehetett csupán, mint a Csernisevszkij által felvázolt forradalom.

Ilyen formában a mindenki egyenlőségét, testvériségét és szabadságát biztosító szocialisztikus társadalmi berendezkedés elérése fogja a „nihilisták” világnézetét az utópista szocialista törekvésekkel rokonítani, s Csernisevszkij fő művét, a *Mit tegyünk?*-et is az utópiát felvázoló alkotások sorába illeszteni.

---

<sup>75</sup> Kuznyecov: Zsurnal Russzkoje Szlovo, Izdatyelsztvo Hudozsesztvennaja Lityeratura, Moszkva, 1965., 258-259.

## IV. Az utópia szépirodalmi formája:

### Csernisevskij: *Mit tegyünk?*

Az irodalomtudományban körében szilárdan tartja magát az a nézet, mely szerint ha Csernisevskijt a cárhoz közel álló körök nem zárják börtönbe, a szerző valószínűleg soha nem írt volna szépirodalmi művet. Börtönbe kerülése előtt, amíg a fiatal nemzedék körében egyre népszerűbb *Szovremennyik* című folyóiratot szerkesztette, írásai a publicisztika kereteit sohasem lépték túl, lettek légyen azok filozófiai, történelmi, esztétikai, gazdasági, vagy éppen irodalomkritikai tárgyúak. Ezekben a publicisztikai írásokban Csernisevskij megpróbálta a cári cenzúrát kijátszani: gyakran kitért a közvetlen megfogalmazás elől, hogy a cenzúra a célzásaiból, utalásaiból ne tudja kiolvasni mondanivalóját: a társadalom radikális, forradalmi átalakítására vonatkozó elképzeléseit. Börtönbe záratásakor viszont a cenzúra ébersége írásaival kapcsolatban megsokszorozódott, s a szerző úgy vélte, eszméi kifejtéséhez, nézetei olvasói körében való terjesztéséhez a publicisztikánál egy még közvetettebb formát kell használnia: a szépprózát. Így vált Csernisevskij - kényszerűségből - szépíróvá.

Szépíróvá, aki már regénye előszavában kijelenti, hogy nem rendelkezik költői tehetséggel, híján van a szépírói vénának. A szerzőnek ezt a kijelentését azonban túlságosan egyszerű lenne a fenti körülményekkel, a börtönbezáratással, a megsokszorozódott éberségű cenzúra állandó jelenlétével, vagyis a szépíróvá válás kényszerével magyarázni: ebben az esetben sokkal többről van szó egy publicista kijelentésénél.

A szépírói véna hiányának fel-és beismerése a szerző-elbeszélő részéről<sup>76</sup> egyrészt a szerző saját magához való viszonyát tükrözi, másrészt része a szerző olvasókhöz fűződő viszonyának, és mindez az esztétikával kapcsolatos elképzeléseit is mutatja.

Ami az első összetevőt illeti, Csernisevskij *Mit tegyünk?* című regényét az első laptól az utolsóig át-meg átszövi a szerző-elbeszélő ironikus önkomentárja: folyamatosan közli az olvasóval, hogy mi miért történik úgy a regényben, ahogyan történik, és mit miért ír úgy, ahogyan ír. Mindezt azonban más hangnemben közli az úgynevezett „nyájas” olvasóval, és máshogyan az „élesesű” olvasóval. Azaz, ami a fenti kijelentésével



kapcsolatos második összetevőt, a szerző-elbeszélő olvasókhöz fűződő viszonyát illeti, azon túl, hogy az állandó önkomentárjai mellett erről a viszonyáról is folyamatosan beszámol, ez a viszonya hol tiszteletteljes, hol pedig ironikus, sőt, polemikus. A megkülönböztetés oka pedig az, hogy amíg a „nyájas” jelzővel a saját olvasótáborába tartozó olvasóit, vagyis a kritikai realizmust értő és esztétikai elvként elfogadó olvasókat jelöli meg, és a hozzájuk fűződő viszonya problémamentes, addig az „éleseszű” olvasó megnevezéssel a tiszta művészet képviselőit és olvasóit illeti, akikhez a regényben meglehetősen ironikusan, nem titkolt polémiával közelít.<sup>77</sup>

A szerző-elbeszélőnek az önmagához, valamint az olvasókhöz fűződő viszonya így valójában Csernisevszkij esztétikai állásfoglalását tükrözi. Ezeknek a viszonyoknak az értelmében válik az a kijelentése, hogy nincsen költői tehetsége, szintén önironikussá. Ezt a kijelentését ugyanis az „éleseszű” olvasónak szánja, illetve az „élesseszű” olvasó esztétikai elképzelésével tartja azonosíthatónak, a sajátjával egyáltalán nem: hiszen a tiszta művészet képviselői azok, akik Csernisevszkijt művészethez nem értő, gyenge íróknak tartják, mert véleményük szerint nincs érzéke az egyéni élet, a lelki világ „mélységei” és szépségei iránt. A tiszta művészet felől nézve Csernisevszkij esztétikája valóban elfogadhatatlan. Hiszen a célja Belinszkij tanítását követve ezzel a regényével is az, hogy az élet valódi oldalát ábrázolja, a figyelmét pedig valóban ne az egyéni életre, hanem az irodalomra is kiterjedő hasznosság-elve alapján a társadalom életére fordítsa. Az egyéni élet történéseit társadalmi összefüggésükben ábrázolja, a társadalmi összefüggéseknek rendelje alá. Amikor Csernisevszkij a regénye cselekményébe folyamatosan beleszótt ironikus önkomentárjaiban a tiszta művészet ellen hadakozik, amikor szakadatlanul szembeállítja saját ember-és cselekményábrázolását az „éleseszű” olvasó esztétikai elvárásaival, ítéletével, akkor új területen veszi fel a publicisztikáját már régóta meghatározó küzdelmét a művészet és az élet egységéért. Azért az elvért, hogy csak a társadalmi élet döntő tényezőinek helyes művészi tükrözése, valóságghű ábrázolása eredményezhet igazi művészetet.

---

<sup>76</sup> A szerző-elbeszélő személye ebben a műben – éppen a regény didaktikus jellege, társadalmi tudatot és szemléletet formáló célzata miatt egymásba játszik: ha nem is teljesen azonos, de más szépirodalmi művekhez képest mindenképp közelebb áll egymáshoz.

<sup>77</sup> Az, hogy Csernisevszkij a *Mit tegyünk?*-ben az olvasókat két táborra osztja, és az egyik táborhoz problémamentesen, a másikhoz ironikusan viszonyul, ismét egyik nagy elődjének, Ragyiscsevnek a hatását mutatja. Ragyiscsev ugyanis az *Utazás Pétervárról Moszkvába* című művében különböző véleményeket ütköztet, és nemcsak ütközteti azokat, hanem azt is érzékelteti, hogy melyik vélemény, és ilyen formában melyik szereplő áll hozzá közelebb, és ki az, akit az ellenséges táborba sorol, és akinek így a nézeteit sem tudja elfogadni.

A szerzőnek a tiszta művészettel és az azt képviselő „élesesű” olvasóval folytatott polémiája már rögtön a *Mit tegyünk?* elején, egy „tragikus” eseménnyel kapcsolatban konkrét formát ölt: a regény egyik új emberének, Lopuhovnak az „öngyilkosságával” kapcsolatban. Lopuhovnak ugyanis felesége, Vera Pavlovna, és barátja, Kirszanov bimbózó szerelmének láttán a tiszta művészet szempontjából szükségszerűen öngyilkosságot kellene elkövetnie, a tiszta művészet tragikumelmélete szerint Lopuhov életben maradásának emiatt az esemény miatt a továbbiakban már nem lenne értelme. A tiszta művészet tragikumelméletét Csernisevszkij Lopuhov magatartását ábrázolva az értelmes egoizmus alkalmazásával, bekapcsolásával tagadja. Az értelmes egoizmusnak köszönhetően ugyanis - a szerző-elbeszélő véleménye szerint - az új ember észbéli és erkölcsi fölényben van az átlagemberhez (és ilyen formában az „élesesű” olvasóhoz) képest, és ezt a fölényét érvényesítve emberi módon, tragikus végkifejletek, katasztrófák nélkül képes a konfliktusait megoldani. Az értelmes egoizmus alkalmazásával a kritikai realizmusban a tragédia tiszta művészet által hirdetett szükségszerűsége kiküszöbölhetővé válik. Tehát, ha az emberek világos tudattal tekintik át saját és természetesen más emberek érdekeit is, elkerülhető a tragédia.

Lopuhov is a hideg rációt követve, értelmével, érzelmeit háttérbe szorítva méri fel a regényben, hogy Vera és Kirszanov boldogságának nem állhat az útjába. Hogy tulajdonképpen az ő boldogságuk neki is öröm, és mindezt értelmes egoizmusával felismerve „öngyilkossága” is csak arra szolgál, hogy ironikus formában mutasson rá a tiszta művészet tragikumelméletének tarthatatlanságára, a konfliktusok szükségképpen tragikus megoldásának szükségtelenségére.

Az új emberek, vagyis a nép jóléte, boldogsága érdekében tevékenykedő, a társadalom forradalmi átalakulását előkészítő emberek gondolkodásmódjának bemutatása - és itt Lopuhovon kívül a regényben Vera Pavlovna, Kirszanov, Mercalov szintén az új emberek közé sorolható - természetesen nemcsak Csernisevszkij „élesesű” olvasókkal szembeni esztétikájának a kifejtésekor fontos. Az esztétikai síkon folytatott polémia bemutatása a regénynek csak az egyik vetülete.

A másik - legalább ilyen fontos, ha nem fontosabb - vetület a műben az a társadalomrajz, amelyben Csernisevszkij az általa képviselt esztétikai rendszer követelményeinek eleget téve leplezi le a cári Oroszország szociális nyomorúságát, s ezzel párhuzamosan a cári önkényuralommal szemben álló „új emberek” népboldogító tevékenységét is ábrázolja. Mégpedig úgy, mintha ennek a népboldogító tevékenységnek senki és semmi nem állna az útjába - ami az adott körülmények között természetesen

elképzelhetetlen - , és ezzel ennek a tevékenységnek a várható eredményeit akarva-akartalanul az utópia síkjára helyezi. A cári önkényuralom személyiséget elnyomó, a személyiség kibontakozását akadályozó körülményeit és az új emberek személyiséget felszabadító tevékenységét, e kettő ellentétes jellegét pedig azzal hangsúlyozza, hogy a hősnőnek, Vera Pavlovnának mindkettőben része van.

A történet elején Vera Pavlovna saját anyja zsarnokoskodásától, elnyomásától szenved. Anyja, Marja Alekszejevna korrupt haszonleső, erkölcsileg romlott, egoizmusa pedig minden, csak nem az új emberek értelmes egoizmusa. Az, hogy az új emberekkel ellentétesen gondolkodó asszony alakját éppen egy fiatal lány fölötti zsarnokoskodásával kapcsolatban mutatja be Csernisevszkij, egyáltalán nem véletlen, és nem is előzmények nélküli. A családi viszonyoktól szenvedő elnyomott lány központi szerepe az irodalmi alkotásokban régóta „bevált” történeteszerző elv, az orosz irodalomban Turgenyev és Goncsarov is gyakran alkalmazza műveiben. Amíg azonban ennél a két írónál ez arra szolgál, hogy a férfi szereplők cselekvési képtelenségét hangsúlyozza a női alak határozottságával és erkölcsi fölényével szemben, addig Csernisevszkijnél a nőalak központi szerepe egyáltalán nem a férfiak gyengeségét akarja érzékeltetni. Sokkal inkább azt, hogy a tudatlan, az önkényuralom igáját nyögő, és csak a saját érdekeit szem előtt tartó családokban a nő a tipikusan elnyomott. A nő helyzete mutat rá a társadalmi élet visszásságaira, és ezáltal az ő felszabadulása, családi zsarnokoskodásból való kitörése a társadalom fejlődőképességének a fokmérője is egyben. Így amikor Vera Pavlovna Lopuhovval találkozik, aki új emberként, tudását külföldi tanulmányutak során tökéletesítve a hősnőt fokozatosan rádöbbeneti helyzetének tarthatatlanságára (beszélgetések, olvasmányok útján, ez a felvilágosító eljárása ismét az utópista szocialista Fourier elképzeléseit tükrözi a műben), és házasságkötésükön keresztül kiemeli őt a zsarnokoskodó anya karmai közül, nemcsak Vera személyes életén változtat, hanem Verán keresztül elindítja a társadalmi fejlődésnek egy addig nem tapasztalt útját: a nő, általában a nő felszabadítását, a nőnek az új emberek tevékenységébe történő integrációját.

„Csernisevszkij optimistán szemléli a nő ideológiai fordulatának minden lehetőségét annak a férfinak a hatása alá kerülve, aki a nőt körülvevők szemében különös felfogással és szemlélettel bír...A történet folyamán egyébként a nők és a férfiak kölcsönös kapcsolata mindvégig megmarad, és ebben a kapcsolatban a személyes és az ideologikus felbonthatatlan művészeti egységet alkot”<sup>78</sup>, azaz Csernisevszkij a férfiak nőkre gyakorolt

---

<sup>78</sup> Isztorija russzkoj lityeraturi, Nauka, Leningrad, 1982., 99-100.

ideológiai ráhatásának ábrázolásával kapcsolja össze művében a magánéletet és a közéletet. Ennek értelmében Vera, miután szakít addigi életével, a családja, az édesanyja által determinált életlehetőségeivel, maga is új emberré válik. Új emberként pedig már nemcsak saját boldogsága, jóléte foglalkoztatja, hanem ember-és elsősorban nőtársai boldogulása is.

A hősnő személyes felszabadulása és ezzel párhuzamosan nőtársai felszabadítása pedig egy szimbolikus kép segítségével válik még egységesebbé: mégpedig Vera Pavlovna első álma segítségével (a műben négyszer lát álmot Vera), amelyben a női emancipáció megvalósításának lehetősége központi szerepet játszik.

Ennek az emancipációs lehetőségnek a vizsgálata előtt nem hagyható figyelmen kívül az álom mint regényszervező elv. A hősnő álomlátása ugyanis több szempontból meghatározó a regény további menete szempontjából. Addig semmi különös sem tapasztalunk Vera álmaiban, amíg az álomlátásnak csupán a megszokott, az álomlátásra általánosan jellemző jegyeit vesszük figyelembe: azt, hogy az álomban „a reális események, beszélgetések és benyomások fantasztikus, groteszk formában tükröződnek, és azok a képek torlódnak egymásra, amelyek szeszélyes formában ötvözik a reális tér-és időbeli határokat”<sup>79</sup>. Vera álmait az teszi különlegessé, hogy az álmaiban megfogalmazódó, a társadalom, ezen belül a nők életét gyökeresen megváltoztató lehetőségek azokat a valóságra vonatkozó álmokat fogalmazzák meg, amelyek a szépirodalom fiktív keretein belül, ahol az új emberek tevékenységét semmilyen külső körülmény nem gátolja, megvalósíthatók ugyan, a szépirodalom keretein kívül viszont csak az utópisztikus gondolkodásmód részét képezhetik.

Vera Pavlovna álma a szerző utópisztikus gondolkodásmódján belül így egy olyan álom, amelyet éppen ezek a fiktív keretek tesznek - ideig-óráig - lehetségessé. Az irodalomtörténészek egy részének véleménye a *Mit tegyünk?* című regény utópisztikus jellegével kapcsolatban az, hogy a szerző mindvégig igyekszik művében ezt a jelleget mérsékelni. Azáltal, hogy Vera Pavlovna álmába - az álomlátás pszichológiai jellemzőjét, vagyis a valóságos elemek groteszk sűrítettségét felhasználva - a konkrét társadalmi eseményekből, a társadalom életét átalakítani vágyó valós próbálkozásokból is beemel néhányat. Ez esetben csak másodlagos jelentőségű, hogy Vera Pavlovna álmának regénybeli megvalósulása, a varroda, vagyis a közös munkán és közös gazdálkodáson alapuló kommuna Fourier falanszterének orosz változata, hiszen az a maga nemében

---

<sup>79</sup> Uo.: 99.

szintén utópia. Az elsődleges fontosságú az, hogy ennek az álomnak akkoriban valóban volt orosz ihletője: 1859-ben Pétervárott Marja Vasziljevna Trubinkava a nők életlehetőségeinek javítása céljából megalapította az „Olcsó lakások és más életbéli kellékek” közösségét. Ez a közösség először tagjai számára a város különböző részein lakásokat bérelt, aztán sorsjátékon nyert pénzen meg is vásárolta ezeket a lakásokat, és ezekbe minden szegény embert befogadott. Később a közösség azt a jogot is megszerezte, hogy a gyerekek számára iskolát, a nők számára pedig varrodát létesítsen. A varroda dolgozói számára a hadsereg egyenruhájának elkészítése jelentette a legjelentősebb megrendelést. Ami pedig az iskolai oktatást illeti, a tanítónő kezdetben a közösség legbölcsebb tagjai közül került ki, később viszont végzett tanítónőt szerződtettek a közösség gyermekeinek oktatására.

Ha Trubinkava kísérletét mint valós ténytet figyelembe vesszük és összevetjük a Vera Pavlovna-féle varrodával, valóban sok közös elemet fedezhetünk fel a két szervezet között. Ennyiben igazat adhatunk azoknak a kutatóknak, akik Csernisevszkij azon törekvéséről szólnak, hogy valós tényezők bevonásával próbálta művének utópisztikus jellegét mérsékelni. Mindez azonban semmiképpen sem alapozza meg az olyan szélsőséges véleményeket, mint például a Lunacsarszkijé, aki ezeknek a valós tényeknek a Csernisevszkijre gyakorolt hatásából egyenesen azt a következtetést vonta le, hogy a műben a realitáson van a hangsúly, és ez a realitás az élet ismeretén és a tényleges eseményeken alapszik. Mégpedig azért nem, mert Trubinkava közösségének életéből éppen az a szocialisztikus, vagyis a közös gazdálkodáson és egyenlőségen, a javak egyenlő elosztásán alapuló elv hiányzott, amely Vera Pavlovna varrodájában az utópista szocialista Fourier kommuna-elképzelésének hatására került bevezetésre.

A varroda a regényben egyre több taggal működik, a közös gazdálkodás, a javak egyenlőségi alapon történő elosztása egyre gördülékenyebben zajlik, és ezzel a fejlődéssel párhuzamosan - mivel a regényben a közélet és a magánélet soha nem választható el egymástól - Lopuhov mellett élve Vera Pavlovna személyisége is egyre fejlettebbé, érettebbé, önállóbbá válik. Verát éppen ez a fejlettsége fogja egy idő után rádöbenteni arra, hogy további személyiségfejlődéséhez férje, Lopuhov már nem tud hozzátenni. Sőt arra is - mivel az érdek az új embereknél sohasem csak személyes érdek - , hogy nemcsak ő nem tud továbbfejlődni, hanem a férjének sem áll már érdekében az együttélés, hiszen ő sem képes már férje további életútját gazdagítani. Vera pedig, ha nehezen is, de dönt: nem titkolja sem önmaga, sem férje előtt tovább az érzelmeit, és beismeri, hogy beleszeretett

férje legjobb barátjába, Kirszanovba, aki mellett úgy érzi, személyiségfejlődése további impulzusokat kaphat.

Amikor Vera érzelmeire utalok, az érzelem szó itt több szempontból pontosítást igényel. Csernisevszkij antropológiai felfogását figyelembe véve ebből a felfogásból Vera érzelmi döntésében a szenvedélyek szabadon engedésének elvét látjuk megvalósulni: azt a nézetet, mely szerint, ha egy szenvedély, legyen az bármilyen minőségű, beleértve a szerelmi szenvedélyt is, eluralkodik az ember személyiségén, akkor annak nem szabad az útjába állni, hiszen akadályoztatása káros hatást gyakorolna a személyiségre. Másrészt pedig, szintén a szerző antropológiai elméletének részeként, mivel az ember nem osztható fel lelki és testi emberre, egy emberben nem különíthető el egymástól a racionális és az érzelmi világ, sőt, az érzelmeket is az értelem vezérli, Vera érzelmi döntésében is az észérvek kerülnek előtérbe, valamint az az „értelmes egoizmus”, amely a saját és a másik ember érdekeit is mérlegelve cselekszik. Verának ahhoz, hogy meghozza döntését, hogy el tudja hagyni Lopuhovot, és el tudja fogadni, hogy most már Kirszanovba szerelmes, a még fejlődésben lévő személyisége miatt sokkal hosszabb időre van szüksége, mint a nála jóval kiforrottabb Lopuhovnak. Lopuhovot ugyanis, miután mérlegeli a saját, a felesége és a barátja érdekeit, értelmes egoizmusa arra a következtetésre juttatja, hogy nemcsak el kell engednie Verát, de még örülnie is kell ennek a magánéleti fordulatnak:

„Amikor észrevettem, hogy Vera Pavlovna nem csupán áhítozik a szenvedélyes szerelemre, hanem már szerelemre is lobbant, bár még nem ébredt tudatára, s hogy ez a szerelem olyan ember felé irányul, aki teljesen méltó rá és minden tekintetben pótolhat engem, továbbá, hogy ez az ember maga is szenvedélyesen szereti Vera Pavlovnát, rendkívül megörültem. De, bevallom, az első benyomás lehangolt, hiszen életünk minden fontos változása megfájdítja egy kissé a szívünket. Most már láttam, hogy a lelkiismeretem szerint nem tekinthetem magam nélkülözhetetlennek a számára. Pedig hozzászóktam ehhez a gondolathoz és bevallom, jólesett a nélkülözhetetlenség érzése. Amikor rájöttem, hogy nem vagyok nélkülözhetetlen a számára, belesajdult a szívem. Ám ez a fájdalmas érzés csupán kezdetben s rövid ideig volt túlsúlyban az örömmel szemben. Most már biztosítva láttam Vera Pavlovna boldogságát, s nyugodt voltam sorsa miatt. Ez nagy öröm forrása volt számomra. De nem ez volt az örömöm legfőbb oka, hanem az önzés, ami azzal kecsegtetett, hogy egészen megszabadulok minden kényszertől. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a nőtlen életet szabadabbnak vagy könnyebbnek látom a házasesetnél. Nem. Ha a férj és a feleség nem kénytelenek korlátozni magukat egymás kedvéért, ha kényszer nélkül elégedettek egymással, ha úgy keresik egymás kedvét, hogy nem is gondolnak erre,

akkor mennél szorosabb köztük a kapcsolat, az élet annál könnyebb és szabadabb mindkettőjük számára. Köztünk azonban nem ilyen volt a viszony. Ezért a válás felszabadulást jelentett a számomra.”<sup>80</sup>

Ennek a Lopuhov-féle következetes végiggondolásnak, ennek az értelmes egoizmusnak a következménye az „élesezű” olvasóval folytatott esztétikai polémia szempontjából, vagyis a szerző-elbeszélő szempontjából szintén következetesnek mondható öngyilkossági komédia. Ha viszont Vera Pavlovna szempontjából nézzük Lopuhov öngyilkossági komédiáját, akkor az első pillantásra inkább mondható következetlennek, mint következetesnek. Mégpedig azért, mert igaz, hogy Lopuhov az öngyilkossági komédiát azért játssza meg, hogy Vera és Kirszanov házassága elől eltávolítsa a törvényes akadályokat, Vera Pavlovna személyisége erre a fordulatra, erre a „tragédiára” még nincs felkészülve. Akkor, amikor Vera hírt kap Lopuhov öngyilkosságáról (ami természetesen nem történik meg, de erről Vera egyelőre nem értesülhet, hiszen ha élőnek tudja férjét, nem mehet hozzá Kirszanovhoz), teljesen kétségbe esik, saját magát okolja a törtétekért, és még új szerelmét, Kirszanovot is el akarja űzni magától. Ilyen értelemben Vera személyiségének érettségi foka szempontjából Lopuhov tette mindenképpen következetlen. De csak az adott pillanatban az, hiszen paradox módon éppen ez a történés fogja Verát továbblendíteni, ez fogja benne értelmes önzését a Lopuhovéval és a Kirszanovéval azonos szintre emelni. Ehhez viszont a nőnek ismét egy férfi felvilágosító tevékenységére van szüksége, és a történetnek ezen a pontján, vagyis Vera lelki válsága kapcsán találkozunk Rahmetovval, aki az értelmes önzést még Lopuhovéknál is tökéletesebbre fejleszti magában. Eljut a teljes önzetlenségig, az önfeláldozásig, az aszkézisig, és olyan emberré válik, aki kikapcsolva saját érdekeit, csak a forradalmi mozgalomért él és tevékenykedik.

Vera Pavlovnának is Rahmetov fogja felnyitni a szemét. Vera ugyanis Lopuhov öngyilkosságáról értesülve nemcsak hogy a saját személyes életét képtelen szervezni, hanem önsajnálata odáig fajul, hogy a varrodával sem foglalkozik. Rahmetovval megismerkedve, Rahmetov erkölcsi nagysága előtt tisztelegve, és főleg Rahmetovval beszélgetve rádöbben, hogy az önsajnálatanál, a saját személyes problémáinál sokkal fontosabb a saját maga által megszervezett közösség érdeke, a varroda további fejlődése és terjeszkedése. Sőt, arra is rájön, hogy a saját személyes élete olyannyira összefonódott a varroda életével, hogy az egyikben, jelen esetben a saját személyében bekövetkezett

---

<sup>80</sup> Csernisevskij: Mit tegyünk?, 254.

negatív változás a varroda munkáját is negatív irányba tereli. Így az első látásra következetlen esemény Vera életére nézve következetessé válik, s mihelyst Rahmetov felismeri Verában a pozitív változást, végre bevallja: Lopuhov mégsem ölte meg magát, csak értelmes egoizmusa juttatta arra a következtetésre, hogy Verának és Kirszanovnak ezzel az öngyilkossági komédiával megkönnyítheti a helyzetét. Kérdés viszont, hogy Vera személyiségének ehhez a pozitív fordulatához miért nem volt elegendő új férje, Kirszanov, és vajon miért kellett Rahmetovnak színre lépnie ahhoz, hogy ez a fordulat Verában bekövetkezzék?

A kérdésre a választ ismét a szerző-elbeszélő „éleseszű” olvasóval folytatott, esztétikai síkon folyó polémiája adja meg. Rahmetov epizódalakjára ugyanis az „éleseszű” olvasó tiszta művészete szempontjából semmi szükség nincs, hacsak - teszi hozzá ironikusan a szerző - azért nem, hogy Vera Lopuhov után Kirszanovból is kisseressen, és Rahmetovban találja meg a szerelmet. Ilyen, a tiszta művészet individualista, a magánéleti eseményeket előtérbe helyező elvárása szempontjából jelentős magánéleti fordulat azonban nem következik be, Vera nem „cseréli le” Kirszanovot Rahmetovra, ezért a szerző véleménye szerint éleseszűnek cseppet sem nevezhető „éleseszű” olvasó fel sem foghatja, miért kell Rahmetovnak színre lépnie.

A „nyájás” olvasó viszont, szemben „éleseszű” társával, rögtön átlátja, hogy Rahmetov epizódalakjára a hősök közötti helyes arányok felállítása miatt volt szükség. Vagyis ahhoz, hogy a „nyájás” olvasó számára egyszer és mindenkorra világossá váljon: Vera Pavlovna, Lopuhov és Kirszanov értelmes egoizmusa, amely még az egyéni érdekeket is szem előtt tartja, sokkal közelebb áll az átlagemberek gondolkodásmódjához, mint azé a Rahmetové, aki a személyes önzéséről teljesen lemondva eljut az aszkézisig, „a nép, a forradalom mindenek előtt” gondolatáig. Rahmetov alakjának felléptetésével a szerző-elbeszélő azt szeretne volna elkerülni, hogy a tisztességes, a közért tevékenykedő új emberekben, az átlagemberekhez közelebb álló új emberekben az olvasó hősöket lásson. A hős pozícióját ugyanis a műben a teljes lemondásra való képességével egyedül Rahmetov birtokolhatja. A regény szereplői közötti arány, rangsor kialakításának szükségességét a szerző-elbeszélő ezzel a képletes gondolattal indokolja:

„Aki életében külön hajlékot még nem látott, az palotának tartja az egészen egyszerű házat is. Mit tehetnénk, hogy a házat csak háznak s ne palotának lássa? Olyan képet kell mutatnunk neki, amelyen a házon kívül valamely palotának legalább egyik sarka látszik. Erről majd ráeszmél, hogy a palota teljesen más mértékben készült, mint a képen ábrázolt épület, s hogy ennek az épületnek valóban nem kell nagyobbak lennie, mint egy



közönséges, egyszerű háznak, amilyenben, vagy még különben, kellene laknia mindenkinek. Ha nem viszem a regénybe Rahmetov alakját, az olvasók többsége helytelen képet kapott volna elbeszélésem főszereplőiről. Fogadok, hogy a fejezet utolsó szakaszáig az olvasók többsége Vera Pavlovnát, Kirszanovot, Lopuhovot hősnek, magasabb rendű embernek, eszményített alaknak, sőt, talán a valóságban nem létezőnek tartotta volna, túlságos nemeslelkűségük miatt.”<sup>81</sup>

Majd polémiáját így folytatja az „éleseszű” olvasóval: „Nem, barátaim, dühös, rossz, szánalmas barátaim, ezekről az emberekről hamis képet festettetek magatoknak: nem ők állnak nagyon magasan, hanem ti vagytok nagyon alacsonyan. Most már látjátok, hogy ők is csak a földön állnak. Csak azért láttátok őket a felhők fölött lebegni, mert ti odúitok mélyéből néztétek.”<sup>82</sup>

A palota, a ház és az odú példája ilyen formában nemcsak a szereplők közötti rangsort állítja fel, hanem az értelmes egoizmus különböző mértékére is rávilágít. Az átlagemberekhez közelebb álló Vera Pavlovna, Kirszanov és Lopuhov „házzal” jellemzett magatartását, az egyéni és a közösségi érdeket azonos mértékben szem előtt tartó értelmes egoizmusát alulról a „odú” határolja, amelyben a lakók, (természetesen nem a dosztojevszkiji értelemben vett odúlakók) semmilyen, még átlagos formában sem részesei az értelmes egoizmusnak. A műben ennek az odúlakónak a prototípusa Vera anyja, Marja Alekszejevna. Verának „házát” felülről pedig a palota határolja, ahol a hős Rahmetov alakjában próbálja a szerző-elbeszélő feloldani azt az elméleti következetlenségét, amelyet az önzés és az önzetlenség egymásba játszása, azonos tőről fakadása eredményezett, azzal, hogy eljuttatja hőseit a teljes lemondásig, az aszkézisig.

Rahmetov a műben tehát kettős szerepet játszik: egyrészt az a feladata, hogy Vera Pavlovna értelmes önzését a Lopuhovékéval egyenlő szintre emelje. Arra a szintre, amelyben már Vera is képes felmérni, hogy a „boldog vagyok” szituáció csak akkor valósulhat meg, ha azzal a vággyal párosul, hogy „bárcsak mindenki boldog lenne”. Másrészt pedig a szereplők közötti helyes arány érzékeltetése miatt fontos a műben az epizódyszerű megjelenése.

Miután Rahmetov ezt a kettős küldetését teljesítette, alakjára a szereplők további életének alakulása szempontjából, sőt semmilyen szempontból sincs szükség. Verának a megvilágosodása után ugyanis nemcsak hogy a külföldről visszatérő, Vera után magának szintén új párt találó Lopuhovval sikerül új alapokra, immáron baráti alapra helyeznie a

---

<sup>81</sup> Uo: 245-246.

<sup>82</sup> Uo: 246.

kapcsolatát, és nemcsak új férjével, Kirszanovval fog tökéletesen működni a házassága, hanem a varrodai munka is gördülékenyen folyik: az első szövetkezet után férje és barátnői segítségével megalakítja a második varrodát is, ahol a tagok felvilágosításában, az új emberek kinevelésében, az értelmükre való ráhatásban tanítónőként Vera is részt vesz.

Az egyenlőségi elven, a javak egyenlő elosztásán alapuló, mindent racionálisan megszervező, a tagok együttműködését is biztosító varroda híre egyre inkább terjed a lakosság körében, további terjedését azonban két, egymással szorosan összefüggő esemény fogja gátolni. Az egyik ilyen esemény a regényben az egyetlen olyan epizód, amelyben a szerző-elbeszélő valamennyire a társadalmi haladást gátló erők arcát is megmutatja, s mindezt természetesen nem titkolt iróniával teszi. Kirszanovhoz ugyanis egy „tudós” érkezik, azzal a céllal, hogy felhívja a figyelmét: az üzlet, vagyis a varroda a társadalomra nézve veszélyes, mert forradalmi elveket terjeszt. Az úr szerint már a cégtábla is, amelyen a „a jó munka üzlete” felirat áll, forradalmi jelszót takar, hiszen azt sugallja, hogy minden üzletet így kell berendezni, és csak akkor lesz jó a munkásoknak. A „tudós” úr ezért a cégtábla megváltoztatását követeli, Kirszanov azonban érzi, hogy ez csak az első lépése a hatóságnak azzal kapcsolatban, hogy a varroda tevékenységét ellehetetlenítse.

A Kirszanov és a „tudós” között zajló párbeszéddel párhuzamosan egy másik esemény is arra világít rá, hogy a varrodán belül működő felvilágosító tevékenység veszélybe került, és túl kell lépni rajta. Ez a másik esemény pedig Vera Pavlovna negyedik álma (a második és harmadik álom Vera magánéleti problémáit és varrodai tevékenységét „tárgyalja”), amelyben ismét, mint minden eddigi álomban, megjelenik Vera idősebb nővére, aki nem titkoltan „menyasszony”, mégpedig a forradalmat megtestesítő „völégény” jegyese. Ez az egymással összefüggő két esemény, vagyis a „tudós” úr megjelenése, és a Vera álmait szervező, irányító idősebb nővérnek, a forradalom jegyeseinek az útmutatásai Kirszanovot és Vera Pavlovnát, valamint az általuk a varrodában új emberré formált réteget arra ösztönzi, hogy - mivel a varrodában zajló propagandamunka megrekedt - a következő lépésben forradalmat robbantson ki. Annak érdekében, hogy a nép boldogságának semmi és senki ne állhasson a továbbiakban az útjába, és mindenki egyenlően, egymást becsülve és tisztelve éljen, azaz abban a kristálypalotában érezze magát, amelyet az idősebb nővér Verának az álmán keresztül megmutat.

A kristálypalota álombéli megjelenése egyáltalán nem véletlen Csernisevskij művében. Ennek a kristálypalotának a prototípusa a londoni 1851-es, majd 1862-es világkiállítás színhelye, amelyről az orosz folyóiratok annyira élethűen számoltak be, hogy

még azok az oroszok is részükének érezték, akik soha nem jártak Londonban. A világkiállításon Oroszország is részt vett, s ettől kezdve „a kristálypalota az orosz társadalom mindennél inkább tartós és felülmúlhatatlan ábrándjának bizonyult. A kristálypalota oroszokra gyakorolt pszichológiai hatását lehetetlen túlértékelni, hiszen az orosz irodalomban és társadalmi gondolkodásban jóval fontosabb szerepet játszott, mint az angol kultúrában és irodalomban - a modernizáció szemfényvesztését jelentette egy olyan nemzet számára, amelyet állandóan gyötör az elmaradottság érzése.”<sup>83</sup> Más szóval, az angliai kristálypalota a modernizációt és a nemzeti büszkeséget tükrözte, amikor viszont erről a kristálypalotáról az oroszok is értesültek, és ezt oroszokban is megpróbálták - átvitt és konkrét értelemben egyaránt - megvalósítani, ott ezt a tartalmat beárnyékolta az elmaradottság.

A képzett orosz társadalmi réteg szemében a londoni világkiállítás és az azon való orosz részvétel tehát leleplezte az égbekiáltó szakadékot Oroszország és Európa között, és emiatt Jekatyerina Dianyina véleménye szerint „a kristálypalota orosz változata eltér a londoni prototípustól, egy hajlékony szóképpé alakul, amely több, egymást teljesen kizáró tartalmat egyesít: a haladást és a pangást, az utópiát és antiutópiát, az álmodást és a borzalmat”<sup>84</sup>, mégpedig attól függően, hogy az eredeti, londoni kristálypalotához az adott orosz gondolkodó hogyan viszonyul. Ha úgy véli, hogy az oroszoknak külön, az európai úttól minden szempontból eltérő útjuk van, és az orosz sajátosságokat nem lehet „feláldozni” a nyugat-európai mintáknak, akkor számára az angliai kristálypalota oroszországi megvalósítása - hiszen nem orosz sajátosságokat tükröz - maga a borzalom. Ha viszont elkápráztatja a londoni épület és az amögött húzódozó modernizáció, és szeretné azt Oroszországban is viszont látni, akkor ettől kezdve számára ez megvalósítandó álomként él tovább - az orosz társadalmi keretek között - utópiaként. Az első gondolkodó típusát Dosztojevszkij, és életművén belül főleg két alkotása, a *Téli feljegyzések nyári élményekről* és a *Feljegyzések az egérlyukból* fémjelzi, a másodikat pedig Csernisevszkij, és regénye, a *Mit tegyünk?*

Az 1851-es londoni világkiállítás, és helyszíne, a kristálypalota Csernisevszkijt a megnyitó napjától kezdve - hiszen folyamatosan olvasta az arról szóló tudósításokat - elkápráztatta. Olyannyira, hogy az *Otyecsesztvennyie Zapiszki* című folyóiratban 1854-ben cikket írt a kristálypalotáról, amely a kortársak szerint a szerző fiatal kora ellenére szokatlan tudományos igényességgel készült. Csernisevszkij valóban alaposan körüljárta a

---

<sup>83</sup> Marshall Berman: *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Penguin, 1988., 236.

