

LEV SESZTOV MŰVEI A SZEMÉLYES METAFIZIKA SZEMSZÖGÉBŐL

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
az irodalomtudományban

Írta: Krepler Erzsébet okleveles tanár

Készült a Debreceni Egyetem Magyar és összehasonlító irodalomtudomány programja
(Klasszikus orosz irodalom komparatív megközelítésben alprogramja) keretében

Témavezető: Dr. Hajnádý Zoltán CSc, habil. egyetemi docens

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 2003.

Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.
Dr.
Dr.

Az értekezés védésének időpontja: 2003.

Én Krepler Erzsébet teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletbentartásával készült.

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó	4
<u>I. Bevezető rész</u>	
a) Sesztov és az egzisztenciális filozófia	6
b) Lev Sesztov, a prófétai fellépés tanúságtevője	31
<u>II. Sesztov és a filozófusok</u>	
a) A tudósok vagy a próféták Istene legyen a filozófusok Istene? (Lev Sesztov és Edmund Husserl filozófiájáról)	47
b) Sesztov és Frank összevetése a személyes metafizika fényében (Lev Sesztov és Szemjon Frank filozófiájáról)	61
<u>III. Sesztov és az orosz nagyregény</u>	
a) Dosztojevszkij, a tragédia filozófiájának ihletője	80
b) Lev Tolsztoj Sesztov szemével	138
<u>IV. Sesztov és a posztstrukturalista hermeneutika</u>	190
Utószó	199
FÜGGELÉK	202
a) Sesztov és a szakirodalom	202
b) Irodalom	231

Előszó

Jelen értekezés egy határozott koncepción nyugszik, abból indul ki, és annak segítségével végzi az elemzéseket. Ez a „személyes metafizika”, Fejér Ádám és Szalma Natália által kifejlesztett ontikus kultúrtörténetben gondolkodó irodalomtörténeti felfogás, mely irodalmi és filozófiai művek elemzésére egyaránt alkalmas. Ezt a kettős alkalmasságot indokolhatja, hogy az irodalmi művekben az igazság megtörténését, a róla való tanúságtételt, a filozófiai művek esetében pedig az igazság tapasztalatából kiinduló gondolkodás megvalósulását követi figyelemmel, így egységes szempont- és fogalomrendszer szerint vetheti őket elemzés alá. E koncepciót az egzisztencializmussal foglalkozó részben kísérlem meg minél alaposabban bemutatni: azért éppen e fejezetben történik ez meg, mert a sesztovi koncepción kívül a személyes metafizika is éppen az egzisztencializmushoz szorosan kapcsolható, rajta keresztül világosan megmutatható. Megfelelőbbnek mutatkozott tehát a három, egymást kölcsönösen megvilágító szempont együttes tárgyalása, mint egy az elemző szempontot részletesen, önmagában megvilágító fejezet közbeiktatása – a személyes metafizikának mint a dolgozat egészén végigvonuló elemző szempontnak a dolgozat többi részénél mélyrehatóbb bemutatása és megvilágítása mellett. Mivel a dolgozat lényegéhez tartozik e koncepcióból kiindulás, annak alkotó jellegű alkalmazása (és ez különben e látásmód próbájának is tekinthető), a szakirodalom eredményeinek bevonása a konkrét elemzések során kevésbé történik meg. Így a Sesztovval kapcsolatos szakirodalom ismertetését lényegében a Függelékben végzem el, amely azok tartalmának összefoglaló jellegű ismertetésén kívül egy-egy lényeges pontnak a koncepció fényében történő megítélését is tartalmazza.

A teljes sesztovi életmű áttekintését a Bevezető részben nem annyira életrajzi szempontból vagy a művek tartalmi ismertetése által végzem el, hanem inkább az életműnek – a sesztovi koncepció elemzésén keresztül – a kultúrtörténetben játszott szerepéről szólók, illetve az egzisztencializmus filozófiai áramlatához való kultúrtörténeti viszonyáról. Filozófusról van szó, tehát az értekezés lényegi részét képező, irodalommal kapcsolatos elemzéseim előtt fontosnak tartottam Sesztovnak a többi filozófushoz való viszonyát két példán (Husserl és Frank) keresztül bemutatni: itt sem konkrét értelemben átfogó képet kívántam mutatni a többi filozófushoz való viszonyáról, hanem inkább két példának aprólékos elemzése által a koncepcióbeli különbségekre minél világosabban rámutatni. Ugyanez érvényes a Tolsztojjal és Dosztojevskijjal foglalkozó részekre is: egy-egy a témához kapcsolódó sesztovi művet inkább nem tárgyaltam, vagy kevésbé tárgyaltam, hogy maradjon hely és idő a tárgyalt művek részletes elemzésére, és ezen keresztül a sesztovi átértelmezések értelmének, koncepciója lényegének és a nagyregények szóba kerülő részeinek a személyes metafizika

általi értelmezésének bemutatására. Úgy vélem, a koncepció megértése szempontjából szükség lehet az egész életmű ismertetésére is, mégis annak bemutatása alaposabban történhet egy-egy írásmű elemzése kapcsán. Sesztov esetében az ilyen jellegű eljárást az is indokolhatja, hogy kevés túlzással „egy témájú” írónak tekinthetjük: bár meggyőződései, gondolkodása egyre mélyül, esetleg bizonyos hangsúlyeltolódásokat figyelhetünk meg műveiben, mégis fellépése, hangja, sőt témája is azok alapvetően egységes kezelését, akár néhány jól kiválasztott mű alapján történő értelmezését teszik lehetővé.

Sesztov és az egzisztenciális filozófia

Az úgy nevezett egzisztencialista filozófia mind kelet-európai, mind nyugat-európai változatában a lét, az igazság és a szabadság összefüggéseivel, problematikájával foglalkozik. Søren Kierkegaard az előző századból az egzisztencializmus előfutárának tekinthető, a 20. században kibontakozó egzisztencializmus főbb képviselői viszont keleten Lev Szesztov és Nyikoláj Bergyajev, nyugaton pedig a német Martin Heidegger, Karl Jaspers és Karl Rahner, Franciaországban pedig Albert Camus, Maurice Blondel és Gabriel Marcel.

E három központi témát az egzisztencia, az ember létre kinyílása, léttapasztaló képessége, az igazság közvetlen, személyes megtapasztalása köti össze¹. Mondhatnánk úgy is, hogy éppen azért váltak e témák a 20. század első felében különösen aktuálissá, mert a nyílttá vált, a transzcendenciára a középkortól különböző módon “érzékeny” vált világképben az ember létrekinyílása különösen hangsúlyossá vált, és szükségesnek tűnt e tapasztalatnak az említett metafizikai² fogalmakon keresztül történő közvetlen megfogalmazása. Ennek bemutatására első közelítésben néhány szövegrészletet kommentár nélkül idézünk:

„Mint egzisztenciák Isten – a transzcendencia – felé orientálódunk... Isten számunkra csak mint egzisztenciák számára lehet realitás. Egészen más dimenzióba tartozik, mely nem azonos az empirikusan érzékelhető tárgyak dimenziójával, melyek a kötelezően érvényes tudomány anyagát képezik.”³

„... szabadságomhoz nem magam által jutok: kapom azt. S ha nem kapom, nem követelhetem. Mikor igazán önmagam vagyok, biztos vagyok benne, hogy nem magam által vagyok szabad. A legnagyobb szabadságot a világtól való függetlenségemben tapasztalom, s ez a szabadság mély kapcsolatban áll a transzcenciával. Mi tehát azt tartjuk, hogy a szabadság az ember egzisztenciája. Egzisztenciám ereje Istenről való bizonyosságom. Benne

¹ Nyíri Tamás szerint a 20. sz.-i egzisztenciabölcselet őse Kierkegaard, aki azért „bírálja Hegelt, mert a gondolkodás miatt elfeledkezett a gondolkodóról”, vagyis Hegel fogalmi dialektikája ellen tiltakozik. „Az egzisztenciabölcselet középpontja az egyedi ember: nem az általánosan belüli különös (specifikus), hanem a megismételhetetlen, egyszeri, egyetlen egyén. Nem azt kérdik, hogy mi az ember (*essentia*), hanem azt, hogy hogyan éljen, miként valósítsa meg magát, hogyan lesz valódi és eredeti.” Lásd: Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Bp., 1991. 405. o. Kecskés Pál szerint az egzisztencializmus „az egyéni emberi életből kiindulva ... a létet a konkrét egyedi létezéssel, az 'egzisztenciá'-val azonosítja s bármily értelemben vett egyetemességet, 'essentiá'-t elutasít.” Lásd: Kecskés Pál: *A bölcselet története*, Bp. 1981., 469. o.

² „Metafizikán” olyan gondolkodást értünk, mely a konkrét-érzéki világ kereteit meghaladó szempont, a lét, az igazság szempontjának elsődlegességét a hozzá való személyes viszony lehetőségére alapozva állítja és érvényesíti. Ez a szemlélet annyiban haladja meg az arisztotelészi hagyományú filozófiát, hogy az a létet „önmagában” vizsgálja (Lásd: Kecskés Pál: *A bölcselet története*, Bp. 1981.), és a lét szempontjának elsődlegességét nem feltétlenül, vagy csak bizonyos keretek között, a filozófia személytelen építkezését végső soron meg nem haladva érvényesíti.

³ Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába*, Bp., 1989. (Szathmáry Lajos ford.), 34. o.

való bizonyosságom nem olyasmi, mint a tudomány tartalma, hanem egzisztenciám számára való jelenlét. ... Ha nem tapasztalom meg saját létem csodáját, akkor nincs szükségem Istenhez való kapcsolatra sem, megelégszem a természet konkrét létével, a sok istennel, a démonokkal.”⁴

„Nincs értelme a külső világ, mondjuk úgy, a dolgok egzisztenciáját kétségbe vonni, ha ugyanakkor saját egzisztenciámat is kétségbe nem vonom, aki nemcsak felfogom őket, hanem kommunikációs viszonyban is állok velük. De elvitathatom-e saját egzisztenciámat? Mi értelme van vitatásának?”⁵

„Fokozatosan eljutni a másik jelenlététől saját magamhoz: titokzatos. De ha itt e problémával az önmaga-jelen-létnek (la présence de soi-même à soi-même) a faktumát állítjuk szembe, akkor azt szilárd és megváltoztathatatlan tényként szemléljük. Viszont éppen ezt a posztulátumot kell elutasítanunk. Az ön-jelen-lét (la présence à soi-même) nem megváltoztathatatlan tényállás. Intellektuális fogalmat képzünk, és ezáltal félreismerjük létét. ... Ha arról van szó számomra, hogy újfajta felismerésre jussak, akkor egyúttal arról is szó van, hogy újfajta viszonyt találjak ahhoz, amit fel kellett ismernem; a beállítódásnak ez a megváltozása lényegében a lét megérintésére vonatkozik.”⁶

„Azt mondom, hogy ha az egzisztenciális bizonyosság az élet értelmére vonatkozik, úgy azzal a feltétellel, hogy az értelem szót nem intellektuális értelemben használjuk; egy olyan tapasztalatra utalok, amelyet meglehetősen pontosan visszaadhatnánk, ha arra emlékeztetünk, hogy az élet hol üresen kongónak, hol teljesnek tűnik.”⁷

„... valóban úgy tűnik, hogy az ember csak akkor személy, és ebből következően csak akkor tarthat igényt a szabad ember megnevezésre, ha elkötelezi magát, ha kiáll valamiért; másrészt pedig úgy tűnik, hogy semmi másért, mint az igazságért kell kiállnia.”⁸

„[Az igazság fenoménje] oly szorosan egybefonódott a létproblémával, hogy a jelen vizsgálódás további menete során szükségszerűen az igazságproblémába ütközik, sőt máris – jóllehet burkoltan – ennek jegyében folyik.”⁹ A lét csak annyiban »van« (»es gibt«), amennyiben igazság van (ist). És az igazság csak annyiban és addig *van (ist)*, amennyiben és ameddig van jelenvalólét. Lét és igazság egyformán eredendően »van«.¹⁰

⁴ Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába*, Bp., 1989. (Szathmáry Lajos ford.), 47-48. o.

⁵ Marcel, G.: *Metaphysisches Tagebuch 1915-1943*. In: *Werkauswahl*. Band II., Paderborn, 1992, 327. o.*

⁶ Uo. 327-329. o.*

⁷ Uo. 333. o.*

⁸ Marcel, G.: *Wahrheit und Freiheit*. In: *Werkauswahl*. Band I. Paderborn, 1992, 162. o.*

⁹ Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford.), 297. o.

¹⁰ Uo. 400. o.

„Az igazságnak mint felfedettségnak és felfedő-létnek a 'definíciója' nem is pusztán szómagyarázat, hanem a jelenvalólét olyan viszonyulásainak az analiziséből következik, amelyeket mindenekelőtt 'igaznak' szoktunk nevezni. Az igazlét mint felfedő-lét a jelenvalólét egyik létmódja. Azt, ami magát ezt a felfedést lehetővé teszi, szükségszerűen még eredendőbb értelemben kell igaznak neveznünk. *Egyedül magának a felfedésnek az egzisztenciál-ontológiai fundamentumai jelzik az igazság legeredendőbb fenomenjét.*”¹¹

„... az önmagánál-való-létnek, az önmaga megvilágítottságának (a 'szubjektivitásnak') a *foka* megfelel a létképesség módjának, annak a módnak, amelyben a lét mint létmegértés valamely létezőt megillet, és amelyben ezért létet 'birtokol'. És megfordítva: a 'létbirtoklás' foka abban a mértékben manifesztálódik, amelyben az érintett létező képes önmagához visszatérni, amilyen mértékben lehetséges számára, hogy önmagára reflektált, önmaga számára megvilágított legyen, és hogy magát ebben az értelemben önmaga előtt birtokolja. ... a 'lét', *amennyiben* úgy mutatkozik, mint az egyes létezőnek odaigért lét, formális fogalmában belsőleg nem rögzíthető. A létmegértés – ebben az értelemben – *analóg* fogalom. Ez az analógia pedig annak pusztán analóg módozatában jelenik meg, ahogyan az egyes létező visszatér önmagába, önmagánál lenni képes és ebben létet 'birtokol'.”¹²

„A személy, a személy jelleme azt jelenti, hogy az ember választott, megkülönböztetett, nem közömbös, nem elegyít. Ez a szabadság nem az akarat szabadsága mint a közömbösség szabadsága, nem az iskolás értelemben vett akaratszabadság, hanem mélyebb, az ember teljes létezésével áll kapcsolatban – a szellem szabadsága, teremtő szellemi energia. ... A személy számára a szabadság korántsem jog, felületes az efféle vélekedés. A személy szabadsága kötelesség, az elhivatás teljesítése, az emberről alkotott isteni eszme megvalósítása, felelet Isten hívására.”¹³

„A szabad embernek nem az objektívált világ perifériáján, hanem a szellemi világ középpontjában kell magát éreznie. A felszabadulás éppen azt jelenti, hogy az ember nem a periférián, hanem a centrumban helyezkedik el, nem az ideális objektivitásban, hanem a reális szubjektivitásban. ... A szellemi felszabadulás nem az absztrakcióhoz, hanem a konkrétsághoz juttat.”¹⁴

¹¹ Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford.), 387. o.