<sup>84</sup> Jekatyerina Dianyina: *Dosztojevszkij v hrusztalnom dvorce*, in: NLO, 2002/57, 109-110.

témát, tizenöt külföldi - francia, német és angol - lapból tájékozódott, azonban ugyanúgy, ahogyan a többi publicista, aki a kristálypalotáról írt, ő is beleesett a plagizálás hibájába, kristálypalotára vonatkozó kijelentései és emóciói a külföldi források átvételei, és azok lelkesedését tükrözi. Ebben a cikkében a szerző a palotát a világon az egyetlen olyan művészeti múzeumnak nevezi, amely az emberiség számára valóban komoly és hasznos célt szolgál. A kristálypalotát tehát egyfelől múzeumként értelmezi, amely az oda látogató történészek, művészek és etnográfusok, botanikusok és zoológusok számára egyformán érdeklődésre tarthat számot, hiszen magában foglalja az antik épületek formáját, kiállításai a különböző népek anyagi kultúrájáról tesznek tanúbizonyságot, botanikai és zoológiai tárgyú makettjei pedig lenyűgözők. Másrészt Csernisevskij véleménye szerint „ez a legjobb hely a pihenésre, a szórakozásra, hasznos a publikum számára, és előnyös a megalkotói számára”<sup>85</sup>

Tíz év elteltével pedig a szerző szépirodalmi keretet biztosít a kristálypalotával kapcsolatos lelkesedésének.<sup>86</sup> Ez lesz a *Mit tegyünk?*-ben Vera Pavlovna negyedik álma, és ilyen formában - Vera többi álmához hasonlóan - álom az álomban, azaz Csernisevskij utópikus gondolkodásmódjában megvalósítandó álom. Vera álma nem más, mint álom Oroszország forradalmi úton történő modernizációjáról és megújulásáról, Berman szavaival „az ipari kor lehetőségeinek lírai kifejeződése.”<sup>87</sup> Vera az álmában - idősebb nővére kalauzolásával - a palota különböző termein keresztül vándorolva a különböző történelmi korokat, az emberi történelmet ismerheti meg. A történelmi fejlődés női szemmel történő láttatása Jekatyerina Dianyina véleménye szerint szimbolikus: a szerzőnek ismét azt az elképzelését támasztja alá, hogy a nő sorsán, az ő fejlődésén keresztül lehet a társadalom fejlődési szintjére is következtetni. Ennek értelmében, miután Vera szeme előtt először egy istennő birodalma tárul fel, amely hatalmas hegyekkel van körülvéve, nomád sátrakkal a háttérben, majd pedig Athén világa, annak nagy

---

<sup>85</sup> Csernisevskij: Novosztji literatury, isszkusztv, nauk i promislenosztji, in: Csernisevskij: Polnoje szobranije szocsinyenij, Moszkva, 1953., t.16, sztr.100.

<sup>86</sup> Csernisevskij művével párhuzamosan még egy olyan szépirodalmi alkotás születik, amely a kristálypalotában megvalósuló álomról fest utópiát. Ez a mű Nyila Admirara *Új év* című alkotása. A mű főhőse elképzei, hogy Újévkor találkozik Schillerrel, Goethevel és más nagy poétákkal, akiket addig csak a könyvespolcokról ismert. Az egész szilveszteri társaság jókedvű, a boldogság himnuszát dalolja, és optimistán tekint a jövőbe. Hirtelen kopognak az ajtón, és ez megszakítja a társaság felhőtlen boldogságát: ismét visszazökkennek a realitásba. Azonban ebben a pillanatban az elbeszélő előtt megjelenik egy spiritiszta, aki megjósolja, hogy 1873-ra Oroszországban általános lesz a boldogság. Szentpétervárott az elkövetkező évek során új „iparpalota” fog épülni. Ez a fantasztikus kristálypalota a londoni kristálypalota mása, a világ nyolcadik csodája, és Oroszország számára nagy hasznót hoz, hiszen minden nap kétezer ember látogatja meg ezt a múzeumot, benne az iparkamara kiállításával. És ebben az épületben sikerült mindazt összpontosítani, ami nélkülözhetetlen egy olyan szeretetreméltó és tehetséges nép művelődése és szórakozása szempontjából, mint amilyen a pétervári.

templomaival, továbbhaladva pedig a kereszténység évszázadai, lovagokkal és várkastélyokkal, hamarosan egy hatalmas teremben találja magát, ahol az új nemzedék, a honfitársai szórakoznak, táncolnak, énekelnek, vagy színházakban és könyvtárakban képzik magukat. A kristálypalota tehát, amely Vera Pavlovna előtt feltárul, a képzési és a szórakozási lehetőségek teljes komplexuma, az a vágyott komplexum, amely felé a társadalom fejlődésének haladnia kell, és ami még nincs, de amelynek az új emberek szerint rövid határidőn belül meg kell valósulnia. A kristálypalotának ezt a maximális elfogadását, és megvalósulását keresztül a nyugati társadalmi állapot Oroszországba integrálásának igényét így foglalja össze a regényben Vera idősebb nővére:

„Itt a boldogság legkülönbözőbb változatai kínálkoznak, ki melyiket választja. Itt mindenki úgy él, ahogy legjobban tetszik, itt minden egyes ember teljes, korlátlan szabadságot élvez. (...) De legalább láthattad, milyen lesz a jövő: ragyogó és gyönyörű. Hirdesd mindenkinek: ilyen lesz a jövő, ragyogó és pompás. Szeressétek hát a jövőt, törekedjétek feléje, dolgozzatok érte, sietessétek, hozzátok át belőle a jelenbe, amennyit csak áthozhattok: annyival lesz ragyogóbb és gyönyörűbb, boldogabb és élvezetesebb az életetek, amennyit a jövőből át tudtok hozni a jelenbe. Törekedjétek feléje, dolgozzatok érte, sietessétek megvalósulását, hozzátok át belőle a jelenbe mindent, amit csak át tudtok hozni.”<sup>88</sup>

Csernisevszkijnek tehát, más eszközökkel ugyan, mint a publicisztikájában, de ebben a szépirodalmi alkotásában is a forradalom kirobbantásának vágyát magába foglaló, a kristálypalota mintájára megvalósítandó, a szabadság, egyenlőség, testvériség látszatán alapuló szociális utópiája fogalmazódik meg.

A kortárs Dosztojevszkij viszont ebben az utópiában, illetve ennek az utópiának a végkifejletében, egy esetleges forradalomban látta hazája, Oroszország szempontjából a legveszélyesebb tendenciát. Azt tartotta, hogy „a rossz mélyebben rejlik”, mint ahogy azt a kor haladó szellemei - köztük számos forradalmi elme, az utópista „nihilisták” - gondolták. Véleménye szerint az orosz és a nyugat-európai életben egyetlen olyan jelentős esemény sem volt, melyet valamilyen formában ne érintett volna a kor nagy társadalmi betegsége. Minden külsőleg „normális” család Dosztojevszkij szemében nyíltan vagy rejtve magán viselte a „véletlen család” vonásait, a társadalom minden egyes „sejtjében”, az újsághírek

---

<sup>87</sup> Berman: i.m. 297.

<sup>88</sup> Csernisevszkij: Mit tegyünk?, 304-305.

minden, első pillantásra apró-cseprő szokványos tényében mint regényíró meglátta, hogy azok a korabeli emberiség létének általános történelmi tragédiáját tükrözik.

„A korabeli társadalom Dosztojevszkij szerint ugyanis már rég túljutott a patriarkális egyszerűség, érintetlenség és »harmónia« korszakán, s a történelmi »zavaros idők« és erjedés állapotát éli, egyúttal lázasan iparkodik az ismeretlen jövő felé. Ez az életérzés nem egy békés, méreteiben és arányaiban kialakult, szilárd élet érzékelése, hanem olyan életé, amely egy viharos és lázas történelmi mozgalom áramlatába sodródott, s magában rejti új, tragikus robbanások, váratlan összefüggések, cselszövések és válságok állandó lehetőségét.”<sup>89</sup> Ő volt korának az a művésze, aki „szeniális jövőbe látással érezte meg az orosz, vagy talán világforradalom eszmei alapjait és jellegét. Ő - a szó legvitathatatlanabb értelmében - az orosz forradalom prófétája. Feltárta eszmei alapjait, belső dialektikáját, és megrajzolta a képét.... Dosztojevszkij feltárta, hogy a forradalom annak az embernek a végzetes sorsa, aki elpártolt az isteni ősalapoktól, és üres, lázadó önkényességgel értelmezte szabadságát. Átlátta, hogy forradalmat nem külső okok és körülmények határozzák meg, a forradalom belülről formálódik. Azt jelzi, hogy katasztrófális változások zajlanak le az embernek az Istenhez, a világhoz és az emberekhez fűződő alapvető viszonyában. Dosztojevszkij teljes mélységében vizsgálja ezt az utat, amely az embert a forradalom felé vonzza, feltárja ennek az útnak a végzetes dialektikáját.”<sup>90</sup>

Dosztojevszkijnek a Csernisevszkij-féle elmélettel folytatott polémiája lényegében Szibériából való visszatérte óta egészen a pályája végéig nyomon követhető. A polémia egyrészt az író egyes kifejezetten elméleti megnyilvánulásaiban van jelen (az „egérlyukbéli ember” bizonyos „kirohanásait” a kortársak Csernisevszkij ellen írt vezércikként értelmezték), másrészt a naplójegyzeteiben, harmadrészt pedig az (antinihilista) regényeiben, amelyek közül néhány, illetve amelyek egyes részletei úgy értelmezhetők, mint Csernisevszkij utópiájával szembeni, a pravoszláv vallás értékeit közvetítő antiutópiák, olyan negatív utópiák, ahol a „nihilista” utópia a legfőbb rosszként, a legveszélyesebb kísértőként jelenik meg, és ahol az ész ördögi hatalomként lepleződik le.

„A negatív utópiában már nem a fennálló társadalom ésszerűtlensége képezi kritika tárgyát, mint egykor a pozitív utópiákban, hanem maga az utópia, a fennálló társadalom

---

<sup>89</sup> Georgij Fridlender: Dosztojevszkij esztétikája, in: Dosztojevszkij - legenda és valóság, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1978., 118.

<sup>90</sup> Bergyajev: Dosztojevszkij világszemlélete, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1993., 165-166., ill., 168-169.

utópisztikusnak jellemzett fejlődési iránya avagy bekövetkezett utópiába ugrása.”<sup>91</sup> Csernisevszkij és Dosztojevszkij polémiájának „összetartozó végletei azon az alapon polarizálódnak, hogy a gondolkodók az önző, elkülönült, egymás iránt közönyös egyedek reális összetartó kötelékére, az egymás piaci felhasználásán alapuló érdekre akarják-e alapozni etikájukat, ennek a viszonynak a modelljére rendezni az összes ember és ember közti kapcsolatot, vagy gondolatilag átugorják ezt az uralkodó viszonyt, és az egyiktől a másikig terjedő, leghelyesebb, „face to face” kapcsolatokat ismerik-e el az erkölcsileg egyedül mértéktartó összefüggésnek. Az egyik álláspont a polgári társadalom materializmusát képviseli, amely szükségképpen nem lehet más, mint az érdek materializmusa, a másik a polgári társadalom spiritualizmusát, mindkettő együtt az antinómia két szilárdan rögzített, feloldhatatlan, szélső pontját.”<sup>92</sup> Vagyis, amíg Csernisevszkij az orosz forradalom egyik legnagyobb szellemi előkészítőjének, addig Dosztojevszkij a modern individuum válságát előidéző „érdekvizonyok” elleni legerőteljesebb művészi tiltakozás képviselőjének tekinthető.

A Csernisevszkij-féle érdeketikával tehát a Dosztojevszkij-féle szeretetetika állítható szembe, reakció arra az álláspontra, mely szerint az egyének közötti mindenfajta viszony az „én használok, kihasználom, felhasználom a másikat” elvén alapul. Ez az érdelemmentes, csak és kizárólag a racionalitást elismerő érdeketika Dosztojevszkij véleménye szerint az individuumot szükségszerűen válságba sodorja, önmagával meghasonlítottá teszi. Ebből következően az író benyomása mind az orosz, mind pedig az európai tapasztalatai alapján az, hogy az érdekre alapozott forradalom csupa frusztrált individualistát hoz mozgásba, akik így a forradalmi mozgalomba is csupán frusztrált individualizmusukat viszik bele, és élük ki. Így a szerzőnek a Csernisevszkij-féle folytatott polémiáját is az ezek ellen az individuumok közötti elidegenült, eldologiasodott viszonyok elleni küzdelme határozza meg, Bahtyin szavai szerint:

„Dosztojevszkij művészetének pátoszát mind formai, mind tartalmi vonatkozásban az ember - a tőkés viszonyokat alkotó emberi viszonyok és a bennük megjelenő értékek - eldologiasodása ellen vívott küzdelem adja meg. Dosztojevszkij ugyan nem értette az eldologiasodás mélyreható gazdasági gyökereit, soha - legalábbis a mi ismereteink szerint - nem használta az eldologiasodás terminust, mindemellett mégis ez fejezi ki az emberért vívott harcának legmélyebb jelentését. Dosztojevszkij rendkívüli éleslátással vette észre,

---

<sup>91</sup> Szilágyi Ákos: i.m., 60.

<sup>92</sup> Fehér Ferenc: Az antinómiák költője, Dosztojevszkij és az individuum válsága, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1972., 52.

hogyan hatja át az ember eldologiasodott értéknivellálása kora életét és az emberi gondolkodás legmélyebb alapjait.”<sup>93</sup>, mindezt kora alapvető jellemzőjének tartotta, s jelenségeit mindenkinél mélyebben kívánta feltárni. De nemcsak a jelenségeit, hanem a következményeit is feltárta akkor, amikor rámutatott, hogy az eldologiasodott viszonyok között élő, a forradalom felé hajló frusztrált individuum válságának, e válságban szenvedő embernek szükségszerű dimenziója a lázadás, az a lázadás, amely más-más formában ugyan, de minden Dosztojevszkij hősnél meghatározó személyiségsszervező elvvé válik.

Az eldologiasodott viszonyoknak, a javak értékei és az erkölcsi értékek között feszülő ellentétnek, az addig szilárdnak vélt értékek devalvációjának felismeréséről tanúskodik Dosztojevszkij egyik, Fonvizinához írott levele, amelyben így fogalmaz: „Én a hitetlenség és a kétely évszázadának gyermeke vagyok egészen (és ezt tisztán látom) a koporsófödelemig”<sup>94</sup>, és kora frusztrált individuumainak szükségszerű lázadására utal a „mindannyian nihilisták vagyunk” kifejezése is.

A szerző „nihilistákkal” folytatott polémiájának különböző állomásait elsősorban a szépirodalmi műveinek elemzésén keresztül mutatom be.

---

<sup>93</sup> Bahtyin: Dosztojevszkij poétikájának problémái, Osiris Könyvkiadó, Budapest, 2001., 81-82.

<sup>94</sup> Dosztojevszkij: Polnoje szobranijje szocsinyenyij, Izdatyelsztvo Nauka, Leningrad, 1982., t. 28., sztr. 176.



## V. „Mindannyian nihilisták vagyunk”: Dosztojevszkij és az orosz „nihilizmus”

Amikor Dosztojevszkij és a „nihilisták” polémiáját vizsgálom, Csernisevszkij kristálypalota-értelmezése után Dosztojevszkij kristálypalotát illető elképzeléseit is ismertetni szeretném. A kristálypalota kétféle, teljesen ellentétes értelmezése ugyanis alapként szolgálhat a két szerző között fennálló ideológiai nézetkülönbségek megértéséhez.

Ahogy arra már az előző fejezetben is utaltam, Dosztojevszkij - Csernisevszkijjel ellentétben - a kristálypalotában egyáltalán nem az álmot, a poézist és a testvériséget, sokkal inkább a borzalmat, a testvériség hiányát, hazájának hagyományait tekintve pedig egyenesen a veszélyt látta. Ő volt az a szerző, aki kortársával, sőt, általában a kortásaival szemben műveiben, elsősorban a *Téli feljegyzések nyári élményekről* című tárcájában, és a *Feljegyzések az egérlyukból* című szépirodalmi alkotásában az európai haladásnak ezt a szimbólumát az orosz valóság visszataszító jellemzőivel látta el, és ilyen formában tárta fel azt az idealizált képet, amellyel a palotáról szóló kortárs publicisztikák az orosz közvéleményre hatást gyakoroltak.

Dosztojevszkij kristálypalotáról szóló elképzelésének különös, kortársaitól eltérő tartalmát két kulcsmetaforával lehet illusztrálni. Az egyik ilyen metafora a „hangyaboly”, amellyel kapcsolatban az is figyelemre méltó, hogy ezt a metaforát a londoni világkiállításra tóduló embertömeg megjelölésére nemcsak Dosztojevszkij használja. Kortársainál is szerepel, csak éppen olyan pozitív tartalommal, amellyel Dosztojevszkij nem ért egyet, s így szükségszerű, hogy a metafora pozitív töltete nála negatív felhangot kap, azonosul a „nyáj”, a „csődület” képével. Amíg ugyanis a kortársak - elsősorban a történész Sztaszov - a kristálypalotában gyönyörködő „hangyabolyban” a szorgalmas emberek idealizált kollektíváját látta, addig Dosztojevszkij elutasította annak a „nihilisták” által is hirdetett lehetőségét, hogy a testvériség ezen az össznépi „felvonuláson” megvalósulhatna. Már csak azért sem, mert Oroszországnak a szerző számára meghatározó jelentőségű „sajátos” jellege a kiállításon is kitűnt, a népek eltérő gazdasági, kulturális, mentalitásbéli különbségeit tehát az ilyen magasztos vállalkozás sem küszöbölhette ki, és ezért a szerző felfogásában minden olyan „nihilista” próbálkozás értelmetlen, amely megkísérli a nyugati eszméket - így a testvériséget is - az orosz talajra átültetni.

Nyugat-Európa Oroszországtól eltérő sajátosságait a szerző maga is megtapasztalta európai körútja során, és ezekből a benyomásaiból született meg a *Téli feljegyzések*, azaz a szerző külföldön töltött nyarának élményeit rögzítő tárcája. Jekatyerina Dianyina véleménye szerint ehhez a művéhez „a tárcatformát nem véletlenül választotta Dosztojevszkij. Ennek a kis műfajnak a stilisztikai sajátossága (a töredékesség, a szenzáció és a paradox jelleg) teljesen megfelelt az olyan futó benyomásoknak, mint például a kiállítás, a színházi előadás és más szórakoztató műfajok. Így a tárca műfajánál nem is lehetett volna jobbat találni a világkiállítás korszakának bemutatásához.”<sup>95</sup>

Dosztojevszkij ebben a tárcájában ideológusként szól a nyugat-európai állapotokról, és a következő benyomásait fogalmazza meg a londoni világkiállítással kapcsolatban:

„Igen, a kiállítás lélegzetelállító. A látogató érzékeli azt a roppant erőt, amely egyesítette ezt a rengeteg embert, akik a világ minden részéből ide, egy nyájba sereglettek, tudatára ébred a hatalmas gondolatnak, érzékeli, hogy itt már végleg elértek valamit, hogy ez itt győzelem, diadal. Szinte már félni kezd valamitől. Bármennyire független is az illető, valami okból félelem fogja el. Csak nem ez valóban az elért eszmény? - gondolja. Csak nem ez a végső pont, csak nem ez valóban az »egy nyáj«?! Csak nem ezt kell valóban a teljes igazságnak tekinteni, és ezen túl végképp megnémulni? Mindez olyan ünnepélyes, olyan diadalmas, és olyan fenséges dolog, hogy az embernek majd eláll a lélegzete. Ha látja ezeket a százezreket, ezeket a milliókat, akik engedelmesen tódulnak ide az egész földgolyóról, akik egy és ugyanazon gondolattal jöttek, csöndesen, makacsul és némán tolonganak ebben az óriási palotában - akkor érzi, hogy itt valami végleg beteljesült, beteljesült és befejeződött. Ez valami bibliai jelenet, amely Bábelra emlékeztet, valami jövendölés az Apokalipszisből, amely a szemünk láttára valósul meg. Érezzük, hogy sok belénk rögződött szellemi ellenállás és tagadás kell ahhoz, hogy ne engedjünk, ne hódoljunk be a benyomásnak, ne hajoljunk meg a tény előtt, vagyis ne fogadjuk el eszményképünknek azt, ami éppen létezik...”<sup>96</sup>

Arra pedig, hogy miért nem lehet elfogadni ezt a paradicsomi, azonban paradicsomi jellegében is az Apokaliszisz érzetét keltő képet, a szerző további fejtegetése ad magyarázatot:

„Ez a marhacsordához hasonlító néptömeg azonban egyáltalán nem viseli az össznépi testvériséget, vagy az össznépi közös érdekeket, amelyet a Kristálypalotában a

<sup>95</sup> Jekatyerina Dianyina: i.m. 122-123.

<sup>96</sup> Dosztojevszkij: Tanulmányok, levelek, vallomások, Magyar Helikon, Budapest, 1972., 281-282.

Nagy Világkiállítás hirdet. A milliónyi hangyaboly, amely a kiállításra összegyűlt, képtelen egy átgondolt közösségbe egyesülni, így csak tömeg vagy nyáj marad.”<sup>97</sup>

A „hangyaboly”-nak, a tömegnek és a „nyáj”-nak mint metaforának a Dosztojevszkij-féle értelmére ebből az idézetből is következtetni lehet. Annak ugyanis, hogy a „hangyaboly” képtelen átgondolt közösségbe egyesülni, s így csak a tömeg vagy a „nyáj” érzetét kelti, nemcsak a testvériség hiánya az oka, hanem a szerző világnézete szempontjából egy nagyon lényeges tényező, a szabadság hiánya is. A szabadságé, amely Dosztojevszkij világszemléletének középpontjában áll, „őt csak a szabadság útján járó ember érdekli, a szabadságban élő embernek és az emberben lévő szabadságnak az útja”<sup>98</sup>, mivel szabadság nélkül a szerző szerint az ember állattá korcsosul, betagozódik a „nyáj”-ba, és kritika nélkül fogadja el a kívülről tökéletesnek látszó kristálypalota belső, társadalmi rendre vonatkozó korhadtságát, a szabadságnak tűnő zsarnokságot. Dosztojevszkij „profetikusan jövendöli meg azt a végzetes folyamatot, amelynek során a szabadság megsemmisül a forradalomban, szörnyű szolgásgot feltételező zsarnoksággá korcsosul. Nem szerette a »forradalmat«, mert az az ember szolgásgához, a szellem szabadságának tagadásához vezet. Ez alapvető motívum nála. A szabadság iránt táplált szeretetből lázadt fel a »forradalom« ellen, leleplezte ősalapjait, amelyek szükségszerűen a szolgásgához vezetnek”<sup>99</sup>. A szabadság és a testvériség leleplezése közben pedig a forradalom harmadik elvét, az egyenlőséget sem kíméli a leleplezéstől:

„Mi a liberté? Szabadság. Milyen szabadság? - Egyenlő szabadság mindenkinek, hogy a törvény határain belül azt tegye, amit jónak lát. Mikor teheti az ember azt, amit jónak lát? Ha van egy milliója. Ad-e a szabadság mindenkinek egy-egy milliót? Nem. Mi az ember egy millió nélkül? Az ember egy millió nélkül nem az, aki mindent tehet, amit akar, hanem az, akivel azt csinálhatnak, amit akarnak. Mi következik ebből? Hát az következik, hogy a szabadságon kívül van még egyenlőség is, nevezetesen a törvény előtti egyenlőség. Erről a törvény előtti egyenlőségről csak azt lehet mondani, hogy abban a formájában, amelyben most alkalmazzák, minden egyes francia személyes sértésnek tekintheti, és kell is, hogy annak tekintse.”<sup>100</sup>

Dosztojevszkij konzervatív-keresztény utópiellenességének lényegét tehát az a meggyőződés alkotja, hogy a történelem adott fejlődési fokán - a teremtmények tökéletlen világában - a kristálypalota, a paradicsom, azaz a tökéletes lét ilyen erőszakos, a

---

<sup>97</sup> Uo.: 289.

<sup>98</sup> Bergyajev: i.m 81.

<sup>99</sup> Uo.. 169-170.

néptömegekre kényszerített formájában megvalósíthatatlan. A paradicsom megvalósításának minden történelmi, földön történő kísérlete az Apokalipszis érzete után nem a paradicsomba, hanem a pokolba vezet, hiszen a földi paradicsom megvalósulásának a személyiség illetve a személyiség szabadságának az elvesztése, a határtalan engedelmesség, a nyájjá változás az ára. Vagyis, ha az embereket személyiségük feladását követően egyenlővé akarjuk tenni, azzal a halálba kergetjük őket, ugyanis csak a halál törli le az egyénekről radikálisan mindazokat a különbségeket, amelyek egyénekké és emberekké, eleven lényekké, szubjektumokká teszik őket. A földön megvalósuló tökéletes társadalom logikája tehát az antiutópista szerző nézőpontja szerint halált hozó, mind erkölcsi, mind pedig fizikai értelemben, és egyáltalán nem a palotával, hanem a „tyúkól” fogalmával jellemezhető.

Ezt a kristálypalotára vonatkozó második, talán a „hangyaboly”-nál is képletesebb metaforát azonban már nem a tárcaíró Dosztojevszkij, hanem egyik legellentmondásosabb szereplője, a *Feljegyzések az egérlyukból* névtelen hőse használja a kristálypalota megjelölésére.

Mielőtt azonban e hős véleményét elemzem, a kristálypalotáról szóló elképzelések különbségének még szemléletesebb érzékeltetése érdekében a Csernisevszkij-műben szereplő, Vera Pavlovna-féle kristálypalota földön megvalósuló álmával Dosztojevszkij egyik hősének, a „nevetséges embernek” az álmát vetem össze, amely egybevetés egyben Dosztojevszkij és Csernisevszkij történelmi fejlődésről, valamint esztétikáról vallott felfogásának a különbségére is rávilágít.

Vera Pavlovna, illetve a „nevetséges ember” álmának összehasonlítását azért tartom érdemesnek, mert a két álomlátásban, a két utópiában első látásra sokkal inkább a hasonlóságok, mint a különbségek a szembeűnők. Ugyanis mindkét alkotásban az álom az emberiség végső és tökéletes abszolútumáról szól, mindkettőben kommunisztikus kép tárul elénk, az emberiség tökéletes egységének a képe, ahol az emberek közötti tökéletes kapcsolat a házasság, a családi élet korábbi szokásait is megváltoztatja.

A „nevetséges ember” álmában a gyerekek mindenkinek a gyerekei, hiszen mindenki egy családba tartozik, Vera Pavlovna álmában pedig nincs is szó gyerekekről. A féltékenység érzése mindkét alkotásból hiányzik. Dosztojevszkij hőse nem érez

---

<sup>100</sup> Dosztojevszkij. Tanulmányok, levelek, vallomások, 294.

féltékenységet, és nem is érti, hogy ez mit jelent, Csernisevszkij hősei pedig szabad szerelemben élnek, választásukat kizárólag a testi-lelki vonzalmak szabályozzák. Betegségekről, öregségről, halálról hallunk ugyan Dosztojevszkij művében, de jelentőséget ezeknek a negatívumoknak senki sem tulajdonít: „Jóformán egyáltalán nem ismerték a betegséget, bár ott is volt halál, de az öregek csendesen haltak meg, mintha csak elaludnának, miután mosolyogva megáldották a köréjük gyűlt búcsúzó embereket, és maguk is derűs mosolyt kaptak útravalóul. Szomorúságot, könnyeket ilyenkor sose láttam, csak szinte rajongásig - de higgadtta tökéletesedett, szemlélődő rajongásig - fokozódó szeretetet.”<sup>101</sup>

Vera Pavlovna álmában általában senki sem beteg, és nem is hal meg. Dosztojevszkij és Csernisevszkij művének álma egyként „Krisztus humanista maximalizmusához jut el: a nemek közti pszichofizikai jelenségeknek el kell tűnniük, az embereknek androgünné kell válniuk.”<sup>102</sup> Érdekes azonban, hogy egyik álomban sem tesznek közvetlen utalást Krisztusra, illetve Istenre. (Krisztus Dosztojevszkij egy másik szövegében, mégpedig *A kamasz* Verszilovjának monológjában fog közvetlenül megjelenni.) Mindezekből azt lehet megállapítani, hogy tipológiailag mindkét álom az emberiség Aranykoráról szóló mítoszra épül.

Mindezek mellett a hasonlóságok mellett azonban sokkal fontosabbak a két műben fellelhető különbségek, amelyek a két szerző Aranykorról szóló elképzelésének, az eljövendő boldog emberi létről szóló gondolkodásmódjának a markáns különbségére, sőt, ellentétes jellegére világítanak rá, s amelyek a Dosztojevszkij-féle utópiát - a Csernisevszkij-féle utópia tükrében - antiutópiává változtatják.

Az első és legfontosabb különbség, amely a további különbségeknek is alapját képezi, az a két álom helyszíne. Amíg ugyanis Vera Pavlovna kommunája, a kristálypalota a földön valósul meg az álom szerint, addig Dosztojevszkij álomlátója a tökéletes társadalmat egy másik, nem evilági planéta sajátosságaként tételezi. Ennek oka, hogy amíg Dosztojevszkij a földön megvalósuló paradicsomban nem hisz, mert az a földön csak a személyiség, a szubjektum ellen, annak szabadsága ellen, zsarnokságként léphetne működésbe, addig Csernisevszkij materializmusából következően a földi paradicsom létrejöttében teljes mértékben hisz. Csernisevszkij antropológiája sokkal inkább pragmatikus, „földhözragadt”, mint Dosztojevszkij eksztatikus jövendölése, s nagy

---

<sup>101</sup> Dosztojevszkij: Egy nevetséges ember álma, 494-495.

<sup>102</sup> Szerdjucsenko: Futurologija Csernisevszkovo i Dosztojevszkovo, in: Voproszi Lityeraturi, 2001/3. 11.

szerepet kap benne az emberek anyagi jóléte, a „kenyér”, amely Dosztojevszkij véleménye szerint csak tizedrangú probléma:

„Az ember Emberré válása akkor következik be, ha teljesen megszabadul az élet földi szükségleteitől. Dosztojevszkij „új emberei”- Miskin, Makar Dolgorukij, Aljosa Karamazov, Zoszima - genetikailag mentesek a vágy bármilyen formájától, kivéve a szeretet iránti vágyat, hiszen a személyiségük teljesen feloldódik a racionalitást meghaladó altruizmusban.”<sup>103</sup> Vagyis, hogyha a nép Csernisevszkij számára egyenlő a muzsikok démoszával, amelynek szerves része a földről és a kenyérről való elmélkedés, akkor Dosztojevszkij számára ugyanez a nép egy szellemi idea hordozója, amelyben nincs helye a földi jóllakottság kívánalmainak. „Dosztojevszkij művében a maga közvetlen fizikai létében van jelen az élet, amely független a gazdasági-szociális szerveződéstől, az embert a természettel összeolvadt állapotában ábrázolja. Dosztojevszkij hőse nem álmodozik az ideális társadalmi berendezkedés létrehozásáról, nem beszél a mindenkire kötelező érvényű gazdagságról. Egy szóval, nem falanszterrel találkozunk itt, nem azzal a falanszterrel, amelyet az utópista-szocialisták szigorúan az ész, a tudomány, az emberi természet, a szükségletek, a hasznok, az előnyök, az önmegvalósítás elvei szerint rendszabályoztak. Az ilyenfajta utilitarizmust és racionalizmust Dosztojevszkij teljes mértékben elutasította. Ahelyett a szigorú szerveződés helyett, amely minden részletében meg van tervezve, a szerző poétikailag olyan ábrázolásmódot választ, amely nem az észre, hanem a szívre és az érzelmekre koncentrálnak.”<sup>104</sup>

Amíg tehát Csernisevszkij a társadalom erkölcsi megújulását egyértelműen az anyagi felvirágzástól teszi függővé, Dosztojevszkij a megújulás fő eszközének a szellemi-vallásos felvilágosulást tartja, az anyagi egyenlőség követelményét lelki egyenlőségre, a „szobornosztjy”-ra kívánja változtatni. Mindkét szerző számára szükséges a forradalom, csak amíg Csernisevszkij azt a tereken képzele megvalósulni, Dosztojevszkij az egyes ember lelkében, s amíg Csernisevszkij azt szocialisztikus úton gondolja el, Dosztojevszkij az alapján a szeretet és testvériség alapján, amelyet majd *A Karamazov testvérekben* Zoszima hirdet.

A két álom ezek miatt a különbségek miatt nemcsak, hogy nem játszódhat egyazon térben, hanem az álomlátás pszichológiájában is eltéréseket mutat. Bár mindkét álomban - az álomlátás természetének megfelelően - a fantasztikum keveredik a realitással, mégis:

---

<sup>103</sup> Uo: 14.

<sup>104</sup> N. I. Pruckov: Utopia ili antiutopia? In: Dosztojevszkij i jevo vremja, Izdatyelsztvo Nauka, Leningrad, 1971., 102.

amíg Csernisevszkij Vera Pavlovnát teljesen normális „új embernek” ábrázolja, akinek a fantasztikus elemekkel tarkított álma a közeljövőben maga lesz a földi realitás, addig Dosztojevszkij más álomlátóihoz - Raszkolnyikovhoz, Mitya Karamazovhoz, Ippolithoz, Sztavroginhoz, Szvidrigaljovhoz hasonlóan - a „nevetséges ember” álma nem a normális ember álma, ez az álom is az örülettel áll összefüggésben. Ami nem véletlen, hiszen Dosztojevszkij műveiben az egészséges emberek (ha egyáltalán vannak ilyenek) álmáról nem is értesülünk, az álmok, ezen belül is a krízisszerű álmok, hallucinációk, látomások mind-mind a beteges, vagy legalábbis a különc elme jellemzői.

A „nevetséges ember”, aki maga is tisztában van azzal, hogy más szemében „nevetséges”, tehát más, mint a többi, nem átlagos, álmában, bár meglátja a végső igazságot, éppen emiatt a mássága miatt nem tudja ezt az igazságot a földön is érvényesíteni. Sőt, ő lesz az, aki a földön érvényesülő törvényekkel - amelyek egyáltalán nem a kívánt egyenlőség hordozói - megrontja a tökéletes planéta lakóit. Amíg Vera Pavlovna álmának földi megvalósulása a végső állomásként van feltüntetve a regényben, addig Dosztojevszkij ábrázolja az álom utáni létet is, ahol a földi törvények életbe lépése az égi paradicsomot azon nyomban megsemmisíti. Minderre Pruckij így utal: „*A nevetséges ember álmának* sajátossága abban (is) rejlik, hogy ebben a művében a szerző nem korlátozódik pusztán a »paradicsom« ábrázolására. Felsejlik az álomban egy másik kép is, amely ellentmond az elsőnek. Az utópiának ez a szokatlan kétrészes szerkezete (a paradicsomi idill, majd annak elvesztése) ad alapot arra, hogy *A nevetséges ember álmát* végeredményben antiutópiának tekintsük, mivel Dosztojevszkij ebben a művében a paradicsom katasztrófájának elkerülhetetlenségét is érzékeltette.”<sup>105</sup>

A „nevetséges ember” tragédiája tehát az, hogy bár megtapasztalta a végső igazságot, annak prófétájává mégsem válhat. Sorsa azt mutatja, hogy az utópisztikus élet ésszerű embertelenségével szemben, amely harmóniaként van feltüntetve, Dosztojevszkij ebben a művében is olyan antiutópiával (amely egyébként maga is egyfajta utópia, csak éppen keresztényi alapokon szerveződik), reagál arra a „harmónikus” utópiára, amely a szenvedést, a bizonytalanságot, a kockázatot, a megmagyarázhatatlan akaratot jelenítette meg emberi jellemzőként. *A nevetséges ember álmának* erre a végkifejletére pedig a szerző esztétikájának első látásra egymásnak ellentmondó, egymást kizáró elvei adnak magyarázatot, amelyek szintén döntő jelentőségűek a „nihilistákkal” folytatott polémiában.

---

<sup>105</sup> Pruckov: i.m. 103.

Dosztojevszkij - ahogyan arra Fridlender rámutatott - bár a művészet szigorú szépségét és harmóniáját hirdette, saját műveiben mégis arra törekedett, hogy kora aktuális valóságának jelenségeit kaotikussá tegye, akár a szigorú esztétikai szabályok rovására is, „befejezett” és „szép” formák nélkül. Műveiben így a zord és komor „rembrandti” fény-árnyékot részesítette előnyben a „raffaellói” harmóniával szemben, holott mindig állhatatosan vonzódott az utóbbihoz.

A szerző esztétikájának ezt az első látásra ellentmondásosnak tűnő jellegét a történelmi fejlődésről szóló elképzelése oldja fel. Dosztojevszkij az emberiség történetét egy nehéz, gyötrelmes és ellentmondásos spirális irányú mozgásként érzékelt. Ez a spirális mozgás véleménye szerint az ősközösség eredeti patriarkális harmóniájától az egyén és a tömeg közötti harc és a diszharmónia, majd pedig a jövőben a közöttük létrejövő új, magasabb szintű harmónia felé halad, s szorosán összekapcsolta a művészet fejlődésének alapvető törvényeit az emberiség történelmi fejlődésének ezzel a - saját értelmezése szerinti - egyetemes törvényével. Ebből adódik, hogy Dosztojevszkij nagyra értékelte Homéroszt, Raffaellót és több más harmonikus világnézetű múltbéli művészt, saját alkotói törvényei viszont a törekvések, a harcok, az ingadozások, a küzdelem bemutatására irányultak.

Az Aranykor azonban véleménye szerint nemcsak az emberiség távoli múltja, hanem jövője is, és ezért örök eszménye. Tehát, az Aranykor utáni vágy, a harmóniára és egyesülésre való törekvés még abban a világban sem veszíti el az ember számára magasatos és nemesítő szerepét, amelyben az emberiség különválásának és harcának törvényei uralkodnak. A társadalmi és esztétikai harmónia eszménye és az Aranykor utáni vágy - a jóság és a szépség hatalmas ereje abban a világban, ahol a gonoszság, a kapzsiság és a szenvedés van uralmon - nemcsak a múltjára emlékezteti az emberiséget, hanem fő esztétikai és erkölcsi kritériumul is szolgál a jelenben, mintegy irányítúként, amely megmutatja a fejlődés helyes útját az eljövendő harmónia felé. Csakhogy ez az Aranykor a szerző elképzelése szerint egészen más alapokon szerveződne, mint a Csernisevskij-féle utópia, és ilyen formában nem véletlen, hogy a nevetséges ember - bár megtapasztalja - a földön mégsem valósíthatja meg a kommunára emlékeztető, ésszerű elveken alapuló, az ember szabadságát megsemmisítő paradicsomát.

„Az a tény, hogy az író nem az utópista eszmény, hanem az aktuális, bonyolult ellentmondásokkal és fény-árnyékkal teli valóság felé fordul - mint minden fantasztikuma ellenére egyedül lehetséges műalkotói modell felé - esztétikájának jellegét is



meghatározza”<sup>106</sup>, annak az esztétikának a jellegét, amely teljes mértékben eltér a Csernisevszkijék által képviselt utilitarista esztétikától. Ezt az eltérést leginkább a *...bov úr és a művészet kérdése* című publicisztikai írása érzékelteti.