¹² Rahner, K.: *Az ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés*, Bp., 1991. (Gáspár Csaba László ford.), 56-57. o.

¹³ Bergyajev, N.: *O rabsztve i szvobogye cseloveka*, Párizs, 1972.; *Az ember rabságáról és szabadságáról*, Bp. 1997. (Patkós Éva ford.), 58-59. o.

¹⁴ Uo. 308. o.

Albert Camus így ír az abszurdról Sesztov kapcsán a *Sziszüphosz mítosza* c. művében: “Ha van abszurd, akkor csakis az ember világában van. Ha fogalma az örökkévalóságba röpitő ugródeszkává válik, rögtön elveszti kapcsolatát az emberi tisztánlátással. Az abszurd immár nem az az evidencia, melyet tudomásul vesz, de nem fogad el az ember. Az ember kibújt a harc alól. Magáévá teszi az abszurdot, s ezzel eltünteti leglényegesebb tulajdonságát, a szembenállást, a vívódást és a meghasonlást. Ez az ugrás a menekülés. Sesztov szívesen idézi Hamlet szavait, *The time is out of joint*, s az ő szájából ez ádáz reménykedésnek hangzik, de csakis az ő szájából. Mert Hamlet nem így mondja, Shakespeare nem így írja. Az irracionális bódulata, az eksztázisra való elhivatottság egy tisztán látó szellemet tántorít el az abszurdtól. Sesztov szerint hiú az ész, de van még valami fölötte. Az abszurd szellem számára szintén hiú az ész, de semmi sincs fölötte.”¹⁵

Az abszurd gondolkodást védelmébe vevő Camus magáéval rokonnak, hasonló kiindulásúnak érzi a sesztovi gondolkodást, de egy lényeges momentumban nem tud vele egyetérteni: nem hajlandó megtenni azt az “ugrást”, melyet Sesztov megtesz. Valóban lényegesnek számíthat e momentum, azonban bizonyos szempontból fontosabb lehet kiindulásuk hasonlósága, hiszen egy út megkezdése, egy problematikába belemerülés jelentheti csupán az összevethetőséget, azt, hogy egyáltalán beszélhetünk-e arról, hogy hasonlóan oldották-e meg a problematikát, vagy nem. Ebből a szempontból pedig Camus és a többi egzisztencialista irányultságú gondolkodó inkább tekinthető Sesztov rokonának, mint amennyire a közös problematikára adott válaszaik eltéréseit figyelembe véve természetesen felvethetnénk a eltérő válaszok eredetének kérdését is.

E bevezetőben elsősorban a Sesztovhoz az európai kultúrában legközelebb álló szellemi társakat kívánjuk felderíteni és bemutatni, így itt inkább a problematika hasonlóságát, közös gyökereit emeljük ki, nem pedig a rá adott válaszok különbözőségét. Így a Camus által bemutatott abszurd gondolatmenet igen lényeges lehet nemcsak a sesztovi filozófia, hanem akár a 20. századi szellemi-kulturális válság megértésében is. A camus-i abszurd gondolkodás meghasonlottsága voltaképpen két olyan végletből áll össze, melyeknek együttes vállalása Camus szerint lehetetlen, teljességgel ellentmond egymásnak – mégis éppen így kell vállalni őket. Az egyik a világ szellemtelensége, az ember számára való idegensége, és az embernek ebből következő otthontalanságérzése a világban, a másik pedig “az ember legmélyéből fakadó féktelen világosságvágy”, “az abszolút utáni sóvárgás”, mely Camus szerint sohasem teljesezhet be, nem lehetséges az ember szellemi “tisztánlátása”. E kettőt azért tartja annyira ellentétesnek, mert egyfelől otthontalannak, szerencsétlennek érzi magát evilágban, másfelől viszont végletesen ragaszkodik is hozzá, amikor az evilági létet

¹⁵ Camus, A.: *Sziszüphosz mítosza*. In: *Sziszüphosz mítosza*, Bp., 1990, 191-317. (Vargyas Zoltán ford.), 225-226. o.

tartja az ember kizárólagos életterének. Az otthontalansághoz pedig az abszolút utáni sóvárgást nem annak következményeként köti, mely szerinte beteljesületlenségre van ítélve.

Camus szerint e meghasonlottságot bátran vállalni kell, és nem szabad helyzetünket a harmónia visszaállításának reményében “pótmegoldásként” az örökkévalóságba tett ugrással megkönnyíteni. Kérdés lehet ugyanakkor, hogy ez a magatartás bátrabbnak, vagy inkább elkeseredett vakmerőségnek nevezhető-e. Központi jelentőségüként itt a meghasonlottság alaptapasztalatát emelhetjük ki: a világban való idegenség és az abszolút utáni sóvárgás is az ember létének alapvetően nem-evilági voltára utal, transzcendens voltának közvetett megtapasztalásáról tanúskodik. Ehhez képest pedig másodlagos, hogy Camus ugyanakkor ragaszkodik is az evilághoz, nem eléggé “következetes”, így nem teszi meg azt az ugrást, melynek megtételével “vádolja meg” Sesztovot.

Camus 20. századi emberként megtapasztalja a világ személytelenségét – művészként és gondolkodóként azt a tapasztalatot fejezi ki, hogy mindez ellentétben áll emberségével, ezáltal pedig közvetve az emberlét személyességének igényét fejezi ki. A 20. században, a zárójelbe állított igazság világában ez lehet a romantikus ihletettségu művészet által szinte kizárólagosan járható út: a személyes igazságra annak hiányában utalni. Ennek megfelelően a gondolkodás egyik útja is e meghasonlottság állítása, ahogyan Camus írásai is megmutatják, vagy továbblépve a létre kinyílás, az egzisztencia¹⁶ útját járva további állomásokra érkezhets el: a lét megtapasztalásának lehetőségét különféle mélységekben felvillantva vagy bejárva. A nyugati egzisztencializmushoz Sesztov oly módon kapcsolódik, hogy bár nem “alulról felfelé”, nem a lét, az igazság közvetett megtapasztalásától halad teljesebb megtapasztalása felé, hanem e kulturális jelenséggel, a régimódi (vagyis leszűkített, pusztán pragmatikus civilizatorikus törekvésekkel fellépő) polgár számára adódó lehetőséggel számolva, a lét, az igazság személyes tapasztalatából kiindulva lép fel és követeli meg és segíti elő a létre kinyíló egzisztenciától az istenemberség elérését.

Központi jelentőségű e témában a következő kérdés: eljuthat-e az ember az igazság személyes szellemi megtapasztalására? (A személyes szellemi tapasztalás lehetőségétől tulajdonképpen annak közvetett, személytelen, vagy személyes, de lelki jellegű megtapasztalását kell megkülönböztetnünk, amikor az ember polgárként nem éri el a személyes szellemi megtapasztalást, nem kerül igazán személyes viszonyba az igazsággal, nem tapasztalja meg színről színre, hanem csak visszfényként, vagy hiányként éli meg.) Lehetséges-e ilyen közvetlen viszony a lét, az igazság és az ember között? Lehetséges-e az az istenemberség, melyet Krisztus, az Istenember mutatott be, és amelynek lehetősége a kereszténységben azóta is hol elhalványuló, hol újra felfénylő lehetőségként mutatkozik meg? Az, hogy egy lehetőség nem teljeseedik be lépten-nyomon, nem lehet érv az adott lehetőség

¹⁶ Az egzisztenciáról és annak léthez való viszonyáról lásd bővebben Szalma Natália: *Egzisztencia, kultúra, lét* (In: *Szegedi Bölcsészfüzetek, 1992 –Egzisztencia és kultúra*, Szeged, 1992., 9-22. o.) c. írását.

megalapozatlansága mellett. Nem zárhatjuk ki tehát eleve az istenemberség lehetőségét, még akkor sem, ha az igazságot közvetetten, lelki-intellektuális síkon, vagy csupán személytelenül megtapasztaló polgári kor ritkán lép túl önmagán, és legfeljebb csak sóvárog az igazság szellemi, személyes megtapasztalására.

Sesztov műveinek elemzésekor e kiindulópont elfogadása megvilágító erejű lehet. A nyugati egzisztencialisták azt az utat mutatják meg, hogy hogyan válhat mindez a polgári kor számára is elfogadhatóvá, megközelíthetővé. Megnyitják az utat (vagy mint Camus, kifejezik ennek igényét) az igazságot színről-színre nem látó, azt csak közvetetten tapasztaló polgár előtt a szellemi látás és értés, a létre kinyílás, az istenemberségre eljutás útját. Az istenemberség pedig az ember szellemi és evilági természetét, az Isten képére teremttségét és por és hamu voltát az emberségben egyesítő, evilágot és a testet alkotva-teremtve megszentelő, és a szellem elsőbbségét kinyilvánító modell érvényesítését jelenti.

Az egzisztencializmus egyik jelentős változatát képviselik Karl Jaspers művei, még ha a “szigorú fogalmiság hiányával” vádolják is¹⁷ – melynek oka Sesztovhoz hasonlóan valószínűleg az irodalmibb, és ezáltal személyesebb hang által az olvasó személyes élményhez segítése, továbbgondolkodásra ösztönzésének szándéka lehet. Camus az egzisztencializmus egyik lényeges pontjára hívja fel a figyelmet, amikor egy jaspersi idézet kapcsán a következő megállapítást teszi: “Amikor Karl Jaspers rádöbben, hogy lehetetlen egységbe hozni a világot, s így kiált föl: ’Ez a korlátozás önmagamhoz vezet, oda, ahol már nem bújhatok egy objektív szempont mögé, melyet csak képviselek, ahol már sem én magam, sem más léte nem válhat tárggyá a számomra.’, akkor azt a már sokak által megjárt, száraz puszta gondolat idézi föl, ahol a gondolat önnön határaihoz érkezik.”¹⁸ Mint ahogyan Sesztov esetében is fontos szempont a pusztá gondolat, az ész, illetve intellektus, a személytelen logika értelemadó képességének kétségbe vonása, ezt a legtöbb egzisztencialistánál szintén megtalálhatjuk. Honnan ered ez? Megtapasztalják, hogy a pusztá gondolat nem képes valódi egységet és értelmet teremteni. Mindez pedig azért jelentős, mert e reménytelenségben és kétségbeesésben valami másnak a megtapasztalása előtt nyílik meg az út. Az értelmetlenség világában a gondolat és az ész érvényének végén egy másik tapasztati forrás nyílik meg, mely az ember személyét, lelkét-szellemét jelenti. A tapasztalat üzenetének lényege, hogy “én”

¹⁷ Fehér M. István említi Rickert ilyen irányú véleményét: „Szóvá lehet itt tenni – Rickert módjára – a szigorú fogalmiság hiányát, a fogalmak elmosódottságát, ám valójában inkább arról van szó, hogy Jaspers nem találta meg a témájának testére szabott fogalmiságot – hogy dologfogalmakkal dolgozik.” (Lásd: Fehér M. István: *Heidegger útja a Lét és időig*. In: Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989, 5-84. /Előszó/, 19.o.). Lásd még: Rickert, H.: *Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte* 1920. In: *Karl Jaspers in der Diskussion*, Hrsg. v. Hans Saner, München, 1973., 42. o.: „Jaspers könyve egy fejtegetéssel kezdődik, arról, hogy ’mit is jelent a világnézetek pszichológiája’, és minden okunk megvan arra, hogy odafigyeljünk erre. Azt várhatnánk, hogy ebből az alkalomból a pszichológiának általában véve definícióját adja, mert e tudomány fogalma vitatott. Ilyen meghatározást azonban nem kapunk, sőt úgy tűnik, szándékosan kerül el, pedig Jaspers tudja, hogy itt problémák vannak.”

¹⁸ Camus, A.: *Sziszüphosz mítosza*. In: *Sziszüphosz mítosza*, Bp., 1990, 191-317. (Vargyas Zoltán ford.), 200-201. o.

legmélyebb valómmal különbözöm a tárgyi világtól, ez pedig lehetővé teszi az ember szellemi eredetének, embersége szellemi magjának felfedezését, megtapasztalását.¹⁹

Ez az, amit Sesztov is előszeretettel állít reflektorfénybe, mert tudja, hogy ezen valóban sok múlik, itt fogan minden, ami emberségünk kiteljesedéséhez vezet. Tekinthejtük úgy, hogy az ész bírálatainak éppen az a célja, hogy az ember merjen más úton járni, más tapasztalati forrásra is hagyatkozni, ne ragadjon meg a száraz tényekkel dolgozó logikai következtetések világánál, melyekről Sesztov nem állítja, hogy teljesen feleslegesek, csak azt, hogy értelemadó képességgel nem rendelkeznek. Jaspers a következőképpen írja le az egzisztencia számára megnyíló, a puszta értelmén túlmutató léttapasztalatot (amely nem feltétlenül teljes személyes, hanem lehet irracionális is): “A metafizika útján megközelíthetjük a transzcendenciában levő átfogó tartalmat. A metafizikát rejtjelesen értelmezzük. De nem értjük meg a jelentését, ha eszméi felelőtlen esztétikai élvezetének adjuk át magunkat. Mert tartalma csak akkor nyilatkozik meg előttünk, ha észrevesszük a realitást ezekben a rejtjelekben. Ezt pedig csak egzisztenciánk realitásából kiindulva foghatjuk fel, nem pedig puszta értelmünkkel, mely hajlamos rá, hogy körös-körül csak zűrzavart lásson mindenben. ... Az átfogó tartalom felé egy meghatározott tárgyi gondolkodás közegében, s csakis ebben a közegben szárnyalhatunk. Ez a gondolkodás tudatunkban aktualizálja életünknek a létbe való beágyazottságát. Kiemel bennünket ebből a szférából, megadja életünk és tetteink alapvető módját és értelmét. Megszabadít bennünket a determinált gondolkodás bilincseitől, nem leoldva azokat, hanem próbára téve szilárdságukat.”²⁰

A létre kinyílt egzisztencia itt már nem az ész abszurdításával van elfoglalva, hanem észreveszi a számára megnyíló világot, a lét megtapasztalhatóságát, melyet Jaspers az “átfogó tartalom” (a lét) felfogásának nevez. “Realitásnak” tekinti, mert megkérdőjelezhetetlen élményként jelentkezik az egzisztencia számára. Sőt e valóság nem egy a többi közül, hanem minden mást megalapoz, így azt mondhatjuk Jaspers-szel: életünk (evilági életvitelünk) a létbe “ágyazott”, a lét az, amelyhez való viszonyunk értelmessé teheti életünket. Hangsúlyos a viszonyulás momentuma, mely nem valami külsőnek a szemlélését jelenti, hanem valaminek felfedezését saját lényünkben, vagyis: azért viszonyulhatunk a léthez, mert egzisztenciánk e viszonyuláson alapszik.