Ebben a cikkében a szerző felvázolja Csernisevszkij folyóiratához, a *Szovremennyik*hez közel állók utilitarista művészetfelfogását, valamint az ezzel szemben állók tiszta művészet-koncepcióját. S bár a cikke elején leszögezi, hogy ő maga nem kíván a két csoport vitájában döntőbíróként fellépni, mert tisztában van vele, hogy Oroszországban még nem volt olyan irodalmi vita, amely megegyezéssel zárult volna, mégis, ehhez a kérdéshez többes számban, a folyóirata nevében úgy szól hozzá, hogy abból kitűnjön: melyik árnyalat áll hozzá közelebb: „Ilyen módon nyíltan kifejtjük meggyőződésünket, és eláruljuk beállítottságunkat.”<sup>107</sup>

A művészeti alkotás megformálására vonatkozó meggyőződése sokkal inkább a tiszta művészet képviselőinek véleményét osztja, mint a Csernisevszkij és köre által hirdetett haszonelvű irodalom-felfogást. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a tiszta művészet-koncepciót teljes mértékben elfogadná, az utilitarista művészetfelfogást pedig teljes mértékben elutasítaná. A kép ennél jóval árnyaltabb. Dosztojevszkij ebben az írásában - a hatvanas évekre jellemző orosz kritikai vita kellős közepén - a szépnek és a művészetnek a társadalmi életben játszott szerepét a maga módján értékeli az „utilitarista” demokraták és a „tiszta művészet” liberális hívei között.

Ezért a teljes elfogadás vagy a teljes elutasítás helyett mindkét koncepciót a szabadság: az ihlet és az alkotás szabadsága felől közelíti meg. E felől a megközelítése felől nézve véleménye szerint az utilitaristák nézetével nem az a probléma, hogy a „művésztől azonnali, közvetlen, a körülményekkel számoló, s a körülményekhez alkalmazkodó hasznot követelnek”<sup>108</sup>, hanem az, hogy a hasznot követelik, minden áron. Ha a művészettel kapcsolatban nem kívánalom, hanem követelmény fogalmazódik meg, akkor a művészet fő törvénye - a fent említett ihlet és alkotás szabadsága - csorbul:

„Szörnyen tévedünk, ha előre állítunk célokat a művészet elé, és előírjuk, milyen vonatkozásban kell hasznot hajtania, mert előfordulhat, hogy haszon helyett csak kárunk lesz, tehát éppen hogy ártunk magunknak, holott az utilitaristák hasznot, nem pedig kárt követelnek. És mivel a művészet mindenképp előtt teljes szabadságot követel, nyugalom nélkül pedig nincs szabadság (bármiféle nyugtalanság már nem szabadság),

---

<sup>106</sup> Fridlender: Dosztojevszkij esztétikája, 72.

<sup>107</sup> Dosztojevszkij: Tanulmányok, levelek, vallomások, 222.

<sup>108</sup> Uo., 222.

következésképpen a művészetnek csendben, világosan, sietség nélkül, külső hatásoknak ellenállva, saját céljait követve kell érvényesülnie, bízva abban, hogy minden tevékenysége idővel kétségtelen hasznára válik az emberiségnek.”<sup>109</sup>

A tiszta művészet képviselői pedig abban hibáznak, hogy nemcsak a valóban rosszul megírt utilitarista műveket kritizálják, hanem minden leleplező művel szemben gyűlöletet mutatnak, pedig Dosztojevszkij véleménye szerint az utilitarista művek között is akadhat jó írás, olyan, amelyben éppen a leleplezés jelenti az ihlet szabadságát.

A szerző tehát mindkét nézetben talál olyan pontot, ami az ő elképzelése szerint elfogadható, és olyat, ami elfogadhatatlan. Annak azonban, hogy a művészetről szóló kérdésben nála a mérleg nyelve mégis a tiszta művészet felé billen, nemcsak a szabadságról, hanem az ettől elválaszthatatlan szépről alkotott felfogása is az oka. A szépről vallott elképzelése összefügg a lelki és a fizikai egészség normájával, ezáltal pedig az emberiség harmonikus jövőjének eszméjével is, a fejlődés legmagasabb fokával, amelyre az emberiség törekszik. Más szóval: az esztétikai ideál nála a társadalmival áll összefüggésben. Éppen ezért a szép a művészetben az emberi ráhatás eszköze, fejlődésének és felemelkedésének segítője, elidegeníthetetlen, és fontos szerepet játszik mind az egyén személyiségének fejlődésében, mind a szellemi kultúra általános haladásában. Ezért válik számára teljesen elfogadhatatlanná Csernisevszkijnek és körének az a kitétele, hogy a mű művészi jellege, esztétikai értéke üres, harmadrendű, haszontalan dolog, és csak a benne megtestesülő eszme számít. Felháborítja az a „nihilista” nézet, hogy a Puskin műveiben fellelhető szép felesleges, és semmi hasznot sem nyújt. S hogy miért elfogadhatatlan, hogy miért szükségesek az utilitaristák által csak emlékkönyvműtűöröknek tartott Puskin-művek a társadalom számára, azt ezzel magyarázza Dosztojevszkij:

„Az ember szomjazza, megtalálja és minden feltétel nélkül fogadja magába a szépséget... Talán ebben rejlik a művészi alkotás nagy titka, ez talán az oka, hogy az általa létrehozott szépség minden feltétel nélkül, rögtön imádat tárgyává válik. És miért válik azzá? Mivel a szépség igénye leginkább akkor fejlődik ki az emberben, amikor konfliktusba keveredik a valósággal, amikor felbomlik benne az egyensúly, amikor harcolni kényszerül, tehát amikor leginkább él, mert az ember éppen akkor él leginkább, amikor valamit keres, valamire törekszik. Ilyenkor nyilvánul meg legerősebben az

---

<sup>109</sup> Uo.:229.

emberben a legtermészetesebb vágyódás a harmónia és a nyugalom iránt, a szépségben pedig harmónia és nyugalom is van.”<sup>110</sup>

Csernisevszkij és köre tehát Dosztojevszkij véleménye szerint súlyos vétséget követ el a művészettel, és ezzel együtt a társadalommal szemben. Amiatt, hogy utilitarista elveket követve a művészeti alkotással kapcsolatban egyenesen követeli a hasznot, és az alkotás szabadsága helyett az elérendő célt állítja a középpontba, az olvasót megfosztja a széptől, mint olyan esztétikai élvezettől, amely a felbomlott egyensúlyú világban az egyedüli támpontot nyújthatja az ember számára.

Azt, hogy a művészet által hirdetett eszméiken keresztül a társadalom tagjainak életét milyen módon befolyásolják a „nihilisták”, és mindezzel a szépirodalom területén hogyan száll szembe Dosztojevszkij, a *Feljegyzések az egérlyukból* hőse (is) szimbolizálja. Az a hős, aki a kristálypalota által hirdetett, és az orosz forradalmi demokrata Csernisevszkij által is elfogadott és képviselt, a szabadság, egyenlőség, testvériség hármas elvén alapuló szociális harmónia és boldogság helyett inkább az egérlyukat választja, amelyben megőrizheti személyiségét és szabadságát, és amely véleménye szerint az egyetlen menedéket jelenti ahhoz, hogy az ember ne tagozódjék be az automataként működő nyájba. A szabadságáért még a személyes boldogságát is feláldozó hős ezért tekinti „tyúkól”-nak a kristálypalotát, amelyben kortársai messzemenőig hisznek, amely a kortársak szemében lerombolhatatlan, örök időre szól, és amelyre még titokban sem lehet nyelvet öltetni:

„De én egyelőre nem nézem palotának a tyúkólat. Meglehet, hogy csupán blöff a kristályépület, hogy a természet törvényei szerint nem is dukál nekünk, hogy én csak tulajdon ostobaságom folytán és nemzedékünk néhány ésszerűtlen, elavult szokása folytán agyaltam ki. De mit törődöm én azzal, hogy nem dukál. Nem mindegy az, ha az én vágyaimban létezik, vagy helyesebben: létezik mindaddig, amíg az én vágyaim léteznek? ...De egyelőre még élek, és vannak vágyaim - hát száradjon le a kezem, ha csak egy téglát is viszek annak a bérháznak az építésébe! Ne törődjenek azzal, hogy az imént csakis azért vettem el a kristálypalotát, mert nem lehet nyelvet öltetni rá. Ezt egyáltalán nem azért mondtam, mintha olyan nagyon szeretném kiöltögetni a nyelvemet. Talán csak azért

---

<sup>110</sup> Uo.:236.

haragudtam, mert az önök épületei közt mindmáig egyetlen olyan sem akad, amelyre ne lehetne nyelvet öltetni.”<sup>111</sup>

Ebből az idézetből is látszik, hogy az egérlyuk hőse minden róla alkotott, más által megfogalmazott szóra odafigyel. Vallomásainak minden lényeges mozzanata tulajdonképpen felkészülés mások róla alkotott véleményére, amelyeknek ki szeretné találni a jelentését és hangnemét, és visszavágás arra, amit mások a szemére vetnek: vagyis állandóan megszakítja saját beszédét a képzeletében vele feleelők szónoklatainak a közbeiktatásával. Viszont azzal is tisztában van, hogy ezek a szónoklatok amennyire elfogultak, olyannyira objektívek, tehát tőle függenek, és épp ezáltal teszik őt lezáratlaná: mivel ismeri őket, kiléphet a szónoklatok vádja alól. Így az utolsó szó mindenképpen az odúlakóé, és törekszik is rá, hogy fenntartsa magának a - saját magáról alkotott - utolsó szó jogát.

Az, hogy Dosztojevszkij művében az ellentmondásos hős kapja meg az utolsó szó jogát, nemcsak a hős és a műben szereplő más szólamok, hanem a hős és a szerző szólamának viszonyára is rányomja a bélyegét. Ezért, amikor a *Feljegyzések az egérlyukból* című művet a Csernisevszkijjel folytatott polémia szempontjából elemezzük - amely mű egyébként Nazirov szavaival „a dosztojevszkji nagyregények tragikus tartalmának kiindulópontja”, és „Minden érett Dosztojevszkij-regény ideológiai alapjául szolgál”<sup>112</sup> - éppen a Dosztojevszkij művészi koncepciójában olyannyira fontos hős és szerző közötti viszony miatt egy tény semmiképpen sem hagyható figyelmen kívül. A szerző ugyanis a *Téli feljegyzésekben* néhány domináns motívumban mintha az egérlyuk hősének szólamával értene egyet, mintha a tárcaíró véleménye az odúlakó véleményével lenne párhuzamos. Egyrészt ilyen motívum a nyugatra jellemző erkölcsök hanyatlásának, a szabadság, egyenlőség, testvériség hármasszavának, illetve azok hamisságának az érzékeltetése, másrészt a kristálypalotába tóduló embertömeg „hangyaboly”-jellegének, a racionalitás minden mást háttérbe szorító tértörlésének és veszélyének, harmadrészt pedig a civilizáció alkonyának a bemutatása.

Ezek közül a párhuzamosnak tűnő vélemények közül az egérlyukbéli embernek azt a szarkasztikus támadását emelném ki, amely a Csernisevszkij-féle „értelmes önzés” ellen irányul, és amelynek egyik legfontosabb összetevője a Piszarev által is oly jelentősnek tartott racionalitás mindenhatóságával folytatott polémia. „Az emberi természet ugyanis

---

<sup>111</sup> Dosztojevszkij: A szelíd teremtés - Kisregények, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1975., 87-88.

<sup>112</sup> Nazirov: Ob etyicseskij problematyike povesztji Zapiszki iz podpolja, in: Nazirov: Dosztojevszkij i jevo vremja, Leningrad, 1971., 145.

polarizált, antinomikus és irracionális. Az embernek kiirthatatlan módon szüksége van az irracionálisra, az esztelen szabadságra, a szenvedésre. Az ember nem feltétlenül előnyre törekszik. A szabad akaratú ember lépten-nyomon inkább szenved. Nem nyugszik bele a racionális életrendbe. A szabadság többet ér a jólétnél.”<sup>113</sup>

Ezt a polémiát pedig a *Téli feljegyzések* szerzője is hasonló módon fogalmazta meg. Az író ugyanis ugyanúgy tisztában van vele, mint a hőse, hogy Csernisevszkij és Piszarev elképzelésével ellentétben a személyiség működését nem lehet a pusztá racionalitásra redukálni (ezt bizonyítja, hogy Dosztojevszkijt olvasva rengeteg „félkegyelművel” találkozunk, akik a racionalitással szemben sokkal inkább valami megérzésen alapuló misztikus tudás birtokában vannak, és ilyen formában szintén egyfajta „igazság” birtokosai), hogy az ember nem mindig az esze, az „igazi” érdeke vonalán cselekszik. Felismeri, hogy az embernek gyakran kedve támad valami egészen esztelent cselekedni, talán éppen azért, hogy személyiségét megóvja a sematikus „nyájba” való betagozódástól, hogy ezzel személyiségének létjogosultságát bizonyítsa. Bizonyítsa, hogy van akarata, önálló döntési joga, s nem lehet matematikai képlet szerint „levezetni”, nem lehet matematikai pontossággal kiszámítani minden lépését. A tanulmányíró Dosztojevszkij az ész mindenhatóságának elfogadhatatlanságát a „Gusztávok” „eszével” és életmódjával igazolja, az egérlyukbéli ember pedig a mindenre kiterjedő racionalitás lehetetlenségét egyfelől a kőfalba ütközés metaforájával, másfelől pedig a „kétszer kettő négy”-formula kétségbevonásával érzékelteti:

„A lehetetlenség tehát kőfal. Milyen kőfal? Magától értetődik: természeti törvények, természettudományos következtetések, matematika. Ha például bebizonyítják, hogy a majomtól származol, akkor nincs mit ráncolnod a homlokodat, akkor fogadd el úgy, ahogy van. Ha egyszer bebizonyítják, hogy lényegében egyetlen csepp zsírod szükségképpen drágább neked, mint százezer hozzád hasonló ember, és hogy ennek folytán végül is feloldódnak az úgynevezett erények és kötelességek meg egyéb lázálmok és előítéletek, akkor fogadd el úgy, ahogy van, nincs mit tenni, mert ez kétszer kettő matematika.” Azonban: „a kétszer kettő négy mégiscsak nagyon kiállhatatlan dolog. A kétszer kettő négy énszerintem pimaszság, kérem... A tudat például összehasonlíthatatlanul különb, mint a kétszer kettő. A kétszer kettő után, magától értetődik, nem marad semmi tenni-, sőt megismernivaló sem. Akkor majd csak egyet lehet

---

<sup>113</sup> Bergyajev: i.m. 59.

- eltönni az öt érzékünket és szemlélődésbe merülni.” Ezért jut a hős arra a következtetésre, hogy: „hát néha a kétszer kettő öt is nagyon kedves kis dolog.”<sup>114</sup>

A forradalom hármasszava, valamint a racionalitás elleni kirohanás mellett pedig a *Feljegyzések az egérlyukból* hőséneke és a *Téli feljegyzések* szerzőjének a két műben a „civilizáció alkonya” motívummal kapcsolatban is hasonló a véleménye. Dosztojevszkij a tárcájában egyfelől „Gusztáv” lelki alantasságával, másfelől pedig a Haymarket nyomorgó embertömegeinek bemutatásával dokumentálja, hogy a civilizáció felett meghúzták a vészharangot, a *Feljegyzések az egérlyukból* hőse pedig a civilizáció schleswig-holsteini korszakával, az ezért a területért kirobbant háborúval bizonyítja, hogy az emberiség morálja sokkal inkább negatív, mint pozitív irányba halad.

A két műben felfedezhető hasonló motívumok ellenére azonban - Dosztojevszkij polifóniájának értelmében - lehetetlenné válik, hogy az odúlakó hős materializmus- és rációellenes kirohanásait a szerző nézőpontjával azonosíthatónak véljük.

Dosztojevszkij hősei ugyanis tőle függetlenül, objektíven cselekszenek, cselekedeteik mozgatórugóit is maguk elemzik, mégpedig másikkal, velük kapcsolatban álló, ténylegesen létező vagy kitalált személlyel folytatott dialógusaikban. Dosztojevszkijnél ilyen formában a hős öntudatának ábrázolása lesz a döntő: a szerzői szemléletnek és ábrázolásnak mindössze egyetlen tárgya van: ennek az öntudatnak a működése. Ráadásul a szerző a hősei öntudatát, hősei személyiségének fejlődését sohasem statikusan, hanem mindig dinamikus, interperszonális helyzetekben szemlélte, és ilyen formán a személyiség fejlődésének lehetőségeit a legszélsőségesebben megélte, a legellentétebb nézőpontok „igazságát” ugyanolyan erővel ábrázolta. Nem állt ki egyik „igazság” mellett sem. Ebből következően műveiben az az erkölcsi középpont, amelyet egyébként korának művészetéből állandóan hiányolt, nem az egyik vagy a másik oldalon, hanem az egyik vagy a másik hős elgondolásában, hanem ezek eredőjében található meg. A hősök dinamikus, lezáratlan személyisége, valamint erkölcsi relativizmusa miatt egyik vagy másik ábrázolt tudattal így mindössze az elgondolás irányát, nem pedig tartalmát illetően állítható némileg párhuzamba a szerző szólama.

Ennek bizonyítéka, hogy a fent említett közös irányultságú motívumok mellett - éreztetve az odúlakó személyiségének folytonos dinamikáját, öntudatának ellentmondásait - Dosztojevszkij azokat a személyiségjegyeket, motívumokat is ábrázolta, amelyek hőse individuumának másik oldalát, ha úgy tetszik, másik „igazságát” táplálják. Azokat a

---

<sup>114</sup> Dosztojevszkij: A szelíd teremtés - Kisregények, 85-86.

motívumokat, amelyek a hőst, miközben a szavak szintjén állandóan lázad a fennálló viszonyokkal, az anyagelvűséggel, a hideg racionalitással szemben, és személyi szabadsága védelmében óvakodik a „nyájba” kerüléstől - paradox módon nem máshová, mint az egérlyukba kényszerítik, oda, ahonnan a tényleges lázadás lehetetlen, s ahol személyisége visszafordíthatatlan torzulást szenved.

Miközben ugyanis a hős véleménye szerint - a „nihilisták” elképzelésével ellentétben - a fejlett személyiséghez az akaratszabadság, az önuralom és az önzetlen önfeláldozás tartozik, mindezeket az értékeket az odúlakó sajátos módon állítja szembe kora torzultnak vélt erkölcsével: behúzódik odújába, és nem csinál semmit. Semmittevését azzal magyarázza, hogy abban a világban, ahol mindent az érdekeknek, a racionalitásnak, és a matematika törvényeinek rendelnek alá, felesleges kibújni az odúból, felesleges részt venni a világ dolgaiban, felesleges bármit is tenni, mert akármit tesz, tette eleve kudarcra van ítélve, tettének eredménye csak a matematikai törvények által felállított kőfalba ütközés lehet. Miközben azonban ezzel a semmittevésével kérkedik, a szavak szintjén nem hagy fel lázadásával, az önmaga által választott odúja mélyéből folyamatosan replikázik, s mindennek az eredménye személyiségének negatív irányú változása lesz. A saját maga által hirdetett akaratszabadsága, önuralma és öntudata ilyen formában túlzottan megerősödik, individualizmusa túrhetetlen mértéket ölt, s mindehhez még egy hisztérikus feltűnési viselkedés is társul. Személyiségének ezek a deformációi pedig arra a következtetésre juttatják, hogy a „hasznok haszna” az, ha a számunkra legfontosabbat, azaz egyéniségünket és individuumunkat még annak árán is megőrizzük, ha ezzel magunknak és a környezetünknek is ártunk.

Az odúlakó hős mindezeket a gondolatokat az elbeszélés első felében, belső monológ formájában tárja elénk, és ezzel a szubjektív áradattal kapcsolatban a szerző véleménye, akár pozitív, akár negatív irányú is legyen, semmilyen formában sem érhető tetten. Az elbeszélés azonban itt nem ér véget. Az a hős ugyanis, aki túlhajtott szuverenitása következtében semmilyen következetes idearendszert sem képes kidolgozni, és csak arra képes, hogy „betegségével” hisztériásan kérkedjen (a hős „májbajából” eredezteti, és ezzel védi összes személyiségébéli eltorzulását, amelyekről ő maga is tudja, hogy defektusok) az elbeszélés második részében szembesül saját egykori iskolatársaival, majd a prostituált Lizával. „A két találkozás két „emberkísérlet”, az érett Dosztojevszkij modorában: A hős az elsőben mások aljassága, a másodikban saját aljassága miatt szenved

megsemmisítő vereséget, de úgy, hogy már az elsőbe is - mások aljasságába is - belejátszik túrhetetlen individualizmusa, hisztérikus feltűnési viselkedése.”<sup>115</sup>

Ebben a két „emberkísérletben, a hősnek a körülötte élőkkel való kapcsolatában fedezhetők fel azok a motívumok, sőt, tematikus egyezések, amelyek egyértelműen a *Mit tegyünk?* című Csernisevszkij-regény történéseire és emberi kapcsolataira utalnak, éppen azért, hogy azokkal polemizáljanak, annak utópikus jellegére antiutópiaként reagáljanak. Ilyen tematikus egyezés például a *Mit tegyünk?* egyik főhősének, Kirszanovnak az utcai találkozása egy „tiszteletet parancsoló” úrral, akit végül az árokba taszít, és a *Feljegyzések* hősének találkozása a Nyevszkij Proszpekten a hivatalnokkal. Vagy ilyen a *Mit tegyünk?*-ben Kirszanov és a prostituált Krjukova, és a *Feljegyzésekben* a főhős és az ugyancsak prostituált Liza kapcsolata.

Tamarczenko véleménye szerint „ezek a hasonlóságok tudatosan vannak alárendelve a Dosztojevszkij-műben a polemikus feladatnak: a tematikus egyezések célja annak bizonyítása, hogy a megnövekedett öntudat egyáltalán nem vezet a teóriának és a gyakorlatnak, a gondolatnak és az érzésnek semmilyen egységéhez sem, és sehogyan sem szolgálja az ábrázolt társadalmi rétegek és a hozzájuk képest alacsonyabb rendű »megalázottak és megszorítottak« közeledését.”<sup>116</sup>

Különösen jelentős a *Feljegyzésekben* szereplő prostitúció témájának polemikus jellege a *Mit tegyünk?* hasonló témájú részleteivel, s ez a polemikus jelleg a *Feljegyzések* hőse és Liza, valamint Kirszanov és Krjukova kapcsolatának egymással azonos és egymástól eltérő elemeiből egyaránt kiolvasható. Mindkét irodalmi alkotásban a férfi a prostituált nőt megalázó helyzetéből észérvekkkel és mindenek előtt pénzzel szeretné megszabadítani, azonban úgy tűnik, hogy a *Mit tegyünk?*-ben felsorakoztatott észérvek sikerét éppen a *Feljegyzések* észérveinek a kudarc cáfolja meg: a *Feljegyzések* hősének a prostituáltéhoz hasonló, vagy még annál is kiszolgáltatottabb helyzete, amelyre éppen Liza magatartása döbbsenti rá a főhőst, egyenesen annak beismerése, hogy a fejlett tudat önmagában véve kevés ahhoz, hogy bárkit is megmentsen a megalázottak és megszorítottak közül.

Liza erkölcsi fölénye az egérlyukbéli emberhez képest Dosztojevszkij művében ékes bizonyítéka annak, hogy a civilizált embernek nem az esze és nem az értelmi képességei, hanem a szerelme, az együttérzése, az ösztönös cselekedete az, amely az ember

---

<sup>115</sup> Fehér Ferenc. i.m. 86.

<sup>116</sup> Tamarczenko: Csernisevszkij-romaniszt, Leningrad, Izdatyelsztvo Hudozsesztvennaja Lityeratura, 1976., 308.



erkölcsi teljességének egyedüli alapja lehet. Ezeket az értékeket pedig nemcsak az ész, de a praktikus segítség, azaz a pénz sem helyettesítheti. Amíg ugyanis a *Mit tegyünk?*-ben úgy tűnik, hogy a Kirszanov által adott pénzzel Krjukova új életet tudna kezdeni (ez az új élet azonban mindössze a prostitúciónak egy elegánsabb változatát jelenti), addig a *Feljegyzések* hőse rádöbben, hogy egy olyan erkölcsi tartással rendelkező, de megalázott helyzetben lévő nőt, mint amilyen Liza, a pénz még inkább megaláz.

Az elbeszélésnek ezen a pontján úgy tűnik, hogy Liza lelki fölénye és együgyűsége következtében az odúlakó mégis áttöri a maga köré képletesen és ténylegesen épített kőfalat, hogy végre valódi érzelmeket mutat, hogy végre bebocsátást nyer az emberek közé. A főhős azonban - széttört tudatának ellentmondásos tevékenységét bizonyítandó - hirtelen saját maximái szerint kezd cselekedni. „Hirtelen kedve támad” valami egészen kivételesen aljasat elkövetni, hogy minden emberi érdeke ellenére cselekedjék. Ezért mégis Liza kezébe csúsztatja a pénzt: „Ez a kegyetlenség annyira mesterkéltséggel, annyira kiagyalt, külön erre az alkalomra kiókumlált, könyvízü volt, hogy én magam sem bírtam ki egy percig se”<sup>117</sup> — vallja ezzel kapcsolatban a hős. Az író pedig Fehér Ferenc véleménye szerint „nem tűr kétértelműséget abban a tekintetben, hogy ez az egész ostoba diadalmaskodási vágy az egyetlen lényen, aki *neki* van kiszolgáltatva, kompenzáció az általános frusztrációért.”<sup>118</sup>

Tehát, amíg az elbeszélés első részében nem érhető tetten a szerzői vélemény a hős gondolkodásmódjával kapcsolatban, a második rész nem hagy kétséget afelől, hogy a hőst éppen azoknak az eszméknek a túlhajtása semmisíti meg, amelyekkel irányultságukat tekintve maga a szerző is egyetértett. Dosztojevszkij ugyanis arra mutat rá, hogyha az akaratszabadságot, az autonómiát túlhangsúlyozzák, az maga az egérlyuk-lét, ahol a személyes önmegvalósítás szükséglete, az individuális sajátosságok folytonos hangoztatása, vagyis annak állandó bizonygatása, hogy az ember - ember, nem pedig orgonasíp, önkény, a szeszélyhez való joggá, az emberektől való félelemmé, végül - embergyűlöletté alakul át.

Azt pedig, hogy miként változik át ez az erősen fejlett öntudat a szeszélyhez való joggá, végül embergyűlöletté, azt a *Feljegyzések* Csernisevszkij *Mit tegyünk?* című regényével való másik tematikus egyezése mutatja meg, ahol a két főhős, Kirszanov, illetve az egérlyuk embere egy, hozzájuk képest a társadalmi hierarchiában magasabb szinten álló úrral találkozik. Amíg a *Mit tegyünk?*-ben Kirszanov azzal, hogy az utcán

---

<sup>117</sup> Dosztojevszkij: A szelíd teremtés - Kisregények, 165.

<sup>118</sup> Fehér Ferenc: i.m. 86.

haladva úgy dönt, hogy nekimegy a hivatalnoknak, pontosabban - nem tér ki előle, hiszen „ő a nőkön kívül senkinek sem tér ki”<sup>119</sup> - csak a fejlett tudatát óhajtja kifejezni, azt, hogy semmivel sem alacsonyabb rendű a kiöltözött uraságnál, addig a *Feljegyzések*-ben az ehhez tematikailag hasonló eset már ennek a fejlett öntudatnak a patológiájára világít rá. Hiszen itt az egérlyukbéli ember éveken(!) keresztül fontolgatja, hogy megbosszul egy sokkal inkább vélt, mint valós sérelmet egy tisztén, egy más ember számára jelentéktelen esetet, s mindaddig, amíg ez nem sikerül neki, csak ez tölti ki, pontosabban ez helyettesíti az életét. Így válik a kezdetben inkább közömbös, mint bármilyen érzelmet kiváltó tiszt az idő múlásával az odúlakó tudatának esküdt ellenségévé, gyűlöletének tárgyává, olyan emberré, akire a hős az egész világgal szembeni félelmét, hiúságba burkolt kisebbségi érzetét vetíti ki, s ezeknek az érzéseknek a legyőzéséhez ennek a tisztnek a kicsinyes lejáratását hívja segítségül.

Dosztojevszkij tehát hőse öntudatán keresztül mutatja be a kortárs ember lelki világának és tudatának katasztrófális széthullását. Hőse tudatának ellentmondásain keresztül arra is rávilágít, hogy Csernisevszkij utópisztikus nézetével ellentétben az orosz társadalmi élet ellentmondásait nemcsak a külső környezeti tényezők okozzák. Ezek ugyanis legfeljebb egy külső egérlyukba vezetik a társadalom tagjait. Belső erők is vezérlik, amelyek a nyugatról átvett hamis elveket vagy a hideg racionalitást követve a személyiség szubjektív világát törik ketté. Így a Csernisevszkij által ábrázolt külső egérlyukkal szemben, ahonnan a felvilágosító propaganda és a praktikus segítség még kivezetheti az embert, Dosztojevszkij antiutópiája egy sokkal szenvedéstelibb belső egérlyukat épít fel, ahonnan a kivezető utat nem a racionális, hanem sokkal inkább az emocionális megvilágosodás jelentheti.

A *Feljegyzések az egérlyukból* kereteibe, az odúlakó öntudatába ez az emocionális megvilágosodás azonban már nem fér bele. Mindez már egy másik műnek, egy másik öntudatnak, a *Bűn és bűnhődés*nek és hősének az egyik alapproblémáját fogja jelenteni. Mégpedig olyan formában, hogy a *Feljegyzések*ben vázolt gondolatokhoz - az erősen fejlett, túlzott öntudathoz és az egérlyuk-léthez - ebben a regényében a szerző az ésszerűen kitervelt bűnelkövetés problémáját is hozzácsolja.

---

<sup>119</sup> Csernisevszkij: Mit tegyünk?, 161.

## VI. A tagadás tagadása: A Bűn és bűnhődés

Annak, hogy a *Feljegyzések az egérlyukból* után a *Bűn és bűnhődés* történésein keresztül szeretném bemutatni a „nihilista” eszmék orosz talajra gyakorolt - Dosztojevszkij meglátása szerint - káros, negatív hatását, több oka is van. Egyfelől az, hogy bár a szerző életművében minden további nagyregény számára kiindulópontot jelent a *Feljegyzések*, mégis a *Bűn és bűnhődés* főhősének, Raszkolnyikovnak a gondolkodásmódja az, amely a legtöbb ponton érintkezik az odúlakó hős elképzeléseivel és életvitelével, és Raszkolnyikov az, aki továbbviszi, a gyakorlatba is átülteti az odúlakó elviségét. Másfelől viszont ő lesz az is, akinek a történet végére lehetősége nyílik meghaladni, sőt meg is tagadni korábbi utópisztikus elveit, s ezáltal új emberré, „antinihilista” emberré válni.

Azt, hogy a két főhős gondolkodásmódja több szempontból is ekvivalens, s hogy Raszkolnyikov - legalábbis kezdetben - az odúlakó hős „nyomdokain jár”, lakóhelyük hasonlósága is mutatja. A két lakóhely hasonlósága amiatt látszik fontos tényezőnek, mert - ahogyan arra Emmanuel Levinas a *Teljesség és végtelen* című monográfiájában rámutatott - „a világot szemlélő szubjektum feltételezi a lakhely eseményét, az életelemekből kiinduló visszavonulást, a ház bensőségességébe való behúzódást.”<sup>120</sup>

Raszkolnyikov pedig, ugyanúgy, mint az odúlakó hős, történetének kezdetén leginkább a szobájába behúzódva éli mindennapjait, s ha ki is lép onnan, azt is csak azért teszi, hogy formálódó elméletéhez a kinti világból tapasztalatokat gyűjtsön. Szobája sokkal inkább visszahúzódásra alkalmas, külvilágot kizáró egérlyuk, valamint a szerzetesi cella paródiája és ellentéte, mint egy átlagos lakhely: „Szűk kis ketrec volt, hat lépés hosszú, és igazán siralmas, a sárgult, poros tapéta mindenütt leszakadozott a falról, és a mennyezet olyan alacsony volt, hogy magas termetű ember szinte félt felállni a szobában, azt hitte, beveri a fejét. A bútorzat méltó a szobához: három ócska, bicegő szék, a sarokban festett asztal, rajta néhány könyv és füzet, de vastagon lepve porral - már ez is elárulta, hogy régen nem forgatták őket, - és végül egy esetlen, nagy ottomán, amely majdnem az egész falat és a szoba szélességét elfoglalta. Valamikor kartonhuzatos volt, most csak rongyok lógtak rajta. Ezen aludt Raszkolnyikov, akárhányszor csak úgy, ruhástul, lepedő nélkül, a régi kopott diákköponyogéval takarózva, egyetlen kispárnán, amely alá begyűrte minden

---

<sup>120</sup> Emmanuel Levinas. *Teljesség és végtelen*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1999., 125.

fehérműjét, tisztát és viseltest vegyesen, hogy magasítsa a feje alját. Mélyebbre már nemigen juthatott, nagyobb piszokban nem élhetett volna, de mostani lelkiállapotában majdnem jólesett neki. Kerülte az embereket, visszahúzódott, mint a teknős a házába.”<sup>121</sup>

Emberkerülésének oka mély kiábrándultsága. Raszkolnyikov, mire odújába visszahúzódik, már ismeri korának, kortársainak világnézetét, egyetemi évei alatt őt is a hatvanas évek „nihilistáinak” elvei foglalkoztatták, azonban közöttük is mindig idegennek, különcnek hatott: „Elég különös, de jóformán senkivel sem barátkozott össze az egyetemen, idegenkedett a társaitól, egyikhez sem járt, és azt se szerette, ha őhöz jönnék. Így aztán, persze, hamarosan el is távolodtak tőle. Összejöveteleikre, megbeszéléseikre, mulatságaikra nem ment el, semmiben sem vett részt. Erősen dolgozott, nem kímélte magát, és ezért megbecsülték, de szeretni senki se szerette.”<sup>122</sup>

Az egérlyukba visszahúzódva Raszkolnyikov szemlélődését is az eszme fogja meghatározni, s így őrá is érvényes lesz az az egérlyukbéli ember által beismert tény, mely szerint az az ember, aki az ideákat követi, sokkal inkább eszméktől, mint élő emberektől származik, sokkal inkább az eszmék szülötte, s így nem az apjához, hanem elvont gondolataihoz fog hasonlónak válni. Az odúlakóhoz hasonlóan így Raszkolnyikov is az eszméjének kigondolásához, s egyben megvalósításához egyedül az észérveket, a hideg ráció útmutatásait kívánja felhasználni (nem óhajt tudomást venni „előérzeteiről”). Azonban éppen a kiábrándultságából származó, odúban kigondolt eszméjének a gyakorlatba történő átültetése, végrehajtása, vagyis az uzsorásnő és szerencsétlen húga, Lizaveta meggyilkolása az, amellyel Raszkolnyikov továbbfejleszti, s ezzel már nemcsak önmagára, hanem másokra nézve is veszélyessé teszi az odúlakóra is jellemző elvszerű gondolkodást.

Amíg ugyanis az odúlakó elve, kiábrándultsága, lázadása, gőgös különállása mindössze azt volt hivatott bizonyítani, hogy ez a magatartás hogyan vezet a hasonlóan gondolkodó ember személyiségének széteséséhez, és mindebből csak arra az ostoba históriára futotta, amely az előkelő tiszt megbosszulását szolgálta, addig Raszkolnyikov terve, az a bonyolult, soktényezős idea, amelyben egyként fellelhető a fennálló társadalmi viszonyok elleni sajátos lázadás, valamint a hős önmagára irányuló kísérlete, két emberéletet is követel.

A *Bűn és bűnhődés*ben Raszkolnyikov elválaszthatatlan saját elvétől, originalitása éppen ideájában rejlik. Ahogyan arra Karjakin rámutatott: „Dosztojevszkij meg volt

---

<sup>121</sup> Dosztojevszkij: *Bűn és bűnhődés*, Európa Kiadó, Budapest, é.n., 34-35.

<sup>122</sup> Uo. 62-63.

győződve arról, hogy embertől független idea nem létezik. Az ideák: emberi hús, vér, és nem olyan föliáns, amelyet meghatározott rendben raknak a polcra. Az igazi gyilkos az ő szemében az, aki ideaszzerűen építi fel a gyilkosságot. Véleménye szerint az ideológus óriási felelősséggel bír, legalább akkorával, mint a politikusok.<sup>123</sup>

Raszkolnyikov ideája azonban nemcsak összetett, sokrétű, hanem meglehetősen ellentmondásos is. Elvének ellentmondásos jellegét az adja, hogy kiábrándultsága, emberektől elidegenedett mivolta ellenére „nem képes teljesen kigyomlálni a lelkéből a korábbi éveinek meggyőződését, teljesen nem képes kiszorítani magából az emberek iránt érzett szeretetét és sajnálatát...Raszkolnyikovot a kiábrándulása nem szabadítja meg az igazság keresésétől... A kiábrándulás nem tudja sem a tudatából, sem pedig a tudatalattijából kiszorítani azt a szociális utópiát, amelyet éppen a forradalmi demokrata tábor alakított ki.”<sup>124</sup> De éppen ebből a kiábrándultságából adódik az is, hogy a forradalmi demokratákkal ellentétben nem hisz a népben, mint a forradalmárok tetteit megnevesítő erőben, nem hiszi, hogy a népben rejlene a testvériség és a harmónia záloga. A nép helyett önmagában hisz, illetve önmagában szeretne hinni, a saját erejét próbára tenni. Akkor dönt a gyilkosság mellett, amikor felismeri, hogy korábbi elvtársai erőtlene a világban uralkodó rosszal szemben, amikor arra a következtetésre jut, hogy a szociális utópia útja, a lassú, a nép felvilágosításától eredményt váró út végeredményben az elutasított valósággal szembeni kapituláció útja, s a megoldás csak az olyan gyors, radikális cselekedet lehet, mint amilyen a mindenkinek ártó uzsorásnő meggyilkolása. Ebbéli meggyőződését a Néva partján látott álma még inkább alátámasztja.