Az egzisztencia ilyen értelemben legkidolgozottabb elemzését a nyugati egzisztencialisták talán legnagyobbikánál, Martin Heideggernél találhatjuk meg: “Magát a létet, amelyhez a jelenvalólét [az ember] így vagy úgy viszonyulhat és mindig viszonyul is,

¹⁹ Személy és dolog ellentétéről tanúskodik Bergson is, aki bár nem egzisztencialista filozófus, mégis azt mondhatjuk, hogy „életfilozófiája” némely vonatkozásban hasonló igényből táplálkozik. A „komikus” forrásait keresve így ír e témáról: „... komikus minden esemény, amely figyelmünket egy személy testére irányítja, amikor pedig szelleméről van szó. ... Mindig nevetünk, valahányszor egy személy egy dolog benyomását kelti bennünk.” (Bergson, H.: *A nevetés*. Bp., 1986, /Szávai Nándor ford./, 66-70. o.) Így tehát közvetve – az egzisztencialistákhoz hasonlóan – a személynek a dologtól való gyökeres különbségét állítja.

²⁰ Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába*, Bp., 1989. (Szathmáry Lajos ford.), 37-39. o.

egzisztenciának nevezzük. Mivel a jelenvalólét lényege abban rejlik, hogy létét mindenkor sajátjaként bírja, e létező lényegmeghatározása nem történhet egy tartalmi 'mi' (Was) megadásával; ezért választottuk e létező megjelölésére a jelenvalólét elnevezést mint tiszta lét kifejezést. A jelenvalólét mindig egzisztenciájából, önmagának abból a lehetőségéből érti meg magát, hogy önmaga vagy ne önmaga legyen. ... Egzisztenciájáról a mindenkori jelenvalólét dönt azzal, hogy megragadja vagy elmulasztja. Az egzisztencia kérdése mindig csak az egzisztálásban tisztázható. Az *ennek során* irányt szabó önmegértést nevezzük *egzisztensnek*. Az egzisztenciakérdés a jelenvalólét ontikus 'ügye'. Ehhez nem szükséges az egzisztencia ontologikus struktúráját teoretikusan átlátni.”²¹

Az egzisztencializmusban ember és lét láthatóan olyan szorosan kapcsolódik össze, hogy bizonyos szempontból nincs értelme szétválasztani őket: magát a létet nevezi Heidegger egzisztenciának, egzisztenciával pedig az ember, a "jelenvalólét" rendelkezik. Maga e megnevezés is arra szolgál, hogy a léthez való viszonyt emberségünk leglényegesebb mozzanataként emelje ki: itt és most, a "jelenben" képviseli-képviselheti a létet mint igazságot. Központi jelentőséget nyer tehát az ember alanyiséga, mely által gyökeresen más elbírálásban kell részesülnie az embernek, mint bármely evilági "mi"-nek.²² Ugyanakkor e viszony nem feltétlen: megragadható és elmulasztható, így az ember szabadsága folytán elfordulhat saját emberségétől, alanyiségától, zárójelbe teheti a létet, élhet úgy, mintha az nem is létezne. Heidegger a jelenvalólét részletesebb leírásakor különféle létmódokról beszél, melynek alapját mindig e megragadás-megnemragadás képezi, amelyhez szorosan kapcsolódik a jelenvalólét "tulajdonképpenisége–nem-tulajdonképpenisége"²³, melyet más szavakkal az emberlét hiteles vagy nemhiteles voltának is nevezhetnénk. Az önmegértés egyúttal létmegértést is jelent, és megfordítva is: a létmegértés ugyanakkor önmegértéssel jár. Az idézet végén arra utal, amit Camus és Jaspers kapcsán már bemutattunk: a léttapasztalat nem elsősorban elméleti-logikai, a pusztá ész által "létrehozott" folyamat – sőt, legtöbb esetben tőle független. Viszont nem is zárja ki, hogy "az egzisztencia ontologikus struktúráit", tehát a létrekinyílás-létmegértés folyamatát az intellektus számára követhetővé, bemutathatóvá tegyük.

A *Lét és idő* alapintenciója, a létkérdés előkészítése szorosan összefügg "a jelenvalólét ontológiai analitikájával". A lét értelméhez nem tisztán elméleti úton kíván eljutni, hanem mindenekelőtt az ember léttapasztalatára alapozza az ontológiát. Az az intenció, hogy a lét

²¹ Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford.), 101. o.

²² Gadamer Heideggert ilyen tekintetben szembeállítja az addigi metafizikával: „Heidegger ... az emberi jelenvalólét létét önmagában, ontológiailag pozitívan határozta meg; szemben az addigi metafizikával, mely azt egy végtelen és mindig létező létből mint csak végeset akarta megérteni.” (Lásd: Gadamer H.-G: *Bevezetés Heidegger A műalkotás eredete című tanulmányához*. In: Heidegger, M.: *A műalkotás eredete*, Bp.: 1988. 7-30. o. /Bacsó Béla ford./, 10. o.)

értelmének megragadása a leglényegesebb filozófiai kérdés, már önmagában a létre kinyúló egzisztencia lelki-szellemi irányultságáról tanúskodik, és annak tapasztalatáról, hogy a jelenlegi “értés” nem kielégítő, vagyis legalább közvetve, hiányában tapasztalja meg a létet, sőt nem zárja ki igényének “reális” szellemi tapasztalat formájában történő beteljesedését²⁴. Másrészt a “jelenvalólét” középpontba állítása, “vallatása” nem mást szolgál, mint annak beláttatását, hogy ha “reális” megállapításokhoz kívánok eljutni, “reális” tapasztalatokból kell kiindulnom.

Más kérdés, milyen eredményre vezet ez az analitika. Sok ponton bemutatható, hogy a Heidegger által elemzett jelenvalólét a magára maradt, és egyelőre megújulni képtelen pragmatikus beállítottsághoz tartozik, amit legegységesebben az mutat meg, hogy alapvető létmódja a “gond”, a “gondoskodás”, a “mindennapiság”, a “világban-benne-lét”. (A szellemi ember “létmódja” – a heideggeri fogalmakat alkalmazva – a léttapasztalaton alapuló alkotás, a “világon-túli-lét”, amely nincs, vagy nem olyan értelemben van “gondban”, mint a civilizációs tevékenységbe merülő polgár. Ez a beállítottság a transzcendens létet mint igazságot megtapasztalva evilágban – pl. műveken keresztül – mutatja be, képviseli és/vagy érvényesíti, és ezzel evilág ügyét, annak igazságban létét is szolgálja). Ugyanakkor a heideggeri polgár nem pusztán evilághoz viszonyul: éppen azért lehet értelme analitikájának, mert így ír róla: “eleve létmegértésben vagyunk”, “A lét értelmének ... valamilyen módon már rendelkezésünkre kell állnia.”²⁵, vagy máshol: “A létkérdés tehát nem más, mint egy magához a jelenvalóléthez tartozó lényegi léttendenciának, a preontologikus létmegértésnek a radikalizálása.”²⁶. A polgár tehát mint egzisztencia rendelkezik valamiféle előzetes létmegértéssel – nevezzük ezt létrekinyúlásnak, a léttapasztalás vágyának, hiszen e vágy még nem teljesedett be, viszont egy teljesebb, személyes, szellemi megértés szempontjából mégis nélkülözhetetlen.

Azért segíti a prófétai fellépés, a prófétai szempont, a személyes és transzcendens igazság következetes, kompromisszumokat nem ismerő képviselete (amelynek egyetemes

²³ Fehér M. István a „tulajdonképpeniséget” Előszavában „autenticitásnak” fordítja. Lásd: Fehér M. István: *Heidegger útja a Lét és időig*. In: Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989, 5-84. (Előszó)

²⁴ Fehér M. István így ír a heideggeri egzisztencia létrekinyúlásáról: „Az egzisztencia itt egy olyan létező létmódját jelöli, mely létmegértéssel rendelkezik, viszonyul létéhez, léte nyitott önmaga számára: lehetőség-lét.” (Lásd: Fehér M. István: *Heidegger útja a Lét és időig*. In: Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989, 5-84. (Előszó), 35. o.) Kecskés Pál a létmegértés és a létrenyitottság látszólagos paradoxalítását a létrenyitottság irányába árnyalja: „Azt hangoztatja [Heidegger], hogy miként a metafizika kezdetén, Platon előtt, aki az ideákban absztrakttá tette a létet, – ki kell tárulnunk a *Lét* (Sein) felé. Az emberi lét centruma nem magunkban, hanem magunkon kívül van, nem a korábban emlegetett egzisztenciában, hanem abban, ami több mint az egzisztencia.” (Kecskés Pál: *A bölcsélet története*, Bp. 1981., 472. o.) – Vagyis: az egzisztencia „csak” kinyílik a létre, útban van a lét megtapasztalása felé, vagy: negatívan tapasztalja a létet, a létértés ebben az állapotban éppen a létrenyitottság mint olyan megtapasztalását jelentheti.

²⁵ Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford.), 92. o.

²⁶ Uo. 104. o.

jelentőségével ugyan maga Sesztov sincs egészen tudatában) a sesztovi intenció szerint a létre kinyíló embert az istenemberségre, mert a létmegértés, a polgári egzisztencia létre kinyílása az igazság színről-színre látása csírájaként értékelhető. Fontos, hogy e létre kinyílast ne értékeljük túl, ne azonosítsuk a személyes szellemi léttapasztalással, de jelentőségének is tudatában legyünk. Nem több ez, mint a polgár középkorias hite, viszont az istenemberség felé vezető úton új szerepet kap, megtapasztaltatja az önmagára utaltságot, a szellemi vonatkozású felelősséget. A nyugati egzisztencialisták mellett Sesztov is érzékeli ezt a lehetőséget: a kétségbeesés, a reménytelenség jelentőségének hangsúlyozása azt a felismerést rejti magában, hogy az értelmetlen világrend megtapasztalása a polgári egzisztenciát megnyitja a léttapasztalás felé.

Az egzisztencialista irányultságú gondolkodás sajátos, teológiai változatát képviseli Karl Rahner. Bizonyos értelemben inkább hasonlítható Sesztovhoz, mint a többi egzisztencialista – hiszen mindketten túllépnek a szűk értelemben vett egzisztencialista gondolkodáson. Sesztov a prófétai szempont hangsúlyozásával vezeti el az embert az istenemberségre, míg Rahner az emberi egzisztencia gondolatát, az ember létrenyitottságát a teológiával együttműködő vallásfilozófia kidolgozására használja fel. Azt mutatja be, hogy az ember képes az Ige, az isteni kinyilatkoztatás meghallására, a teológia ember-szemponturn megalkotását nyújtja: „... a vallásfilozófia az ember által elérhető tudás az embernek Istenhez, az Abszolútumhoz való helyes viszonyáról.”²⁷ „... a teológia tudományelméleti megalkotása ... nem terjedhet ki Isten ígéjére, hanem csak annak az ember által való meghallására, annak a képességnek az apriori lehetőségére, hogy az ember meghallhatja Isten bekövetkező kinyilatkoztatását.”²⁸

Az isteni ige meghallásának, meghallhatóságának alapvető jelentősége van a kinyilatkoztatás szempontjából is: a kinyilatkoztatás éppen az emberben megalkotott, Isten képére teremtettsége folytán az ember a léttel mint igazsággal, vagyis Istennel a legbensőségesebb viszonyra képes, a teológia nyelvén fogalmazva tehát képes az „Ige”, a „kinyilatkoztatás” meghallására. Rahner a következőképpen fogalmazza meg ezt: „Az ember szellem, aki lényegileg az ismeretlen Isten előtt áll, a szabad Isten előtt, ... az embernek mindig számolnia kell ennek az Istennek a lehetséges kinyilatkoztatásával, mikor is e kinyilatkoztatás az embert egészen önmagához juttatja, mivel Istennel szemben szabad és levezethetetlen, így vagy úgy kialakított transzcendenciaviszonya egyben konkrét lényegét is megalkotja.”²⁹ „... az ember lényegileg már mindig fogékony Isten lehetséges kinyilatkoztatására. Ha ugyanis egyszermind és ugyanazon okból, amelyből következően Isten előtt áll, egy lehetséges kinyilatkoztatás Istene előtt valósítja meg egzisztenciáját, akkor

²⁷ Rahner, K.: *Az ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés*, Bp., 1991. (Gáspár Csaba László ford.), 17. o.

²⁸ Uo. 19. o.