Ebben az álomban - ellentétben a korábban elemzett Vera Pavlovna-féle és a „nevetséges ember”-féle álommal, nem a már megvalósult vagy megvalósítandó földi paradicsom képe tárul Raszkolnyikov elé, hanem annak ellenkezője. „Raszkolnyikov álma egyfelől - a gyámoltalan igazság tudatosítása, a gyermekek gyámoltalanságával együtt, másfelől - a rossz ellen alkalmazott erő jogának a vérontás jogába történő átfordítása. Raszkolnyikov álma szörnyű, grandiózus, annak az állapotnak a bemutatása, amely magába foglalja az elnyomás és a leigázás ezer éves tragédiáját, az örökös szenvedést. Az a vér, amely együttérzést vált ki Raszkolnyikov álmában, az áldozat vére, ez a vér sosem lehet igazságos, bosszúért kiált, harcra szólít.”<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Jurij Karjakin: O filozofszko-etyicseszkoj problematyike romana *Presztuplenyje i nakazanyije*, in: Dosztojevskij i jevo vremja, Izdatyelsztvo Nauka, Leningrad, 1971., 167.

<sup>124</sup> Kirpotyin: Razocsarovanyije i krusenyije Rogyiona Raszkolnyikova, Szovjetszkij Piszatyel, Moszkva, 1970., 47-48.

<sup>125</sup> Uo.: 55.

Van még egy motívum az álomban, amely Raszkolnyikovot elvének megvalósítása felé hajtja. Ez pedig apja intése, az a mondat, amely a látottaknak, a lovakat verők erőszakának figyelmen kívül hagyásáról tanúskodik: „Részegek, bolondoznak, nem a mi dolgunk, gyerünk - mondja az apja”<sup>126</sup>. Ez a mondat a hős számára azért elfogadhatatlan, mert úgy hangzik, mintha részegen, bolondozva joga lenne az embernek másokat szenvedtetni, vagyis úgy, mint kibúvó a józan gondolkodás alól, az alól a gondolkodás alól, ami Raszkolnyikov észjárását a leginkább meghatározza, és ilyen formában lázadásra szólítja.

Raszkolnyikov ideája azonban nemcsak a szociális utópia részbeni elvetése, illetve részbeni elfogadása miatt ellentmondásos és összetett, hanem azért is, mert nagy mértékben keverednek benne az eredeti és a „hozott”, mások által kifejtett gondolatok. Raszkolnyikov ideáját gyakran úgy értelmezik - és ezzel meglehetősen leegyszerűsítik - , mint az emberek kétféle csoportjáról szóló teóriát - az átlagosak 9/10-ét és az átlagon felüliek 1/10-ét, azét az 1/10-ét, amelynek képviselői erős személyiségként akár vérontás útján is megváltoztathatják a fennálló társadalmi viszonyokat. Ez a gondolat azonban nem új keletű - utal rá a regényben Razumihin, Raszkolnyikov barátja - hiszen az ókortól kezdve egészen Napóleonig hajlamosak voltak ezzel magyarázni tetteiket a magukat átlagon felülieknek tartott személyiségek.

Az emberiség két csoportra osztása mellett pedig a következő olyan összetevő Raszkolnyikov elvében, amely nem eredeti, az az a matematika, az a  $2 \times 2 = 4$  logika, mely szerint egyetlen bűn ezer jó dolgot eredményez, egyetlen semmirekellő ember halálával ezer másik ember boldogságát lehet előidézni. Ez az elképzelés ugyan teljesen megfelel a racionálisan gondolkodó Raszkolnyikovnak, de ezt sem ő, hanem egy másik egyetemi hallgató fogalmazza meg annak a kocsmai beszélgetésnek az alkalmával, amelynek a főhős is fültanúja: „Öld meg a vénasszonyt, vedd el a pénzét, hogy aztán az egész emberiség javát, a közérdeket szolgálj vele! Mit gondolsz, nem egyenlíti ki a parányi, egyszeri bűnt ezer jótett? Egy életért — ezer élet, amit kimentettél a züllésből, a mocsokból. Egy meghal, hogy százan élhessenek helyette. Igazán egyszerű matematika.”<sup>127</sup>

Raszkolnyikov ideájának ezzel az összetevőjével azonban nem az a legnagyobb probléma, hogy nem Raszkolnyikov találja ki, hanem az, hogy ördögi, sekélyes hasonmása, Szvidrigaljov is egyértelműen a magáénak érzi (az ő véleménye is az, hogy egyetlen rossz cselekedet megengedett, ha a végső cél jó). Ezáltal, ha az elvnek ezekhez a

---

<sup>126</sup> Dosztojevszkij: Bűn és bűnhődés, 72.

<sup>127</sup> Dosztojevszkij: Bűn és bűnhődés, 79.

fent említett részeihez nem társulna a főhősnél még valami eredeti, saját gondolat is, az egész idea a sekélyességbe, a közepszerűségbe süllyedne. Razumihin azonban így világít rá Raszkolnyikov elvének újszerű, eredeti összetevőjére: „ami csakugyan valódi, eredeti benne, rémületemre éppen az, hogy szerinted jó lelkiismerettel lehet vért ontani, és ezt - már megbocsáss - valóságos fanatizmussal hangoztatod.”<sup>128</sup>

Raszkolnyikov teóriájának eredeti összetevője tehát a bűn lelkiismereti alapon való megítélésének teóriája, a lelkiismeret működésére, vagy annak hiányára alapozott vérontás. A lelkiismeret működésére, vagy annak hiányára alapozott vérontás pedig arra a kérdésre adná meg a választ, hogy ő a közönségesek, vagy a közönséges tömeg felett állók közé tartozik-e: hogy elég erős személyiség-e ahhoz, hogy lelkiismeret-furdalás nélkül öljön, lelkiismeret-furdalás nélkül legyen joga beleszólni az emberiség sorsának alakításába. Tettének célja tehát elsősorban ez az egoisztikus kísérlet, önmaga kipróbálása, csakhogy ezt a célt magában sokáig elnyomja, nem ismeri be. Ideájában tulajdonképpen ezért is van szükség arra a fent említett, nem tőle származó idea-összetevőre, hogy nem képes elfogadni a világ fennálló berendezkedését. Azt a szegénységet és szenvedést, amelyet például a Marmeladov-család, vagy édesanyja és húga sorsa mutat számára, s ezért egy ember életét áldozza fel száz másik ember boldogságáért, vagyis erkölcsi indíttatásból dönt a lázadás, a bűn mellett.

Maga Raszkolnyikov a regény során háromszor is utal erre a magasztos erkölcsi célra a tetteivel kapcsolatban. Először közvetlenül a bűnelkövetés után, önmagával polemizálva, majd másodszor - absztraktn és nagyon is áttételes formában - a Porfirij Petroviccsal folytatott párbeszédében, harmadszor pedig a húgával folytatott beszélgetésében. Ez a három diskurzus azt támasztja alá, hogy saját egoisztikus céljának tudatosítása Raszkolnyikovnál elég sokáig várat magára az erkölcsinek kikiáltott cél dicsőítése érdekében. Ahogyan ezzel kapcsolatban Jurij Karjakin fogalmazott: „A hősnél a mechanizmus adekvát, pontos tudatosítása helyett az önbecsapás mechanizmusa működik.”<sup>129</sup>

Raszkolnyikov hamis célra vonatkozó önbecsapásának kiiktatása nem megy könnyen, hanem hosszú és küzdelmes folyamat eredménye. Amikor azonban kiiktatja ezt az önbecsapást, nemcsak, hogy nem utasítja el egoisztikus elvét, hanem még jobban megerősíti magában. Tettét nem bánja meg. Vagyis, „a bűn számára csak eszköz. És a cél? Az önmegerősítés bármely eszközzel. Ez a cél diktálja az annak megfelelő eszközt. A harc

---

<sup>128</sup> Uo.. 308-309.

<sup>129</sup> Karjakin: i.m. 172.

Raszkolnyikovon belül zajlik.”<sup>130</sup> A magasztos célról szóló frázisai így válnak pusztán eszközzé az önös cél kezdeti eltitkolása, majd beismerése, de korántsem megbánása szempontjából.

Raszkolnyikov egészen a regény epilógusáig elismeri ugyan a gyilkosságot, de nem bánja meg. Nemcsak, hogy nem távolítja el magától a tettét, hanem még meg is erősödik igazában. Tettének megbánása helyett tehát újra megerősíti önmagát, amikor saját célját tudatosítja, még erősebben hisz benne.

A hős elvének ez a sokrétűsége, valamint a matematikai alapú, illetve erkölcsi szempontokat figyelembe vevő bűnelkövetése helyett az egoisztikus célból elkövetett gyilkosság hangoztatása a szerző „nihilizmussal” folytatott harcában nyeri el végső értelmét. Ha ugyanis Raszkolnyikov elvében nem lenne meg az eredeti gondolat, a lelkiismeret működésére, vagy annak hiányára alapozott bűnelkövetés, hanem csak a mások által hangoztatott, átvett gondolatok, a társadalom jóléte, az „egy bűntény ezer ember boldogságáért” elve érvényesülne benne, a főhős bűnhődése, erkölcsi újjászületése sem válhatna lehetségessé. Mégpedig azért nem, mert elvének nem eredeti összetevőit a regényben ördögi hasonmásai - Luzsin, Szvidrigajlov, valamint a mindent összezagyváló, félreértő Lebezzjatnyikov - képviselik, azok a sekélyes személyek, akik azoknak a „nihilista” elveknek a szócsövei, amelyekkel kapcsolatban a szerző csak elutasító álláspontra tudott helyezkedni.

Luzsin, Szvidrigajlov, Ljebezzjatnyikov felléptetése a regényben a „nihilista” eszmék karikírozására ad lehetőséget, és a szereplők személyes, kudarcba forduló sorsa, visszataszító magatartása mutatja meg ezeknek az ideáknak a szerző véleménye szerint megalapozatlan, a társadalom számára használhatatlan mivoltát. Mindeközben pedig arra is rávilágít, hogy ezek követése kizárja a megváltás bármilyen lehetőségét. Raszkolnyikov tehát ideájának ezektől a nem eredeti gondolataitól való elhatárolódásával léphet rá a megújulás útjára, amelyben természetesen nem kis szerepet játszik Szonya Marmeladova, valamint a jótevő barát, Razumihin.

A két ördögi hasonmás, Luzsin és Szvidrigajlov szerepe, amely a „nihilizmus” negatívumait kívánta feltárni, elsősorban a Raszkolnyikovhoz fűződő viszonyukban válik teljessé. Raszkolnyikov Luzsinban és Szvidrigajlovban - annak ellenére, hogy ez ellen végig tiltakozik - önmagát ismeri fel, mégpedig önmaga negatív oldalát, visszataszító tulajdonságait. Úgy látja magát bennük, mintha tükörbe nézne, és ebben a tükörben a saját

---

<sup>130</sup> Uo.: 172.



karikatúráját szeretné felismerni, de fokozatosan rá kell ébrednie arra, hogy a tükör nem a karikatúráját, hanem elvének, s így saját magának is a negatív, sekélyes oldalát mutatja. Ez pedig egyben azt is jelenti, hogy hiába érez taszítást, szinte undort ezzel a két alakkal kapcsolatban, mégis képtelen tőlük elszakadni.

A regényben először Luzsin, az aljas és számító kereskedő tűnik fel. Nem származik gazdag családból, kuporgatja a vagyonát, és elsősorban azért akar szegény lányt feleségül venni, hogy uralkodhasson felette, és ezzel morálisan kárpótolja magát a korábbi nélkülözésért. Raszkolnyikov már a találkozásuk előtt, rokonai elbeszéléséből ráérez Luzsin kapzsi, érzéketlen és számító természetére, és már ekkor ellenszenvet érez iránta. De már ekkor érzi azt is, hogy van közöttük valami hasonlóság. Luzsin ugyanis nem egyszerűen számító kereskedő. Mégpedig azért nem, mert cselekedeteihez elvi keretet is ad, magatartását a „nihilisták” számára alapvető praktikus-utilitarista morállal, az értelmes egoizmussal, és a politikai gazdaságtan elveivel próbálja igazolni, csak hogy ezeknek a tanoknak a nyugatról átvett, de hozzá képest mégis „vegytiszta”, Csernisevskij-féle válfajához képest sokkal vulgárizáltabb változatban teszi mindezt. Meggyőződése, hogy a politikai gazdaságtan első és legfontosabb előnye az, hogy az ember megszabadulhat attól a hamis ideától, hogy szeretnie kell a többi embert. Mindebből azt a következtetést vonja le, hogy az ember egyetlen kötelessége a saját személyes érdekének szolgálata, amely egyedüli alapja a társadalom fejlődésének:

„Nem, uraim, ez nem közhely!” - válaszolja Razumihinnek arra a feltevésére, hogy a közgazdaság tanaiban hirdetett haladás, progresszió csupán üres frázis. „Teszem azt eddig arra tanítottak, hogy »szeresd felebarátodat«, és ha szerettem, mi következett ebből? - hogy széthasítottam köntösömet, és megosztottam a felebarátommal, így aztán mind a ketten félmeztelenül maradtunk. Mint a közmondás tartja: »Aki két nyulat hajt, egyet sem fog.« Ma viszont a tudomány azt hirdeti: szeresd mindenekelőtt önmagadat, mivel a világon mindennek alapja a magánérdek, ha magadat szereted, dolgaidat is úgy intézed, ahogyan kell, és köntösöd ép marad. A gazdaságtudomány pedig még azt is hozzáteszi, hogy mennél több a jól intézett magánügy, az ép köntös a közösségben, annál szilárdabb a társadalom alapja, és annál jobban fejlődhet benne a közügy. Egyszóval: ha kizárólag és csupáncsak magamnak szerzek, azzal szerzem a legtöbbet mindenki számára, elérem, hogy felebarátomnak is valamivel több jusson egy rongyos köntösnél, és azt ne egyes magánszemélyek nagylelkűségének köszönhesse, hanem a közös jólétnek. ...A gondolat

egyszerű, de sajnos, későn fedeztük fel, sokáig eltakarta előlünk a fellengzős álmodozás, noha azt hinné az ember, hogy nem is kell hozzá éles ész.”<sup>131</sup>

Raszkolnyikovnak pedig, bármennyire is hadakozik a felismerés ellen, éreznie kell, hogy Luzsin vulgarizált elvei az ő egoisztikus individualista nézetének legveszélyesebb, és veszélyességével együtt a legsekélyesebb változatai. És nemcsak az ember önös érdekeinek előtérbe helyezése miatt, hanem Luzsin szintén gazdasági alapú, bűnözésre vonatkozó elképzelései miatt is, mely szerint mindenki úgy gazdagszik meg, ahogy tud, akár más ember élete árán is.

„Gondolja csak végig, következetesen, amit az előbb itt prédikált, és kiderül, hogy szabad embert ölni.”<sup>132</sup> - mondja neki Raszkolnyikov, belesápadva abba, hogy ezt akár ő is mondhatta volna. Dosztojevszkij tehát „Raszkolnyikov individuális nézőpontja és Luzsin gazdasági teóriája között lát hasonlóságot, amely - ahogyan azt a szerző tudatosítja, nem a politikai gazdaságtan egyik elvén alapul csupán, hanem a társadalom egész életvitelén, amely elfogadottá változtatja a sok száz és ezer nélkülöző ember lemészárlását és kirablását, mint normális erkölcsi törvényt.”<sup>133</sup>

Azonban nemcsak Raszkolnyikov és Luzsin találkozása tárja fel a főhős elvének „nihilizmussal” való kapcsolatát. Hasonló szerepet tölt be Raszkolnyikov Szvidrigajlovval való találkozása is, amelyben szintén lelepleződnek azok a „nihilista” nézetek, melyeket Szvidrigajlov úgy képvisel, mint a főhős ideájának nem eredeti, s ezáltal sekélyes, vulgarizált változatát.

Szvidrigajlov a regényben bonyolult ideológiai és morálpszichológiai terheltség hordozója. A világban való lét kilátástalanságát hordozza magában, azt, amely egyesíti a legtragikusabb és legcinikusabb kiábrándultságot. Kiábrándultságát még inkább táplálja az, hogy a lelke mélyén érzi lelkének ürességét, és szenved tőle. Ugyanakkor nem tudja magát semmivel sem elfoglalni, mert már régen elvesztette uralmát a szenvedélyei felett. A saját maga iránt érzett utálata megfér benne a határtalan cinizmussal és az erkölcsi eltévelyedéssel, a szadista hajlammal. Szvidrigajlov személyiségén belül ezek az ellentétek a „tágas orosz lélek” tulajdonságai. Az orosz lélek tágasságáról *A Karamazov testvérekben* Mitya Karamazov beszél, és „tágasság” alatt az erkölcsi diszciplínák hiányát érti, azt a képességet, amikor egymással szöges ellentétben álló „erkölcsi” elveket egyeztet valaki

---

<sup>131</sup> Dosztojevszkij: Bűn és bűnhődés, 175-176.

<sup>132</sup> Uo.: 179.

<sup>133</sup> Fridlender: Realizm Dosztojevszkovo, Izdatyelsztvo Nauka, Moszkva-Leningrad, 1964., 185.

össze, amikor szöges ellentétben állnak valaki gondolkodásmódjában egymással az elvek és az okok, és így elkerülhetetlenné válik nála az anarchista magatartás.

Szvidrigajlov olyan „nihilista”, aki elszakadt az orosz népi élettől, nincs köze Oroszország történelmi sorsához. Morális meggyőződés híján, szükségleteit kielégítve a rossz és a jó közötti választás helyett mindig az élvezetet választja, csupán ösztönei vezérlik. Emellett mérhetetlenül csalódott, nem hisz sem az Istenben, sem az emberekben, a jót és a rosszat is unalomból teszi, és a végén unalmában már nem tud másba menekülni, csak az öngyilkosságba. Úgy dönt, hogy annál már a nemlét is jobb, mint hogy ne legyen mibe kapaszkodnia, ne legyen valami fogódzója, vezérelve az életben. Márpedig neki nincs, és bukásának is ez az egyik döntő oka. Bukása Dosztojevszkij világnézetének egyik alapvető pontjára világít rá: arra, hogy az orosz talajtól elszakadt „nihilistának” az orosz földön nincs lehetősége a megváltásra, az orosz talajhoz való bárminemű visszatalálásra.

Első látásra Raszkolnyikov és Szvidrigajlov között sokkal kevesebb a hasonlóság, mint Raszkolnyikov és Luzsin között. Ezt támasztja alá az is, hogy kapcsolatukban nem Raszkolnyikov az, aki elsőként ismeri fel közös pontjukat, mint ahogyan az Luzsinnal kapcsolatban történik, hanem Szvidrigajlov „erőlteti” fáradságtalanul a közöttük fennálló hasonlóságot. Többször is hangoztatja, hogy „valami közös vonás van bennünk”<sup>134</sup>, és ennek érzete készteti arra, hogy megismerje Raszkolnyikov gondolkodásmódját, felfedje tetteinek értelmét.

Csakhogya a főhős tettét, amiről egy ajtó mögül hallgatózva értesül, a saját észjárása szerint tudja csak értelmezni. Ez pedig oda vezet, hogy véleménye szerint Raszkolnyikov azért ölt, hogy rabolhasson. Képtelen megérteni Raszkolnyikovban azt a kettősséget, hogy a bűnelkövetés ellenére még megmaradtak benne az erkölcsi alapkövetelmények, például az, hogy nem illik az ajtó mögött hallgatózni, és mivel ezt nem képes felfogni, a legnagyobb cinizmussal nevezi a főhőst Schillernek: „Az a Schiller nem nyugodhat Önben. Tessék. Most még hallgatózni sem szabad! Hát jó, akkor menjen, jelentse a rendőrségen, hogy »ilyen meg ilyen esetem volt, az elméletembe egy kis hiba csúszott«. És ha az a meggyőződése, hogy a más ajtajánál hallgatózni nem szabad, de öregasszonyokat letaglózni csupa kedvtelésből, azzal, ami éppen a kezünkbe akad, szabad... hát fogja magát, és utazzék Amerikába, minél előbb. Szökjön meg, fiatalember. Talán még lehet. Őszintén beszélek. Nincs pénze, mi? Adok az útra, amennyi kell.”<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Dosztojevszkij: Bűn és bűnhődés, 337.

<sup>135</sup> Uo.: 570.

Szvidrigajlov nem érti, hogy Schiller Raszkolnyikov lényéhez szorosan hozzátartozik, hogy Raszkolnyikovban Schiller jelenléte nem gyengeség, hanem annak hangoztatása, hogy annak ellenére, hogy vérrel szennyezte be a kezét, még lehet köze embertársai sorsához. És az orosz talajtól elszakadt Szvidrigajlov számára az is felfoghatatlan, hogy Raszkolnyikov számára Schiller megtagadása egyben önmaga megtagadását is jelentené: ezért nem tud elfutni Amerikába, ezért nem tud végezni magával, vagyis nem tudja azt az utat választani, amit a semmihez és senkihez nem kötődő Szvidrigajlov választ.

A két hős mindezen különbségei ellenére azonban mégis van egy pont, ahol találkozik az elképzelésük, és amely megint azt mutatja, hogy Raszkolnyikov hordozója a szvidrigajlovi sekélyes erkölcsiségnek is. Hogyha Luzsin gazdasági morálja Raszkolnyikov teóriájára úgy hat, hogy joga van elkövetni a gyilkosságot, hogy más ember feláldozása a személyes ügy érdekében nem bűn, akkor ugyanennek a teóriának a logikai továbbfejlesztése a szvidrigajlovizmusba vezet, ahol már nincs különbség a jó és a rossz cselekedet között, ahol teljes az ember erkölcsi szétesése.

Azt, hogy Luzsin, Szvidrigajlov és Lebezjatnyikov közül az utóbbi az, aki a leginkább vulgarizálja a szerző számára elfogadhatatlan „nihilista” tanokat, bizonyítja, hogy ennek a hősnek tulajdonképpen nemhogy Raszkolnyikovra, de igazán egyik hősrre sincsen semmilyen hatása. Jelleme, illetve jellemének hiánya a puszta karikatúrára, a kíméletlen leleplezésre ad módot és lehetőséget.

A karikatúra élessége rögtön Lebezjatnyikov első „fellépésénél” érzékelhető. A hős úgy állítja be magát, mint aki „követi az új gondolatokat”, és csak ezek szerint az új tanok szerint hajlandó cselekedni. Így (s az új tanok követése ilyen jelentéktelen ügyekben mutatkozik meg nála) nem azért nem ad pénzt Marmeladovnak vodkára, mert nincs neki, hanem azért, mert ez elvei ellen való volna. Dosztojevskij alakjai közül „ő az egyike annak a számtalan közönséges, éretlen és tehetségtelen alaknak, akik pillanatokra odaállnak valamely éppen divatos idea mellé, hogy rögtön el is sekélyesítsék, és ezzel kigúnyolják mindazokat, akik komolyan gondolkodnak.”<sup>136</sup>

Lebezjatnyikov azt, amit hirdet, csak hallomásból ismeri, az akkor divatos tanok szerzőinek műveit ő maga nem olvasta, csak valamelyik „elvtársának” szónoklataiból tanulta be. Azonban ahhoz is ostoba, hogy jól értse mindazt, amit hall, ezért mindig mindenbe belezavarodik, saját kimondott véleményére rögtön ő maga cáfol rá.

---

<sup>136</sup> Kirpotyin: i.m., 256-257.

Korlátoltságát jól mutatja, hogy a szintén sekélyes Luzsin is képes leleplezni, és ő az, aki a legtöbbször tapint rá gondolkodása zavaros jellegére, hiszen szobatársaként „kénytelen” vele néha az „új tanok”-ról diskurálni. Lebezjatnyikov gondolkodásának erre a zavarosságára utal, hogy amíg egyfelől a nők egyenjogúságát hirdeti (Dunyának például azt tanácsolja, hogy házassága első percétől tartson szeretőt, a gyermekeit pedig ne keresztelje meg), addig másfelől minden lelkiismeret-furdalás nélkül „döngeti el” Katerina Ivanovná-t, amire Luzsin csak ennyit mond: „Lám, lám, ezek a meggyőződések! Jól elintézte a nőkérdést! Hehehe!”<sup>137</sup>

A nőkérdésen kívül, és azzal összefüggésben a Fourier-féle falanszternek, a Csernisevszkij-féle kommunának a létrehozásán fáradozik, de ezzel kapcsolatos elképzelései is hemzsegnék a kommunáról szóló tanok degradálásától, félremagyarázásától. Úgy véli, hogy Szonya prostitúciója magasztos cselekedet, előképe a kommunának, hiszen abban az új társadalmi rendben a nő szabadon fog rendelkezni önmaga, így a teste felett is. A kommunában az egyik legfontosabb kérdésnek azt tartja, hogy a kommunatagok szabadon bemehessenek egymás szobájába. Ezzel Csernisevszkij *Mit tegyünk?*-jének azt a jelenetét nagyítja fel, amelyben Vera Pavlovna és Lopuhov házasságának érdekes összetevőjét tárgyalják meg egymás között a szereplők: azt, hogy az ifjú házaspár csak akkor léphetnek be egymás szobájába, hogyha arra a másiktól engedélyt kaptak, hiszen nem akarják, hogy házastársuk elhanyagolt külsővel lássa őket. A felnagyítást, a karikatúrát az mutatja, hogy a sekélyes Luzsin erre is rákontráz: „No és ha az illető abban a pillanatban éppen egy fontos szükséglete kielégítésével van elfoglalva? Hehehe!”<sup>138</sup> A szükséglet szót pedig szintén a Csernisevszkij-hősök használják, de természetesen nem ebben a vulgarizált értelemben.

Ezen kívül van egy másik olyan epizód is a *Bűn és bűnhődés*-ben, amely egyértelműen a Csernisevszkij-mű egyik jelenetét alacsonyítja le Lebezjatnyikov szintjére. Az egyik beszélgetés során Lebezjatnyikov a herzenista Krupov doktor véleményét hirdeti, amelyet szintén csak hallomásból ismer, és amely szerint azoknak az embereknek a többsége, akiket a többiek normálisnak gondolnak, általában úgy él és úgy viselkedik, mint az örült. Amíg azonban Lebezjatnyikov ezt nem tudja semmi konkrét forrással alátámasztani, addig Csernisevszkij *Mit tegyünk?*-jében ugyanerre Rahmetov tudományos megalapozottsággal utal, Newton-ra hivatkozik: „Az örület és az értelem keverésének klasszikus forrásai vannak. Hiszen a kérdés világtörténelmi: ennek összekeverése benne

---

<sup>137</sup> Dosztojevszkij: *Bűn és bűnhődés*, 430.

<sup>138</sup> Uo.:436.

van minden alkotásban, szinte minden könyvben, minden koponyában”<sup>139</sup> A tudományos megalapozás hiánya ismét Lebezzatnyikov kicsinyességét, faragatlanságát érzékelteti, és ezzel ennek a „nihilista” tannak a használhatatlan, megalapozatlan mivoltát.

Lebezzatnyikov a zavaros fecsegésébe Csernisevszkij elképzelései mellett Piszarev elveit is behozza, (és természetesen nem veszi észre a két „nihilista” elvei között a különbségeket.) A szerző Lebezzatnyikov szájába olyan szavakat ad, amelyek Piszarev *Realisták* című cikkének szinte szó szerinti átvétele: „Mi messzebbre jutottunk meggyőződéseinkben és a tagadásban. Ha Dobroljubov felkelne sírjából, parázs vitát rendeznék vele! Hát még Belinszkijel hogy elbánnék!”<sup>140</sup>

Piszarev *Realisták* című értekezésének idevágó sorai így hangzanak: „Hogyha Belinszkij és Dobroljubov egymással, négyszemközt beszélgetnek, teljesen őszintén, akkor nagyon sok ponton eltér a véleményük. De hogyha mi beszélgetünk ugyanolyan körülmények között Dobroljubovval, semmiben sem értünk egyet. A *Russzkoje Szlovo* olvasói már tudják, hogy milyen radikális a különbség Dobroljubov és köztem Katyerina alakját illetően, azaz abban az alapvető kérdésben, hogy hogyan értékeljük népünk életének biztató jelenségeit. Mindebből az következik, hogy Belinszkij magasztos eszméi egyáltalán nem felelnek meg korunk kívánalmainak.”<sup>141</sup>

Ebből a Piszarev-utánzatból is látszik, hogy Lebezzatnyikov minden olyasvalaki előtt hajbókol, aki véleménye szerint a „haladást” képviseli (jelen esetben tehát Belinszkijel és Dobroljubovval szemben Piszarev előtt), azonban azt nem tudja értelmezni, hogy milyen is az a „haladás”.

Lebezzatnyikov emellett - ismét a „nihilista” elveket követendő - semmilyen jelentőséget sem tulajdonít az ember személyiségének: „Minden attól függ, hogy milyen körülmények között, milyen környezetben él valaki. Minden a környezet, az ember maga semmi.”<sup>142</sup>

Azonban sem Csernisevszkij, sem Dobroljubov, sem pedig Piszarev, miközben erősen hisz a környezet, a közeg determináló szerepében, nem fordítja át azt fatalizmusba, ahogyan Lebezzatnyikov teszi.

És van Lebezzatnyikovnak még egy olyan fellépése, amelynél végképp lelepleződik faragatlansága, mérhetetlen ostobasága, és az általa hirdetett „nihilizmus” tarthatatlansága. Amikor Luzsin szántsándékkal pénzt csempész Szonya zsebébe, majd lopással vádolja,

---

<sup>139</sup> Csernisevszkij: Mit tegyünk?, 223.

<sup>140</sup> Dosztojevszkij: Bűn és bűnhődés, 434.

<sup>141</sup> Piszarev: Szocsinyenyija v csetirjoh tomah, Goszlitizdat, Moszkva, 1956., t. 3., sztr. 35.

Ljebezzatnyikov nem érti, hogy Luzsin tette provokáció, amellyel meg akarja Szonyát semmisíteni. Úgy értelmezi Luzsin aljasságát, mint segítő erőt, ahol a segítő ismeretlen kíván maradni. Luzsin tettének ezzel az értelmezésével az a célja Lebezzatnyikovnak, hogy bővítse a „nihilista” erkölcsöt tükröző „kódexét”. Luzsinnal kapcsolatban nincs más célja, ugyanúgy, ahogy senki mással kapcsolatban sincs, hiszen mindenki csak eszközül szolgál a „kódexe” bővítéséhez.

Lebezzatnyikov ilyen irányú tevékenységével fordul át a kritikusok véleménye szerint a *Bűn és bűnhődés* antinihilista regényre, az orosz értékek „nihilista” tagadásának tagadásává. Ehhez azonban az is hozzátartozik, hogy Luzsinnal és Szvidrigajlovval ellentétben Raszkolnyikov Lebezzatnyikov ostoba tanaiból semmit sem vesz át, semmit sem használ fel. „Raszkolnyikov Lebezzatnyikov segítségét úgy értelmezi, mint a Szonya vagy a Katyerina Ivanovna sorsa iránti aggodalmat, azonban nem találja arra méltónak, hogy úgy tekintsen rá, mint olyan személyre, aki sok mindent ért az őt körülvevő világból, vagy olyanra, aki csatlakozhatna a grandiózus terveihez. De Lebezzatnyikov szemében sem jelent Raszkolnyikov támaszpontot a világ átalakításához.”<sup>143</sup> Ahhoz azonban, hogy a szerző a *Bűn és bűnhődés*ben érvényesíteni tudja antinihilista, a tagadást tagadó nézőpontját, Luzsin, Szvidrigajlov és Ljebezzatnyikov szerepét ellensúlyozandó, olyan hősöket is felvonultat, mint amilyen Razumihin és Szonya, akik ilyen értelemben Raszkolnyikov újjászületésének, orosz talajhoz való visszatalálásának is kulcsfigurái.

Amíg Lebezzatnyikov a regényben más gondolatait szajkózza, addig Razumihin autonóm, önálló gondolkodású személyiség. Ami különösen érdekessé teszi alakját, az az, hogy - ahogyan arra Glivenko rámutatott - Dosztojevszkij a regényhez írott piszkozatában egy helyütt Rahmetovot írt Razumihin helyett. Ami valószínűleg nem véletlenül történt, hiszen a szerző véleménye szerint Razumihin a regényében ugyanolyan „megmentő” pozíciót tölt be, mint amelyet Rahmetov a Csernisevszkij-műben. Emiatt meglehetősen sok mindenben hasonlít a két szereplő egymáshoz. Razumihin, ugyanúgy, mint Rahmetov, az orosz „daliás ifjú” típusát képviseli. Bár Csernisevszkij túloz, amikor Rahmetov külső tulajdonságait illusztrálja, Dosztojevszkij pedig normális külsejűnek látatja Razumihint, a hasonlóság közöttük mégis szembetűnő. Razumihin jellemzésénél akár Csernisevszkij Rahmetovjának alakját is magunk elé képzelhetjük: „Hallatlanul vidám, közlékeny fiú volt és az együgyűségig jó. Ámbár együgyűsége mögött mélység és méltóság rejtőzött. Társai közül a legkülönbek tudták ezt róla, szeretni pedig mind szerették. Nagyon eszes fiú volt,

---

<sup>142</sup> Dosztojevszkij: *Bűn és bűnhődés*, 433-434.

<sup>143</sup> Kirpotyin: i.m. 266.

bár sokszor csakugyan naiv. Külseje is sokat elárult: hosszú, sovány fiú volt, fekete hajú és mindig borostás. Néha kedve támadt verekedni, vasgyúró hírében állott, és egy éjjel, diákbandával jövet, egyetlen csapással leterített egy öles termetű éjjeliőrt. Az italt bírta a végtelenségig, de azért ital nélkül is megvolt. Olykor valóban túlzásba vitte a mókát, de tudott komoly is maradni. No meg arról is nevezetes volt, hogy a balszerencse sohasem szegi kedvét, a legnehezebb körülmények között sem csügged. Ellakott akár a háztetőn is, bírta a legkínosabb éhezést és a legkegyetlenebb hideget. Nagyon szegény fiú volt, de csakis a maga erejére számított, mindig szerzett valami kis pénzt hol ilyen, hol olyan munkával. Ismert minden forrást, amelyből meríteni lehet, persze, csakis úgy, hogy megdolgozik érte. Egyszer egész télen nem fűtötte a szobáját, és bizonygatta, hogy ez még kellemes is, mert hidegben jobban alszik az ember.”<sup>144</sup>

Cserniseszkijnél Rahmetov otthagyja gazdag környezetét, megtanul túrni, alkalmazkodik a forradalmi közeg nehéz feltételeihez. Razumihin, mivel soha nem volt gazdag, önmagát tartja el, így ő is kénytelen hozzászokni a nélkülözéshez. Nem bír kevesebbet, mint Csernisevszkij speciális körülmények között trenírozott hőse. Dosztojevszkij tehát, - legalábbis a regényhez írott piszkozat egyértelműen erről tanúskodik - amikor ilyenek formálta meg Razumihin alakját, tudatosan transzformálta át Rahmetov tulajdonságait a saját hősébe. A transzformációval azonban nemcsak a hasonlóság bemutatása, hanem a különbségek kidomborítása is szándékában állt Dosztojevszkijnek.

A *Mit tegyünk?*-ben ugyanis Rahmetov a forradalmi elvárásoknak megfelelően él, tudatosan nyomja el saját személyiségét az eszme érdekében. Ezzel szemben a *Bűn és bűnhődés*-ben Razumihin ellensége minden személyiséget elnyomó teóriának. Csernisevszkijnél Rahmetov csak olyan körökben forgolódik, ami a forradalmi tevékenysége számára elengedhetetlen, Dosztojevszkijnél viszont Razumihin mindenféle emberrel szívesen megismerkedik, a néphez ugyanúgy köze van, mint a magasabb körökhöz. Ő az egyes embert többre tartja, mint az elveket. Ellensége a doktrínereknek, a teoretikusan gondolkodóknak. Egyetlen forradalmi demokrata nézetet sem oszt, de nem áll át a másik oldalra sem. Szereti a fiatalságot, az „új emberek” táborát, jár is középük, ugyanakkor kritizálja utópisztikus elképzeléseiket.

Dosztojevszkij a *Bűn és bűnhődés*ben tudatosan kerüli, hogy Razumihin a „talaj” szót használja, helyette a „természet” kifejezést hallhatjuk a hős szájából. A „természet”

---

<sup>144</sup> Dosztojevszkij: *Bűn és bűnhődés*, 63.



kifejezés itt azonban nem abban az antropológiai értelemben hangzik el, mint ahogyan azt Csernisevskij hősei használták.

Razumihin a „természet” szót a doktrína ellentétéként használja. Azt, hogy Razumihin „természet” kifejezésének semmi köze sincs az antropológiai értelmezéshez, bizonyítja, hogy élesen kritizálja azt a „nihilista” elképzelést, hogy a gyilkosság, mint minden más ember által elkövetett tett, a környezeti tényezők következménye lenne. Ugyanakkor kritizálja azt az elképzelést is, hogy a jövőt racionális úton meg lehetne tervezni, hogy a társadalmat falanszterbe lehet süllyeszteni. Minden determinizmust, ok-okozati összefüggést úgy ítél meg, mint fatalizmust, a számára oly fontos személyiség ignorálását, a személyiség érzéseinek, előérzeteinek semmibe vételét. Vagyis arra az antinihilista nézőpontra helyezkedik, amely a „nihilizmus” determináló elképzelésével ellentétben a személyiség integritásának védelmezője, és amely tulajdonképpen magának Dosztojevszkijnek a véleménye.

Razumihin tehát a teóriák feletti élet primátusát hirdeti, úgy véli, a materialisták kioltják az emberből a lelket, megölik az életet.

Razumihint igaz barátként látjuk a műben: ápolja a beteg Raszkolnyikovot, szívén viseli Dunya sorsát. Ennek a tulajdonságának egy - Dosztojevszkij művészi rendszerében nagyon jelentős - elvi oka van, mégpedig az, hogy *A Karamazov testvérek* Zoszimájához hasonlóan Razumihin is úgy véli, hogy sokkal többet ér egy embert szeretni, mint az egész emberiséget. Az emberiség szeretete csak üres szólam, az egyes embert viszont a segítségnyújtáson keresztül valóban szeretni lehet. Razumihin az egyes ember lelkére figyel, és ez vezet arra a meglátásra, hogy amíg Luzsin reménytelen alak, addig a gyilkos Raszkolnyikovot lehet „restaurálni”, és újra be lehet vezetni az emberek közé. Ez a szándéka azonban Szonya Marmeladova megváltó szerepe nélkül a gyakorlatban nem tudna érvényesülni.