²⁹ Uo. 25. o.

voltaképpen mindig történik valamilyen kinyilatkoztatás: nevezetesen Isten beszéde vagy csöndje. ... Az ember mint szellem annak a színe előtt áll, aki élő s szabad, önmagát föltáró vagy éppen önmaga csöndjébe burkolózó.”³⁰

Itt is fellelhető az a gondolat, hogy a léthez, Istenhez való viszony az ember leglényegibb emberségét alkotja, és ilyen módon bár látszólag külsőként jelenik meg Isten, a hozzá való viszony az Isten képére teremtettség bizonyítékának vehető. Ugyanakkor idézetünkben a rahneri egzisztencia Istentől való távolsága is hangsúlyozódik, – “ismeretlen” az Isten – megállapítható tehát, hogy Rahner Heideggerhez hasonlóan a polgári egzisztenciából indul ki, mely létrenyitottsága folytán személyes léttapasztalattal rendelkezhet, mégsem nevezhető közvetlen, szellemi tapasztalatnak, hanem inkább a polgár magán jellegű hitét jelenti. Érdekes, hogy mindazonáltal szellemről beszél, mely fogalom a nyugati filozófiában nem nélkülözi hagyományait. Amikor például Hegel *A szellem fenomenológiájában* a szellemről beszél, az ember léttapasztalását érinti: “... azt kell mondani, hogy semmit sem tudunk, ami nincs a tapasztalatban, vagy másképp kifejezve, amit nem érzünk igazságnak, ami nem belsőleg kinyilatkoztatott, örök, amit nem hiszünk, mint szentségest, vagy bármilyen más kifejezést használunk. Mert a tapasztalat épp az, hogy a tartalom – ez pedig a szellem – magánvaló, szubsztancia és így a tudat tárgya. Ez a szubsztancia azonban, amely a szellem, ennek azzá levése, ami a magánvalósága szerint; és csak mint ez a magára reflektálódó levés, magánvalósága szerint, valóban a szellem.”³¹

Hegel kiáll amellett, hogy minden “tudás” a léttapasztalaton alapul: bár e megfogalmazásban a tartalmi, evilági ismeretek nem válnak el olyan élesen a lét – a kinyilatkoztatás, a “szentséges” – megtapasztalásától, mint ahogyan Sesztov megköveteli (és ami miatt Hegelt kritikával illeti), mégis a léttapasztalat megtörténtéről tanúskodik (bár Hegel egzakt módon ezt nem emeli ki), az ismeretek hozzákapcsolódva nyerhetik el értelmüket. E szétválasztás hiányát hivatott ellensúlyozni az idézet második részében “magánvalóság” és “azzá levés” elválasztása: a szellem “magánvalóságában” lehet ugyan a tudat tárgya, végső soron azonban nem ezzel azonos, hanem “azzá levésével”, “ami magánvalósága szerint”. A hangsúly tehát az “azzá levésen” van, amely a szellem megfoghatatlan-objektíválhatatlan, illékony, inkább dinamikus mint statikus jellegét jeleníti meg, azon a személyes tapasztalati jellegén tehát, melyhez Sesztov is sokrétűen közelít és amelyet sokféleképpen fogalmaz meg. Egyik legfőbb célkitűzése, hogy felhívja erre a figyelmet, és a filozófiát ennek megfelelően alakítsa.

Az objektiváció veszélyeire Sesztov barátja és pályatársa, egyben vitapartnere, Nyikoláj Bergyajev is emlékeztet: bár sokmindenben nem értettek egyet, mégis néhány lényeges pontban – a lét, az ember objektivációjának ellenzése is ide tartozik – egyetértettek.

³⁰ Rahner, K.: *Az ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés*, Bp., 1991. (Gáspár Csaba László ford.), 102. o.

³¹ Hegel, G. F.: *A szellem fenomenológiája*, Bp. 1973. (Szemere Samu ford.), 410. o.

Így ír erről Bergyajev *Az ember rabságáról és szabadságáról* című könyvében: “A személy nem objektum a többi objektum sorában, és nem tárgy a többi tárgy közül. A személy szubjektum a szubjektumok között, és ha objektummá, tárggyá változtatják, az számára a halál. ... A személy számára Isten nem objektum, hanem szubjektum, akinek egzisztenciális kapcsolatai vannak. ... Minden, amit kívülről lehet meghatározni, minden, ami determinált, ami az objektivitás hatalmán alapul, az nem személyes, az személytelen az emberben. ... A személy a jövő keletkezését, a teremtő aktusokat jelenti. Az objektiváció pedig a személytelenség, az ember kivetettsége a determinált világba.”³²

Bergyajev a többi egzisztencialistához hasonlóan az ember alanyiságát hangsúlyozza, amikor a „személy” filozófiáját, a „perszonalizmusát” megalkotja³³. Annak ellenére, hogy Sesztovval ellentétben világképét egyfajta dualizmus, az ember jó és rossz oldalának szembeállítására, a szellem és természet közötti vívódásra, a lét és az emberi szabadság ellentéte határozza meg³⁴, az ember alanyiságát, a szellemi tapasztalat személyességét ő is előtérbe állítja. Az utolsó néhány mondat a 20. századi ember szimptomatikus tiltakozása a személytelen világkép ellen, aki úgy érzi, minden, ami a „determinált” világban körülveszi, emberségétől idegen, és ezért küzdenie kell személyességéért, saját személyéért. Helyesen veszi észre, hogy ebben a helyzetben az egyetlen reményt a „teremtő aktusok” jelenthetik, az az alkotó-teremtő beállítottság, mely képes elvezetni a létrenyitott embert az istenemberségre.³⁵

Ugyanakkor fontos momentum, hogy Bergyajev Istent is szubjektumként írja le: a megtapasztalható és elgondolható lét is személyes, ha az emberi szellemről is ezt mondhatjuk el (bár e következtetést fordítva is megfogalmazhattuk volna, követjük a heideggeri metódust: az ember felől következtetünk a létre). Rahner a következőképpen fogalmazza meg

³² Bergyajev, N.: *O rabsztve i szvobogye cseloveka*, Párizs, 1972.; *Az ember rabságáról és szabadságáról*, Bp. 1997. (Patkós Éva ford.), 31-32. o.

³³ A perszonalizmus voltaképpen az egzisztencializmustól külön is tárgyalható, mégis szellemi problematikáját illetően az egzisztencializmushoz köthető. Mounier meghatározása szerint a perszonalizmus az ember lényegét a többi ember iránti nyitottságban, az érintkezési készségben látja („Majdnem azt lehetne mondani, hogy csak abban a mértékben létezem, amennyiben más számára létezem, azaz kiélezve: létezni annyi mint szeretni” Mounier, E.: *Le personalisme*, Párizs, 1949., 39. o., idézi: Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Bp., 1991., 512. o.). A bergyajevi személy ezt a lényegét a léthez képesti kapcsolat előterében látatja, azonban e lét nála megkettőzött, így nála mind a lét, mind az emberi személy démonizálódik.

³⁴ “Magasabb és alacsonyabb nézőpontból ismerheti meg önmagát [az ember]: önnön fényéből, a benne meglévő isteni princípiumból, és önnön sötétségéből, a benne lakozó ösztönös tudatalatti, démoni princípiumból. Azért teheti ezt, mert meghasadt, ellentmondásos lény, a végtelékig polarizált, Istenhez és állathoz hasonló, magasztos és alantas, szabad és rab, felemelkedhet és elbukhat...” Lásd: Bergyajev, N.: *O rabsztve i szvobogye cseloveka*, Párizs, 1972.; *Az ember rabságáról és szabadságáról*, Bp. 1997. (Patkós Éva ford.), 23. o.

³⁵ Bergyajev az alkotással egy külön könyvben is foglalkozik: *Az alkotás filozófiájában* (Bergyajev, N.: *Szmiszt tvorcsesztva*, Moszkva, 1989.*), amit az alkotásként felfogott filozófia kapcsán világít meg: „A filozófia művészet, és nem tudomány... – a megismerés művészet. A filozófia azért művészet, mert ugyanakkor alkotás. A filozófia azért művészet, mert különleges, felülről jövő adományt feltételez, és elhivatottságot is, mert nem kevésbé meglátszik rajta az alkotó személyének pecsétje, mint a költészetben és a festészetben. A filozófia azonban

ezt: „... az ember mint szellem – amennyiben mint szellem ismeri meg az abszolút létet – mint szabad, önmaga hatalmát birtokló *személlyel* áll szemben vele. E személyes arculatot pedig nem emberi vonások utólagos ráaggatásaként tulajdonítjuk az abszolút létnek, hanem az abszolút létnek az emberi transzcendencia előtti megnyílásában mutatkozik meg Isten személyessége, mivel az – tudniillik az abszolút lét – ama teljes lét kérdezhetőségében jelenik meg az ember által, amely egyszersmind kérdésesség is.”³⁶ A léttapasztalat mutatja meg tehát a maga és a lét személyességét. Ez még akkor is egyértelműen megmutatkozik, amikor a léttapasztalat nem a maga teljességében következik be: vagyis a létre kérdezés, a lét megtapasztalása iránti vágy is személyes tapasztalattal jár.³⁷

Fontos kérdés lehet, hogy vajon miért használhatjuk létet és igazságot azonos vagy majdnem azonos jelentésben – mint ahogy mi is tesszük –, és mennyiben különböznek e fogalmak mégis egymástól, mi indokolja egyiknek vagy másiknak a használatát? 'A létnek mint igazságnak a megtapasztalása' szófordulat mögött rejtőző összefüggést röviden a következőképpen világíthatnánk meg: mindkét kifejezés az ember létére (létének alapjára) és egyúttal igazságára is utal. A többféle megfogalmazás arra szolgál, hogy több szempontból világítsa meg ugyanazt, ugyanannak emberi jelentőségét. Az emberközpontú látásmód értelmében nem elvontságában érdemes a létet, a világot szemlélni, hanem annak figyelembe vételével, mit jelent az ember számára, mi az, ami a megtapasztaltakból-megismertekből rá vonatkozik, és milyen feladatokat állít elé.

Heidegger kitüntetett figyelmet szentel e problematikának – a következőképpen közelít lét és igazság összefüggéseihez: „*A lét a teljességgel transzcendens. A jelenvalólét létének transzcendenciája kitüntetett transzcendencia... A létnek mint transzcendens-nek minden feltárása transzcendentális megismerés. A fenomenológiai igazság (a lét feltárultsága) veritas transcendentalis.*”³⁸ „Elsődlegesen 'igaz', vagyis felfedő a jelenvalólét. Az igazság a második értelemben nem felfedő-létet (felfedést), hanem felfedett-létet (felfedettséget) jelent. ... Amennyiben a jelenvalólét lényegszerűen nem más, mint a *maga* feltárultsága, amennyiben feltárultként feltár és felfed, annyiban lényegszerűen 'igaz'. *A jelenvalólét 'az igazságban van'*. E kijelentés ontológiai értelmű. Nem azt jelenti, hogy a jelenvalólét ontikusan mindig vagy valaha is 'minden igazságba' be van avatva, hanem hogy egzisztenciális szerkezetéhez hozzátartozik legsajátabb létének feltárultsága.”³⁹

a léttel kapcsolatos eszméket teremt, és nem alakokat.” (269. o.) „A filozófia az ember öntudata uralkodói és alkotói szerepéről a kozmoszban.” (288. o.)

³⁶ Rahner, K.: *Az ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés*, Bp., 1991. (Gáspár Csaba László ford.), 99. o.

³⁷ Monár Tamás egyértelműen elkülöníti a személyes és transzcendens Isten-képet a személytelen és immanens (illetve az „elérhetetlen”) Isten-képtől, és a zsidó-keresztény hagyománynak éppen a személyes és transzcendens Isten-képet felelteti meg. (Lásd: Molnár Tamás: *Filozófusok Istene*. Bp., 1996. /Mezei Balázs ford./)

³⁸ Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford.), 135-136. o.

³⁹ Uo. 387-388. o.

Az igazság létből való levezetésében, viszonyuk magyarázatában tehát a “jelenvalólét” – az ember – kulcsszerepet játszik. Az igazság a létnek az ember számára való feltárultságát jelenti, voltaképpen magát a létet, amennyiben azt mutatja meg, ami az ember számára itt és most jelentős. Az ember számára a lét egyúttal igazság, melyhez való személyes viszony által élete igazságban-létté válik. A lét fogalma megengedi, hogy személytelenül, elvontan kezeljük, azonban az igazság fogalmához már elvben is az ember személyes viszonyulása társul – bár természetesen mint mindent, ezt is meg lehet fosztani eredeti értelmétől. Ezt a fogalmi különbséget észrevéve Bergyajev úgy véli: „a lét objektiváció, míg a személy szubjektivitásból adott”⁴⁰ – már megszokhattuk objektivált, személytelen tárgyalását, viszont az is megállapítható, hogy végső soron a létnek is személyesnek kell lennie, ha elfogadjuk, hogy „feltárultsága”, az igazság személyes.

Heidegger hangsúlyozza, hogy a lét transzcendens, világon túli, nem evilágból való. A 20. századi létre nyitott ember egyértelműen tapasztalja, hogy létre kérése nem a világ felé nyitja meg, hogy e megnyíláshoz feltétlenül túl kell lépnie evilágon. De ahogyan a létre kinyílás camus-i „alaphelyzetére” emlékezhetünk: a világot olykor szörnyűnek, tőle idegennek tapasztalja meg, s bár ragaszkodik is hozzá, ugyanakkor „sóvárogni” kezd az „abszolútumra”.

Az igazság pedig egyaránt „felfedő-lét” és „felfedett-lét” – olyan szorosan kapcsolódik az igazság feltárása-feltárulása magához a feltárt igazsághoz, hogy önmagában nehéz megmondani, melyiket értsük inkább „igazságon”. Emberközpontú szemléletünknek megfelelően viszont – és talán mert ez kevésbé szokott hangsúlyozódni – hajlamosak vagyunk azt előtérbe állítani, hogy az igazság nem „csak úgy” önmagában áll, hanem úgy kell tekinteni, amely az ember által feltárható és ugyanakkor feltárandó, nem szabad tehát lemondanunk kutatásáról. A léttapasztalás kitüntetett jelentősége az ember számára elmond valamit abból, hogy az igazságnak üzenete, vonatkozása van az emberre és életére. Ezt fogalmazhatjuk úgy, hogy az igazság nem a „van”, hanem a „legyen”: megtapasztalása a gondolkodás és az élet meghatározott irányba terelő „akaratként” írható le. Ezért van, hogy a létet és az igazságot nemcsak egymással szokták azonosítani (ahogyan Heidegger megmutatja: már az ókori görög filozófusok óta), hanem Istennel is: a megtapasztalt transzcendens lét személyessége azt is jelenti, hogy valóban az emberhez hasonlatos személyként jelenhet meg az ember számára (mint ahogyan az ember pedig az Isten képére van teremtve, úgy az igazság/Isten is hasonlatos az emberhez). Istennek az igazsággal való azonosságát a kereszténység teszi egyértelművé: „Én vagyok az út, az igazság és az élet” (Ján 14, 6). Ennek megfelelően tehát nincsen értelme „igazságokról” beszélni – az Igazság feltétlenül egy; bár a lét feltárulása sokféleképpen mehet végbe, de mindig ugyanaz a lét tárul fel, tehát végső soron a megmutatkozó igazság is ugyanaz.

⁴⁰ Bergyajev, N.: *O rabsztve i szvobogye cseloveka*, Párizs, 1972.; *Az ember rabságáról és szabadságáról*, Bp.

A lét, az igazság és az Isten fogalmához szorosan kapcsolódik a „szellem” fogalma is. Ahogy Rahner és Hegel kapcsán már szóltunk róla, a szellem az ember léttapasztaló képességét és ezen tapasztalatok tudatossá tételét jelenti, és mint ilyen, a legszorosabban összefügg a léttel és az igazsággal. Az ember léttapasztalásának alapja Isten képére teremtettsége, ami azt jelenti, hogy az igazság bizonyos értelemben „jelen van” az emberben, e szellem feladata pedig az ember lelkének és testének jó értelemben vett uralása, az isteni igazságnak megfelelő, tehát „szellemi” rendbe vonása, vagyis megszentelése. Ennek hiányában az ember testi-ösztönös és a lelki-érzelmi erői elszabadulnak, és külső-belső káoszt eredményeznek.

Lét és igazság, Isten és szellem összefüggésének értése alapvető fontosságú Sesztov műveinek értelmezésekor. Bár számára egyértelműsége miatt nem fontos ezen összefüggés pontos feltárása, gondolatmeneteinek háttérében viszont az összefüggés alapja, tehát az igazság ember általi feltárhatósága áll. Az embert mindenekelőtt és feltétlenül szellemnek tartja, és felszólítja, éljen is ezen valójával, ne hagyja parlagon heverni. A lét szinte kizárólag „legyen”-ként jelenik meg írásaiban: prófétai fellépésével szinte megtestesíti e „legyen”-t, megköveteli az istenemberség felé teendő radikális lépést.

Bár e lépés megtételének követelésekor magyarázó elvként szolgál „hétköznapiság” és „rendkívüliség”, az elérendő istenemberség egyik fontos ismérve lehet a megszokott, hétköznapi szempontokon felülemelkedés, hiszen a polgári világ tevékenységre berendezettsége az alkotó-teremtő istenemberségnek csak halvány „visszfénye”. A polgári tevékenység a 20. században (a nyílt és személytelen világkép korában) a személytelenség által fenyegetett, automatizmusra hajlamos, a polgár a személyes tapasztalatot sokszor legfeljebb a privátszférában, családi és baráti körben keresi – bár maga a tevékeny modell középkori, eredeti formájában, tehát a polgár naiv-gyermeki hite mellett még biztosítani tudta a polgár kultúrában maradását.

A Sesztovnál fontos szerepet játszó ellentétet más egzisztencialistáknál is megtalálhatjuk. Például ehhez kapcsolható a Heideggernél központi jelentőségű „tulajdonképpen - nem-tulajdonképpen” ellentétpár. Ahogy az embert mint jelenvalólétet polgári-evilági „világban-benne-létében” veszi szemügyre, úgy a „tulajdonképpeniséghez”, az embernek a létet leghívebben, legautentikusabban megtapasztaló-kifejező, ezért leghitelesebb létmódjához is elsősorban a „nem-tulajdonképpeniségen”, a „mindennapiságon” keresztül közelít: „A fecsegés, a kíváncsiság és a kétértelműség jellemzi azt a módot, amelyben a jelenvalólét mindennaposan a maga ’jelenvalósága’, a világban-benne-lét feltárultsága. ... Bennük és létszerű összefüggésükben lepleződik le a mindennapiság létének az az alaplója, melyet a jelenvalólét *hanyatlásának* nevezünk. ... A jelenvalólét önmagától mint Önmaga tulajdonképpen lennitudásától eleinte már eleve el van szakadva, és a ’világ’-ra hanyatlik. ...

ha maga a jelenvalólét a fecsegésben és a közfelfogásban előnyben részesíti azt a lehetőséget, hogy elveszejtse magát az akárkiben, hogy a talajtalanságba hulljék, akkor ez azt jelenti: a jelenvalólét állandó kísértést érez a hanyatlásra. A világban-benne-lét önmagában véve *kísértő*.⁴¹

Heidegger találóan írja le a polgári, az elsősorban a világhoz kötődő létmód kiszolgáltatottságát – a mindennapokban élés okozta „hanyatlás” fogalma pontosan jellemzi azt, hogy mindennapi-evilági tevékenységei közepette a polgár „elhanyatlik” a létől és tulajdonképpen Önmagától. Ez természetesen feltételezi, hogy lehetséges az „el-nem-hanyatlás”, lehetséges a mindennapokon felülemelkedő, „tulajdonképpen” létmód is. Heidegger inkább csak az elvi lehetőséget emeli ki, de annál nyilvánvalóbbá válik, hogy a „tulajdonképpeniségnek” a jelenvalólét személyes tapasztalatává kell válnia: „A jelenvalólét tulajdonképpen egész-lenni-tudásának ontológiai lehetősége mindaddig semmit sem jelent, amíg magából a jelenvalólétből ki nem mutattuk a megfelelő ontikus lenni-tudást. ... Vajon, ha csak legsajátabb létének okán is, de *megkövetel-e* egy tulajdonképpen lenni-tudást, amelyet az előrefutás határoz meg? E kérdések megválaszolása előtt utána kell járnunk, hogy a jelenvalólét legsajátabb lenni-tudásával *egyáltalán* mennyiben és milyen módon bizonyítja egzisztenciája lehetséges *tulajdonképpeniségét*, mégpedig úgy, hogy ezt nemcsak kimutatja mint *egzisztensen* lehetségest, hanem *meg is követeli* önmagától.”⁴²

Az egzisztencia, a létrenyitott polgár perspektívája szempontjából fontos kérdést vet fel Heidegger: megkövetelhetjük-e a tulajdonképpen, a hiteles „lenni-tudást”. Válasza, hogy csak akkor, ha ez ontikus tapasztalatként. Azt kell mondanunk, hogy gondolatmenetének ezen pontján, jut legközelebb a sesztovi gondolatkörhöz: hiszen Sesztov éppen azzal felel a felvetett kérdésre, hogy személyes tapasztalata alapján megköveteli az istenemberséget, melynek lényeges mozzanata lehet a heideggeri értelemben vett „tulajdonképpeniség”, az igazságban-lét, a hiteles létmód. Ha a heideggeri kérdésfelvetést és a sesztovi „választ” összevetjük, bebizonyosodik, hogy a létre nyitott polgár és a próféta felépítésű humanista partnerek lehetnek-lehetnének. A humanistának abban kell megerősítenie a polgárt, hogy nem vaktában keresgél, van továbblépés a létre nyitottság állapotában, eljuthat a „tulajdonképpeniségre”, az istenemberségre, nincs arra ítélve, hogy visszacsúszson a mindennapok személytelen automatizmusába, a „nem-tulajdonképpeniség létmódjába”. Így a Heideggernél felvillanó reményt Sesztov beteljesíti, bár határozott fellépése, követelésének radikális kifejezése nem annyira a beteljesülés örömét, mint sürgető szükségességét hangsúlyozza.

⁴¹ Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford.), 326-328. o.

⁴² Uo. 453. o.

A beteljesületlenséggel, a polgárból kiindulással függ össze, hogy bár Heidegger konkrét kijelentéseket is tesz a „tulajdonképpeni” létről („A legeredendőbb, mégpedig a legtulajdonképpenibb feltárultság, amelyben a jelenvalólét mint lennitudás lehet, *az egzisztencia igazsága.*”⁴³), azok nagy általánosságban mozognak, a feltárultságban való lét nem rajzolódik ki előttünk, nem kapunk a feltárultságban, az igazságban élő emberről plasztikus képet. Ennek megfelelően lényegesebb pontként jelenik meg leírásában az ehhez vezető, a létrenyitott polgár előtt megnyíló út: „Önmagunknak az akárkiből való visszahozatala, azaz az akárki-önmagának a *tulajdonképpeni* önmagalétté való egzisztens módosulása egy *választás pótlásaként* kell hogy végbemenjen. A választás pótlása viszont *a választás választását*, a tulajdon önmagunkból eredő lenni-tudásunk melletti döntést jelenti. A jelenvalólét csak a választás választása által *teszi lehetővé* tulajdonképpeni lenni-tudását.”⁴⁴

Az „akárki”-létbe, a mindennapiságba, az átlagosságba feledkező, a tulajdonképpeni „Önmagáról” megfeledkezett ember tehát a legfontosabb választás nem választásának, az eldöntetlenségnek az állapotában él: nem választja, nem is keresi tulajdonképpeni „Önmagát”, a szellemet, az igazságot, az Istent; és ezáltal egyre inkább elidegenedik Önmagától, voltaképpen nem „valakivé”, hanem „senkivé” válik. A lelki-szellemi elveszettség állapotából kikerülésre adhatnak lehetőséget a mindennapi, de az evilági lét transzcendenciára, személyes igazságra utaltságát plasztikusan megmutató élethelyzetek. Sesztovot is erősen foglalkoztatja a polgár létre kinyílása, és a létre nyitott polgárnak az istenemberség felé továbblépése, ezért előszeretettel ír a halállal szembesülés “felébresztő” jellegéről, arról, hogy a halálélmény lehetőséget ad a lét személyes megtapasztalására.

Heidegger mint vérbeli egzisztencialista filozófus, szintén kiemeli ennek jelentőségét: „A halál, amennyiben ’van’, lényegszerűen mindenkor az enyém. Mégpedig olyan sajátos létlehetőséget jelent, amelyben minden esetben egyenesen a tulajdon jelenvalólét létere megy ki a játék. ... A meghalás nem esemény, hanem egzisztenciálisan értendő fenomén, mégpedig kitüntetett, még körülhatárolandó értelemben. ... A halált mint egzisztenciális fenomént mutatták meg [az eddigi megfontolások], ami a vizsgálódást a mindenkor saját jelenvalólétre való tisztán egzisztenciális tájékozódásra ösztökéli.”⁴⁵ ... *“a halál mint a jelenvalólét vége a jelenvalólét legsajátabb, vonatkozás nélküli, bizonyos és mint ilyen meghatározatlan, meghaladhatatlan lehetősége. A halál mint a jelenvalólét vége a létezőnek a maga végéhez viszonyuló létében van. A véghez viszonyuló lét egzisztenciális struktúrájának körülhatárolása a jelenvalólét egy létmódjának kidolgozására szolgál, amely létmódban a jelenvalólét mint jelenvalólét egész lehet.”*⁴⁶

⁴³ Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford.), 389. o.

⁴⁴ Uo. 455. o.

⁴⁵ Uo. 415-416. o.

⁴⁶ Uo. 441. o.

A halálról itt nem mint eseményről van szó (bár természetesen az is), hanem mint „egzisztenciális fenoménről”, mely a jelenvalólét hozzá való viszonya által lesz azzá. Heidegger hosszan ír arról, hogy a halál az „akárki” – a mindennapiságba belevesző én – számára elfedett, feltáratlan, mégis, az embert a „saját jelenvalólétre való tisztán egzisztenciális tájékozódásra ösztökéli”, arra tehát, hogy egzisztenciája feltáruljon, kinyíljon a létre, vagyis lehetőséget ad arra, hogy a létet mint igazságot tapasztalja meg⁴⁸. Ebben a tapasztalatban nyílnak meg az úgy nevezett „egész-lenni tudás”, a létre vonatkoztatott, teljes, feltárult lét, mely a létre nyitott polgár számára ugyan csak lehetőség, de már lehetőségében is személyesen tapasztalódik meg.

A halál például Camus-nél is központi jelentőségű, bár ugyanúgy, mint a világhoz, kettősen viszonyul hozzá: „Új függetlenségünk is véges, mint minden cselekvési szabadság. De helyettesíti a szabadság illúzióit, melyek mind megtorpannak a halál előtt. A halálraítelt fenséges kötetlensége azon a bizonyos hajnalon, mikor megnyílnak előtte a börtön kapui, hihetetlen érdektelensége minden iránt, amit nem az élet tiszta lángja hevít, egyszerűval, érezzük, halál és abszurd a kútfeje az egyetlen ésszerű szabadságnak: annak, melyet érezni és átélni képes az emberi szív. ... Az abszurd ember megsejti, hogy semmi sem lehetséges, és minden adva van, hogy forró és jéghideg, átlátszó és véges a világ, s hogy azon túl az összeomlás jön és a semmi. S akkor úgy dönt, hogy hajlandó élni e világban, hogy abból meríti erejét, hogy a reménytelenséget s az élet vigasztalanságának makacs tanúsítását választja.”⁴⁹

Érdeemes újra és újra megtapasztalni a camus-i abszurd világ reménytelenségét, azt, hogy mindemellett éppen a halál fejezi ki legjobban e reménytelen élet értelmetlenségét. Éppen azért érdemes, hogy annál jobban értékelnünk tudjuk a Camus által „ugrásnak” nevezett filozófiai lépés megtételét: azt, hogy az élet értelmét valóban azon kívül, a transzcendenciában keressük. Camus addig a fordulópontig jut el, hogy felismeri a világ önmagában vett értelmetlenségét – mely az emberi értelemadásra „vár”. Az ugrás megtételére nem hajlandó, mert az ésszerűnek gondolt szabadságot keresi az igazságból fakadó helyett

⁴⁷ Hajnádý Zoltán *Ivan Il'ič und das „Sein zum Tode”* című cikkében (Hajnádý Zoltán: *Ivan Il'ič und das „Sein zum Tode” /Lev Tolstoj und Martin Heidegger/, In: Wiener Slavistisches Jahrbuch Band 36/1990. 23-35.*) kiemeli Tolsztoj Ivan Iljics halála c. elbeszélése hatásának jelentőségét Heidegger halállal kapcsolatos gondolataira, melyről maga Heidegger is emítést tesz: Tolsztoj szerinte itt a halál előtti „összeomlás megrázkódtatását” ábrázolja, mely elől a jelenvalólét tudatosan elzárja magát. Hajnádý Zoltán erről: „Mind Heidegger, mind Tolsztoj, mindkettő a maga módján, művészi vagy filozófiai nyelvén, óv minket: a halál a földi élet vége. Ez nem csak azt jelenti, hogy minden ember halandó, hanem azt is, hogy az ember minden tetszőleges lehetősége esetleges, mulandó és visszahozhatatlan...” (35. o.)*

⁴⁸ Gadamer szerint éppen a halál jelentheti azt a motívumot, amely az addigi tudományos gondolkodást megingatta: „Az egzisztenciális komolyság, amellyel itt a halál ősi emberi titka a filozófiai gondolkodás centrumába nyomult, ... – megzavarta a jól körülbástyázott akadémiai békességet.” (Lásd: Gadamer H.-G: *Bevezetés Heidegger A műalkotás eredete című tanulmányához.* In: Heidegger, M.: *A műalkotás eredete*, Bp.: 1988. 7-30. o. /Bacsó Béla ford./, 9. o.)