Ha Lebezjatnyikov regénybeli szerepeltetésével és személyiségének tudatos lejárásával kapcsolatban a kritikusok a *Bűn és bűnhődés* antinihilista jellegét hangsúlyozzák, akkor ez a jelleg Szonya Marmeladova áldásos tevékenységével válik teljessé a műben. Az antinihilista regény a „nihilizmussal” szemben ugyanis a hagyományos élet, a hagyományos, a társadalomban régóta rögzülten létező értékek folytatását hirdeti: „az az ember - írja ezzel kapcsolatban Szmirnov - aki értékeli maga körül a létező elveket, újratekinti a származását. Az antinihilista irodalom imperatívusza az, hogy az ember köteles magához hasonlókat teremteni, vagy köteles a szüleikhez

hasonlítani.”<sup>145</sup> A regényben Szonya Marmeladova az, aki ezeket a hagyományokat a leginkább követi, ő az, aki azoknak az erkölcsi ideáknak a hordozója, amelyek a legközelebb állnak a széles népi tömegek elképzeléseihez és életviteléhez.

Annak ellenére követi ezeket az ideákat, hogy ő is, mint Raszkolnyikov, a társadalom páriája, áldozata a fennálló igazságtalan társadalmi viszonyoknak. A körülményei a prostitúcióra kényszerítik, kénytelen eladni a testét és a lelkét egyaránt. Raszkolnyikovtól eltérően azonban, annak ellenére, hogy életét tönkretették a társadalmi körülmények, teljes megbékéléssel tudatosítja nemcsak a közössége, hanem a saját személyes bűnét is. Éppen ezért hallgatja elszörnyülködve Raszkolnyikov okfejtését az öregasszony meggyilkolásáról, amely azt lenne hivatott igazolni, hogy nem csinált semmi rosszat, hiszen az uzsorásnő csak egy eltaposni való féreg volt. Raszkolnyikov anarchikus individualizmusával és önkényével szemben Szonya az összes ember bűnösségét hozza fel érvként a világban fennálló rosszal kapcsolatban, és az alázat, a mindent megbocsátás, a sorssal való kibékülés, a sors iránti engedelmesség primátusát hirdeti.

Ennek hirdetéséhez pedig az antinihilista regény gondolati felépítése szolgál keretül, amely két összetevőt foglal magába. „A »nihilista« hős elégtelen családi-származási kapcsolatait, amelynek eredményeképp a hős vagy elbukik, vagy számára veszélyes élethelyzetbe kerül<sup>146</sup> (gondoljunk itt Raszkolnyikov egérlyukba-bújására, a családtól, és magától a társadalomtól való elszakadására), és azt, amikor a „nihilista” ellenpólusa (jelen esetben Szonya, és ilyen értelemben a segítőkész barát, Razumihin is) bekerül a családba, hogy megmentse az eltévelyedett hőst.”<sup>147</sup> Ez a két megmentő szerepet betöltő hős, de különösen Szonya, elveivel arra kényszeríti Raszkolnyikovot, hogy

---

<sup>145</sup> Igor Szmirnov: i.m. 115.

<sup>146</sup> Az, hogy a családi kapcsolatoknak, mint az orosz hagyományokat őrző és védő alapnak milyen nagy szerep jut az antinihilista regény koncepciójában, illetve, hogy ennek elvesztése mekkora veszélyt jelent az „eltévelyedett”, „nihilista” hősré, a *Bűn és bűnhődés*en kívül több, a kutatók által antinihilistának tartott mű cselekménye is mutatja. Ez figyelhető meg például Leszkov regényében, a *Sehova* címűben, ahol a „nihilisták”, Rainer, a forradalmár, és szerelme, Liza, miután kitörnek családi kötelékeikből, mindketten elbuknak. Rainert a lengyel lázadás idején ölik meg, Liza pedig, miután rendes családjá után egy kvázicsaládba, az Egyetértés Házába kerül, elhagyja az ereje, nem bírja ki Rainer elvesztését. Ezen kívül, Leszkov művében Rainer nemcsak a családját, hanem a nemzetét is megtagadja, hiszen svéd polgárként a lengyelek oldalán harcol az oroszokkal szemben, s így bukása az antinihilista regény koncepciójának megfelelően elkerülhetetlen. A regényben azonban megvan Rainerék ellenpontja is, mégpedig doktor Rozanov és felesége, Zsenya Glovackaja személyében, akiknek boldog házassága az orosz hagyományok tiszteletben tartásának szimbóluma.

Hasonló jelenséget tükröz Turgenyev *Apák és fiúkja* is, ahol, amíg a „nihilista” Bazarov lázadó személyiségének Ogyincova iránt érzett szerelme sikertelen, addig az orosz hagyományokhoz ragaszkodó Arkagyij Katyával boldog lesz, frigyüket Katyja anyasága koronázza meg.

Goncsarov *Szakadék* című antinihilista regényében pedig a család világa már nemcsak pozitív tartalommal telítődik, hanem egyenesen idilli jelleget ölt, amelyet már a „nihilista” Volohov sem bomlaszthat szét.

<sup>147</sup> Szmirnov: i.m: 115.

válasszon az önteremtés és az újratерemtés között, azaz az individualista anarchizmus és az orosz társadalomhoz való visszatérés között. Tehát vagy bukásra ítélt módon - racionális úton, idegen eszmék által vezérelve, amelyeket sekélyes hasonmásai képviselnek - lázadjon, vagy utasítsa el a lázadást, és alázatos, vallásos keretek között hajoljon meg az igazságtalan dolgok előtt, még akkor is, ha belsőleg ezekkel egyáltalán nem ért egyet.

A két lehetséges út közül a második, a megváltó út választása azonban Raszkolnyikov számára nem könnyű, hiszen az ő és a Szonya gondolkodásmódja között óriási a szakadék. Hiszen Raszkolnyikov elvének minden összetevőjével - a hozott és saját összetevőkkel egyaránt - az oroszról elszakadt, nyugat-európai gondolkodás, az analízisen, a büszke észen alapuló gondolkodás képviselője (amely a szerző véleménye szerint csak katasztrófához vezethet), Szonya viszont a vallásos érzéseknek, sőt, annak az ártatlan gyermekiségnek a képviselője, amelynek elvesztése az emberiséget fenyegeti.

A második, alázatos út választását Raszkolnyikovnál ismét álomlátás kíséri. Az álomlátás szerepe meghatározó a főhős további sorsa szempontjából, és „nem véletlen, hogy Raszkolnyikov pszichikai létezésének ezt a formáját ábrázolja Dosztojevszkij, hiszen Raszkolnyikov lidérces álma azt a szenvedést mutatja sűrített formában, ami a helyes életút megtalálásáig tartja fogva a hőst. Az álommal Dosztojevszkij azt is hangsúlyozza, hogy Raszkolnyikov lelkivilágában a mindent meghatározó értelem, a kíméletlen dialektika, a kérlelhetetlen logika, a kegyetlen analízis - mindaz, ami alapján addig az életét szervezte - a katorgára kerülve kezd veszíteni súlyából, más erőknél adja át a helyét, lelke más lehetőségeinek: az ösztöneinek, a közvetlen érzéseinek és megérzéseinek, az emócióinak. Raszkolnyikov - közli a regényíró - „már csak érzett”. A dialektikát felváltotta az élet.”<sup>148</sup>

Raszkolnyikov erkölcsi megújulása előtt álmában két kép tárul fel, amely szimbolizálja sajátos útkeresését, és amely jövőjének kétféle lehetséges útja. Az első kép szerint Raszkolnyikov megtévedt, nyugati elveket követő ember, aki kitart az ész, a ráció megingathatatlan igazsága mellett. Ez alapján épülne fel az az „ideális” társadalmi mechanizmus, amelyben mindent előre elterveztek, figyelmen kívül hagyva az emberek személyiségét. Ebben a társadalomban mindenki azt gondolja, hogy csak neki van igaza, az emberek valamilyen értelmetlen ostobaság miatt végeznek egymással, és végül mindenkinek el kell buknia. Ettől a bukástól csal néhány „kiválasztott” és „tisztá” ember szabadul meg. Ők fogják megalapozni az emberek új fajtát és új életét, ők fogják megtisztítani és megújítani a földet.

---

<sup>148</sup> Pruckov: i.m. 91.

Ez a delírium sokáig tartja fogva a hőst, és kínzóan felel elmúlt életútjára. Hiszen éppen ezek alatt a személyiséget elpusztító hatások alatt virágozhatott az ész és az akarat, amelynek segítségével teóriáját kidolgozhatta, és képes volt végrehajtani a gyilkosságot.

Az álom második része viszont már teljesen más képet mutat, kontrasztja az elsőnek, a hőst a gyermekkorába vezeti. Egy nagy folyó partjához érkezik, és ha eddig Raszkolnyikov egyik álma sem tükrözhetette az Aranykort, akkor ennek a látomásrészletnek most mintha ez lenne a célja. „Ezzel azt jelzi Dosztojevszkij, hogy az ember tudatalattijában olthatatlanul ott ragyog az Aranykor, ennek elvesztése mély szomorúságot vált ki, és felkelti a vágyat, hogy újra fellelje azt a saját lelkében, és az emberek közötti viszonyokban egyránt. Ez a szomorú vágyakozás fog Szonya alakjával összeolvadni, aki hirtelen ott terem a folyóparton Raszkolnyikov mellett. De ez a találkozásuk más, mint az eddigi.”<sup>149</sup> Ettől kezdve lép rá Raszkolnyikov az újjászületés útjára, átérzi azt a szeretetet, amelyet Szonya áraszt felé, azt a szeretetet, amely felnyitja a szemét, amely ráirányítja a helyes életútra, és amellyel visszatalál az orosz talajhoz, valamint az Istenhez. A regénynek tehát ez az a pontja, ahol Szonya szeretetetikája győzedelmeskedni tud Raszkolnyikov érdeketikáján.

Raszkolnyikov erkölcsi megújulása elve eredeti összetevőjével is összefüggésben áll. A lelkiismeret működésére, vagy annak hiányára alapozott vérontás, azaz annak kísérlete, hogy képes-e embert ölni lelkiismeret-furdalás nélkül, ezen a ponton azért válik meghatározóvá, mert ez az az összetevő, amelynek megghiúsulása végül is lehetővé teszi a megújulást. „A lelkiismeretet, amely bűnelkövetése után gyötri Raszkolnyikovot, Dosztojevszkij úgy ábrázolja, mint olyan alapot, amely nem engedi meg a hősnek, hogy learathassa gyilkossága gyümölcsét, vagyis lelkiismerete emlékezteti a társadalmi, emberi természetére, felelősségére saját társadalma iránt.”<sup>150</sup>

Ha elvében ez a lelkiismereti tényező nem szerepelt volna, csak a „hozott”, más által képviselt elvek, akkor Dosztojevszkij művészi koncepciójának megfelelően arra a sorsra ítéltetett volna, mint ördögi, sekélyes hasonmása, Szvidrigaljov, azaz a tényleges öngyilkosság jutott volna osztályrészéül, amely nemcsak szellemileg, hanem fizikailag is visszafordíthatatlanná tette volna az orosz talajtól való végleges elszakadását.

Az öngyilkosság azonban a *Bűn és bűnhődés*ben érdekes módon egyáltalán nem csak Szvidrigaljov osztályrésze. Igaz, más-más indíttatásból, de a regényben Szonya és Raszkolnyikov is „öngyilkosságot” követ el, csak éppen nem ténylegesen, hanem „csak”

---

<sup>149</sup> Uo.: 92.

<sup>150</sup> Fridlender: i.m. 215.

képletes formában, elviekben. A regényben ezáltal válik a képletes, pusztán elvi, és a tényleges, gyakorlatban is megvalósított öngyilkosság közötti különbség az orosz társadalomhoz, az orosz talajhoz való visszatérés illetve végleges elszakadás lehetőségévé.

Szvidrigaljov - ha Emil Durkheimnek *Az öngyilkosság* című művében felvázolt öngyilkossági kategóriáira támaszkodunk, vagyis az anómiás, az altruista és az egoista öngyilkossági kategóriákra - az anómiás öngyilkosság képviselője. Az anómiás öngyilkosság felvázolása esetén Durkheim abból indul ki, hogy az emberekben korlátlan vágyak élnek, és hogyha a társadalom anómiás állapotba kerül, vagyis abba az állapotba, amikor a régi értékek elértéktelenednek, az újak viszont még nem szilárdulnak meg, ezeket a vágyakat nincs ami korlátozza, és az ember mindig új és új élményeket keres. Egy idő után azonban már semmi nem elégíti ki a kíváncsiságát, és ezért lép az öngyilkosság útjára, hiszen nincs már semmi olyan vonzóerő az életben, amit olthatatlan élvhajhászatában ki ne elégített volna. Az „erkölcsi nihilista” Szvidrigaljov éppen ebben az állapotban leledzett, és a szerző koncepciójában élete csak öngyilkossággal, tényleges öngyilkossággal végződhetett.

Ezzel szemben Szonya képletes öngyilkossága azért lehet pusztán képletes, mert az öngyilkosság altruista változatát képviseli. Durkheim rendszerezése alapján altruista önmegsemmisítésről akkor beszélhetünk, amikor valakiben elégtelen mértékű az individualizáció, önmaga fontossága, ezért teljesen átadja magát a társadalom szolgálatának, még akár azon az áron is, hogy önmagát megsemmisíti. Az önmegsemmisítésnek ezt a hajlamát ismeri fel Szonyában Raszkolnyikov, amikor arra gondol, hogy ennek a lánynak már régen a csatornába kellett volna ugrania.

Szonyát a tényleges öngyilkosságtól viszont éppen az tartja vissza, ami Raszkolnyikovban a gyilkosság elkövetésekor még nem volt meg: azaz az orosz emberek iránt érzett szeretet, Isten szeretete, valamint a hozzá közelállók iránti felelősség.

Ennek hiányában, Szvidrigaljov tanácsára Raszkolnyikov valóban elkövethetné a tényleges, Durkheim rendszerezésében az egoista öngyilkosságot. Az egoista öngyilkosság lényege ugyanis a túlzott individualizáció, éppen ellentéte Szonya elfojtott individualizációjának. Az egoista öngyilkosság esetén az individuális én túlsúlyba kerül a társadalmi énnel szemben, és annak rovására érvényesül. Az ilyen ember egoizmusánál fogva elszakad attól a társadalmi közegetől, amely létének addig értelmet adott, ettől kezdve csak a saját gondolatai foglalkoztatják. Nem nyújt hasznot a társadalomnak, nem mondhat semmit arról a társadalomról, amelyik körülveszi. Az, hogy ez az öngyilkosság is csak képletes marad Szonya és - kisebb mértékben - Razumihin hatására, az, hogy

Raszkolnyikov végül mégsem öli meg magát, az antinihilista regény koncepciójának megfelelően „a szubjektum az iránti próbálkozásának kudarcát mutatja, hogy öngeneráló lény legyen”<sup>151</sup>, és éppen ezáltal a kudarc által képes betagozódni azoknak a sorába, akik a hagyományos értékeket képviselik. A *Bűn és bűnhődés* tehát Raszkolnyikov sorsán keresztül azt mutatja be, hogy a talajtól elszakadt individualistának is van módja visszatalálni a társadalmához, ahhoz a talajhoz, amelytől az idegen tanok hatására szakadt el.

Dosztojevszkij „nihilizmussal” folytatott harca azonban korántsem zárul le ezzel az „optimistának” látszó végkifejlettel. Ez a kimenetel ugyanis - ahogyan arra Pomeranc utal - Dosztojevszkij művészetében „igencsak kivételes eset. S bizonyos mértékben ellentétes is Dosztojevszkij attitűdjével, hiszen ez az öt nagyregény közül csak az elsőben található meg, a későbbiekben a nagy szerepek felvázolása eltér ettől a vázától.”<sup>152</sup>

Pomeranc ezekkel a szavakkal mindenképp előtt arra utal, hogy a további Dosztojevszkij-nagyregények hősei számára a Razumihin-illetve a Szonya-féle segítség, megváltás egyre kevésbé adott. A szerző meglátása szerint az őt körülvevő, egyre kaotikusabbá váló, a vágyott Aranykor-tól egyre inkább távolabb kerülő társadalomban mindinkább eluralkodik a „mindannyian nihilisták vagyunk” érzése, ahol az orosz talaj értékeit figyelmen kívül hagyó, racionálisan gondolkodó egyén számára Krisztus helyett az ördöggel való párbeszéd látszik lehetségesnek. Ilyen formában tehát a *Bűn és bűnhődés* Raszkolnyikovnak azzal az újjászületésével, amely a hős öngenerálása helyett a vallásos hit újragenerálását is magában foglalja, paradox módon csak kiindulópont az orosz „nihilizmus” további útjának szerzői felvázolásához.

Olyan kiindulópont, ahonnan nézve már nem a Raszkolnyikov-típusú hősök, hanem Raszkolnyikov ördögi hasonmásai, a Luzsin- és Szvidrigaljev-féle alakok fogják meghatározni a szerző nagyregényeinek világát, ahonnan kiindulva Raszkolnyikov gyilkossága és Szvidrigaljev öngyilkossága, mint az orosz talajtól való elszakadás kétféle, de egymással rokon válfajai már nem elszigetelt jelenségekként léteznek, hanem tömegessé válnak, „erkölcsi” normaként működnek. Ahol a lebezzatnyikovi üres fecsegést, a sekélyes tanok elvi hirdetését a társadalom tagjaira nézve egyre veszélyesebb, még inkább sekélyes cselekedetek váltják fel. A továbbiakban tehát az üres szó és a tényleges tett kapcsolata, az elv hirdetése és gyakorlati megvalósítása, mindezek más-más személyekben történő megtestesülése, vagyis az elvet kitaláló és az azt beteljesítő hősök

---

<sup>151</sup> Szmirnov: i.m. 115.

<sup>152</sup> Pomeranc: *Otkriszty bezdnye*, Moszkva, Szovjetszkij Piszatyel, 1990., 114-115.

szétválása, ugyanakkor egymásra utaltsága ad lehetőséget arra, hogy a „nihilizmus” oroszországi tendenciájára Dosztojevszkij nagyregényeiből következtessünk.

A szerző ennek a tendenciának három szakaszát mutatja be három nagyregényén, a *Bűn és bűnhődés*en, az *Ördögökön* és *A Karamazov testvérek*en keresztül. A három regényben az elv és a gyakorlat fokozatos szétválása a „nihilizmus” egyre veszélyesebb jellegének lesz a tükre. Amíg a *Bűn és bűnhődés*ben Raszkolnyikov, annak ellenére, hogy hatnak rá mások által hirdetett elvek is, „még maga dolgozza ki tervét, azt maga irányítja, sőt, maga is viszi véghez, és emellett arra is képes, hogy gondolkodjon a tetteiről, értékelje azokat, vagyis hajlik az önelemzésre, s mivel nem kategorikusan ítélik, ingadozik is<sup>153</sup>, addig a következő általam elemzett nagyregényben, a „nihilizmus” oroszországi útjának ebben az értelemben második szakaszában, az *Ördögök*ben a hős, Sztavrogin elveinek megvalósítását részben másokra hárítja, a harmadik szinten pedig, *A Karamazov testvérek*ben a tett már teljesen leválik kitalálójáról, a tettet teljes mértékben más vállalja. Dosztojevszkij nagyregényeiben tehát a „nihilizmus” útja az elv szülőjének kívülmaradását jelenti a kísérlet megvalósításából, abból a kísérletből, amit ő maga dolgozott ki. Raszkolnyikov után tehát a „nihilisták” már nem önmagukon hajtanak végre kísérletet, hanem másokon, másokkal, illetve mások bevonásával kísérleteznek. Ennek a kísérletezésnek azonban van még egy fontos összetevője. Az, hogy a másokkal való kísérletezés során az elv kigondolója a felelősséget is az elkövetőre, az elkövetőkre hárítja, s így kibújik alóla. A felelősség áthárítása viszont aláássa a tekintélyét az elkövetők szemében. Ennek pedig az lesz az eredménye, hogy az elkövetőknél, a megvalósítóknál elindul egyfajta leválási, önállósodási folyamat az elv kitalálójáról, amely egyenlő lesz az eleve sekélyes, ördögi „nihilista” elv veszélyes megsokszorozódásával és elaprózódásával, a forradalmi sejtek további szaporodásával.

Az elv és a tett különválását, a felelősség másokra hárítását, és az elkövetők önállósodási folyamatát a továbbiakban az *Ördögök* című regényen keresztül kívánom érzékeltetni, ahol ezzel a folyamattal szemben már az antinihilista regény koncepciója sem szolgáltat elegendő ellenerőt.

---

<sup>153</sup> Kudrjacev: *Tri kruga Dosztojevszkovo*, Moszkovszkaja Unyiverszityeta, 1979., 102-103.

## VII. A tagadás tagadásának tagadása: Az Ördögök

Az *Ördögök*, amely az utolsó nagyregény, a Dosztojevszkij-életmű szintéziseként számon tartott *A Karamazov testvérek* előtt íródott, talán a legmélyebbre hatol a „nihilizmus” vizsgálatában és kritikájában. Szmirnov véleménye szerint Dosztojevszkijnek minden ezt megelőző „nihilizmus”-ábrázolását meghaladja, hiszen „az a világ, amelyet az *Ördögök* modellál, már semmilyen értéket sem képvisel.”<sup>154</sup> Az univerzális erőszak alapján szerveződő forradalom víziójának ábrázolása ez a regény, ahol az erőszak idegen elvek, más által kigondolt elvek alapján valósul meg, oly módon, hogy ez ellen az erőszak ellen már az orosz talaj értékei is erőtlennek bizonyulnak.

Dosztojevszkij ezzel a regényével a fecsegésből tettekké váló politikai mozgalomra reagál. A regényben azonban a forradalom ábrázolása nem tipikus, a műben nem az orosz forradalom általános jellemzésével találkozunk, hanem csak az egyik áramlatának bemutatásával, amely nem mentes a szerzői rágalmozgástól sem. „Az *Ördögök* konspirációjának ostoba birkái vagy hisztérikus partikularitástól fűtött fúriái közt egy ember sincs, akit összefüggésbe lehetne hozni a Perovszkaja-, Zseljabov-, Figner-, Halturin-, Uljanov-típusú hősiességgel, amely a cári Leviathan elleni eposzi küzdelemben bámulatra méltó öncsonkítással fosztotta meg magát a fiatalság minden természetes örömétől, hogy csakis ügyének élhessen.”<sup>155</sup>

Hősiesség helyett a regényben a Sztavrogin-Pjotr Verhovenszkij viszony tagadhatatlanul az anarchizmust hirdető Bakunyin-Nyecsajev kapcsolat mintájára épül. Hiszen Nyecsajev ugyanúgy Bakunyin szellemi tanítványa volt, mint Pjotr Verhovenszkij Sztavroginé, tanítvány és mester között - a valóságban is és a regényben is - különös szeretet-gyűlölet viszony uralkodott. Nyecsajev és Verhovenszkij egyszerre tekintették magukat mind mesterük szellemi kreatúrájának, „majmának”, mind a tanítónál magasabb rendű, következetesebb forradalmárnak, ezért is engedték meg maguknak mindketten, hogy a teljes imádattal párhuzamosan kémkedjenek tanítómesterük után, és megkíséreljék saját eszközükkel silányítani. Bakunyinra éppúgy illik Satov jelzője, mint Sztavroginra: valóban Bakunyin volt az orosz forradalmi mozgalomban az „utolsó nemes úrfi”. Ráadásul Nyecsajev éppolyan joggal elégedetlen tanítómesterével, mint Pjotr Verhovenszkij a saját

---

<sup>154</sup> Szmirnov: i.m.124.

<sup>155</sup> Fehér Ferenc: i.m. 261-262.



bálványával: ha ugyanis a forradalom valóban könyörtelenül centralizált konspirációt, rideg fegyelmet kíván, ha valóban az univerzális erőszak eszköze, akkor - teszi fel gyakran a kérdést a bálványozott Sztavroginnak Pjotr Verhovenszkij - minek az egyes tettek fölötti moralizálás, a tettek végrehajtásától való megfutamodás? Így mind Nyecsajev, mind Verhovenszkij helyénvalónak érezte óriási vonzerejű vezérét minél szigorúbb ellenőrzés alá vonni, nehogy az úri szeszély az univerzális erőszak gépezetében zavarokat okozzon.

Az univerzális erőszak érvényesülése a műben első látásra szorosan kötődik az előző regény, a *Bűn és bűnhődés* hőséneke, Raszkolnyikovnak az elvéhez, hiszen a Raszkolnyikov elméletében jelentős szerepet játszó összetevő, szociális kérdés, azaz az emberiség boldogsága az *Ördögök* „nihilista” forradalmáira is hatást gyakorol. Az emberiség boldogságát mindkét műben a hősök az emberek anyagi jólétével azonosítják. Az emberek ilyen jellegű anyagi jóléte azonban a magát kiválasztottnak érző 1/10-ednek a 9/10-ed fölötti hatalmával is összefügg, az ártatlan emberek fölötti erőszak jogával, azaz a fejsze, a balta használatának jogával. Ez az eszköz Sklovszkij véleménye szerint ebben a korban szimbólummá nőtte ki magát, a forradalom kirobbantásának, az erőszak univerzálissá tételének szimbólumává. Addig ugyanis, amíg Sklovszkij meglátása szerint Raszkolnyikov esetében „A házmester baltája igencsak alkalmatlan eszköz a gyilkosságra. Bajosan lehet a tetthelyre vinni. Nehéz elhozni is”<sup>156</sup>, (és a gyilkossághoz választott alkalmatlan eszköz Raszkolnyikov elvének, saját maga feletti kísérletének eleve kudarcra ítélt voltát is jelzi), addig az *Ördögökben* Dosztojevszkij a baltához már mint a legveszélyesebb fegyverhez, a forradalmi kiáltványok elkerülhetetlen részéhez tér vissza:

„Sztyepan Trofimovics a nagy napot megelőző időben új szokást vett fel: ismert, de egy kissé különös verset dörögött magában, amelyet bizonyára valamiféle liberális földbirtokos költött:

Parasztok jönnek és fejszékét hoznak,  
Valami szörnyűség készül.

- Azt hiszem, valami ilyesféle volt, pontosan nem emlékszem rá.”<sup>157</sup>

Ezután következik a műben az a párbeszéd, amely a forradalmi kiáltványra hívja fel figyelmet.

Pjotr Sztyepanovics Verhovenszkij így beszélget von Lembke kormányzóval:

---

<sup>156</sup> Viktor Sklovszkij: Dosztojevszkij, in: Dosztojevszkij - legenda és valóság, 310.

<sup>157</sup> Dosztojevszkij: *Ördögök*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2005.,37.

„- Ugyan, miféle vesződése van? Csak nem ezekkel a semmiségekkel? - intett a fejével a kiáltvány felé. - Hordok én ide magának ilyen röplapot annyit, amennyit akar, még a H-i kormányzóságban megismerkedtem velük.

- Vagyis akkor, amikor ott élt?

- No persze, nem is amikor távol voltam. Még címrajz is van rajta: egy fejsze legfelül. Szabad (felvette a kiáltványt), no igen, itt is a fejsze, ugyanaz a röplap, pontosan.

- Igen, fejsze. Látja - fejsze!

- Mi az? Ettől a fejszétől ijedt meg?

- Nem a fejszétől, kérem...és nem ijedtem meg, de ez...olyan dolog, itt olyan körülmények vannak...”<sup>158</sup>

Az *Ördögök* tehát az univerzális erőszak érvényre jutásával, a fejsze szimbólummá emelésével haladja meg a *Bűn és bűnhődést*, annak az univerzális erőszaknak a bemutatásával, amely a regényben egy szocialista forradalom kirobbantását (vagy inkább annak tervét) szolgálja, mégpedig a nyugati szocialista elveket „oroszosítva”, azaz annak elveit meghamisítva. A probléma a szerző véleménye szerint mindezzel kapcsolatban ott kezdődik, hogy a nyugatról átvett, az orosz talaj sajátosságait figyelmen kívül hagyó, s ezáltal elferdített, hamis ideák képviselője is csak hamis, az orosz talaj értékeitől eltávolodott személyiség lehet, olyan, aki valamilyen álarc mögé bújva, valamilyen szerepet játszva képviseli ezeket az elveket. A forradalmi „ötös fogat tagjai” pedig a regényben az elv valamely összetevőjének képviselőjeként valóban álarc mögé bújnak, valóban a hamisság részesévé válnak, azáltal, hogy egy csordaszerű védettséget ígérő egyesület létrehozása során „olyan Vezért kreálnak maguknak, aki egy alapjaiban hisztérikus teatralitás (hysterische Theateraufmacher) révén képes valamilyen fölényes erőt és észet szimbolizáló személyiség maszkjává válni.”<sup>159</sup> Így válik a fejsze szimbóluma mellett a szerep, az álarc, a színpad is a mű leggyakrabban használt kifejezéseként szimbólummá, s végül úgy jelenik meg, mintha valamilyen szüzsétermető impulzusból nőne ki.

Az élet törvényeinek és eseményeinek a színházzal, a szerepjátszással való gyakori összehasonlítása a regényben ilyen összefüggésben Shakespeare aforizmáját idézi: „az élet színház, s benne minden ember színész”. „E Shakespeare-reminiscencia travesztált megjelenése már a fejezetcímekben érezhető. A felidézés alapelveinek hasonlósága szintén

---

<sup>158</sup> Uo.: 362.

<sup>159</sup> Szilárd Léna: Andrej Belij és az orosz szimbolista regény poétikája, Széphalom Könyvműhely, Budapest, 2002., 19.

Shakespeare-hez kapcsolódik: ha az *Ördögök* szüzséje a *IV. Henrik* és a *Hamlet* pszichológiai összeütközéseit travesztálja, a regény motívumrendszere Shakespeare híres aforizmájának jelentését fordítja ki.

Shakespeare megállapítása nem értékítélet: a világ és a színház közötti egyenlőséget egyszerű tényként konstatálja. Dosztojevszkijnél más a helyzet, a színpaddá tett élet nála mint kifordított világ ítéltetik el.”<sup>160</sup>, ahol a nyugaton népszerű szabadság, egyenlőség, testvériség hármasság elve az orosz forradalmároknál testvérgyilkossággá, egyenlőtlenséggé, despotizmussá degradálódik az álarcot magára öltő Vezér, Sztavrogin, és a szintén álarcot viselő követői Pjotr Verhovenzkij, Sigaljev, Liputyin - és bizonyos összefüggésekben Satov és Kirillov - tevékenységének köszönhetően.

A despotizmus az emberek lelkét is megcélozza, lelkük „átnevelésére” is irányul, vagyis a hideg rációnak engedelmességre az emberek érzéseinek visszaszorítására, s ezáltal a „mieink” körének bővítésére törekszik. De mivel az elferdített forradalmi elveket személyiségnélküli emberek hirdetik, az emberek átnevelése egyenlő a mindenre automatikusan bólogató, személyiségnélküli gépek kinevelésével, ahol az embereket nemcsak szabadságuktól, a szabadságukkal Dosztojevszkij művészi koncepciójában szorosan összefüggő döntési képességüktől, hanem a döntésüket követő erkölcsi felelősségüktől is megfosztják.

Az emberek döntési képességének, s a döntéseikhez fűződő lelkiismeretüknek a kiiktatására a „nihilistáknak” az utilitarista beállítottságuk miatt van szükségük. Hiszen az emberiség anyagi jólétének megteremtéséhez, a haszonelvű társadalmi berendezkedés megvalósításához, amely a „nihilista” forradalom célja, az *Ördögök* „ötös fogata” szerint szükségtelen az ahhoz vezető út erkölcsi, lelkiismeretbéli összetevője. Ezért „nem tetszik” Pjotr Verhovenzkijnek Sztavrogin időnkénti „moralizálása”. Ilyen formában viszont paradox módon a „nihilista” forradalmárok által behálózott emberek mechanikussá válva már nemcsak áldozatai, hanem éppen lelketlenségükkel, mechanikusságukkal, akarva-akaratlanul, de támogatói is lesznek az utilitarista teóriának, s a „nihilisták” despotizmusának.

Az áldozatok támogatókká válásának a folyamata a „nihilizmusnak” a Dosztojevszkij-regényekben nyomon követhető tendenciájával van összefüggésben, s ezt a folyamatot a *Feljegyzések az egérlyukból*, a *Bűn és bűnhődés*, és az *Ördögök* „fejlődéstörténete” tárja elénk. Amíg ugyanis a *Feljegyzésekben* a hős lázadása nem

---

<sup>160</sup> Uo.: 21.

követelt tényleges áldozatot, addig a *Bűn és bűnhődés*ben Raszkolnyikov „hasznos” gyilkossága már az ártatlan Lizaveta feláldozásával járt együtt, az *Ördögökben* pedig a haszon, valamint a szabadságként beállított despotikus hatalom megszerzése érdekében az áldozatok száma végtelenné nőhet, és aki nem akar áldozattá válni, az autonómiáját, lelkületét veszítve kénytelen betagozódni a despotizmusba, és ezáltal támogatni azt.

Az orosz forradalom profétáját, Dosztojevszkijt pedig ennek a folyamatnak a feltárása közben elsősorban az foglalkoztatja, hogy ilyen kaotikus körülmények között - a kívánt aranykor helyett - vajon milyen irányt vesz a társadalom élete. Kudrjacev véleménye szerint erre a kérdésre elviekben már a *Bűn és bűnhődés* is megadja a választ. Mégpedig akkor, amikor Raszkolnyikov elméletének Porfirij vizsgálóbíró azt az összetevőjét boncolgatja, hogy mi történik akkor, amikor a hatalom érdekében az 1/10-edhez tartozók az aljasság elkövetésétől sem riadnak vissza. S erre Raszkolnyikov így válaszol:

„Lesz, ami lesz - mosolygott Raszkolnyikov. - Én erről nem tehetek. Így van, és így is marad. Ő azt mondta az előbb - és Razumihin felé intett a fejével - , hogy megengedem a vérontást. Hát aztán? A társadalom jól körülbástyázta magát: van Szibéria, börtön, vizsgálóbíró, kényszermunka...nem kell nyugtalankodni. Fogjátok meg a tolvajt!

- És ha megfogtuk?

- Akkor úgy kell neki!

- Milyen logikus! No de a lelkiismerete?

-Ahhoz kinek mi köze?

- Csak úgy emberiességből érdeklődöm.

- Akinek van lelkiismerete, szenvedjen, ha elismeri, hogy vétett. Ez még ráadás a kényszermunka tetejébe.

- És az igazán zseniálisak, akiknek joguk van ölni? - kérdezte homlokát ráncolva Razumihin. Nekik még szenvedniük sem kell a kiontott vér miatt?

- Kell? Ennek a szónak itt semmi értelme.”<sup>161</sup>

Ez az elv azonban - mivel Raszkolnyikov számára teóriájának eredeti összetevőjeként lehetőséget nyújt a megváltásra, az orosz talaj értékeihez való visszatalálásra - a gyakorlatban az *Ördögökben* valósul meg. Kudrjacev szavaival: a Raszkolnyikov-féle elméleti felvetésre „főleg az *Ördögökben* kapunk gyakorlati választ, végeredményt, amely nem más, mint: halál, halál, halál.”<sup>162</sup>

<sup>161</sup> Dosztojevszkij: *Bűn és bűnhődés*, 309-310.

<sup>162</sup> Kudrjacev: i.m 100.

Az *Ördögök*ben ábrázolt ilyen jellegű végkifejlet viszont teljes mértékben ellentétben áll Dosztojevszkij elképzelésével: azzal, hogy erőszakkal, fejszével nem lehet gyógyítani, nem lehet a társadalmat pozitív irányba terelni, csak az ártatlan áldozatok számát gyarapítani. Mivel Dosztojevszkij ennek az elképzelésnek megfelelően „a fejszével való gyógyítás őszinte próbájának a végeredményét már a *Bűn és bűnhődés*ben megadta, amely a globális boldogtalanság”<sup>163</sup>, („Ez csak betegség volt...Hogy mentül hamarabb áthágjam a törvényt...Nem embert öltem, egy elvet öltem meg én”<sup>164</sup> - következtet ezzel kapcsolatban Raszkolnyikov), akkor az, hogy a *Bűn és bűnhődés*t követően az *Ördögök* hősei mégis erőszakos úton, fejszével kívánják felépíteni a „kristálypalotát”, több dologra enged következtetni.

Egyfelől arra a szerzői pesszimizmusra, amely a „nihilisták” elleni harc hiábavalóságának érzését fejezi ki: annak ellenére, hogy Raszkolnyikov megölte a fejszével való gyógyítás elvét, az *Ördögök* „nihilista” forradalmárai mégis ezt a halott elvet életre keltve kívánnak a társadalomban harmóniát teremteni. Ennek a halott elvnek a feltámasztásától való félelem, az ennek megakadályozásához szükséges erő hiányának érzete az, amely a szerzőt arra készíti, hogy az *Ördögök* című regény - egyik - mottójául éppen azt a Puskin idézetet válassza, amely az ördögök térhódítását, s az ez ellen való küzdelem meddő jellegét érzékelteti.

Másfelől viszont a szerzőnek ebben a művében is fellelhetők azok a *Bűn és bűnhődés*ben már vázolt antinihilista motívumai, amelyeknek érvényesítése azt lehetne hivatott mutatni, hogy a pravoszláv vallás, a népi hagyományok ereje mégis képes lesz az „ördögöstől” megszabadítani a társadalmat. Emiatt szerepel a Puskin-idézet mellett egy másik, a Lukács evangéliumából idézett mottó is a regény elején, amely az ördög által megszállt embernek ebből a kísértésből való kigyógyulását mutatja.

Az pedig, hogy a regény elején szereplő, kétféle lehetséges végkifejletet tükröző mottó közül melyik fog végül érvényre jutni, pontosabban, hogy a cselekmény előrehaladtával miért fog mégis az „ördögösség” győzedelmeskedni az antinihilista regény koncepcióján, a szereplők meglehetősen összetett „személyiségéből” adódik. A regény szereplőire jellemző maszkviselés ugyanis az antinihilista regényben valóban érvényesülő, a „nihilizmussal” szemben pozitív orosz értékeként feltüntetett motívumokat is álarcba bújtatja, hamissá változtatja: elerőtleníti. Ez történik az antinihilista regényben alapvető erőként ábrázolt családi kötelékekkel, a házasság motívumával, és ezzel

---

<sup>163</sup> Uo.: 100.

<sup>164</sup> Dosztojevszkij: *Bűn és bűnhődés*, 322.