⁴⁹ Camus, A.: *Sziszüphosz mítosza.* In: *Sziszüphosz mítosza*, Bp., 1990, 191-317. (Vargyas Zoltán ford.), 248. o.

(mely ez utóbbinak csupán árnyképe, gyenge utánzata), és azt gondolja, az „ugrást” követően is csak a „semmi” várja. Végző realitásként kiegyezik a halállal, elfogadja, vállalja azt a vigasztalan életet, mely a halál sötétségének előterében, egy hideg-rideg, az ember számára idegen világban zajlik le. Azt mondhatnánk, szinte tiszteletreméltó ez a vállalás, nem akarja „illúziókkal” „megcsalni” önmagát, mégis sajnálatraméltó, hogy az ember, akinek az igazság tanúsítása és az istenemberség beteljesítése lenne a feladata, ennyire nem találja meg a feladatához, elhivatottságához vezető utat, vagy helyesebben szólva megtorpan ezen az úton. Voltaképpen a camus-i reménytelenségben közvetve e csodálatos emberi elhivatottság igénye fejeződik ki, így itt is elmondhatjuk, amit a heideggeri idézetek kapcsán megállapítottunk. A nyugati egzisztencialista által kifejezett igényt a sesztovi fellépés teljesíti be, amelyet az „ugrás” megtételére való, személyes megtapasztalásból fakadó felhívásként értékelhetünk.

Mindezekhez kapcsolhatóak a jaspersi “határhelyzetek”, amelyek a halálhoz hasonlóan, azt is magukba foglalva újabb és újabb esélyt jelentenek a létre kinyílásra: “... vannak olyan helyzetek, melyek lényegileg megmaradnak, még ha pillanatnyi aspektusuk változik is, ha megrázó erejüket nem ismerjük is: meg kell halnom, szenvednem kell, változás tárgya vagyok, menthetetlenül bűnbe keveredem. Létünk efféle alaphelyzeteit határhelyzeteknek nevezzük. ... A csodálkozás és a kételkedés: ezeknek a határhelyzeteknek a felismerése. Ezek a filozófia legmélyebb eredetforrásai. ... De a határhelyzetekre ködösítéssel vagy – ha valóban tudomásul vettük őket – kétségbeeséssel, esetleg személyiségünk újrateemtésével válaszolunk: a léttudatunkban történő változás révén önmagunkká válunk.”⁵⁰ “A határhelyzetekben az ember vagy nem vesz észre semmit, vagy igazi létére ébred, mulandó földi egzisztenciája fölött és annak ellenére. Még a reménytelenség is – azáltal, hogy lehetséges lennie – a világon túlira utal.”⁵¹

Igen találó a “határhelyzet” megnevezés, mert az ember transzcendens lét és immanens világ közöttiségét fokozottan érzékelteti, a mindennapi szituációknál inkább valódi választás elé állítja azt is, aki nem ismeri különben a szellemi tapasztalatból kiinduló, a szellem dolgaiban jól tájékozódó gondolkodást, és így ezekben a „határhelyzetekben” megzavarodva keresi a kiutat, a mindennapi helyzetekhez hasonlítható „megoldást”. Ez számára is esélyt ad, hogy életének értelmét megkeresse, a szituáció válságként való megélésén, a kétségbeesésen keresztül kinyíljon a létre, és ha nem is a maga közvetlen szellemi valójában (nem „színről-színre”), de személyesen, sajátjaként megtapasztalja az igazságot, „hite” legyen tehát. Megtapasztalhatja ezen keresztül azt is, hogy bár az ember a világ és az igazság „határán” helyezkedik el, mégsem kell feltétlenül a sehovasemtartozás érzésével megküzdenie, mert közvetítő, értelemadó szerepet vállalhat. Az értelemadó fellépésnek mindig személyes tapasztalatból kell erednie, ennek megfelelően pedig nem vezet

⁵⁰ Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába*, Bp., 1989. (Szathmáry Lajos ford.), 20-21. o.

⁵¹ Uo. 24. o.

abszurditáshoz, a világ értelmetlensége és az „abszolút utáni sóvárgás” közötti meghasadtáshoz. Az ilyen lelki jellegű hit ugyan még nem jelenti a szellemi alapokon nyugvó istenemberség elérését, de hasonlítható hozzá, mert evilágot és transzcendens igazságot az ember szerepvállalása kapcsolja egybe, ha ez nem is jelenti az ember szellemi teljességében kibontakozó alkotó-teremtő fellépését, hanem inkább a polgári jellegű tevékenység megszentelését.

Azért kerülnek előtérbe a 20. századi filozófiában ezek a magánéleti válságszituációk, mert maga a kor szellemi szituációja kétségtelenül ezekhez hasonlítható: a nyílttá és személytelenné vált világkép érvényét érző polgár hirtelen kiszolgáltatottnak, magányosnak érzi magát, körülbelül úgy, ahogyan azt Camus leírásaiban olvashatjuk. A szellemi lázadás állapotába juthat el, amikor az igazságot képviselő szellemi ember tájékoztatását nem fogadja el, és az igazságot is megtagadja. Ragaszkodik az önálló tájékozódáshoz, szellemi szinten viszont – az igazság megtapasztalásának hiányában – tájékozódni nem képes, de szenvedélyesen sóvárog az igazság megtapasztalására. Sesztov olyan humanista, akit az engedményeket tevő, a polgár adottságaihoz alkalmazkodni hajlandó, az istenemberséget nem hirtelen változásként megkövetelő apostoli fellépés helyett az istenemberséget engedmények nélkül, a leghatározottabban számonkérő prófétai fellépés jellemez, aki megmutatja, hogyan lehet szólni a zsákutcába jutott, mély szellemi válságot megélt lázadó polgárhoz.

Sesztov határozott, a szellemi szempontot a legkövetkezetesebben érvényesítő, parúziára utaló fellépésével függ össze, hogy gondolkodásában nem lényeges az idő és a történetiség szempontja. A legtöbb egzisztencialistától eltérően rá ennek hiánya jellemző. Az igazságnak, mint végső szempontnak az érvényesítése számára azt jelenti, hogy az istenemberség elérése éles szellemi váltásként, „ugrásként” képzelhető el. Sesztov a történetiségből kilépésre való készséget várja el, mert az üdvtörténet folyamata, a szellemi állapotok egymásutánisága nem válhat öncéllá. Elképzelhető olyan pont, amikor a történelem végének, tehát az ember szellemi teljességének beteljesítésére szólíthatunk fel. Még akkor is így van ez, ha a kultúrtörténetben ezen „ugrás” megtételéhez szellemi korszakok egymásutániságára van szükség. A nyugati egzisztencialisták, ahogyan az eddigiekből már kitűnhetett, bár éppen e szellemi teljesség igényét fejezik ki, a történetiség szempontjával azt hangsúlyozzák, hogy a számukra csupán vágyott teljesség az időben elérhető, nem kell örökre lemondanunk arról, ami megélt teljességként még nincsen jelen. Tehát a közöttük és Sesztov közötti különbség közös gyökereit megmutathatjuk, ha tekintetbe vesszük, hogy az elérendő istenemeri teljesség – vágyott célként a nyugati egzisztencialistáknál és követelményként Sesztovnál – egybeesik, történetiség és történetiségen-kívüliség egyaránt e teljesség elérhetőségét fejezheti ki.

A következőt olvashatjuk Heideggernél az ember időbeliségéről és történetiségéről: „Ama létező értelmeként, melyet jelenvalólétnek nevezünk, az *időbeliséget* fogjuk felmutatni. ... A jelenvalólét oly módon *van*, hogy létezve megértsen olyasvalamit, mint a lét. Ennek az

összefüggésnek a megőrzése mellett rá kell mutatnunk arra, hogy az, amiből a jelenvalólét egyáltalán valami létet – kifejtetlenül ugyan – megért és értelmez, nem más, mint az *idő*. Ezt mint minden létmegértés és létértelmezés horizontját kell megvilágítanunk és valódi módon megragadnunk.”⁵² „A történetiség mint meghatározottság megelőzi azt, amit történelemnek (világtörténeti történésnek) nevezünk. A történetiség a jelenvalólét mint olyan ’történéseinek’ létszerkezetét jelenti; csak ennek alapján lehetséges egyáltalán olyasmí, mint ’világtörténelem’, csak ennek alapján lehetséges történetileg a világtörténelemhez tartozni.”⁵³

Azt a kijelentést, hogy az időbeliség a létező, vagyis az ember értelmét jelenti, kissé homályos megfogalmazásnak érezhetjük, kifejtése viszont magyarázó erejű: az ember alapvető létmódja a létmegértés-létértelmezés, és ennek „horizontja” az idő. A lét megértése feltétlenül folyamat, amelyhez „időre van szükség”, az ember lehetőségeit meghaladja az azonnali és teljes létmegértés. Az ember nem születik teljes létmegértéssel (legfeljebb előzetes létmegértéssel), az a történelem folyamán fejtődik ki. Nem mondhatjuk, hogy Ábrahám kevésbé (a léttapasztalat teljességét nélkülözve) „értette a létet”, mint Michelangelo. Az istenemberségre vágyó ember azonban tekintheti úgy, hogy saját létmegértését valóban „teljesebbé” kell tennie, „radikalizálnia” kell (ahogyan Heidegger fogalmaz), és az üdvtörténet folyamán pedig az egész emberiség kultúrába emelése-emelkedése, az istenemeri elhivatottság egyetemes felébredése is időt vesz igénybe. Számolnunk kell ugyan azzal, hogy minden ember szabad akaratára van bízva istenemberségének beteljesítése, és valószínűleg mindig lesznek olyanok, akik a szellemet, a kultúrát elutasítják, akik a maguk szellemtelen és embertelen, nyíltan vagy rejtetten lázadó életét akarják élni. A szellemi ember azonban nem mondhat le az üdvtörténet céljáról. Sesztov, mint a zsidó kultúrából kiinduló humanista, ugyan nem beszél arról, hogy az általa elvártak minden emberre vonatkoznak – hiszen a zsidó kultúra csak távoli ígéretként ismeri az emberiség egyetemes kultúrába kapcsolását – fellépéséből mégis ez következik.

Heidegger világosan mutatja be a léttapasztalás, „a létértés” egyéni dimenziójának a közösségi és történeti dimenzióba kapcsolódását: „... ha a jelenvalólét megragadta a benne rejlő lehetőséget, s így nem csupán saját egzisztenciáját tette átláthatóvá, hanem magának az egzisztencialitásnak az értelmére, vagyis előzetesen a lét általában vett értelmére is rákérdezett, és ebben a kérdésben rálátás nyílt a jelenvalólét lényegi történetiségére, akkor elkerülhetetlen a belátás: a létre vonatkozó kérdést, melyet ontikus-ontológiai szükségszerűségére való tekintettel mutattunk meg, magát is a történetiség jellemzi. A létkérdés kidolgozásának tehát ily módon magának a kérdésnek a legsajátabb létértelméből mint történetiből kell megértenie azt az útmutatást, hogy rákérdezzen saját történetére, vagyis historikussá kell lennie ahhoz, hogy a múlt pozitív elsajátításával teljesen birtokba vegye a

⁵² Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford.), 108. o.

⁵³ Uo. 111. o.

legsajátabb kérdéslehetőségeit. A lét értelmére vonatkozó kérdés a hozzátartozó végrehajtásmódnak megfelelően, vagyis mint a jelenvalólétnek időbeliségében és történetiségében való explikációja, végül is magától jut el oda, hogy mint historikus kérdést értse meg önmagát.”⁵⁴

Az ember létre nyitottsága, egzisztencialitása tehát a létre nyitottság értelmének a keresését, tehát a lét „általában vett” értelmére való kérdezést is jelenti, a lét értelmének megragadásához mint olyanhoz pedig feltétlenül a történetiségen, a hagyományon keresztül vezet az út. Éppen azért, mert az emberiségnek az istenemberség beteljesítéséhez az üdvtörténetre van szüksége, az egyénnek pedig az üdvtörténetbe kell kapcsolódnia, az istenemberség szellemi fogantatása folytán nem az egyénre korlátozódik, hanem az igazság kiáradó, „legyen”-jellegét követve az egyetemes szellemi közösség megteremtését érzi feladatának.

Bár a kijelentés, hogy az ember az „időből” érti meg a létet, helytállónak nevezhető, a heideggeri gondolkodás polgárból kiindulását jelzi, azt a gondolatvilágot, amely szerint az ember „alapvető lét módja” a „gond”. Az idő jelenti az üdvtörténetben a horizontot, lehetőséget ad az istenemberség fokozatos kiteljesítéséhez, mégsem helytálló azt mondani, hogy *belőle* értjük meg a létet, mert a lét időn és téren túli, transzcendens, és az ember számára nyitva áll a lehetőség, hogy szelleme egyetlen időn túli villanásával a létet teljességében tapasztalja meg. Az ember evilági létének “ellensúlyozásához”, igazság és evilág közötti pozíciójának teljesebb megéléséhez van szükség az időre és így az üdvtörténetre is. Ez az összefüggés magyarázza Sesztovnál az üdvtörténeten kívüli szempontot: az, hogy éppen az üdvtörténetben érkezik el az a pont, amikor a parúzia kerül előtérbe, az éles, hirtelen váltásnak és választásnak jön el az ideje, annak, hogy a zsidó-keresztény kultúra ne csak ígéretként ismerje az istenemberséget, hanem egyetemesen érvényesítse.

Heideggeren kívül a többi egzisztencialistánál is megtaláljuk a történelemben gondolkodást. Jaspers a következőképpen ír erről: „A történelem: színpad, amelyen az ember megvalósíthatja önmagát, amivé válhat, amire való. ... De a történelem ennél sokkal többet jelent. A történelem az a színpad, amelyen az Istenség léte megvalósul. Az emberben a lét a másik emberről való gondoskodásban tűnik elő. Isten a történelemben nem korlátozódik egy bizonyos kizárólagos módra. Potenciálisan minden ember közvetlen kapcsolatban áll Istennel. Nekünk a történelem változóságai közepette mindig azt kell cselekednünk, ami egyedül lehetséges, ami visszahozhatatlan, aminek meg kell történnie.”⁵⁵ ... „S mikor elszigeteltségünkben azt látjuk, hogy életünk – mint másodpercek egymásutánja – elszivárog,

⁵⁴ Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford.), 112-113. o.

⁵⁵ Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába*, Bp., 1989. (Szathmáry Lajos ford.), 119-120. o.

s hogy véletlenek és nyomasztó események közepette értelmetlenül sodródunk előre, s mikor már arra kell következtetnünk, hogy történelmünk véget ér, és csak káosz marad utána: akkor következik be az a pillanat, amikor fölébe kell emelkednünk a történelemnek. ... Nem szabad istenné tennünk a történelmet. Nem szabad elfogadnunk azt az istentelen maximát, hogy a történelem holmi végső ítélőszék. A történelem nem végső fórum. A kudarc nem érv a transzcendenciában gyökerező igazság ellen.”⁵⁶

Kiválóan figyelemmel kísérhetjük itt a létrehozott polgár szemléletét, azt, hogy bár megállapításai tanulságosak, mégis a végső szempont hiányában teszi őket. Például megállapítja, hogy a történelem egyszerre az ember önmegvalósításának és Isten (a lét, az igazság) „megvalósulásának” színtere, de hogy e kettő az istenembségben történik meg, kapcsolódik egybe, nem válik világossá. Központi jelentőségű a kijelentés, hogy „Potenciálisan minden ember közvetlen kapcsolatban áll Istennel.”, ebben mintegy felsejlik a kapcsolat alapja. Az igazság közvetlen, vagyis személyes megtapasztalása minden ember előtt nyitva áll⁵⁷, tehát az istenembség egyetemes lehetőség – azonban lehetőségről, és nem követelményről van szó, mint Sesztovnál. Mindazonáltal lehetőség és követelmény egybekapcsolható.

Másrészt érdemes megfigyelni a történelemnek kiszolgáltatottság élményének leírását, amely szintén jellemző a 20. századi létrehozott, a történelmet személytelen, sok esetben emberellenes mechanizmusként megélt polgárra. A létrehozottság azt jelenti, hogy bár a kiszolgáltatottságot nem képes teljes mértékben leküzdeni, megsejti, hogy el kell következnie a pillanatnak, amikor „fölbekerekedünk” a történelemnek: ha nem is feltétlenül a konkrét történelmi „siker” szintjén, hanem szellemi szinten. Az üdvtörténet nem feltétlenül sikertörténet, hanem az igazság megnyilvánulásának tere: bár a szellemi ember az igazság világbeli érvényesítésére törekszik, az igazság a kudarcban is megnyilvánulhat számára, és az istenembségre segítheti. Felmerül tehát a történelemből kilépésnek, mint „fölbekerekedésnek” a lehetősége: amit a nyugati egzisztencialista megsejt és igényként felvet, azt Sesztov követelményként tárja elénk.

Figyelemreméltó egyezési pont Sesztov és néhány nyugati egzisztencialista között, hogy lényegesnek tartják hangsúlyozni a hellenista, görög kultúrán alapuló kulturális (vagy még inkább civilizációs) irányzat különbözőségét a zsidó-keresztény kultúrával szemben. Sesztov *Athén és Jeruzsálem* címmel külön művet szentelt e különbség bemutatásának, természetesen prófétai fellépésének megfelelően a zsidó kultúra szempontját képviselve.

⁵⁶ Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába*, Bp., 1989. (Szathmáry Lajos ford.), 122-123. o.

⁵⁷ Az Istennel való kapcsolat személyes megtapasztalásáról szól Buber is az *Én és Te* című könyvében (Buber, M.: *Én és Te*, Bp., 1994. /Bíró Dániel ford./): úgy nevezett dialogikus perszonalizmusa a szubjektumra irányított gondolkodást helyezi előtérbe az objektívált gondolkodással szemben, a Te azonban legelső sorban nem a másik embert jelenti, hanem a személyes Istent, az Én pedig voltaképpen a Te, vagyis az Isten által megszólított embert jelenti. (Lásd: Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Bp., 1991., 507-509.

Érdekes megfigyelni, hogy a hellenista szemlélettel hol a zsidó, hol a keresztény kultúrát állítják szembe. Tulajdonképpen mindig a keresztény kultúráról van szó, arról, hogy a hellenizált, a civilizációt előtérbe állító tevékeny változatát tekintjük-e a kereszténység kiteljesedésének (melyre a kereszténység egy adott, a civilizációt az istenemberség számára előkészítő szakaszában valóban szükség lehetett), vagy szemlélődő jellegű szellemi alapjait, kulturális elhivatottságát megértve a zsidó kultúrával való lényegi azonosságát állítjuk-e. Amikor Sesztov Jeruzsálemet képviseli Athénnal szemben, nem a civilizáció ellen lép fel, hanem a zsidó-keresztény humanizmusnak a végső szellemi hierarchiának megfelelő, az istenemberség kiteljesítését megalapozó hangsúlyát kívánja helyreállítani⁵⁸.

Érdeemes megfigyelni, hogy miként jut a nyugati egzisztencialista hasonló, a hellenizált vonásokat elutasító eredményre, így például Jaspers a következőképpen ír e témáról: „[a görögök] Istent mint világelvet, kozmikus törvényt, végzetet, gondoskodást vagy mint démiurgoszt fogalmazták meg. A görög gondolkodók Istene azonban elmeszülemény, nem Jeremiás élő Istene.”⁵⁹ Jaspers az istenemberség igényével fellépő létre nyitott polgárból indul ki, így lényeges különbséget jelent, hogy az Isten, az igazság “elmeszülemény” vagy “élő”, tehát elsősorban személytelen kategóriákon keresztül megközelíthetőnek tekintett-e, vagy megelőzi-e ezt az igazság személyes megtapasztalása, vagy legalábbis e tapasztalásra való kinyílás. A létre kinyílás állapotában ugyan az igazság személyessége nem szellemi teljességében tapasztalódik meg – így tételesen nem feltétlenül haladja meg a személytelen világképet – de valóban nyitottá válik számára, szinte keresi azt. Amikor Sesztov igen sokféle módon mutatja be az igazság személyességét, az az egzisztencialistáknál nyitott fülekre található.

Sesztovhoz és Jaspershez hasonlóan Maurice Blondel is a hellenista és a keresztény gondolkodás lényegi különbségét hirdeti, pedig filozófiájának fő vonásai felületesen tekintve messze esnek a sesztovi gondolkodástól: a tevékenység, a cselekvés filozófiájáról beszél. (Amely különben Blondelnél a hitben megalapozott⁶⁰. Bár a tevékenység bizonyos szinten az istenemberség alkotó, szellemi művekben kibontakozó oldalának megközelítése lehet, szükség van annak szemlélődő, elsősorban a szellemi elmélyedés és tapasztalás oldaláról való megalapozására, ahogyan azt Sesztov hangsúlyozza is.) Azonban Sesztovhoz hasonlóan elítéli az igazságot személytelennek, kényszerítő erejűnek feltüntető szemléletet, amely az ember személyes értését, igazságszeretét háttérbe állítja. Az igazság dolgában az ember benső szellemi igényét hangsúlyozza a logikai érveléssel szemben: „Az önmagukban ... abszolút

⁵⁸ Az újkori humanizmus zsidó-keresztény, prófétikus ihletettséget plasztikusan mutatja be Fejér Ádám: *Korunk hitetlensége és a humanizmus megújítása* (In: *Szegedi Bölcsészfüzetek 1998 – A szabadulás esélyei a libertínusok fogságából*, Szeged, 1998.) c. írása.

⁵⁹ Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába*, Bp., 1989. (Szathmáry Lajos ford.), 43. o.

⁶⁰ Archambot szerint a blondeli hit teljes és konkrét fogalom: a teljes lelkével az igazságot kereső, cselekvő és gondolkodó lény egységes aktusa, mely lehetővé teszi a jobb „látást” és értést. Lásd: Archambot, P.: *Filoszofija gyejsztvija* (Maurice Blondel i abbat Labertonniére). In: Puty, Párizs, 1936, 36, 11-17. o.

érvényes objektív érvek két föltételtől függően fejtik csak ki hatásukat bennünk: egyfelől a kegyelem, az interna auxilia segítségével, másfelől pedig az elengedhetetlen tudatos és szándékos dispozió révén, amely bensőleg felel meg e segítségeknek, amellyel maguk is belülről és egyben felülről származnak.”⁶¹

Úgy tűnik tehát, az istenemberség felé fordulásban fontos szerepet játszik a személyes igazságra kinyílás. A személytelen világkép embertelenségét megtapasztalva a személyes létre nyílik ki a polgár, annak létét legalábbis közvetve érzékeli. Ebből a nyíltságból kell továbblépnie az istenemberség, az emberség szellemi, alkotó modelljébe, melyben megvalósulhat az a zsidó-keresztény emberkép, amit az Újszövetség így fejez ki: „Ti azonban választott nemzet, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul lefoglalt nép vagytok, hogy annak dicsőségét hirdessétek, aki a sötétségből világosságra hívott titeket.” (1 Pét 2,9)

⁶¹ Blondel, M.: *Philosophische Ansprüche des Christentums*, München, Wien, 1954., 55. o. (ford.: idézi Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Bp., 1991., 463. o.)

Lev Sesztov, a prófétai fellépés tanúságtevője

Ha Sesztov írásait olvasgatjuk, talán nem is intellektuálisan elemezhető tartalmuk vonja magára a figyelmet, hanem szenvedélyes hangvétellük, a szinte perzselő állásfoglalás, hitvallás, amelyet másoknál ritkán találhatunk meg. Filozófiájában fejlődést, változást, hangsúlyeltolódást állapíthatunk meg, viszont szellemi irányultságában, feszültségektől terhes, mégis határozott fellépésében mindig ugyanazt az ismerős hangot ismerhetjük fel. Ezt a véleménynyilvánítást, az ószövetségi próféták fellépéséhez való hasonlósága miatt leghelyesebb prófétainak nevezni⁶².

Az ószövetségi fogantatás az igazság tisztaságán és nem annyira annak érvényességén munkálkodó ortodoxiához közelebb áll, mint a civilizációt felkaroló nyugati kereszténységhez. Mégis (az ortodoxia mellett) Sesztov zsidó származása, a zsidó kultúrából táplálkozása teszi lehetővé, hogy ítéletet mondjon a filozófiáról, és kora szellemi állapotáról – amint azt egyébként a századforduló szellemi állapota is megkövetelte. A századforduló szellemi válságára adott válasz sajnos ma is aktuális, vagy még inkább az, mint volt akkor. Fellépését az az érintkezés, hasonlóság tette lehetővé, amely az újkori humanizmus válsága, felfüggesztődése és a zsidó kultúrának a kereszténység létrejötté óta tartó felfüggesztett léte között tapasztalható. Ez az a kultúrtörténeti pillanat, amely megteremti Sesztov fellépésének a lehetőségét, amikor végre a szellemileg is egy töről fakadó két kultúra, a zsidó és a keresztény kultúra együvé tartozása, szellemi rokonsága megmutatkozhat.⁶³ A válság legmélyebb pontján válik világossá, hogy a zsidó kultúra nem vetélytárs, vagy megtérítendő kívülálló, hanem annak a szellemi hagyománynak az őre és védelmezője, amely a kereszténység gyökerét képezi, és amelyre a válságnak ebben a pillanatában a leginkább szükség van.

Miben áll ez az érintkezés, eddig miért nem valósulhatott meg? Amikor Krisztus megalapította a kereszténységet, a zsidó kultúra “felfüggesztette” önmagát, és lemondott arról, hogy az igazságot választott néphez méltóan képviselje a többi nép előtt, kulturális bezárkózásra szánta el magát, és azóta az igazság őrzésének feladatát látja el. Ez az elkülönülés a kereszténységtől az újkorig azért volt elkerülhetetlen, mert a kereszténység (amelyet a középkorban elsősorban az intézményesült egyház képviselt) a zsidó kultúrától

⁶² Czesław Miłosz a következő szavakkal jellemzi a sesztovi hangot: „Amikor Sesztov vitatkozni kezd, olyan a hangja, mint egy papé, aki haragra gyúlt szívvel nézi a kegytárgyak megszenteltségételenítését.” Lásd: Miłosz, Czesław: *Chestov ou la pureté du désespoir*. In: Miłosz: *Empereur de la terre*, Párizs, 1987, 131-155; *Sesztov avagy a kétségbeesés tisztasága*, In: Lev Sesztov: *Dosztujevszkij és Nietzsche* (utószó), Bp. 1991. (M. Nagy Miklós ford.), 338. o.