összefüggésben az orosz hagyományok képviselőjével, a pravoszláv valláshoz való visszatéréssel is.

Ezek az antinihilista motívumok azonban első látásra - a Lukács evangéliumból származó mottónak megfelelően - mintha mégis úgy lennének jelen a műben, mint amelyek a „nihilizmus” legyőzésére hivatottak. Erre több szereplő, több esemény utal, álarcba bújtatott, és ezért hamis jellegük csak a regény cselekményének előrehaladtával derül ki. Bukásuk legfőbb oka pedig az, hogy valamilyen formában az ezeket az értékeket képviselő szereplők mindegyike kapcsolatba kerül az álarcait gátlástalanul váltogató, a mű fő „ideológusának” számító Sztavroginnal, és vagy mást lát bele annak ördögi személyébe, vagy mást gondol arról az elvről, amit a vezér közvetít, és amit a vezértől vesz át.

Az egyik ilyen „antinihilista” szereplő Marja Tyimofejevna Ljebjadkina, akinek a neve, a hattyú szóból származó Ljebjadkina is azt mutatja, hogy szimbóluma lehet(ne) a „nihilizmus” ellenében a népi értékeknek, a tisztaságnak, a jóságnak, a pravoszláv vallás iránti elkötelezettségnek. Ez a sánta, nyomorék nő úgy lép elénk, mint egy szent örült, és mint ilyen, egy kicsit az Igazság, az Isten hangjaként van jelen. Ő az, aki tiszta formában őrizte meg vallásosságát, független tudott maradni az adott történelmi léttől, s így a korhoz, időhöz nem köthető örök értékek világában él. Az örök értékek világában pedig önmagát a vallásos emberek számára az egyik legnagyobb értékkel, illetve egy leginkább értékadó személlyel, a Szent Szűzzel, az Istenanyával azonosítja: azt mondja, van gyermeke, csak a férjét nem ismerte meg. Ráadásul az ő szemében, ahogyan azt egy apáca tanította neki abban a kolostorban, ahol hosszú időt töltött, az Istenanya a mitikus Anya-Istennővel, a Tellus Materrel, a föld istennőjével azonos, azzal, aki adja és elveszi az életet:

„Akkoriban a templomból kifelé jövet odasúg nekem egy apáca, aki jövendölés miatt vezekelt nálunk: „Mit gondolsz, mi az Istenszülő? - „Nagy édesanyánk, az emberi nem reménysége - válaszolom. „Úgy bizony, mondja, az Istenszülő: nagy édesanyánk, maga az anyaföld, és nagy öröm rejlik ebben az emberek számára. E minden földi bánat és földi könny: öröm nekünk, ha pedig könnyeiddel fél rőf mélyen átitatod a földet magad alatt, akkor mindjárt megörülsz mindennek. És nem lesz többé semmilyen, de semmilyen bánatod, azt mondja, ez az én jövendölésem.” Akkor mélyen bevésődtek ezek a szavak a lelkembe. Attól fogva, ima közben leborultam a földre, minden alkalommal megcsókoltam a földet - megcsókoltam és sírtam.”<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> Dosztojevszkij: Ördögök, 151..

Tyimofejevnának ez a föld iránti megszállott szeretete ismét a tisztaságáról, a jóságáról tanúskodik. (Hasonló elragadtatással hajol a földhöz Aljosa *A Karamazov testvérekben*, és a *Bűn és bűnhődés* szent prostituáltja, Szonya is ezt a megváltó gesztust kéri Raszkolnyikovtól.) S ha Marja Tyimofejevna önmagát ezzel a szent személlyel azonosítja, az azt jelenti, hogy „számára az emberi kapcsolatok is csak a szakrális példa alapjául szolgáló mitikus őstörténet viszonyrendszerében értelmezhetők.”<sup>166</sup>

Így kezdetben a regény fő „ideológusa”, Sztavrogin is azért tudja elbűvölni, mert számára a Sztavroginnal való kapcsolat, a Sztavroginnal kötött házasság - mitikus házasság, amelyet a Legszentebb Szűz az isteni vőlegénnyel köt meg. Azaz, a népmesék nyelvére lefordítva - hiszen a népmesei világ szintén formálja a tudatát - Marja Hamupipóként várja Hercegét, aki Sztavrogin személyében érkezik hozzá.

Marja tehát így magyarázza azt a házasságot, amely egy valóban antinihilista koncepcióban nagyon fontos, a „nihilizmust” kioltó szerepet tölthetne be. De csak akkor, ha ez a házasság valódi házasság, valódi kapcsolat lenne, amelyben az orosz értékek védelmezője - bekerülve az orosz talajtól elszakadt „nihilista” családjába - visszatéríti az eltévelyedett forradalmárt a hagyományos népi értékekhez. Marja és Sztavrogin házassága azonban semmiképpen sem töltheti be ezt a szerepet, mégpedig több okból kifolyólag sem. Sztavrogin részéről ugyanis ez a házasság csak egy a Pétervárott elkövetett csínytevésai közül, amelyet a nyomorék nő egészségesekkel való egyenrangúvá tétele miatt a legnagyobb hőstettei egyikének tüntet fel. Marja szemszögéből pedig ez a kapcsolat csak addig tűnik házasságnak, amíg fel nem figyel arra a körülményre, hogy Sztavrogin teljesen jogtalanul birtokolja az ő vallásos mítoszának szféráját.

Arra, hogy Sztavrogin mégsem az isteni vőlegény, mégsem Hamupipóke várva várt hercege, Marja fokozatosan ébred rá, de ennek a fokozatos ráébredésnek a kiindulópontja nagyon is jól körvonalazható. Marja vallásos tudata szerint ugyanis az ő mitikus szférája megközelíthetetlen, s ezért hatalmas a csalódása, amikor az addig szintén mitikusnak tartott férje, Sztavrogin közli vele, hogy házasságuk nem maradhat többé titokban, vagyis a továbbiakban már nem tűnik megközelíthetetlen szentségnek azok számára, akik kívül állnak a mítosz világán. Ha viszont nem maradhat titokban, akkor az már nem is mitikus, nem is az Isten által megszentelt házasság, s akkor férje sem az Isten által neki rendeltetett férj.

---

<sup>166</sup> Ryszard Przybylski: Sztavrogin, in: Nagyvilág, 2000/1., 121.

Sztavrogin tehát Marjának ezzel a csalódásával, ezzel a kiábrándulásával üzettetik ki az örök értékek világából, a mítosz szférájából, ekkor hullik le róla a sok közül ez az álarca. Marja most már kövérnek látja, egy galád arcú férfinak, aki nemcsak, hogy nem az ő mitikus vőlegénye, hanem egyenesen az a gazember, aki megölte az ő igazi Hercegét, az ő igazi vőlegényét, azért jött, hogy annak helyét birtokolja. Marja kiábrándulása során így válik Sztavrogin-sólyomból, aki Marját boldogságának forrása, a Nap felé repíti, Sztavrogin-bagollyá, a sötétség, az éjszaka madarává, azaz annak a szférának a vezérévé, amely Marjában félelmet kelt.

A sólyomból bagollyá transzformálódás, Marja Sztavroginből való kiábrándulása pedig Sztavrogin ateizmusával is kapcsolatban van, az ateista Sztavrogin, és a szent örült Marja világlátásának teljesen ellentétes jellegéből is adódik. Hiszen az a szent örület, amely egy olyan különös lény számára, mint amilyen Marja Tyimofejevna, lehetővé teszi, hogy a mitikus időben létezzék, áthatolhatatlan válaszfalat képez a Marjára jellemző vallási tudat és Sztavrogin preparált ateizmusa közé.

Marja szerepe nemcsak a közte és Sztavrogin között létrejövő, pontosabban konkrétan létre sem jövő házasság hamis mivolta miatt kevés a „nihilizmus” ellen, hanem amiatt is, mert a nő szentsége, mitikus világban való immanenciája - hasonlóan a szerző egy másik regényének, *A félkegyelmű* szent örültjének, Miskinnak a szentségéhez - nem elegendő a világ megváltásához, Oroszország további sorsának rendezéséhez. Hiszen ahogyan Miskint, úgy Marját, Marja másságát sem fogadja el a társadalom, a szent örült sorsa az orosz társadalomban, ahogyan arra Szilárd Léna is utal, inkább a kinevetés, mint az elfogadás, az elismerés.

Marja szerepe tehát azt mutatja, hogy „amíg az antinihilista regény a családi viszonyokra olyan végső eszközként tekint, amely képes kigyógyítani a negatívumokkal megfertőzött embert, addig az *Ördögökben* a családi életet lehetetlen ábrázolni. Ezt a mű több eseménye bizonyítja: Sztavrogin gyermeke meghülésben hal meg, Lizával való kapcsolatának Liza halála vet véget, kísérletét, hogy Dasával az Úri kantonba meneküljön (ahonnan Leszkov *Sehova* című antinihilista regényének Rainere származik), az öngyilkossága akadályozza meg. Hromonozska fantáziálása, amikor halott gyermekét siratja, nemcsak, hogy képzeletének játéka, hanem olyan motívum, amely a regény fő problémájával áll összefüggésben: azzal, hogy a családi lét zsákutcába vezet. A családi átöröklés kudarca, amelyet Dosztojevszkij minden oldalról megvilágít, Sztavrogin



cselekedeteinek legkülönfélébb manifesztumaiban jelen van: a gyermeklány feletti erőszakban, a családi lét folytatásának megakadályozásában.”<sup>167</sup>

Az, hogy Marja a Sztavroginnal való kapcsolatával, „házasságával”, szent örületével mégsem képez olyan erőt, amely az *Ördögök*et a *Bűn és bűnhődés*hez hasonló antinihilista regénnyé tenné, még nem jelenti azt, hogy a regény másik síkján, egy másik szereplővel kapcsolatban mindez - ideig-óráig - ne válna ismét lehetségessé.

Ez a szereplő Satov, aki Marjához hasonlóan kezdetben megkérdőjelezhetetlen bizalmat és odaadást tanúsít Sztavrogin iránt, csak éppen Sztavroginnak egy másik álarca iránt. Olyannyira, hogy Sztavrogin iránti rajongása még önmaga fanatikus tagadásával is párosul:

„Maga alighanem úgy tekint rám, mint a napra, saját magát pedig valamiféle kis bogárnak tartja hozzám képest.”<sup>168</sup> - ezekkel a szavakkal éppen Sztavrogin akarja ráébreszteni Satovot az iránta tanúsított rajongásának mértékére. És éppen ez a rajongás az, amely Satov további sorsát megpecsételi. A regénynek ez a szereplője ugyanis egy különös, köztes állapot részese. Annak a köztes állapotnak, amikor valaki belül van egy csoportosuláson, ugyanakkor kívülről szemléli azt, vagyis, amikor valaki tagja ugyan egy közösségnek, de a csoport tagjainak nézeteitől erősen eltérő, egyéni elképzelésekkel rendelkezik.

Satov maga is tagja a forradalmi ötös fogatnak, s ebből a helyzetéből következően Sztavrogin-imádata természetes, magától értetődő volna, és Pjotr Verhovenszkijhez hasonlóan végig kitartana a vezér mellett. Satovról azonban kiderül, hogy az a rajongás, amellyel Sztavrogin felé fordul, Sztavroginnak nem a forradalmi vezér-álarca felé, hanem sokkal inkább egy másik, Verhovenszkijék forradalmi „nihilista” elképzelésével ellentétes álarca felé irányul, afelé, amely Sztavrogin Oroszország megmentőjének szerepével azonosítja. Satov ugyanis - sajátos hitének megfelelően - Oroszországban hisz ahelyett, hogy Istenben hinne. Ezzel pedig a hit tárgyát, magát az Istent redukálja ugyan, de hite, mint pszichológiai jelenség megmarad, kivetülésre vár, és Satov ezt a redukált hitet vetíti ki Oroszországra, illetve az Oroszország megváltójának gondolt Sztavroginra.

Satov tisztában van azzal, hogy nemzete istenítésekor római mintát követ: „Róma az államalkotó népet emelte istenné, és az államot örökítette át a népekre”<sup>169</sup> - vallja, és ez a római minta olyan hatással van rá, hogy Oroszországnak is ezt a szerepet szánja, illetve

---

<sup>167</sup> Szmirnov: i.m. 124.

<sup>168</sup> Dosztojevszkij: *Ördögök*, 253.

<sup>169</sup> Uo.: 262.

Oroszország népét egyenesen a római példa folytatójának tartja. Úgy véli, hogy az ő korában Oroszország népe az egyetlen istenhordozó nép, az egyetlen olyan nemzet, amely elég erővel rendelkezik a világ megváltásához, vagy egyáltalán, a világ jó irányba tereléséhez. Ehhez pedig szükség van egy olyan vezetőre, jelen esetben Sztavroginra, aki képes koordinálni ennek az istenhordozó népnek az útját.

Csakhogyan Satov elképzelése Oroszország szerepét illetően egy valamiben sántít: ha ugyanis Oroszország népe az egyetlen istenhordozó nép, akkor ennek az elvnek a hirdetésekor - hogy az elv hitelesnek tűnjék - magának a hirdetőnek is hinnie kellene Istenben, és nemcsak egy olyan emberben, aki egyik álarcával ezt a hiányzó Istent pótolhatná.

Erre a hiányosságra pedig ismét nem más, mint maga Sztavrogin döbbsenti rá a hőst. Kettejük párbeszéde a regényben a legjobb példája annak, hogy nem elegendő Sztavrogin személye, léte az elveinek más személy által történő megvalósításához, hanem a különböző, őerte rajongó személyekre nagyon is szükség van mindehhez. Mivel pedig ezeket az elveket, és azok hordozójának sorsát a regényben mindig a Sztavroginhoz fűződő személyes viszony határozza meg, azzal, hogy maga Sztavrogin leplezi le a Satov-féle, a kereszténység oroszországi redukciójából származó nacionalista előfeltevéseket: „már maga az, hogy az Istent a nemzeti jelleg pusztá attribútumára fokozza le”<sup>170</sup> - mondja - Satovban elindít egy - az elvből, és az elvhez szükséges vezérből való kiábrándulási folyamatot. Ez a folyamat több állomáson keresztül zajlik. Satov ugyanis - és ebben is különbözik az ötös fogat többi tagjához képest - annak ellenére, hogy feltétel nélkül isteníti Sztavroginat, már a történet elején is érzi hamisságát, és egyben kényelmetlenségét is annak, hogy elve nemcsak öbelőle kiinduló és táplálkozó elv. Vagyis annak paradoxonát, hogy elvét - istenhite hiányában - ki kell egészítenie egy, az Isten helyére állított személy imádatával.

Satov - szinte az első találkozásuk alkalmával - ezért vágja pofon Sztavroginat, ezzel is próbálva érzékeltetni vágyott autonómiáját, azonban ettől számára a pofonvágott Sztavrogin még isten marad. Arról, hogy ezzel a pofonnal Satovnak még nem sikerült letaszítania Sztavrogin-Istent a trónjáról, a pofon utáni viselkedése is tanúskodik, amelyben az alárendelt személy alázata fejeződik ki:

„Kettejük közül Satov sütötte le előbb a szemét, mégpedig láthatóan azért, mert le kellett sütnie. Aztán lassan megfordult, és kifelé indult, de már korántsem azzal a járással,

---

<sup>170</sup> Uo.: 261.

amellyel az előbb odament Nyikolaj Vsevolodovicshoz. Csöndesen távozott, hátulról valahogy különösen felhúzta a vállát, lehorgasztotta a fejét, és mintha morfondírozott volna magában. Alighanem mormolt is valamit. Óvatosan ment el az ajtóig, nem ütközött bele semmibe, nem borított fel semmit, az ajtót pedig keskeny résnyire nyitotta ki, úgyhogy szinte oldalvást bújt ki a nyíláson.”<sup>171</sup>

A Sztavroginból való kiábrándulás kísérletének következő állomása pedig már kettejük Satov elméletéről folytatott párbeszéde, amelyből az derül ki, hogy Satovból éppen az az istenhit hiányzik, amely hitelessé tenné elvét. S miután Satov „nyula még szaladgál”, elvének hamisságát belátva, s ezáltal Sztavroginnak az elvében elfoglalt helyét is átértékelve, így fakad ki:

„Mintha nem látnám az arcán, hogy már-már hatalmába keríti valami új, veszedelmes gondolat...Sztavrogin! Miért vagyok én arra ítélve, hogy örökkön-örökké higgyek magában? Hát tudtam volna én így beszélni másokkal? Én szemérmes vagyok, de nem félttem lemezteleníteni magamat, mert Sztavroginnal beszéltem. Nem félttem érintéssel karikatúrává silányítani a nagy eszmét, mert Sztavrogin hallgatta a szavamat.”<sup>172</sup> És bár mindehhez azt is hozzáteszi, hogy „én nem tudom kitépni magát a szívemből, Nyikolaj Sztavrogin”<sup>173</sup>, maga is érzi, hogy az elv éppen Sztavrogin által bebizonyított hamissága maga után vonja az elv ösztönzőjéből való végleges kiábrándulást is, hogy azután - az ő kiábrándulása után támadt úrt egy másik, ismét Sztavrogin által kitalált, és ismét más által megvalósított, de szintén hamis elv töltse ki.

Tehát első látásra mind Marja házassága Sztavroginnal, majd pedig „férjéből” való kiábrándulása, mind pedig Satov Sztavroginból való kiábrándulása a műben a „nihilizmus” Oroszországra gyakorolt hatását lenne hivatott ellensúlyozni. De sem a szent örült hite, megváltása nem elegendő ehhez, sem pedig Satov fellépése, hiszen azzal együtt, hogy fokozatosan kiábrándul Sztavroginból, elvét is feladja, mert annak az ő elképzelése szerint Sztavrogin nélkül nincs semmi értelme. A „nihilizmus” hatását ellensúlyozó, Oroszország különleges szerepét hangsúlyozó antinihilista elv nélkül pedig ő sem játszhatja el az Oroszország sorsának jobbra fordítását szolgáló szerepet.

Ráadásul, Satov „pályafutása” ezzel a kiábrándulással párosuló elvtelenséggel még korántsem ér véget. Hiszen az ötös fogat többi tagja, főleg Pjotr Verhovenszkij szemében, aki feltétel nélkül hisz a vezérben, a vezérből való kiábrándulás olyan folyamat, amely

---

<sup>171</sup> Uo.. 213.

<sup>172</sup> Uo.: 266.

<sup>173</sup> Uo.: 266.

mindenképpen megtorlást kíván. Tehát nem az elvből - akár a „nihilista”, akár a „nacionalista” - elvből való kiábrándulás az a folyamat, amely az ötös fogat tagjai szerint mindenképpen megtorlásra érdemes. A „nihilista” forradalmárok ugyanis nem érzékelik, hogy a vezérből való kiábrándulás - Marját kivéve - mindenképpen az elvből való kiábrándulást is maga után vonja. Így megtorlásukat egyáltalán nem az vezérli, hogy Satov milyen elvből ábrándult ki, nem az érdekli őket, hogy Satov az ő elvükről egy másikra váltott, hogy eszméje már régen nem a forradalmi „nihilisták” elve, hanem azért tartják ellenségnek, mert már nem hisz Sztavrogin mindenhatóságában, s ha nem hisz, akkor a Sztavrogin-imádat által összetartott csapatban sem hisz többé. Ez pedig árulóvá változtatja, olyan árulóvá, aki képes feljelenteni ténykedésüket, aki félelmet kelt bennük, ezért sorsa az univerzális erőszakban csakis a halál lehet.

Satov tehát nemcsak azért nem teljesítheti be „nacionalista” elve segítségével Oroszország megváltásának szerepét, mert az elv kitalálójából való kiábrándulása magát az elvét is elerőtleníti, hanem azért sem, mert áldozatává válik az univerzális erőszaknak. Tragédiájával fog a regény esetleges antinihilista koncepciója végleg megsemmisülni. Satov halála azt az érdekes helyzetet eredményezi, amelyben „Dosztojevszkij regénye már nemcsak a „nihilizmust” utasítja el, hanem az antinihilizmust is. Hármass negációt képez”<sup>174</sup>, azaz a regényt a tagadás tagadásának tagadásává változtatja. A hármass negáció azt jelenti, hogy a „nihilizmus” magába foglalja az antinihilizmust, azaz az orosz értékek egyszerű tagadását, és ennek a tagadásnak a tagadását kiegyenlíti.

Erre az ekvivalenciára utal, hogy egyfelől a regényben a szerző „sokféleképpen variálja a „nihilizmus” önmegsemmisítését: az ateista Kirillov végez magával, Sigaljev szociális utópiájáról szóló elképzelése az elkerülhetetlen despotizmusba torkollik, a fiatal Verhovenszkij csak azért akar forradalmat, hogy az új cárt trónra ültesse, az idősebb Verhovenszkij pedig, elutasítva a kereszténységet („Én nem vagyok keresztény. Inkább ősi pogány.”), halála előtt az Evangéliumra és az Apokalipszisre összpontosít. Másfelől, a hármass negáció az antinihilizmust olyan jelenséggé teszi, amely nem különbözik a „nihilizmustól”. Hiszen von Lembke Pjotr Verhovenszkijnek lesz fegyvere, Karmazinov, aki ugyan fél a forradalomtól, abban egyáltalán nem kételkedik, hogyha a forradalom, ha valaha bekövetkezik, végre a lázadókkal is elbánik, Varvara Petrovna pedig, aki a társadalmi illemszabályokat magára kötelező erejűnek érzi, Pétervárott „nihilista” fiatalokat támogat.”<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> Szmirnov: i.m. 120-121.

<sup>175</sup> Szmirnov: i.m. 124.

Azt, hogy a szerző ebben a művében a „nihilizmust” és az antinihilizmust egyként elutasítja, sőt kiegyenlíti őket, s hogy már nem hisz az antinihilizmus „nihilizmust” kioltó erejében, az *Ördögök* intertextuális rétege is mutatja, amelyben Dosztojevszkij több korabeli antinihilista művet karikaturizál: motívumaikkal, szereplőikkel egyáltalán nem szolidáris.

Az egyik ilyen alkotás Leszkov *Sehová* című regénye, amelyben a pozitív, antinihilista hős, Rozanov egy alkalommal estélyre hívja ismerőseit, és az öreg Abramovnáat egy német zenei motívumra kéri fel táncolni:

„A doktor odament Abramovnához, odahajolt a füléhez, mintha valamilyen titkot akarna súgni neki, majd váratlanul derékon ragadta az öregasszonyt, forgatni kezdte a teremben, miközben ezt énekelte: O Mein liber Augustin...

Liza alig tudott játszani. A pár felé fordult, s ugyanúgy, ahogy az egész terem, majd meghalt a nevetéstől.”<sup>176</sup>

Dosztojevszkij ugyanezt a német dalocskát viszont már fenyegető tartalommal tölti meg, hiszen ez az *Ördögökben* az egyik gazemberként elhíresült szereplő, Ljamsin cinikus zongoradarabjában, *A francai-porosz háború* című művében szerepelteti, amely ugyan a *Marseillaise* hangjaival kezdődik, de „dallama valahogy a legostobább módon átmegy az *Augustinéba*, végül lekókad, elenyész. Csak néha tör át és csendül fel ismét a „qu’un sang impur...”, de aztán mindjárt, fölöttébb bántóan átcsap az utálatos kis keringőbe. Majd végképp megadja magát: ez Jules Favre, aki Bismarc mellén zokog, és odaad neki mindent, de mindent...”<sup>177</sup>

Így az, ami Leszkovnál az antinihilista személlyel kapcsolatban még komikus volt, Dosztojevszkijnél már az önfeledt játék helyett a tragikumot idézi, ráadásul úgy, hogy Ljamsint nemcsak tehetségtelen plagizátorként állítja elének: „Később az a hír járta, hogy Ljamsin ezt a darabot egy tehetséges és szegény fiatalembertől, átutazó ismerősétől lopta, aki végül is az ismeretlenség homályában maradt”<sup>178</sup> (itt a szerző egyébként egyértelmű utalást tesz Leszkov Rozanovjára), hanem úgy is, mint aki Fegyenc Fegyka társaságában részt vesz az Istenanya nagy szentképének megalázásában, azaz a pravoszláv vallás egyik szimbólumának meggyalázásában.

A spiguliniak lázadása pedig a regényben egy másik antinihilista mű, Piszemszkij *Háborgó tengerének Lázadás* című fejezetét idézi. A népi felkelés mindkét műben úgy van

---

<sup>176</sup> Leszkov: Szobranije szocsinyenyij v 11-ti tt, t.2, Moszkva, 1956., 189.

<sup>177</sup> Dosztojevszkij: *Ördögök*, 335.

<sup>178</sup> Uo.: 335.

ábrázolva (Piszemskij jobbágyfelkelésről ír) mint ami felbujtás eredménye, emellett itt is és ott is a felbujtó szökevény: az *Ördögökben* Fegyenc Fegyka, Piszemskij művében a hasonló sorból származó Mihail. A parasztokat Piszemskijnél a rendfenntartók érkezésekor térdre kényszerítik, és a spiguliniaktól ugyanezt követeli Dosztojevszkij hőse, von Lemke:

„- No, ördögök! Térdre! - kiabálta az öreg, ő maga térdre ereszkedett, őt követve ezt még néhány muzsik is megtette.”<sup>179</sup>

- Térdre! - rikácsolta (Lembke) annyira váratlanul, hogy őt magát is meglepte... „Úristen!” - hallatszott a tömegből. Egy legény keresztet vetett, hárman-négyen már-már valóban le akartak térdelni, de a többiek, az egész tömeg, előretódultak vagy három lépést, és mind egyszerre lármázni kezdtek.”<sup>180</sup>

Mindkét műben meg is vernek két nyughatatlan embert a tömegből. Mindezek mellett a hasonlóságok mellett azonban Dosztojevszkij sok mindent meg is változtat Piszemskijhez képest, hogy ezzel érzékeltesse: az antinihilizmus ereje már hatástalan a „nihilizmussal” szemben. Ugyanis, amíg Piszemskijnél valódi fenyegetésként van jelen a „nihilisták” vérfürdője, addig Dosztojevszkijnél az a veszély, amelyet a spiguliniak lázadása okozna, hamar elmúlik, pusztán látszólagosnak tűnik. Tehát, amíg Leszkov művével kapcsolatban a senkinek sem ártó komédiát Dosztojevszkij a tragédia bekövetkeztének előjeleként tünteti fel, addig Piszemskij művével kapcsolatban a valódi veszélyt elbagatellizálja, s mindkét esetben - az intertextualitás eszközeivel élve - az antinihilista regényben szereplő motívum kifordításával világít rá az antinihilizmus erőtlenségére, s így szükségtelenségére.

A regény egy másik pontján pedig még a Piszemskij-mű címe is ironikus megvilágításba kerül Sztjepan Trofimovics szavain keresztül, amelyek Sztavrogin ifjúkori csínytevéseinek megszüntét így jellemzik: „Elcsitult a tenger.”

A „nihilizmus” és az antinihilizmus ilyen jellegű ekvivalenciája pedig egyértelműen a fő „ideológus”, Sztavrogin ördögi semmilyenységére vezethető vissza a regényben. Sztavrogin álarcai, az álarcként viselt, különböző személyekbe beoltott elvei

---

<sup>179</sup> Piszemskij: *Polnoje szobranyije szocsinyenyij*, t. IV., kn. 15., Szankt-Petyerburg, 1910., 457.

<sup>180</sup> Dosztojevszkij: *Ördögök*, 491.

ugyanis annyira ellentmondásosak - hol a „nihilizmust”, hol pedig az antinihilizmust szolgálják, hol az egyiknek, hol a másiknak felelnek meg - hogy ellentmondásosságukkal ki is oltják egymást, a semmilyenségbe torkollanak.

Sztavrogin egyfelől olyan orosz „nihilista”, akit legtalálóbban az „ész hit nélkül” mondattal lehet jellemezni. Hiszen Sztavrogin hideg értelme is nyugati befolyástól áthatott, német egyetemeken elsajátított tudás, amely a szerző szemében úgy terjedt el Szentpétervárott, mint az orosz népre nézve legveszélyesebb kísértés. Sztavrogint jellemének ez az összetevője nem mással, mint az Apokalipszis Fenevadával teszi azonossá, amelyre a regény szövege a hős „csínytevéseit” bemutatva konkrétan is utal: „egyszeriben megmutatta karmait a fenevad.”<sup>181</sup>

Másfelől viszont Sztavrogin a regényben az orosz nép prófétai reménységének a megtestesítője. Az, hogy Satov ezt az antinihilista szerepet látja bele Sztavroginba, egyáltalán nem véletlen, magának az orosz népnek a sajátosságából fakad, amely „nagy ideák nélkül nem akar élni, és nem képes még meghalni sem”<sup>182</sup>, szükségét érzi annak, hogy valakit a nagy ideák kitalálójával és azok hordozójával azonosítson. Ez a népi magatartás az oroszoknál - ahogyan arra Ryszard Przybylski rámutatott - a cármítoszból eredeztethető. A „cáratyuska” imádata, az orosz proszkinézisz, azaz a cár előtti hódolat is valami hasonlót fejez ki: azt a hitet, hogy a minden oroszok cárában szunnyad a nép számára pozitív eszmék győzelemre vitelének ereje.

Ennek a cármítosznak - ismét a hős jellemének összetettségét alátámasztandó - több rétege is van. Egyfelől, mivel az oroszok a cárt valósággal Istenként tisztelték, Sztavrogin nevében a „sztaurgosz” görög összetevő, amely „keresztet” jelent, ezt a szentséget fejezi ki. Másfelől Sztavrogin a regényben az a Harry herceg, aki nevében is - hasonlóan Shakespeare V. Henrikjéhez - hazája megmentésére hivatott. Harmadrészt pedig Sztavrogint a regény egyik központi fejezetének címe „Ivan cárevics”-ként említi, s ezzel azt a szerepet is ráruházza, amelyet az orosz cárevicsekről szóló népi legenda tartalmaz.

Eszerint a legenda szerint - egészen Nagy Péter koráig - az orosz cárevicset az áldozat figurájaként lehetett tisztelni. A tekintély ellen lázadó fiú, a cárevics bocsánatot, azaz halált kapott az atya-cártól. Mint Ábahám Izsákot, az igazságos cár föláldozta fiát a legmagasabb rendű érték, a birodalom oltárán. Ilyen áldozatot hozott Rettegett Ivan, amikor megölte fiát, Ivan cárevicset. Ezt az áldozatot alapjában véve a nép is elfogadta. Ezt a hagyományt azonban Nagy Péter megtörte, amikor fiát, Alekszej cárevicset már nem

---

<sup>181</sup> Uo.: 47.

<sup>182</sup> Billington: i.m. 495.

a „bevált” családapa-cár, hanem az uralkodó-cár kultusza alapján áldozta fel, aminek hatására a nép - ezt a Péter által követett eljárást elutasítva - azonnal legendákat kezdett szőni az igazi cárról, a családapaként fellépő jó cárról. Így Nagy Péternek mind a reformjait, mind az áldozatát elutasítva, a nép azt kezdte terjeszteni, hogy az eredeti áldozati kultusz alapján feláldozott igazi cárevics, Ivan mégsem halt meg, most is él, és a Rusz megmentőjeként fog visszatérni népe körébe.

Amíg Sztavroginba ezt a második összetevőt, Oroszország megváltójának, illetve a cárevicsnek a szerepét Satov látja bele, addig a vezér „nihilita” maszkjával Pjotr Verhovenszkij azonosul, ő lesz az, aki Sztavroginon kívül minden más forradalmár - Sigaljov, Liputyin - előtt az abszolút vezér szerepében tetszeleg. Úgy lép fel - amit nevének etimológiája is alátámaszt - mint Pjotr Velikij, aki gőgösen, dölyfösen erőlteti az átalakulást: a morált, az orosz hagyományokat figyelmen kívül hagyó, idegen értékek szerinti megújulást. Ezt a gőgösséget, dölyfösséget nevének „Verh” összetevője, a fölül jelentésű szótó is hangsúlyozza.

Ilyen formában viszont az, hogy Sztavrogin minden álarcát kisajátítja valaki, egyben azt is eredményezi, hogy a hősből az elvben egymásnak ellentmondó - „nihilista” és „antinihilista” - elvek egyike sem képes győzedelmeskedni, nem képes a másik felé emelkedni, hanem egymás mellett, ekvivalensen létezik, azaz kioltja egymást, előidézve Sztavrogin lelkének ürességét, semmilyenességét, a minden addigi elvből való kiábrándulását. Ennek a kiábrándulásának az oka Ryszard Przybylski véleménye szerint Sztavrogin ateizmusa, amely a pravoszláv Oroszországra nézve az egyik legnagyobb veszély: „az Isten nélküli világban a művelt ember, ha eszméiből nem teremt valamiféle vallást, ha nem hisz bennük, akkor a racionalista előfeltevéseit meghatározó logikával összhangban módszeresen kigúnyolja és elveti azokat. Az ateista mindenből gúnyt űző automata. Amikor elutasította Krisztust, elvetette az eszményi énjét, s egyúttal - a személyt az eszményi énjével folytatott állandó dialógusa konstituálja - fölszámolta önmagát, mint egyéniséget. Egyik világnézete sem adhat neki ideális személyiségképet, mert az eszme, ami nem hit, átfolyik a lelkén, üres keserűséget hagyva maga után. Csak a hit tarthatja meg az eszmét az emberben és alakíthatja személlyé az egyént. A hitetlenség szétbomlasztja az Egót.”<sup>183</sup>

Sztavrogin lelkét tehát a modern világnézetek áradata zúzta szét. Sztavrogin lerombolta lelke házát, s ezzel fölégette személyiségének küszöbét, ürességet árasztva

---

<sup>183</sup> Ryszard Przybylski: i. m. 131.



magából, semmilyenéget hagyva maga után. Emiatt hangzik el róla, hogy se nem hideg, se nem meleg. Langyos. Ezt a semmilyenéget az *Apokalipszis* Sztepan Trofimovics által idézett szavai érzékeltetik: „Tudom a te dolgaidat, hogy sem hideg nem vagy, sem hév, kivetlek téged az én számból. Mivel ezt mondod, gazdag vagyok és meggazdagodtam, és semmire sincs szükségem, és nem tudod, hogy te vagy a nyomorult és a nyavajás és szegény és vak és meztelen.”<sup>184</sup>

Sztavrogin sorsát a regényben egyedül a szentéletű Tyihon látja át: „Tyihon, aki meg akarja fejteni Sztavrogin titkát, olyan személyiség, aki - transzcendentálva az antropológia profán és szakrális oldalát - már nemcsak a világi, hanem az egyházi dolgokban sem vesz részt. Ő a hármas tagadás megszemélyesítője, a regény logikáját testesíti meg, megértve, hogy Sztavrogin javíthatatlan, hiszen aki egyenlő mértékben tagadó és a tagadás tagadója, aki se nem hideg, se nem hév, azon nem lehet javítani.”<sup>185</sup>

Sztavrogin semmilyenége ellenére, valamint a szerző által egyformán elutasított „nihilista” és „antinihilista” elvek ellenére a regény mégsem zárul ezzel a semmilyenéggel és elvtelenséggel, hanem a „nihilizmus” egyértelmű továbbéléséről, és ezáltal az orosz talaj értékeire nézve veszélyt jelentő folyamat további létéről tanúskodik. Ennek oka pedig ismét egy szereplő, Kirillov, és az általa beteljesített „nihilista” szerep.

Kirillov az a hős, aki az ötös fogat többi tagjától eltérően már nemcsak azért veszi át a semmilyenéget árasztó Sztavroginból az elvet, hogy azt fennen hangoztassa, és hangoztatásával támogatókat gyűjtsön maga köré, hanem azért is, hogy önmagát az elv által megvalósítva leváljon a vezérről, önállósítsa magát, s megmutassa: hová vezet a vezér hamis, orosz talajtól idegen, álarcként magára öltött eszméinek gyakorlati megvalósítása.

Kirillov az öngyilkossággal akarja bizonyítani mindenki, de elsősorban saját maga előtt a szuverenitását, azt, hogy joga van a saját példáján keresztül a társadalom többi tagjának a sorsába is beleavatkozni. Mégpedig Dosztojevskij nézőpontja szerint az egyik legveszélyesebb, szintén Sztavroginól származó elvi alapra, az ateizmusra támaszkodva. Kirillov ateistaként, Isten létét tagadva ő maga akar lenni az Isten, mégpedig önmaga elpusztítása által:

„Én nem értem - mondja a regényben - , hogyan történhetett meg eddig, hogy egy ateista tudja, hogy nincs Isten, és nem öli meg magát azonnal. Tudni, hogy nincs Isten, és ugyanakkor nem tudni, hogy te magad lettél Isten - teljes képtelenség, máskülönben okvetlenül megölnöd magadat. Ha ennek tudatában vagy, akkor császár lettél, és már nem

---

<sup>184</sup> Apokalipszis, 3., 15-17.

<sup>185</sup> Szmirnov: i.m. 125.

ölöd meg magadat, hanem a legnagyobb dicsőségben élsz. De egynek, az elsőnek okvetlenül meg kell ölnie magát, máskülönben ki kezdi és ki bizonyít? Én éppen azért ölöm meg magamat okvetlenül, hogy elkezdjem és bizonyítsak. Én még csak olyan botcsinálta isten vagyok, és boldogtalan is, mert nekem kötelességem tanúsítani a szuverenitásomat. Mindenki boldogtalan azért, mert senki sem meri tanúsítani a szuverenitását. Az ember éppen azért volt mindeddig olyan boldogtalan és szegény, mert nem merte bizonyosságát adni szuverenitásának, épp a lényegét illetően, hanem csak úgy balkézről önféjűsködött, mint egy iskolás fiú. Én borzasztóan boldogtalan vagyok, mert borzasztóan félek...De én bizonyosságát adom szuverenitásomnak, én köteles vagyok szilárdan hinni, hogy nem hiszek. Én elkezdem és be is végzem, és kinyitom az ajtót. És megváltok. Csakis ez az egy vált meg minden embert, és alakít át fizikailag mindjárt a következő nemzedékben, mert a mostani testi állapotában, ahogy én gondolom, az eddigi Isten nélkül sehogy sem lehet meg az ember. Én három évig kerestem az én istenségem sajátos jelét, amíg megtaláltam: az én istenségem attribútuma - a Szuverenitás! Ez minden, amivel a leglényegesebb pontban bizonyosságát adhatom engedelmességemnek és új, félelmetes szabadságomnak.”<sup>186</sup>

Kirillov gyakorlatban megvalósított elvével a regényben a szerző „nihilizmustól” való félelme többszörösen igazolódik. Ennek a hősnek az öngyilkosságában ugyanis az orosz értékektől való elszakadás két legsúlyosabb formája rejlik. Kirillov az orosz értékektől egyfelől az istentagadásával fordul el, másfelől a szabadságként tételezett szuverenitásának hangsúlyozásával. Dosztojevszkij a szabadságot a jó és rossz közötti választás szabadságaként értelmezi, ezért akkor, amikor Kirillov szuverenitásának hirdetésével a rosszat: istentagadásával az orosz talajtól való képletes, öngyilkosságával pedig az orosz értékektől való tényleges elszakadást választja, negatív, veszélyes folyamatot indít el a társadalomban. A vezérről való leválása tehát az orosz talajtól való végérvényes eltávolodás, és az ateizmuson, értelmes önzésen, személyes önkényen alapuló „nihilizmus” útjának fontos állomása. Ennek az útnak a végállomását a szerző az *Ördögök* után *A Karamazov testvérekben* fogja megmutatni.

Mielőtt azonban Dosztojevszkijnek erre a szintézisregényére rátérnék, utalni szeretnék az *Ördögökkel* kapcsolatban még egy szintén fontos, de a kutatók által kevésbé vizsgált tényre. Arra, hogy Dosztojevszkij ebben a művében, ahol mind a „nihilizmust”, mind az antinihilizmust tagadja, ahol egy teljesen elértéktelenedett világot ábrázol, rejtett

---

<sup>186</sup> Dosztojevszkij: *Ördögök*, 670-671.

formában ugyan, de annál következetesebben az orosz társadalom védőbástyáját, a monarchizmust is elutasítja. A monarchizmus tagadásának oka pedig az lesz - és ettől válik ez a motívum különösen érdekessé - , hogy a szerző világnézetében ez is egyfajta „ördögséggel”, az önkényuralom „ördögségével” azonos. Mivel ez is despotizmus, mint a nyugati elveket elferdítő orosz „nihilizmus”, nem mással, mint a regény idősebb és fiatalabb nemzedékének „ördögségével” fog kapcsolatba kerülni, azok „liberális” és „nihilista” elveivel fog ekvivalenssé válni. A regény idősebb nemzedékének ténykedése így lesz összefüggésben I. Sándor önkényuralmával, a fiatalabb nemzedék „nihilista” despotizmusa pedig I. Miklós önkényuralmával.

I. Sándor önkényuralmi rendszerének, és az idősebb nemzedék ténykedésének azonosítását, és ezáltal mindkettő elutasítását a regényben néhány egyértelmű analógia mutatja: Sztavrogin atyjának halála, aki a Krímben gyomorpanaszába halt bele, I. Sándor taganrogi halálesetéhez hasonló. Stepan Trofimovics Verhovenszkij a regényben ülést tart, ahol négy ember vesz részt, Liputyin, Satov, Virginszkij és az elbeszélő, hasonlóan I. Sándorhoz, aki a tevékenysége elején négy reformátort gyűjt maga köré: Csartorijcskijt, Sztroganovot, Novoszilcevet és Kocsubejt. Verhovenszkij családneve arra a venszkiji kongresszusra utal, ahol I. Sándor a Szent Szövetséget kezdeményezte. Ezt a feltételezést az is alátámasztja, hogy Sztjepan Trofimovics körében ugyanúgy, mint I. Sándor udvarában, nyílt franciaellenes hangulat uralkodik. A regényben erről így beszélnek: „Nagyképpen megjósoltuk, hogy Franciaország a cezarizmus után egy csapásra másodrendű állammá süllyed, és szentül hittük, hogy ez borzaszó hamar és könnyen bekövetkezhet.”<sup>187</sup> Ezen kívül, a két városi tekintély, Varvara Petrovna és Julia Mihajlovna személyneve egybeesik Varvara-Julia Krjudener bárónő nevével, aki 1815-től nagy hatást gyakorolt I. Sándorra.

Az pedig, hogy az *Ördögökben* a fiatalabb nemzetség ténykedésének tagadását Dosztojevszkij I. Miklós önkényuralmának kritizálásával kapcsolja össze, elsősorban Sztavrogin és I. Miklós karakterének hasonlósága igazolja. Sztavrogin nevének Nyikolaj összetevője közvetlenül utal erre, ezen kívül pedig a fiatal Verhovenszkij álma arról, hogy Sztavrogint a forradalom útján fogja trónra emelni, teljesen analóg az I. Miklós cárságának kezdetekor kirobbanó dekabrista felkeléssel. Sztavrogin és I. Miklós ráadásul még külsőleg is hasonlítanak: mindketten magas termetűek, helyesek, de folyton sápadtak. I. Miklós és Puskin hírhedt hasonlóságára pedig Dosztojevszkij Sztavrogin és a poéta Ljebjadkin

---

<sup>187</sup> Dosztojevszkij: *Ördögök*, 36.

hasonlóságával válaszol, amikor Ljebjadkin Puskin költészetének „női lábak”-motívumát parodizálja *Abban az esetben, ha Ő eltörné a lábát* című „alkotásával”.

Ljebjadkin „irodalmárkodása” pedig a regény még egy érdekes összetevőjére utal, még egy szféra tagadására, magának az irodalomnak a szerző általi elutasítására. Ahogyan arra Szmirnov rámutatott, Dosztojevszkij *Ördögökje* az első posztmodern szöveg, ahol a mindent tagadó, mindent elutasító szerzői álláspont az esztétikára is nemet mond. Ennek bizonyítéka, hogy a regény legtöbb hőse író, irodalmár, szerző, akiknek a művészetét Dosztojevszkij negatív színben tünteti fel.

A műben Styepan Trofimovics Verhovenszkij olyan poémaszerző, akinek poémájában rovarok és ásványi anyagok szerepelnek. Varvara Petrovna arra készül, hogy Pétervárott irodalmi folyóiratot adjon ki, de terve meghiúsul. Fia „Vallomást” ír, amelyben ocsmány szavakkal kérkedik. A divatos író, Karmazinov teljesen elfecsérli tehetségét, Ljebjadkin kapitány versei megtörik a poézis formai és tartalmi követelményeit. A fiatal Verhovenszkij úgy terjeszti a *Fényes személyiség* című versét, mintha Herzen írta volna, hogy könnyebben ki tudja adni kötetét. Sigaljov cinikus traktátust ír a szabadságnélküliségről, Kirillov pedig öngyilkosságát hirdeti saját írásán keresztül.

A hamis alkotók sorából csupán Satov, Hromonozska, Mavriki Nyikolajevics és Liza Tusina marad ki, ők viszont áldozatául esnek annak a világnak, ahol csak a trágár esztétika tud uralkodni.

Esztétikai szempontból a szerző leginkább Pjotr Verhovenszkijt ítéli el, összefüggésben a „nihilisták” művészetfelfogásának kritikájával. Pjotr Verhovenszkij ugyanis esztétikai szempontból is álarcot visel, amikor így nyilatkozik: „Szeretem a szépet. Nihilista vagyok, de szeretem a szépet.”<sup>188</sup> Azaz a „nihilisták” haszonelvű, Dosztojevszkij által kritizált művészetfelfogását vegyíti a tiszta művészet koncepciójával, vagyis egymással összeegyeztethetetlen elveket hirdet, mint Sztavrogin, aki egyként ölti magára a „nihilista” és az antinihilista eszmék álarcát. Sztavroginhoz hasonlóan Verhovenszkijnél is ezek az elvek csak akkor lehetnek meg egymás mellett, ha kioltják egymást, azaz, ha egyiknek sincs értéke többé. Verhovenszkij esztétikai álarca tehát azt mutatja, hogy a „nihilista” művészet haszonelvű világában a tiszta művészet is elértéktelenedik, hatástalanná válik.

Dosztojevszkij regényének ezeket az esztétikai összefüggéseit feltárva meglehetősen paradoxális helyzetbe kerülünk: hiszen a szerző - bár művészi szöveget hoz

---

<sup>188</sup> Uo.: 433.

létre - teljesen elértékteleníti a művészetet. Ebből a paradoxonból a szerző úgy talál kiutat, hogy regényét az egyik ördögnek, Anton Lavrentyij G-nek tulajdonítja, aki részt vesz az idős Verhovenszkij ülésein, s aki - ennek a világnak ismét csak a hamisságát tükröző - elbeszélésével sok helyütt elferdíti a tényeket, félreértelmezi a történeteket. Az pedig, hogy Dosztojevszkij ennek a fiatalembernek tulajdonítja ezt az - esztétikailag is - hamis és értéktelen világot, lehetőséget ad magának arra, hogy eltávolodjék ettől az ördögi víziótól, rajta kívül álljon.

Így az *Ördögök* szerzője az elbeszélés zárójelébe teszi magát. Kívül áll a regényén. Művének elvitathatatlan zsenialitása ebben (is) rejlik: bebizonyítja annak lehetőségét, hogy a szöveg a „nihilizmussal”, az antinihilizmussal, a monarchizmussal és magával az esztétikával szembeszállva, mindezekon kívül is létezhet, és szövegként már csak a következő regényben, *A Karamazov testvérekben* élhet tovább.

## VIII. A hármas negáció tagadása: A Karamazov testvérek

A *Karamazov testvérek* - a Dosztojevszkij-életmű utolsó alkotása - az *Ördögökben* felvázolt teljes értéknivellációból kiindulva a legbonyolultabb ideabéli tartalommal és művészi struktúrával megalkotott regény. Formai háttérét tekintve - az *Ördögök* esztétikát is tagadó szövege után létezve - legalább annyira vallásos és filozófiai, mint irodalmi jellegű alkotás, a művész útkeresésének és eredményeinek legszélesebb szintézise. Ugyanakkor, szintézis-jellege mellett „ezen Dosztojevszkij-alkotáson érezhető leginkább a szerző művészetének és gondolatainak ellentmondásos jellege, azé a szerzőé, aki Tolsztoj véleménye szerint élete végéig „harcban állt” saját magával és a világgal egyaránt.”<sup>189</sup>

Ez a kettősség, tehát egyfelől a szintézis-teremtés igénye, másfelől pedig a szerző gondolkodásmódjának ellentmondásos mivolta végig meghatározza A *Karamazov testvérek* felépítését. A két igény, a kétféle attitűd első látásra egymást kizárja ugyan, nehezen fér meg egyetlen alkotás keretein belül, ennek ellenére a regény végére - az *Ördögök* kilátástalanságával, hármas negációjával szemben - Dosztojevszkij utolsó műve mégis fel tud vázolni egy lehetséges életfelfogást. Olyan lehetséges világrendet, amely ismét a *Bűn és bűnhődés* *Ördögök*nél „pozitívabb” végkifejletét, a tagadás tagadását, vagyis a megváltó antinihilizmus „nihilizmust” leküzdő lehetséges esélyét sugalmazza. Ezáltal fog a *Feljegyzések az egérlyukból*-ban, és a *Bűn és bűnhődés*ben elkezdett, „nihilizmus” ellen folytatott szerzői küzdelem köre az *Ördögök* pesszimizmusán keresztül törve A *Karamazov testvérek*ben bezárulni.

Ennek a küzdelemnek a köre minden eddigi Dosztojevszkij-műhöz képest jóval több ponton keresztülhaladva zárulhat csak össze, alkothatja meg a szintézist. Mégpedig úgy, hogy ezek a pontok a legmélyebb ellentmondásokat, a legkilátástalanabb „nihilista” elképzeléseket mutatják a hősök magatartásának és a regény felépítésének rendkívüli bonyolultságát tükrözendő, annak érdekében, hogy a majdani szintézis ereje ezeknek a komoly pontoknak, akadályoknak a leküzdésében is kifejeződésre jusson.

Az első és egyik legfontosabb pont, összetevő a „véletlen család” felvázolása, amelyből kiindulva mind a hősök jelleme, mind a „nihilizmus” *Ördögökben* elkezdett további, visszafordíthatatlannak tűnő szétaprózódása levezethető. A korábbi

---

<sup>189</sup> Fridlender: i.m. 325.

nagyregényeihez hasonlóan Dosztojevszkijnek ebben az alkotásában is a „bűn története” a fő tartalmi csomópont, de itt sem a bűnelkövetés, jelen esetben az apagyilkosság eseményeinek láncolata, a gyilkosság külső tényezőinek, környezeti körülményeinek a felvázolása a cél.

Az öreg Karamazov, Fjodor Pavlovics meggyilkolása, ugyanúgy, mint az öregasszony életének kioltása a *Bűn és bűnhődés*ben, csak eszköz arra, hogy a szerző rávilágítson kora Oroszországnak mélyén húzódó, szociálpszichológiai síkon, a „véletlen család” keretein belül zajló egyik drámájára, amelyben az alapvető erkölcsi normák hiánya, az erkölcsiség viszonylagossá válása a „mindent szabad” anarchikus elvébe, majd gyilkosságba torkollik. Viszont, hasonlóan az *Ördögökhöz*, a „mindent szabad” elvének gyakorlati megvalósulása, gyakorlatba történő átültetése ebben a műben sem az elv kitalálója által valósul meg, hanem annak sekélyes hasonmása által. Az *Ördögök* Kirillovja által elkezdett, az elv értelmi szerzőjéről való „leválási” folyamatot ugyanis itt Ivan Karamazov erkölcsi fertőben leledző testvére, Szmeryakov fogja beteljesíteni, és ennek a leválási folyamatnak a keretén belül bátyja erkölcsi pozícióját értelmezve-félreértelmezve az apagyilkosságot elkövetni. A regény keretein belül felvázolt, a szintézis lehetősége elé akadályt állító „nihilizmus” ennél további szétaprózódására, és ezáltal az orosz talajra gyakorolt negatív hatásának további erősödésére a „véletlen család” tagjainak jelleme világít rá.

A regény szintézis-jellegre törekvésének ugyanis első látásra teljességgel ellentmond az a tény, hogy a Karamazov-család tagjai jellemükben az ember személyiségének hármasszövetéből, az ösztönös, az értelmi és az érzelmi-vallásos oldalából csak az egyiket testesítik meg, illetve, ez az egy a másik két személyiségbéli összetevőt teljes mértékben maga alá rendeli. Úgy tűnik, nincs a regényben egyetlen olyan személyiség sem, aki ezt a három összetevőt egyenlő, egészséges mértékben magába integrálná, és ezáltal a szintézist biztosítaná.

A műben a legidősebb testvér, Dmitrij Karamazov az ösztönembert testesíti meg, nála a fizikai erő áll az előtérben: előbb üt, s csak utána gondolja át, hogy miért is tette. Kicsapongó, féktelen, ösztönein nem tud uralkodni, egyazon pillanatban képes a legmocskosabb aljasságra és már-már emberfeletti hőstettekre. Odakényszerít magához egy fiatal lányt, Katyerina Ivanovnáat, de amikor sikerül megkaparintania, elengedi, amikor viszont a menyasszonya lesz, megcsalja, még meg is lopja. Mégis, ebben a „szörnyetegben”, ahogyan öccse, Ivan Karamazov emlegeti, ösztönös, mély törekvés él a jóra, a megváltásra. Erről a kettősségről így vall a műben: „Megyek, megyek, és nem

tudom, bűzbe és gyalázatba kerültem-e, vagy fényességbe és örömbe. Nos hát, ez a baj, mert a világon rejtély minden!... Mert én Karamazov vagyok! Mert ha én egyszer lerepülök a feneketlen mélységbe, akkor egyenesen fejjel lefelé, lábbal felfelé röpülök, és még tetszik is, hogy épp ily megalázó helyzetben zuhanok, sőt ezt szépnek is tartom. És éppen ebben a gyalázatban egyszer csak rázendítek a himnuszra. Legyek bár átkozott, legyek bár hitvány és aljas, de csókolhassam meg én is annak a köntösnek a szegélyét, amelybe az én istenem öltözött, lehet, hogy ugyanakkor az ördögöt követem, de akkor is a te fiad vagyok, Uram, és szeretlek téged...”<sup>190</sup> Mityában azonban ez a jóra, ez az erkölcsösségre törekvés is csak ösztön, amelyet egy-egy pillanatban kiszoríthat a kéjes eseményekkel való sodródás.

Mitya Karamazov jelleme nemcsak ebből a vallomásából nyilvánvaló, hanem a Katyerina Ivanovnával való első találkozása is sok mindent elárul feslett személyiségéről. Mitya itt szándékosan megalázza Katyerinát, és a nőtől minderre válaszként érkező büszkeségre úgy reagál, mint az ő büszkeségével szembeni kihívásra. Úgy gondolja, hogy mivel négy szemközt van a nővel, meg is erőszakolhatja, hiszen Katyerina szépségével, ugyanakkor durvaságával, vagyis jellemének szembetűnő kontrasztjával nem tud mást kezdeni. Robert Belknap utal arra, hogy Mitya és Katyerina találkozásának felvázolásakor Dosztojevszkij egy, az olvasók számára már ismert irodalmi motívumot elevenít fel. A nő és a férfi első találkozása ugyanis hasonlóan van jelen a szerző számára is ismert és elismert francia író, George Sand regényében, a *Moprában*, ahol az író nemcsak egy családtörténetet ábrázol, hanem a „vadember”-nek titulált főhős átnevelődésének történetét is az olvasók elé tárja. A vadember átnevelésének témája már Rousseau figyelmét is felkeltette, nála egy rablóbandához csatlakozik a hős, és az ebből a közegeből való kitörése jelenti a megjavulását. A rablóbanda említése esetén azonban nem feledkezhetünk el Schiller *Haramiák* című művéről sem, amely ilyen áttételeken keresztül Dosztojevszkij regényében is meghatározza Mitya, sőt öccse, Ivan Karamazov jellemzését is.

Ezek a források olyannyira meghatározóak a szerző életművében, hogy Mitya és Katyerina találkozását már a *Bűn és bűnhődés* két szereplője, Dunya és Szvidrigaljov jelenetében is felismerhetjük, Mitya alakjában Szvidrigaljov erkölcsstelen, anómiás életét is felfedezhetjük. Viszont, amíg Szvidrigaljov erkölcsileg annyira romlott és javíthatatlan, hogy nem is tépelődik azon, élvhajhász életmódja vajon hány emberéletet követel, addig - A *Karamazov testvérek* emberi jellemekben is megmutatkozó bonyolult

---

<sup>190</sup> Dosztojevszkij: A Karamazov testvérek, Európa Kiadó, Budapest, 1982., I. kötet, 176.



szerkesztésmódjában - Mitya szívéből soha nem hal ki a „madonnai ideál”, amely képes visszafogni cselekedeteinek fékezhetetlen hevét. Ilyen formában Rogozsin, Sztavrogin, Verszilov után „Mitya az utolsó olyan a Dosztojevszkij által megvalósított hősök sorában, akik felelőtlenek és feslettek, messze állnak a tökéletestől, de vonzerejük tagadhatatlan.”<sup>191</sup>

Mitya Karamazov öccse, Ivan, bátyjával ellentétben nem az ösztönök, hanem az ész, az orosz talaj értékeihez ragaszkodó ember számára alapvetőnek tartott elveket megkérdőjelező ráció megtestesítője. Lázadó ateista, nem hisz az egyház erejében. Ezen kívül, vagy inkább emellett, a szerző - ahogyan arra maga is utal abban a kísérőlevelében, amelyet az Ivannak szentelt V. könyv, a *Pro és Contra* elkészültekor írt kiadójának, Ljubimovnak - Ivant a kortárs szocializmus képviselőjének tartja, amely „Dosztojevszkijnél időnként a »nihilizmust«, az ateizmust és a kommunisztikus elveket is magába foglalja.”<sup>192</sup> Azaz Dosztojevszkij akkor, amikor Ivant úgy ábrázolja, mint olyan ateistát, aki nem az istent, hanem az isten által létrehozott világrendet utasítja el, személyében szintézisét adja az anarchizmusba forduló orosz szocializmusnak és „nihilizmusnak”. Így azok a kérdések, amelyek Ivant foglalkoztatják: hogy van-e Isten, van-e halhatatlanság, és amelyekre soha nem talál megnyugtató választ, a regényben a szerző által szocializmusnak nevezett anarchizmussal és „nihilizmussal” állnak kapcsolatban.

Ivan dilemmája olyan dolgokra kérdez rá, amelyek korántsem egyértelműek, ha viszont valaki „nihilista” választ ad rájuk, az a szerző meglátása szerint megállíthatatlan, negatív folyamatot indíthat el a társadalomban. A dilemma lényege, hogyha van isten, akkor az isten alkotta meg a földet, és akkor az embernek meg kell alázkodnia, hiszen az ő esze és értelme képtelen a világ dolgait irányítani, vagyis kénytelen hinni az örök harmóniában, még akkor is, ha szenvedésekkel teli a földi élete. Ha viszont nincs isten, akkor az ember a föld, a világrend „séfje”, és akkor kötelessége olyanná alakítani a világot, amely az ő törvényeinek felel meg, és ahol az ő igazsága a vezérelv. Ivan kételkedik ugyan, de végül erre a második álláspontra helyezkedik, és mindezt öccsének, Aljosának is előadja. Amikor úgy dönt, hogy az embernek van joga a földi törvények megalkotására, és nincs szüksége az Isten által szenvedések útján létrehozott harmóniára, az emberiség eredendő bűnére, és a legnehezebben megcáfolható érvre, a mindezért a bűnért ártatlanul vezeklő gyermekek értelmetlen szenvedésére utal. Gondolatait így foglalja össze:

---

<sup>191</sup> Robert L. Belknap: *Genezisz romana Bratja Karamazovi, Akagyemicszeszkij Projekt, Szankt-Petyerburg, 2003., 98.*

<sup>192</sup> Kudrjacev: i.m. 93.

„A felnőttekről már csupán azért se beszélek, mert azon kívül, hogy utálatosak és nem érdemlik meg a szeretetet, őket megtorlás is sújtja: ettek az almából, megismerték a jót és a rosszat, és olyanok lettek, „mint az Isten”. És még most is eszik az almát. De a kisgyerekek nem ettek belőle, és egyelőre még semmiben sem bűnösök. Szereted a kisgyerekeket, Aljosa? Tudom, hogy szereted, így hát meg fogod érteni, miért csakis róluk akarok most beszélni. Ha ők is iszonyatosan szenvednek ezen a földön, akkor természetesen apáikért bűnhődnek, apáikért, akik ettek az almából - de hát ez egy más világból való okoskodás, az emberi szívnek itt, e földön, érthetetlen. Nem szenvedhet másért az ártatlan, mégpedig ilyen ártatlan teremtés.”<sup>193</sup>

Illetve: „Megértem a bűnben való sorsközösséget az emberek között, megértem a megtorlásban való sorsközösséget, de nem értem meg a gyermekekkel való sorsközösséget a bűnben, és hogyha az igazság az, hogy apáikkal együtt ők is felelősek apáiknak minden gaztettéért, akkor ez az igazság természetesen nem e világból való, és ez számomra érthetetlen.”<sup>194</sup>

Az egyik legnagyobb probléma az Isten által teremtett világ elutasításával, a halhatatlanság tagadásával, az emberi törvényalkotással, a ráció abszolút uralomra jutásával kapcsolatban - ahogyan azt már Dosztojevszkij korábbi „nihilizmus”-ellenes művei is mutatták - az erkölcs hiánya. Hiszen az orosz talaj értékeit őrző ember az Istent nem úgy értelmezi, mint az embereken kívül álló létezőt, amely a magasabb értelmet birtokolja, hanem úgy, mint az emberekben munkálkodó, általuk kidolgozott erkölcsi alapok összességét. Isten nélkül, a puszta rációra hivatkozva azonban ennek az erkölcsi alapnak nincsen létjogosultsága, és ha nincsen, akkor „mindent szabad”.

Aljosa Ivan eszmefuttatását végighallgatva nem mással, mint magával Krisztussal hozakodik elő, aki minden szenvedést meg tud bocsátani, hiszen ő maga az egész emberiségért áldozta fel ártatlan vérért. Erre Ivan Karamazov, mintha Aljosától csak ezt az ellenérvet várta volna, előhozakodik poémájával, *A nagy inkvizítor legendájával*, amelyben Krisztus és a középkori inkvizítor találkozását írja le. Ezzel elődjének, Raszkolnyikovnak az eljárását folytatja, aki elveit szintén írásos értekezésben fejteti ki. Ivan Raszkolnyikovval ellentétben ugyan senkit nem ölt meg, de a legendában utat enged mindazok számára, akik Raszkolnyikovhoz hasonlóan magukat felsőbbrendűnek érezve arra hivatottak, hogy döntsenek az emberek sorsa felett.

---

<sup>193</sup> Dosztojevszkij: A Karamazov testvérek, 352.

<sup>194</sup> Uo.: 362.

A poémában a középkori Spanyolországba visszatért Jézus feltámasztotta a halottakat, és meggyógyította az embereket. Az ősz inkvizítor ezért letartóztatja, majd éjszaka, a börtönben kifejti előtte a nézeteit. Elmondja, hogy az egyetemes katolikus egyház, amelynek képviselőjében felszólal, szétosztja az emberek között az általuk termelt kenyert. Mindenkinek jut belőle egy darab, azonban mindezért cserébe a szabadságukat, a szabad akaratukat kéri cserébe, vagyis mindazt, ami által az ember embernek vallhatja magát, nemcsak bábnak egy felsőbb hatalom vagy létező szemében. Krisztus mindezt semmit sem felel, az egész poéma alatt hallgat, és hallgatásának a továbbiakban a regény „nihilizmus” elleni küzdelmében sorsfordító jelentősége lesz.

Krisztus hallgatása, mint tartalmi összetevő mellett a poéma stílusa is árulkodó. A „nihilista” poémaszerző, Ivan a regényben úgy jelenik meg, mint egy meghatározott társadalmi csoport jeles, sőt, vonzó képviselője, és ehhez nagymértékben hozzájárul poémájának hangvétele, amely - ahogyan arra Belknap rámutatott - sokban hasonlít két jelentős, az orosz „nihilisták” világnézeti fejlődésében meghatározó személy, Belinszkij és Herzen műveinek a stílusára. Belinszkij és Herzen ilyen formájú „jelenléte” a szerző „nihilizmussal” folytatott küzdelmében első látásra - ugyanúgy, mint az inkvizítor érvelése - ennek a küzdelemnek a feladását sugallja, hiszen úgy tűnik, mintha ezzel az eljárással Dosztojevszkijnek az eziránt a két személyiség iránt érzett fiatalkori lelkesedése térne vissza. Azzal azonban, hogy pusztán stílusbeli, de nem tartalombéli az egyezés Ivan poémája és Herzenék művei között, Dosztojevszkij ismét Csernisevszkijjével száll szembe. Hiszen elődjeit, szellemi mentorait egyáltalán nem úgy jeleníti meg „nihilistája”, Ivan poémájában, mint akik jelentős elvekkel járultak hozzá Oroszország szellemi fejlődéséhez, hanem úgy, mint akik pusztán a stílusukkal alkottak maradandót.

Mielőtt azonban Ivan „mindent szabad” elvének, és poémája tartalmának további, a környezetére és a szereplőkre gyakorolt hatását elemezném, mindenképpen szólnom kell a harmadik, a legfiatalabb Karamazov testvérről, Aljosáról.

Aljosa a regényben az érzelmi-vallásos alap képviselője, az igaz kereszténység, a lelkiismeret vallásának hiteles követője. Mentés az erőszaktól, mindvégig alávetett. Ha hajlamos is az álmodozásra, azt nem hatja át az Ivannal meglévő intellektuális felsőbbrendűség-érzet, s ha vannak is világi tervei, azokat nem önző érdekei szervezik. Mindig őszinte, mondhatni naiv, ennek ellenére empátiaképessége folytán az emberek szívébe képes látni. Ennek köszönhetően olyan dolgokat mond ki velük kapcsolatban, amit azok maguk előtt is szégyellnének kimondani. Tud hatni az emberekre, és ezért még morózus apja is szívesen látja. A kutatók Aljosa alakjában legtöbbször *A félkegyelmű*

Miskin hercegének tulajdonságait fedezik fel, ám közöttük a nyilvánvaló hasonlóságok ellenére van egy fontos különbség is. Amíg ugyanis Miskin Dosztojevszkijnél azoknak a szent örülteknek a sorsát osztja, akiket a környezetük tisztel ugyan, de a hátuk mögött ki is nevet, *A Karamazov testvérekben* Aljosa mássága nem vált ki szánalmas megvetést a körülötte élőkől.

A személyiség három összetevőjét - az ösztönt, az értelmet és az érzelmet - Dosztojevszkij szintézisre törekvő regényében tehát három különböző személy képviseli. A három összetevő egy személyben történő egyesüléséhez, és ezáltal a szintézishez, a „nihilizmus” elleni hatásos küzdelem körének bezárulásához szükséges utat viszont éppen ezzel az integrációhiánnyal kapcsolatos további pontok, akadályok nehezítik. Ugyanis a három személyiség-összetevőt nemcsak a három Karamazov testvér viseli magán, mégpedig külön-külön, egymástól elválasztva, hanem olyan további szereplők is, akik ezáltal a személyiség-integráció, a szintézis megakadályozói: a széttöredezettség, szétaprózódás elősegítői lesznek.

A három személyiség-összetevőt a műben nemcsak három férfi, hanem három nő is képviseli, valamint mindegyik összetevőnek vannak további, a „nihilizmus”-ellenes küzdelem körének bezárultát hátráltató férfialakjai. Mitya ösztönösségének női képviselője Grusenyka. Grusenyka ösztönössége az orosz kispolgári származású nő életrevalóságában jelentkezik, aki az ösztönökre ható női csáberejét használja fel arra, hogy a férfiak uralta patriarchális világban elfogadható szinten éljen, és a jövőjét is biztosítsa. „Grusenyka az igazán szabad nő mintaképe: nem érdekli a társadalom álszent ítélete, a férfi megszerzésében magára, nem pedig a házasság jogi intézményére hagyatkozik. Ami tisztelendő benne, az a női szabadsághoz való ragaszkodás.”<sup>195</sup>

A másik, immár férfi, szintén az ösztönösséget képviselő szereplőnél, vagyis Mitya vetélytársánál, apjánál, Fjodor Pavlovics Karamazovnál figyelemre méltó, hogy az ösztönösség, az erőszak szintén inkább nőies formában testesül meg, a női csáberőre emlékeztető ravaszság formájában valósul meg. Fjodor Pavlovics Karamazov ugyanis nem az éles eszének, hanem ennek az ösztönös ráérzésnek köszönhetően gazdagodott meg. Az ösztönember harmadik típusa pedig Grigorij szolga, akit nyersessége mellett a végtelen nyakasság jellemez: semmilyen értelmes érv nem tudja eltántorítani attól, amit a fejébe vett. A két férfi - az ösztön fő képviselőjével, Mityával, és az ösztönösség női képviselőjével, Grusenykával ellentétben - javíthatatlan, mert tetteiért soha, semmilyen

---

<sup>195</sup> Sáfrány Attila: *Dosztojevszkij szelleme*, zEtna Kiadó, 2005., 70.

körülmények között sem vállalja a felelősséget, bűnéért nem vezekel, lelkiismerete pedig, mint például az öreg Karamazovnál is, esetleg csak borgőzös állapotában ébredhet fel. Javíthatatlan személyiségük így sokkal inkább a szétaprózódást, mint az integrációt szolgálja a regényben.

A szétaprózódásra, a „nihilizmus” továbbterjedésére - legalábbis első látásra - azonban leginkább nem az ösztön-ember Mitya alteregói, hanem sokkal inkább a racionális, lázadó Ivan hasonmásai: Rakityin, Kolja Kraszotkin, Szmergyakov és az ördög adnak lehetőséget. Azért csak első látásra, mert a továbbiakban éppen ezek a hasonmások lesznek azok, akik, hasonlóan a *Bűn és bűnhődés* hasonmásaihoz, Luzsinhoz, Szvidrigaljovhoz és Ljebezzatnyikovhoz, sekélyességükkel az Ivan által képviselt lázadó, „nihilista” elveket is elsekélyesítik, karikaturizálják, és ilyen formában a tendenciát megfordítják: már inkább a „nihilizmus” elleni küzdelem körének bezárultát, mint a szétaprózódást segítik elő.

Ez a folyamat hosszú, bonyolult, ellentmondásos, és ennek a folyamatnak mindenképpen része Ivan észemberségének női megtestesítője, Katyerina Ivanovna is, aki női mivoltából adódóan magasztosnak tűnő, világmegváltó vágyait nem az egész társadalomba, hanem egy, az álmaiban megalkotott személybe, Mityába vetíti. A projekció eredményeként Mityát csak általánosságban szereti, hiszen álmait akarja belelátni, nem pedig azt, aki valójában Mitya. Ugyanebből a női észemberi vonásából fakad, hogy azt, akit igazán szeretni tudna, Ivant, egyre csak gyötöri: először magához vonzza, hogy elbűvölje, majd rögvest el is taszítja magától. Célja, hogy minél nagyobb fájdalmat okozzon a férfinak, hiszen úgy véli, női észembersége ebben leli egyedüli örömét. Ez persze önbecsapás, hiszen egyik férfival sem boldog, és egyetlen esélye a boldogságra az lenne, ha az esze helyett a szívére hallgatva beismerné, hogy igazából azt a férfit szereti, akit folyamatosan gyötör. Katyerina elindul ezen az úton, és az ő változásával, azzal, hogy érzelmei javára feladja észemberségét, Ivan férfi hasonmásai mellett nőként ő is - hosszas küzdelem után - az integrációt, a szintézist fogja elősegíteni.

Visszatérve arra a hosszas, bonyolult folyamatra, amelyben a „nihilista” hasonmások a „nihilizmus” terjedésének elősegítése helyett végül is annak megakadályozóivá válnak, először Rakityin életútjára utalnék. A műben Rakityin szeminarista az, aki első látásra úgy tűnik, hogy olyan erővel képviseli a „nihilizmust”, mint kor-és eszmetársa, Ivan. Ezt az érzetet mindennek előtt az támasztja alá, hogy ennek a szereplőnek a visszataszító magatartására egészében csak a *Nagy inkvizítor*-fejezet után

derül fény, addigi megjelenésében csak a szeme és a direkten hangsúlyozott alázatossága az, ami bizalmatlanságot vált ki az olvasóból:

„Ezenkívül a sarokban állva (később is egész idő alatt állva maradt) ott várakozott egy szemre úgy huszonkét éves, polgári ruhás szeminarista és jövődő teológus, akit valami okból pártfogolt a kolostor és a szerzetesek összessége. Elégé magas termetű, üde arcú, széles pofacsontú, okos, figyelmes, keskeny, barna szemű fiatalember volt. Arcán a legteljesebb, de minden szembeötlő hízelgéstől mentes, illendő tisztelettudás tükröződött. A belépő vendégeket nem üdvözölte meghajlással, jelezve, hogy ő nem egyenrangú velük, hanem csak alárendelt, másoktól függő személy.”<sup>196</sup>

Bár az elbeszélő Rakityin első megjelenésekor azt is megjegyzi, hogy ennek a fiatalembernek a kiejtett szavai és a gondolatai sokszor nincsenek harmóniában, első megjelenésekor ez a tulajdonsága háttérben marad. Annál is inkább, mert Rakityinban a környezete egy jól körvonalazható társadalmi típus képviselőjét fedezi fel: a pap fiát, aki szeminarista-léte után éles nyelve és cinikus világnézete segítségével a radikális lapoknál helyezkedett el, a társadalomban befolyásos helyet szerzett, és a véleményére széles közönség kíváncsi. Újságírói ténykedése pedig arra is alapot ad, hogy sok minden más tulajdonsága mellett Ivan hasonmása legyen, hiszen a társadalmat átalakító szándékaikat ő is, mint Ivan, írásban kívánja a közönség elé tárni.

Rakityin életútjának felvázolása azonban már mutatja, hogy Dosztojevszkij szándéka itt is, ahogyan Raszkolnyikov hasonmásai esetében, a leleplezés. A szeminarista-lét, a papságtól való elmenekülés ugyanis kísértetiesen hasonlít Csernisevszkij és Dobroljubov életútjára, sőt, a szereplőről az is kiderül, hogy publicisztikájának stílusa messze áll Ivan írásmódjának színvonalától. Így Dosztojevszkij Rakityinban nemcsak a „nihilisták” életútját kritizálja, hanem lapjuk, a *Szovremennyik* stílusát is. Rakityin írásai felületességről, felületes logikáról tanúskodnak, a vallás kérdéseit vulgár-szocialista, materialista tanok felől közelítik meg, minden addig érvényben lévő értéket gyanúval illetnek, és hemzsegnek az olyan negatív kifejezésektől, mint amilyen a „bűzlik”, a „prüszköl”, a „féltekenykedik”. Dosztojevszkij „nihilizmus” elleni, az *Ördögökben* felvázolt reménytelen harca így ebben a művében már nem úgy folytatódik, hogy a leleplezendő „nihilista” hős valamely Csernisevszkij-szereplő, vagy Csernisevszkij-tan karikatúrája csupán, mint amilyen Luzsin vagy Ljebezzatnyikov, hanem úgy, hogy a

---

<sup>196</sup> Dosztojevszkij: A Karamazov testvérek, I. kötet, 61.

leleplezés elég egyértelműen valamelyik fő „nihilistára”, illetve annak sajtóorgánumára utal a negatív hős tevékenységének felvázolása segítségével.

Rakityin tevékenységének eddig felvázolt negatív jellege azonban még nem elegendő ahhoz, hogy a vágyott szintézist szolgáló „nihilizmus” elleni küzdelem sikeressége megalapozott, a „nihilizmus” további szétaprózódása megállítható legyen. Ezért, hogyha Rakityin a regény elején még csak úgy jelenik meg, mint egy szellemileg éretlen és szélsőségesen öntelt alak, akkor a *Nagy inkvizítor* fejezet után már egyértelmű a szerepe: Ivan hasonmásaként, őt parodizálva sekélyesíti el a „nihilista” lázadó magasztosnak tűnő eszméit.

A nagy inkvizítorról szóló fejezet után Rakityin Aljosával találkozik, aki ebben a pillanatban élete talán legválságosabb időszakát éli: rá kell döbennie, hogy imádott sztarcének, Zoszimának a holtteste foszlásnak indult. Rakityin kihasználja Aljosa lelkiállapotát, és kettős szerepben lép elé: mint kínzó és mint csábító. Étellel, itallal és a szexualitás iránti vágy felkeltésével akarja őt elcsábítani, valamint azzal kínozza, hogy addigi, szentnek tartott, az orosz egyházhoz és valláshoz kötődő, szilárdnak hitt elveiből kiszerezné ábrándítani.

A kínzás és csábítás motívuma egyébként a regényben nemcsak Rakityinnal kapcsolatban merül fel. Ezt a szerepet Ivan is, a nagy inkvizítor is, és az ördög is betölti. Ivan szintén Aljosát kínozza - ez ismét utal Rakityin Ivanhoz való hasonlatosságára - azzal, hogy lázadásába öccsét is bele akarja vonni, belőle is ki akarja kényszeríteni a mindannyiukban ott rejlő „karamazovságot”. Az inkvizítor Krisztust kínozza azzal, hogy számba veszi az emberek boldogtalanságát, és így provokálja Krisztust. Az ördög pedig, a legnagyobb kínzó, Krisztust a pusztába csábítja. Amíg azonban Ivan, az inkvizítor és az ördög kínzása és csábítása mindhármójuknál az önfeláldozást is magába foglalja, Rakityinból - sekélyességét bizonyítandó - ez az önfeláldozásra való hajlam teljes mértékben hiányzik.

Rakityin sekélyességét, rajta keresztül az orosz „nihilizmus” parodizálásának szerzői szándékát nemcsak a kínzás és a csábítás aljas, önfeláldozástól mentes végrehajtása bizonyítja. A következő fejezetből derül ki, hogy Aljosát Rakityin nemcsak szeszélyből, kedvtelésből vitte el Grusenykához, hanem azért, mert Grusenyka mindezért huszonöt rubelt ígért neki. Ettől a jelenettől kezdve Rakityin a bibliai Júdás profanizált változatává válik. Ez az asszociáció a pénzmotívum mellett és azzal együtt akkor teljesedik ki, amikor Aljosa és Rakityin együtt esznek, de nem olyan táplálékot fogyasztanak, amely Aljosa vallásos meggyőződésének megfelel, hanem zakuszkát, aminek az elfogyasztásával

megsértik a kolostorban előírt diétát. Ugyanúgy, mint a Bibliában Krisztus, Aljosa is felismeri asztaltársa áruló szándékát, és burkoltan biztatja, hogy hajtsa végre azt. Rakityin célja - Júdásétól eltérően - azonban nem Aljosa keresztre feszítése, hanem a megrontása, amely végül is nem jár sikerrel.

Rakityin Júdásra is jellemző pénzéhségét, és ezzel a regényben betöltött negatív, sekélyes szerepét ezen kívül még egy motívum is alátámasztja. Rakityin kezdetben, amikor feltárul előtte az újságírói karrier lehetősége, még azzal is beérné, hogy feleségül vegyen egy gazdag félkegyelmű nőt, a további pénzéhségét pedig egy jól fizető lapnál elégítse ki. A későbbiekben viszont a pénz utáni vágya odáig terjed, hogy majdani vagyonából Pétervárott egy kőházat akar vásárolni a Lityejnaján. Amikor a bíróságon tanúként megjelenik, a következő kérdést teszik fel neki ezzel a tervével kapcsolatban:

„Hadd kérdezzem meg - kezdte a védő igen kedves, sőt tisztelettudó mosollyal, amikor őrá került a sor, hogy kérdéseket tegyen fel - , ugyebár ön az a Rakityin úr, akinek *Zoszima atya, az Istenben megboldogult sztarec élete* című, az egyházmegyei hatóság által kiadott, mély vallásos gondolatokkal teli füzetét az öfőmagasságának szóló kitűnő és jámbor ajánlással együtt nemrég oly nagy élvezettel olvastam?”<sup>197</sup> ...

Rakityin, tartva attól, hogy ez a brosúra megrongálja a reputációját a radikális körökben, zavartan azt feleli, hogy nem volt szándékában annak publikálása: „Én nem a sajtó számára írtam...csak később nyomtatták ki - dörmögte egyszeriben mintegy elképedve és szinte szégyenkezve Rakityin.”<sup>198</sup>

Ez a szituáció Rakityin Csernisevszkijékhez hasonló származását, vagyis az ingyenes képzést biztosító papi seminarista-létét, és a hihetetlen mértékű pénzéhségét ötvözi azáltal, hogy a Lityejnaján épült kőház megszerzése érdekében mindenfélét hajlandó összeírni, minden irányzat szellemi igényét kielégíteni. Ráadásul, a kőház megvásárlása ismét egy kortárs, radikális szellemben író „nihilista”, Jeliszejev portréját idézi, aki valóban házat vett Pétervár ezen részén.

Annak érdekében, hogy Rakityin parodikus, karikatúraszerű tulajdonságait, sekélyes jellemzőit a szerző még tovább hangsúlyozza, Jeliszejev mellett Rakityinnal még egy kortárs, ismert poétát is kapcsolatba hoz, mégpedig Dmitrij Minajevet. Rakityin Hohlakova lábáról írt verse ugyanis Minajev versére emlékeztet, amelyet egy vidéki dámának szánt. Amíg Minajev ezzel a versével az asszony felé létének értelmetlenségét közvetíti, addig - ismét a szereplő faragatlanságára utalva - Rakityin számára Hohlakova

---

<sup>197</sup> Dosztojevszkij: A Karamazov testvérek, II. kötet, 499.

<sup>198</sup> Uo.: 499.



csak arra kell, hogy a nő jól csengő, rímbe illő nevének felhasználásával gyakorolja a versfaragást. Hogyha Rakityin zsurnalista tevékenysége Ivan újságíróskodásának a sekélyes változata, akkor a korábban felvázolt stílusbeli egyezések alapján, miszerint Ivan írásmódja Belinszkij és Herzen stílusát idézi, a Rakityiné pedig Jeliszejevét és Minajevét, arra következtethetünk, hogy Rakityin írásmódja úgy viszonyul az Ivanéhoz, mint ahogyan Jeliszejev és Minajev stílusa a Belinszkijéhez és Herzenéhez. Azzal pedig, hogy a sekélyes, Ivan nézeteit lealacsonyító Rakityin-írásoknak a szerző által mindvégig elismert Belinszkij- és Herzen-féle stílus helyett már csak a kortárs Jeliszejev és Minajev írásmódja jut, Dosztojevszkij a „nihilizmus” degradálódására, erejének csökkenésére, nem pedig továbbélésére utal. Ezek a stílusbeli összefüggések így azt is igazolják, hogy Rakityin szerepe, annak ellenére, hogy első látásra sokkal inkább a szétaprózódást, a „nihilizmus” terjedését szolgálja, valójában a „nihilizmus” elleni küzdelem, az integráció, a szintézis-teremtés egyik fontos állomása a regényben.

A másik ilyen fontos, első látásra akadálynak tűnő „állomás” a műben egy másik Ivan-hasonmásnak, Kolja Kraszotkinnak, a tizenhárom éves kisfiúnak a szerepeltetése. Kolja ugyanis a maga tizenhárom évével azt sugallja, hogy Oroszországban a „nihilizmus” nemhogy visszaszorulóban volna, hanem éppen ellenkezőleg, már a tinédzserek gondolkodásmódjába is befészkelte magát. Olyannyira, hogy Kolja Kraszotkin, ugyanúgy, mint Ivan, a kortársai szemében olyan elvek kitalálója, amelyeket a gyakorlatban nekik, a kortásaknak kell megvalósítaniuk. Tehát, Kolja magatartása első látásra azt az *Ördögökben* elkezdett „nihilista”, és a szerző véleménye szerint nagyon veszélyes folyamatot erősíti, amelynek eredményeként az elv gyakorlati végrehajtója függetleníti magát annak kitalálójától. Erre jó példa az, amikor Kolja egy ostoba vidéki fiatalembernek felajánlja a lehetőséget: a szekér kerekével vágja el a lúd nyakát. Amikor a muzsikok ez ügyben kérdőre vonják Kolját, a fiú büszkén válaszolja, hogy ő semmi mást nem tett, csak egy tervről beszélt.

Mindennek a történetnek a valódi fontosságára valójában két eseménnyel kapcsolatban derül fény. Egyfelől akkor, amikor Kolja hasonmása, Ivan azzal a felismeréssel harcol: vajon a gyilkosságról szóló ideái valóban lökést adtak-e Szmergyakovnak a tett végrehajtáshoz, másfelől pedig akkor, amikor a kis Iljusát Szmergyakov arra kényszeríti, hogy a kutya elé olyan kenyeret lökjön, amiben gombostű van. Az állatokkal szembeni kegyetlenség ugyanis, amelyet soha nem az elv kitalálója, hanem egy másik személy „kénytelen” végrehajtani, analóg Kolja hasonmásának, Ivannak

a Szmeryakov által elkövetett apagyilkosságában játszott ösztönző szerepével, az ő elveikben kigondolt kegyetlen gyilkosságának más személy általi végrehajtásával.

Így Kolja Kraszotkin kortársai között játszott vezérszerepe, amely az életkora miatt valóban veszélyes és megdöbbentő, igazából ugyanazt a célt szolgálja, mint a másik hasonmás, Rakityin életútja: Ivan „nihilista” elveinek elsekélyesítését és degradálását, és Ivan ideáin keresztül az Ivan által megalkotott nagy inkvizítor elképzeléseinek pellengérré állítását.

Ebből a szempontból figyelemre méltó Koljának az a „színjátéka”, amit a haldokló Iljusecska előtt a kutyával elkövet. Azzal, hogy a kutyát „meghalni” és „feltámadni” tanítja, Istent játszik, isteni csodát szimulál, és ezzel teljes mértékben hatalmába keríti nemcsak a beteg kisfiút, hanem az összes olyan kortársát, akik furfangosan feltett kérdéseire és vakmerő elképzeléseire sehogyan sem tudnak reagálni. Mindezt pedig gyermeki formában úgy teszi, ahogyan Ivan nagy inkvizítora a szabadságuktól megfosztottak életét elképzeli:

„Csodálnak bennünket, és rettegnek majd tőlünk, de büszkék is lesznek, hogy mi olyan hatalmasak és olyan okosak vagyunk, hogy meg tudtuk zabolázni egy ilyen ezermillió szilaj csordát. Elernyedve fognak remegni a haragunktól, elméjük megretten, a szemük sírós lesz, mint a gyermekeké és az asszonyoké, de egy intésünkre ugyanolyan könnyen csapnak át a vidám nevetésbe, a derűs örömbé, a boldog gyermeki énekbe. Igen, mi munkára kényszerítjük őket, de szabad óráikban gyermeki játékká alakítjuk át az életüket, gyermekdalokkal, kórussal és ártatlan táncokkal.”<sup>199</sup>

Kolja tulajdonképpen ezt az inkvizítori metaforát realizálja a gyakorlatban. Mégpedig azáltal, hogy beavatkozik fiatalabb iskolástársai életébe, azt kénye-kedve szerint szervezi, és mindehhez még azt is hozzáteszi, hogy a gyerekek úgy engedelmeskednek neki, mint az Istennek: „Hát tudjuk, mi az az előkészítő osztály: csupa kis kölyök, éretlen gyerekek. Iljusát mindjárt piszkálgatni kezdték. Én két osztállyal feljebb járok, így persze csak távolról, kívülről néztem a dolgot. Látom, kicsi, gyenge fiú, de nem hagyja magát, sőt meg is verekszik velük, büszke, a szeme pedig lángol. Szeretem az ilyeneket. Azok meg még jobban bántották. Ami a fő: akkor silány kis ruha volt rajta, a nadrágja túl rövid, a cipője meg kását ér. A többiek emiatt is megalázták. No, ezt már nem szeretem, rögtön a pártját fogtam, és betyáruul elbántam velük. Mert én ütöm-verem őket, ők meg istenítenek engem, maga tudja ezt, Karamazov? - dicsekedett szilajul Kolja.”<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Uo.:I. kötet, 383-384.

<sup>200</sup> Uo.:II. kötet, 303.

Mindebben a „nihilista” gyermeki gondolkodásmódban tehát Ivan gondolatainak áthallása realizálódik, Ivan gondolatainak abszurdig vitele valósul meg. „A bűnös emberiség büszkesége az öntelt gyermek tragikomikus képzelgésébe csap át. Az emberiség, amelyet annyira szeretett és gyámsága alá vett a nagy inkvizítor, kisgyermekké egyszerűsödik, és a vezérük szerepét Kolja Kraszotkin fogja betölteni. Az inkvizítor más emberek sorsa felett dönt, Kolja pedig gúnyolja a gyermekeket, de mindkettejük Istennek képzei magát. Koljának a kutya feltámasztására irányuló incselkedése Ivan halottak feltámasztásáról szóló elmélgedésének, és a csodáról szóló gondolatainak a paródiája.”<sup>201</sup>

Kolja nemcsak a kortársait tartja félelemben, nemcsak felettük képzei magát Istennek. Ezt a gondolatát az vezérli, hogy mivel úgy gondolja, kora divatos, a „nihilisták” gondolkodásmódját meghatározó tudományos ismereteknek - a materialista, a pozitivistá, a szocialista, és az ateista tanoknak - teljes mértékben a birtokában van, a „népet”, azaz a felnőtteket is kioktathatja. Mindezt Turgenyev *Apák és fiúk* című alkotását is parodizálva úgy találja, mintha ilyenkor emberbaráti szeretet vezérelné: „Szeretek elbeszélgetni a néppel, és mindig szívesen megadom neki azt, ami dukál...A nép nyelvén érteni kell.”<sup>202</sup>

Néptanítói tevékenységét az iskolában is folytatja, amikor a történelemtanár ellen fellépve tulajdonképpen hasonmásának, Ivannak a történelem értelmetlenségét közvetítő elképzelését parodizálja. A politikai és tudományos radikalizmus elveit hirdetve, és minden „aljasságot” leleplezve nagylelkűségről és önzetlenségről tesz tanúbizonyosságot, ami a maga nemében, gyermeki formában azonos azzal a nagylelkűséggel, amelyet a nagy inkvizítor közvetít alattvalói felé. A megalázottakkal való törődés, együttérzés Koljánál és az inkvizítornál ugyanaz, azonban a gyermeki pózolás kompromittálja az inkvizítor önfeláldozását.

Isten létéről vagy nemlétéről szóló fejtegetései szintén Ivan hasonló elképzeléseit szajkózzák, azonban gyermeki hivalkodásról és korlátoltságról árulkodnak. Arról a korlátoltságról, amit Dosztojevszkij - stílusának elismerése ellenére - Belinszkijnek tulajdonít. Így, a két hasonmás, Ivan és Kolja Kraszotkin Belinszkij pozitív és negatív oldalait testesítik meg a regényben. Azzal azonban, hogy Kolja a nagy inkvizítor első látásra pozitívnak gondolt elképzeléseit kompromittálja, az orosz „nihilizmus” ösztönzőjének, Csernisevszkijék egyik szellemi atyjának a tevékenységi mérlegét végül is negatív irányba billenti.

---

<sup>201</sup> Belknap: i.m. 204.

<sup>202</sup> Dosztojevszkij: A Karamazov testvérek, II. kötet, 295.

A visszataszítóan kapzsi Rakityin és az öntelt gyermek, Kolja Kraszotkin után, akik negatív tulajdonságaikkal és tetteikkel Ivan fontos kérdéseit visszájára fordítják, a másik két hasonmás, Szmergyakov és az ördög lesz az, aki Ivant már „négy szemközt” is szembesíti elveinek helytelenségével. A hős addigi szellemi kételyére és tétovázására ezek a beszélgetések tesznek pontot. A két hasonmás sokban hasonlít egymásra, és történetbéli megjelenésük is egymást követi: Ivan, miután háromszor találkozott Szmergyakovval, magával az ördöggel kerül szembe.

Ivan Szmergyakovval folytatott beszélgetései során döbben rá arra, hogy a „mindent szabad” elvének hirdetésekor ennél az embernél termékeny talajra talált, arra, hogy a gyilkosság szellemi ösztönzője ő maga volt. Elvével termékenyebb talajra már nem is igen találhatott volna, hiszen Szmergyakov Ivan sekélyes hasonmásaként olyan gyáva, bosszúálló, irigy és sérült személyiség, akit, hogyha hatalmába kerít a „nihilista” gondolkodás, a fölszabadultság vad érzetében elborzasztó tetteket képes végrehajtani. Az ilyen ember csak egy jeladásra vár, hogy kitombolhassa magát, akár egy gyilkosság elkövetésével is. Szmergyakov esetében ez a jeladás Ivan félreértelmezett elve volt. Szmergyakov jellemének feltárulása, és ezzel együtt Ivan saját magára vonatkozó felismerése párhuzamosan megy végbe a regényben, ehhez a felismeréshez azonban az ördög is hozzásegít.

Az ördög Ivan hallucinációja, „projekciója mindannak a sekélyes és kicsinyes dolognak, amely minden, az orosz talajtól elszakadt ember lelke mélyén ott lakozik, bár el van rejtve a büszke, anarchikus frázisok mögé.”<sup>203</sup> Ivan teljes erejéből igyekszik ellenállni az ördögi rémlátásnak, igyekszik saját maga legalantasabb oldalától függetleníteni magát, de azzal az ördöggel, aki sekélyességében elegáns, azaz éppen ellentmondásos lényével magával ragadó, nem tud szembeszállni. Ivan delíriumos látomása Dosztojevszkijnek a *Bűn és bűnhődés*ben már „kipróbált” jelenetére, Szvidrigajlov ördöggel való találkozására emlékeztet, és hasonlóan Szvidrigaljovhoz, Ivan is ebben a találkozásban ismeri fel végérvényesen a bűnösségét.

Ivan hasonmásai tehát az Ivan által Aljosa felé megfogalmazott, illetve a poémában kifejtett, magára az élet dolgaira rákérdező gondolatainak negatív oldalát fogják megvilágítani, és ezáltal a kételyt is magába foglaló, az isteni világrendet elutasító világértelmezését zsákutcába juttatni.

---

<sup>203</sup> Fridlender: i.m. 342.

A hasonmások felléptetése azonban még mindig nem elegendő Dosztojevszkij számára ahhoz, hogy Ivan „nihilizmusának” széttartó erejét megakadályozza, hogy azt az orosz talaj értékeit magába foglaló elvvel, a valódi, nemcsak frázisszerű testvériséggel, az összemberséggel, az empátiakésszéggel és az erőszakmentességgel helyettesítse. Ehhez a sekélyes hasonmások alantassága kevés. Ehhez olyan magasztos személyre, illetve személyekre van szükség, aki, illetve akik, ha a „nihilizmus”, és Ivan gyermekekkel kapcsolatos, cáfolhatatlan érveit nem is törölhetik el teljesen, de fel tudnak kínálni egy másik lehetőséget Ivan „életbevágó” kérdéseinek megoldására.

Paradox módon a regényben maga Ivan kínál fel egy ilyen lehetőséget egy magasztos személy formájában, azzal, ahogyan a poémájában Krisztust ábrázolja. Krisztus korábban említett hallgatagsága ugyanis olyan erényeket hordoz, amelyek, a történet elmondójának szándékától függetlenül végül az inkvizítor elveinek teljes cáfolatára, az inkvizítor feletti egyértelmű fölényre jogosítanak.

*A nagy inkvizítor legendájának* Krisztusa kiüresedetten, mindennemű önteltség nélkül áll vádlója, az inkvizítor előtt. Lélekbe hatoló tekintettel néz az inkvizítorra, és az öreg vádló ezt a pillantást azért nem tudja elviselni, mert abban az önzetlenség két emberi tulajdonságát, az erőszakmentességet és a lélekbe látó empátiakészséget fedezi fel. Azokat az értékeket, amelyekkel kapcsolatban ő éppen az ellenkező tulajdonságokat hordozza magában. (Krisztus verbalitásának hiánya is ennek az erőszakmentességnek a kivételése.) Lélekbe látó képessége is egyértelmű, ezért mondja neki az inkvizítor, hogy: „Kiolvasom a szemedből, hogy már tudod mind, ami mondanivalóm csak van.”<sup>204</sup>

Krisztus ezeknek a tulajdonságainak a birtokában tudja visszautasítani a hatalom kísértését. „Az emberek örökös problémáinak, köztük a szegénységnek a megoldására a belülről és alulról jövőt, az emberi önzés személyes legyőzésének az útját választotta, nem pedig a fölülről és a kívülről jövő hatalom „társadalomjavító” programját (az emberi hangyabolyt), amely a látszólag nemes célok kivitelezése közben képtelen elkerülni az erőszakot.”<sup>205</sup>

A hatalom kísértésének visszautasítása Krisztus részéről nemcsak ezek miatt a személyiségjegyei miatt lehetséges, hanem amiatt is, mert a poémában nem isteni dicsfényvel övezve tér vissza a földre, hanem védtelen emberként, készen arra, hogy az egyház előjárói ismét a halálba küldjék. Személyével az istenemberi, és nem pedig emberisten tulajdonságait ott érvényesíti, ahol annak legnagyobb szükségét látja: az ember

---

<sup>204</sup> Dosztojevszkij: A Karamazov testvérek, I. kötet, 381.

<sup>205</sup> Sáfrány Attila: i.m. 49.

testvéreként a legnagyobb emberi nyomorúságban cselekszik, ott gyógyít, ott tesz csodákat. Ezt látva az inkvizítor, tekintélyét féltve természetesen azonnal lecsuklja, hiszen érzi, hogy Krisztus nem ura akar lenni az embereknek, hanem a testvére, akiknek már nem a tekintélyt biztosító kenyér kísértését nyújtja, hanem a szeretetet, a másik ember szolgálatát.

Krisztus tehát Ivan poémájában olyan istenember, aki teljes mértékben elutasítja a felülről jövő és az emberi személyiséget figyelmen kívül hagyó erőszakos társadalomjavító kísérleteket. Azokat, amelyeket Dosztojevszkij a „nihilisták” alapvető törekvésének tartott, és ami miatt velük szemben az antinihilista pozíciót, a velük való polémiát elkerülhetetlennek tartotta. Ezt szolgálta a poéma szerkezete is: a lázadó Ivan az inkvizítor győzelme helyett végül Krisztussal szemben csak annak alulmaradását tudta ábrázolni, a végső, krisztusi csókkal pedig szándéka ellenére a társadalom útját olyan, az eredeti elképzelésével ellentétes útra terelte, amely a szeretetelven alapszik.

A „nihilizmus” erőszakos, társadalmat felülről irányító elvével szemben Krisztus után ennek a szeretetelvnek a földi képviselője Aljosa mellett Zoszima sztarec. Dosztojevszkij ebben a két magasztosnak ábrázolt személyben kívánta bemutatni a krisztusi erények világformáló hatását. Az érzelmi-vallásos Aljosában, aki a műben igazán testvére tud lenni a testvéreink, és nem csak nekik, valamint a fiú tökéletesebb másában, szellemi tanítójában, Zoszima sztarec ténykedésében, elveiben, amelyek erejüket, és a benne foglalt elképzeléseket tekintve elegendők ahhoz, hogy a „nihilizmussal” sikeresen vegyék fel a harcot, hogy a „nihilista” öngenerálókkal szemben az orosz értékek, hagyományok antinihilista újragenerálását végrehajtsák.

Zoszima elveinek a bemutatása előtt azonban utalni szeretnék arra is, hogy ugyanúgy, ahogy Ivan észemberségének és Mitya ösztönlétének, Aljosa érzelmi életének is van egy női változata, Liza, a beteg lány személyében. Érzelmi dominanciájára az ő esetében is, mint Aljosánál, a gyerekessége utal, de amíg a férfinál, Aljosánál ez az attitűd a gyermeki komolyság formájában, addig nála, a nőnél, a játékos, életvidám formájában van jelen. Szerelmi viszonyai nem határozzák meg olyan erősen az életét, mint Grusenyka és Katyerina esetében, de az Aljosával való kapcsolatában mindkét, a másik két nőalaknál már ismertett jellemvonás élénk tárul: hol kacérkodik a fiúval, hogy azonnal el is taszítsa magától, hol pedig teljes lényét átadja neki. Ezzel a magatartásával egyáltalán nem könnyíti meg Aljosa életét, azonban Lizának az Aljosával való kapcsolata sokkal inkább a fiú, és nem pedig a beteg lány sorsa szempontjából fontos. Olyan hatása van, mintha Liza

is a kolostorból a világi életbe csöppent Aljosa feljődésének útján, nehézségeinek leküzdésében lenne fontos állomás.

Amíg Liza Aljosa életútjának fontos, de mégiscsak epizódyszerű állomása, addig Zoszima sztarec tanítása végig meghatározza a legkisebb Karamazov-fiú életét. Zoszima sztarec ugyanis Ivan elképzeléseit nem egyenesen, hanem közvetve cáfolja meg, nem érvekkel az ellenérvek ellen, hanem lét-elvével: azzal, hogy a világot másképp látja, a szociális kérdések megoldásának egy másik útját képviseli. Két különböző világ tehát az Ivan és a Zoszima sztarec világa, amelyek első látásra teljesen zártak, áthatolhatatlanok egymás számára. Olyannyira, hogy a történet kezdete után, amikor Zoszima sztarec cellájában összegyűlnek a szereplők, Ivan és Zoszima a továbbiakban nem is találkozik egymással. Kettejük összeütközését Aljosa védi ki, aki Zoszima tanítása után, a kolostorból kilépve kénytelen az Ivan-féle lázadással, kísértéssel is megismerkedni. Abban viszont, hogy karamazovsága ellenére, amely a kisgyermeket kínzó tábornok halálát kívánja, mégsem az ivani, hanem a zoszimai úton halad tovább, ismét az antinihilizmus „nihilizmus” feletti győzelmét, a „nihilizmus” elleni szerzői harc körének bezárultát, a végső szintézis létrehozásának lehetőségét tételezhetjük fel.

Zoszima sztarec egyáltalán nem tagadja a fontosságát azoknak a kérdéseknek, amelyek Ivant foglalkoztatják: ő is gondolkodik az állam és az egyház kapcsolatán, a „mindent szabad” elven, a halhatatlanságon, az ártatlan gyermekek szenvedésének kérdésén. Ivanhoz hasonlóan ő is sürgeti ezeknek a problémáknak a megoldását, ugyanaz a gondolati szenvedély és mélység jája át, mint Ivant, csak éppen a megoldást ezeknek a kérdéseknek a másik oldalán, a kérdések másik ideológiai végpontjában: az erőszak helyett a szeretetben látja. Amíg ugyanis Ivan szélsőséges gondolkodásában a világnak egyház, de társadalom, azaz államnélkülinek is kellene lennie egyszerre, Zoszima úgy véli, hogy az államnélküliségnek az egyház felmagasztosulását kellene eredményeznie. Ivan „mindent szabad” formulájára a Zoszima-féle ellentétes végpont a „mindenki köteles a másikat szolgálni” formula. A halhatatlanság meglétét és fontosságát pedig a regény mottójául is választott János evangélium-béli idézettel, a gabonamag földbe hullásával és elhalásával magyarázza a sztarec:

„Bizony, bizony, mondom néktek, ha a földbe esett gabonamag el nem hal, csak egymaga marad, ha pedig elhal, sok gyümölcsöt terem”<sup>206</sup>. Mindezt az emberek emlékezőképességével hozza összefüggésbe. Úgy véli, hogy az az ember, aki képes

---

<sup>206</sup> János evangélium, XII. 24.

emlékezni elhunyt szeretteire, mindig vissza tud nyúlni egy olyan alaphoz, amely további erkölcsös cselekedetek megtételére ösztönzi. Erre jó példa Aljosa, aki négy éves kora óta emlékezetében tartja elhunyt édesanyját, még akkor is, ha az Ivan-féle megoldások ideig-óráig kísértésbe is viszik. Ezáltal nyeri el az értelmét a mottó második fele, mely szerint, ha a földre esett gabonamag elhal, sok gyümölcsöt terem. Akik viszont nem hisznek a halhatatlanságban, és nem képesek emlékezni (mint például az öreg Karamazov, aki még azt is elfelejti, hogy melyik fiának ki volt az anyja), attól a jóra való emlékezés hiányában nem várható, hogy a magból gyümölcs legyen, nem várható tőle az erkölcsös cselekedet. Ivan legmegcáfolhatatlanabb érvével, az ártatlan gyermekek szenvedésével kapcsolatban pedig a „mindenki mindenben bűnös” elvet vallja a sztarec, amelynek lényege, hogy mivel a világban minden és mindenki mindennel összefügg: „minden úgy áramlik, akár az óceán, minden érintkezik egymással: ha itt megérintesz valamit, a világ túlsó végén érzik a hatása”<sup>207</sup>, az ember nem vonhatja ki magát a kollektív bűnösség alól, és egyetlen ártatlan madár pusztulásáért is felelős. A lényeg, hogy ne akarja magát ebből a kollektív bűnösségből kivonni, mert ha kivonja magát, akkor sátáni kevélység költözik belé, és zúgolódní kezd az Isten ellen. Ugyanúgy, mint Ivan, aki éppen a kollektív bűnösségtudat hiányában kezdett el - a kisgyerekek szenvedésére hivatkozva - lázadni az isteni világrend ellen.

A „nihilisták” által hirdetett, erőszakos, az embereket akarat-és szabadságnélüli nyájba tömörítö „szabadság, egyenlőség, testvériség”-formula helyett tehát a sztarec a krisztusi valódi szereteten, testvéri közösségen alapuló életformát hirdeti. A tiszta vallást, a cselekvő szeretetet, amelyben nem az emberiséget, hanem egy embert, és nem pillanatnyilag, hanem folyamatosan kell szeretni. Az emberiség szeretete üres frázis, a hozzánk közel állókat cselekvőn szeretni az igazi jócselekedet. Ennek a cselekvő szeretetnek, a *Bűn és bűnhődés*ben már Szonya által is hirdetett „az Isten mindent megbocsát”-formulának a jelenléte az, amellyel a „nihilizmus” elleni harc köre az *Ördögök* pesszimizmusa után *A Karamazov testvérek*ben bezárulhat.

Amíg az antinihilizmus erejét is tagadó regényben, az *Ördögök*ben szereplő két mottó közül, mint két lehetséges világrend közül a Puskin-idézet valósult meg, amely - szemben a Lukács-evangéliumból származó idézetben foglaltakkal - az ördögi térhódítás megakadályozásának sikertelenségét mutatta, *A Karamazov testvérek* mottójának második része olyan vezérelvvé válik, amely a szétaprózódás, az Ivanban, és sekélyes

---

<sup>207</sup> Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*, I. kötet, 471.



hasonmásaiban megfogalmazódó megannyi „nihilista” elv lehetséges megvalósulása ellenére is a szintézist, az integrációt teszi lehetővé. Az orosz értékek, a hagyományos, nyugati ideáktól mentes elvek szerzői hirdetését.

## Felhasznált irodalom

1. Babkin: Processz A. N. Ragyiscseva, Izdatyelsztvo Akagyemii Nauk, Moszkva, 1952.
2. Bahtyin: Dosztojeszkij poétikájának problémái, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
3. Belinszkij: Válogatott esztétikai tanulmányok, Szikra Kiadó, Budapest, 1950.
4. Bergyajev: Dosztojevskij világszemlélete, Európa Kiadó, Budapest, 1993.
5. Billington: Ikona i topor, Izdatyelsztvo Rudomiko, Moszkva, 2001.
6. Csernisevszkij válogatott filozófiai művei, I-II. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.
7. Csernisevszkij: Antropologicseskij princip v filozofii, in: Csernisevszkij: Polnoje szobranijje szocsinyenyij, Goszudarsztvennoje Izdatyelsztvo Hudozsesztvennoj Lityeraturi, Moszkva, 1947.
8. Csernisevszkij: Novosztyi lityeraturi, isszkusztv, nauk i promislennosztyi, in: Csernisevszkij: Polnoje szobranijje szocsinyenyij, Goszudarsztvennoje Izdatyelsztvo Hudozsesztvennoj Lityeraturi, Moszkva, 1947.
9. Dosztojevskij: Polnoje szobranijje szocsinyenyij, Izdazyelsztvo Nauka, Leningrad, 1982.
10. Dosztojevskij: Tanulmányok, levelek, vallomások, Magyar Helikon, Budapest, 1972.
11. Druzsinyin: A. C. Puskin i poszlednyije izdanyije jevo szocsinyenyij, in: Bibiliotyeka Dlja Cstenyija, 1855/3.
12. Emmanuel Levinas: Teljesség és végtelen, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1999.
13. Encyklopedicseskij Szlovar, Szankt-Petyerburg, 1897., t. XXI.
14. Fehér Ferenc: Az antinómiák költője - Dosztojevskij és az individuum válsága, Magvető Kiadó, Budapest, 1972.
15. Feliksz Kuznyecov: Izbrannoje v dvuh tomah, Szovremennyik, Moszkva, 1981.
16. Feliksz Kuznyecov: Nyigilizm i „nyigilizm”, in: Novij Mir, 1982/4.
17. Feuerbach: Előadások a vallás lényegéről, in: Válogatott valláskritikai írások, Művelt Nép Kiadó, Budapest, 1953.
18. Fourier válogatott filozófiai művei, Budapest, Akadémiai Kiadó 1951.
19. Fridlender: Realizm Dosztojevskovo, Izdatyelsztvo Nauka, Moszkva-Leningrad, 1964.
20. Friedrich Nietzsche: Ecce homo, Göncöl Kiadó, Budapest, é.n.

21. Georgij Fridlender: Dosztojevszkij esztétikája in: Dosztojevszkij - legenda és valóság, Európa Kiadó, Budapest, 1978.
22. Heller Ágnes: Csernisevszkij etikai nézetei, Szikra Kiadó, Budapest, 1956.
23. Herbert Marcuse: Ész és forradalom, Gondolat Kiadó, Budapest, 1862.
24. Herzen: Szobranijje szocsinyenyij v 30-ih tomah, Izdatyelsztvo A. N., CCCP, 1959.
25. Holbach: A leleplezett kereszténység vagy a keresztény vallás elveinek és kihatásainak vizsgálata, Hungária Könyvkiadó, Budapest, 1949.
26. Igor Szmirnov: Pszichodiakronologika, Novoje Lityerturnoje Obozrenijje, Moszkva, 1994.
27. Isztorija Russzkoj Lityeraturi, Nauka, Leningrad, 1982.
28. Jekatyerina Dianyina: Dosztojevszkij v hrusztalnom dvorce, in: Novoje Lityerturnoje Obozrenijje, 2002/57.
29. Karjakin: O filozofszo-etyicseszkoj problematyike romana Presztuplenijje i nakazanyije, in: Dosztojevszkij i jevo vremja, Leningrad, 1971.
30. Katkov: Elegicseszkoj zametka, Russzkij Vesztnyik, in: 1861/8.
31. Kirpotyin: Razocsarovanyije i krusenyije Rogyiona Raszkolnyikova, Szovjetszkij Piszatyel, Moszkva, 1970.
32. Kratkaja Lityerturnaja Enciklopedija, Moszkva, 1979.
33. Kudrjacev: Tri kruga Dosztojevszkovo, Moszkovszkaja Unyiverszityeta, 1979.
34. Kuznyecov: Zsurnal Russzkoje Szlovo, Izdatyelsztvo Hudozszesztnennaja Lityeratura, Moszkva, 1965.
35. Leszkov: Szobranijje szocsinyenyij v 11-ih tomah, Szankt-Petyerburg, 1956.
36. Lityerturnaja Enciklopedija, Moszkva, 1934.
37. M. P. Alekszejev: K isztorii szlovo nyigilizm, in: Feliksz Kuznyecov: Nyigilizm, i „nyigilizm”, Novij Mir 1982/4. ...
38. Mannheim Károly: Ideológia és utópia, Atlantisz, Budapest, 1996.
39. Marshall Berman: All That is Solid Melts into air: The experidence of Modernity, Penguin, 1988.
40. Nazirov: Ob etyicseszkoj problematyike povesztyi Zapiszki i podpolja, in: Nazirov: Dosztojevszkij i jevo vremja, Leningrad, 1971.
41. Nyikityina: Csernovaja rukopisz romana Turgenyeva Otci i gyetyi, in: Russzkaja Lityeratura, 1996.
42. Piszarev: Isztoriceszkojje eszkizi, in: Russzkoje Szlovo 1864/1.

43. Piszarev: Izbrannije proizvegyenyija, Izdatyelsztvo Hudozsesztvennaja Lityeratura, Leningrad, 1968.
44. Piszarev: Nyeresennyij voprosz, in: Russzkoje Szlovo, 1864/9.
45. Piszarev: Realishti, in: Russzkoje szlovo, 1864/2.
46. Piszarev: Szocsinyenyija v csetireh tomah, Goszlitzdat, Moszkva, 1956.
47. Piszemskij: Polnoje szobranijje szocsinyenyij, Szankt Petyerburg, 1910.
48. Pomeranc: Otkritoszty bezdnye, Szovjetszkij Piszatyel, Moszkva, 1990.
49. Pruckov: Utopia ili antiutopia, In: Dosztojevszkij i jevo vremja, Leningrad, 1971.
50. Ragyiscsev: Polnoje szobranijje szocsinyenyij, Moszkva-Leningrad, 1941.
51. Robert L. Belknap: Genezisz romana Bratja Kazamazovi, Akagyemicseskij Projekt, Szankt-Petyerburg, 2003.
52. Ryszard Przybyski: Sztavrogin, in: Nagyvilág, 2000/1.
53. Sáfrány Attila: Dosztojevszkij szelleme, zEtna Kiadó, 2005.
54. Szemjon Frank: A nihilizmus etikája, in: Az orosz forradalom démonai, Századvég Kiadó, Budapest, 1990.
55. Szergyucsenko: Futurologija Csernisevszkovo i Dosztojevszkovo, in: Voproszi Lityeraturi, 2001/3.
56. Szilágyi Ákos: Ezerkilencszáznyolcvannégyen innen és túl, Magvető Kiadó, Budapest, 1988.
57. Szilárd Léna: Andrej Belij és az orosz szimbolista regény poétikája, Széphalom Könyvműhely, Budapest, 2002.
58. Tamarcsenko: Csernisevszkij-romaniszt, Leningrad, Izdatyelsztvo Hudozsesztvennaja Lityeratura, 1976.
59. Turgenyev: Pizma v 18-ih tomah, 1987.
60. Turgenyev: Polnoje szobranijje szocsinyenyij i pizem v 20-ih tomah, Izdatyelsztvo Akademii Nauk, Moszkva-Leningrad, 1962.
61. V. V. Zenykovszkij: Isztorija russzkoj filozofii, Izdatyelsztvo „Fjoniksz”, Moszkva, 1999.
62. Viktor Sklovszkij: Dosztojevszkij, in: Dosztojevszkij: Legenda és valóság, Európa Kiadó, Budapest, 1978.