⁶³ Bergyajev pl. éppen a kereszténység zsidó elemeit dinamikus, történelmi erőként értelmezi, aminek az a következetes üdvtörténetben gondolkodás lehet a magyarázat, mely által a történelem nem csak értelmet, hanem irányt és célt is kap. Lásd: Bergyajev, N.: *Szmizl isztorii*, Párizs, 1969., 130. o.

gyökerében különböző feladatot látott el: a bűnös emberhez lehajoló Krisztus megváltói szerepének megfelelően a pogány világ megemelését. Ehhez pedig arra volt szükség, hogy a prófétai szerepkört ideiglenesen betöltetlenül hagyja (ill. egyedül Krisztus számára tartsa fenn), és mint az igazságot a lelki szegényként élő polgár felé közvetítő arisztokrata az apostoli szerepet állítsa előtérbe. A zsidó kultúra számára az apostoli szerep – ahogy Sesztov művei lépten-nyomon megmutatják – idegen, hiszen a polgári szerep, amelyhez az apostol programszerűen alkalmazkodik, “nem létezik” számára, vagy ha mégis, reménytelenül pogánynak, evilági tevékenységének végletesen kiszolgáltatottnak gondolja, amely kívül esik a szellem hatósugarán. Számára szellemi értelemben csak az arisztokrata szereppel lehet számolni, ezen belül is csupán a prófétai szerepet hangsúlyozó humanistával, illetve annak befogadójával: aki maga is arisztokrata fogantatású, így hallja és érti a prófétai szöveget – az igazság legkövetkezetesebb, közvetlen igazságmegtapasztalásból fakadó képviselőjét – és aki ilyen módon a prófétai mentalitással azonosulva jut el az istenemberség⁶⁴.

A középkorban úgy tűnhetett, hogy az apostoli szerep túlhangsúlyozása és a prófétai szerep háttérbe kerülése miatt a kereszténység az apostoli szereppel azonos, a zsidó kultúra pedig még mindig a prófétai mentalitást őrizve (bár nem érvényesítve) olyan végletesen más, hogy egymás szerepének megértése reménytelen. Pedig a kereszténység legalább annyira magában hordozza a prófétai szempontot, mint az apostolit, hiszen Krisztus nemcsak a bűnös emberhez lehajoló, apostoli fellépésű megváltó, hanem az igazság szempontját következetesen képviselő próféta is, aki a kufárokat a legnagyobb szigorral hajtja ki a templomból. Ez a kereszténység érthetetlen kétarcúságát, a krisztusi tanítás össze nem egyeztethető kétféleségét jelenthetné, valójában pedig arról van szó, hogy a szellemi hierarchia a kultúrtörténetben egyre inkább kifejtődik, ahogyan Krisztusban, az Istenemberben is az emberi az isteninek alárendeltje⁶⁵, az istenemberségben pedig a hangsúly az ember isteni, szellemi valójára helyezendő⁶⁶. Az istenemberség félreértése vezet voltaképpen a polgári kor válságához. Látnunk kell, hogy mindez nem a krisztusi tanítás tökéletlenségének a következménye, nem valamiféle utólagos korrekció szükségessége bizonyosodik be, hanem éppen Krisztus, az “Istenember” tanításának

⁶⁴ Érdemes itt megemlíteni, hogy Sesztov mellett a 20. században fellépő, zsidó kultúrából kiinduló más gondolkodók is a választott nép prófétai szöveget halló és értő mentalitásából indultak ki: Martin Buber pl. a *Én és Te* c. könyvében (Buber, M.: *Ich und Du*. In: *Werke. Schriften zur Philosophie*. München-Heidelberg, 1962, 77-170. o.; *Én és Te*, Bp., 1994. /Bíró Dániel ford./) azt mutatja be, hogy mindenki képes a Te-vel, az Istennel közvetlen, személyes kapcsolatban lenni. Vagyis a zsidó kultúrából kiindulva úgy véli, ez mindenkitől elvárható, csak az nem válik világossá, hogy ez sajnos mennyire nem magától értetődő, hogy milyen távol esik ettől a 20. században érvényes gondolkodás.

⁶⁵ A katolikus egyház katekizmusa szerint: „Mivel Krisztus valóságos Isten és valóságos ember, emberi értelme és emberi akarata van, melyek tökéletesen ráhangolódnak és alá vannak vetve az isteni értelmének és isteni akaratának, amelyet közösen bír az Atyával és a Szentlélekkel.” Lásd: *A katolikus egyház katekizmusa*, Bp. 1994.

⁶⁶ Szolovjov az emberi akaratnak az isteninek való szabad alárendeléséről beszél az istenemberi személyiség vonatkozásában, mely a kettő egységét biztosíthatja. Lásd: Szolovjov V. A.: *Cstyenyija o Bogocselovecsesztve*. 1877-1881., In: *Szobranyije szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova*, Brüsszel, 1966, 3. kötet; *Előadások az Istenemberségről*. In: *Az orosz vallásbölcselet virágkora – Tolsztojtól Bergyajevig*, antológia. Bp.-Piliscsaba, 1999. 68-84. (Baán István ford.), 71. o.

felelünk meg egyre inkább, ha a szellemi hierarchia kialakítására vállalkozunk, hiszen Krisztus megváltói, bűnösökhöz lehajoló gesztusa bár a polgár számára döntő jelentőségű, a második eljövétel által egyetemes jelentőségűvé emelkedő messiási, uralkodói szerepéhez képest átmenetinek tekinthető.

Krisztus dicsőséges messiási mivolta az, amelyet a kereszténység nem tudott még egyértelműen megmutatni a zsidó kultúrának⁶⁷: a megváltói, apostoli szereppel azonosulva – egészen az újkorig – nem érvényesítette a messiási szereppel párhuzamba vonható prófétai szempontot (az apostoli szempont időleges előtérbe állításának fontos szerepe volt, mert ezáltal vált lehetségessé a polgárban a büntudat kialakítása, amely lehetővé tette a prófétai hangvétel iránti “fogadóképességet”). Sesztov a zsidó kultúra intenciói szerint éppen a prófétai szempont háttérbe állítását kéri számon a kereszténységen – és szerencsétlen meg nem értés, értelmetlen meg nem felelés lenne ezt elutasítani. Az újkori humanizmusnak a keresztény kultúra intencióit messzemenően érvényesítő istenemberi ideáljából – amely a prófétai és apostoli szempontot egyesítő, prófétai hangsúlyú istenemberséget mutatta fel, a polgárral szemben azonban az apostoli fellépést megtartva kísérelte meg a polgárt az istenemberi modellbe bevonni – ebből a nagyszerű kezdeményezésből Sesztov korára már csak nagyszerű, de megvalósíthatatlannak tűnő emlék marad, hiszen a polgár e nemes gesztust félreértelmezve elbizakodottan fellázadt. Az újkori humanizmus válságának korát éljük, amikor a humanista öntudat megingott, elbizonytalanodott, mert bár szellemi kiindulópontjául már a prófétai szempontot tette meg, és a kultúrtörténetnek ebben a személyesen, alkotó módon megélt pillanatában nem volt mód a prófétai szempont elsődlegességének intellektuális megvilágítására⁶⁸, arra, hogy ily módon a humanista fellépésében is egyértelműen érvényesülhessen. Így a látszatnak nagyobb jelentőséget tulajdonító, „felszínes” polgár e külsőségben próbálta volna követni az istenemberséget, és ez titanizmusra vezetett volna.

Ez az a pont a kultúrtörténetben, ahol esély mutatkozik arra, hogy a szellemi alapokat a zsidó kultúra segítsen “kiásni”, újra felfedezni, valódi tekintélyüket visszaállítani, megerősíteni. Sesztov sokféle megnyilvánulásban keresi a prófétai mentalitás gyökerét, de talán a legfontosabb az a kérdésfelvetése, hogyan lehetséges az igazság minél közvetlenebb, valóban személyes átélése, megtapasztalása, amely a prófétai szempont kiindulópontját

⁶⁷ Ugyanakkor adott esetben a zsidó kultúra képviselője a kereszténységnek éppen ezen oldalát „fedezheti fel”: Buber pl. éppen Krisztusról írja, mennyire hiteles „Én-mondása”: „...mily hatalmas, szinte legyőző erejű Jézus Én-t mondása, mily jogos, szinte magától értetődő! Ez a föltétel nélküli viszony Én-je ... Bármikor is mond Én-t, csak a szent alapszó Én-jét értheti, mely számára a feltétel nélküliségbe emelkedett.” (Uo. 82. o.)

⁶⁸ Erre lehet visszavezethető, hogy a reneszánsz kor nem annyira elméleti művek által alkotott igazán nagyot (bár természetesen már akkor is léteztek erre irányuló próbálkozások, mint pl. Giovanni Pico Della Mirandola *Az emberi méltóságról* c. műve – lásd: Mirandola, G. P. D.: *Az emberi méltóságról*. In: *Reneszánsz gondolkodók*, Kolozsvár, 1995. – , de ugyanakkor pl. Nicolaus Cusanus „tudós tudatlanságról”, és az igazság „megragadhatatlanságáról” beszél – lásd: Cusanus, Nicolaus: *A tudós tudatlanság*. In: *Reneszánsz gondolkodók*,

jelenti. A zsidó kultúra indíttatása szerint gondolkodó Sesztov számára csak a prófétai mentalitást és szerepet előtérbe helyező istenemberség lehet értelmes és elfogadható, és érvényesítésében is a prófétai fellépésnek kell elsődleges szerepet kapnia. Mindenben, ami csak a “keze ügyébe kerül” ezt a szerepet fedezi fel, mint amikor valaki mindenkiben a szerelmét véli felfedezni, csak azért, mert mindannyian valamilyen okból rá emlékeztetik. Sesztov tudja és érzi, hogy léteznie kell ennek a bizonyos “szerelemnek”, és sokféle gondolatban véli megtalálni, sokszor akár eredeti értelmüket átértelmezve.

Sesztov sokszor mintha nem értené a kereszténységet. Ez a látszat abból fakad, hogy elégedetlen a történelmi kereszténységgel, illetve azzal a válságos helyzettel, amelybe került, és olyat kér rajta számon, amely látszólag idegen tőle, tulajdonképpen viszont legbensőbb, a zsidó mellett a keresztény kultúrát is megalapozó szellemi szempontot jelenti⁶⁹. Amit Sesztov „nem ért” (nem vesz figyelembe), az a kereszténység történelmi útjának szükségessége, amelynek célja, hogy végül mindenki ezt az általa számon kért megalapozó szempontot sajátjaként vállalni tudja. Az újkori humanizmus által kezdeményezett istenemberiség szempontja ez, amelynek a gondolkodást, a kultúrát irányító szerepe azóta aktuális, és, mint erről a sesztovi életmű is tanúskodik, érvényesítésének elmaradása egyre fájdalmasabb válságot jelent a keresztény kultúra számára. A kultúrtörténetnek ahhoz a kritikus pontjához érkeztünk, ahol a szellemi hierarchiát beteljesítő istenemberség érvényesülhet a gondolkodásban és ennek megfelelően az egész keresztény kultúrában-civilizációban. Úgy tűnik, elengedhetetlen, hogy Sesztov nyomán az istenemberi modellt elvben részeire bontsuk, az elhomályosult prófétai szempontot hangsúlyozzuk, és érvényesítését időlegesen látszólag akár az apostoli szemponttal szemben is vállaljuk.

A kérdés összetettségére utal, hogy a kereszténység már fogantatásában “organikus” egységként hordta magában a prófétai és apostoli szempontot: az istenemberi modellt, amely a leghitelesebben Krisztus megváltói és messiási szerepében valósul meg. Bár a lét szempontjából végső érvénnyel a prófétai szempont rendelkezik, viszont az idők végéig szükséges az apostoli szempont szem előtt tartása is, mint az istenemberségre még el nem jutottak, de afelé törekedők támogatását a prófétai mellett teljesebbé tevő szempont. A reneszánsz érkezett el arra a kultúrtörténeti pontra, hogy a középkori, az ember por és hamu voltát hangsúlyozó szemponton túl nem lépve, hanem azt éppen eléggé már magáévá téve mintegy “megérjen” az Isten képére teremtettség tudatos, személyes átélésére. Ez olyan

Kolozsvár, 1995.), hanem elsősorban olyan, az istenemberséget egyértelműen személyesen és közvetlenül bemutató művészeti ágakban, mint a festészet vagy az irodalom.

⁶⁹ Voltaképpen Nietzsche kereszténységgel szembenállása is ehhez a számonkéréshez hasonlítható: a történelmi kereszténység hangsúlyeltolódása váltja ki ellenkezését – valójában pedig éppen ezáltal képviseli a keresztény humanizmust. Nyíri Tamás szerint ez az „ambivalens” viszonyulás nem jelenti, hogy a kereszténység alapértékeit megértette volna, azonban idézi Jaspers és Heidegger Nietzsche-értelmezését, akik a saját filozófiájukhoz közelállónak érezték. Jaspers szerint Isten nélkül sem ateista, hanem egzisztáló filozófus, Heidegger szerint a nihilizmusért a platonizmust felelőssé tevő metafizikus, aki átlátta a nyugati szellem

spontán élmény volt, hogy nem sikerült intellektuálisan megvilágítva megkülönböztetni és meghatározni az istenemberi modellt alkotó szempontok sajátosságait – úgy tűnt, olyan teljességhez érkeztek el, hogy nem érdemes megkülönböztetni polgárt, arisztokratát, illetve prófétai és apostoli szempontot, mert ezek együttműködése a legteljesebb mértékben problémátlanok és harmonikusnak tűnt.⁷⁰

Az azóta bekövetkezett kultúrtörténeti szakasz az istenemberi modellhez konkrét értelemben “újat” nem hozott, “csak” annak tapasztalatát, hogy ennek megvalósítása a kultúrtörténetben nem magától értetődő és problémátlan. Szükség van arra, hogy azt a válságszituációt, amely a polgári kor beköszönte (a polgár kultúra elleni fellázadása) óta a humanizmust sújtja, a humanista arra használja fel, hogy az istenemberi modellt elvben elemeire bontsa, és a kellő kultúrtörténeti szituációban (amikor a polgár feladja lázadását és a kultúra felé fordul) majd – annak minden részletét, így kiindulási pontját is újra a helyére illesztve – annak megfelelően, és azt képviselve tudjon fellépni. Ilyen értelemben azt az egyértelmű megállapítást kell tennünk, hogy Sesztov, amikor számon kéri a kereszténységen a prófétai szempontot, az istenemberi modell kiindulópontját, akkor a legteljesebb mértékben éppen a keresztény humanizmus részesévé válik, és ugyanakkor bizonyítja a kereszténység és a zsidó kultúra egy töről fakadását, voltaképpen szellemi egységét.

Sesztov azon a vonalon indul tovább, amit Tolsztoj és Szolovjov jelölt ki: mindketten az istenemberi modellt elemezve jutottak új felismerésekre⁷¹. Sesztov a szolovjovi mindenegységgel szemben kifejti ellenérzéseit⁷², hiszen az az egész világ szellemi egységét nem teljesen tisztázott (a racionalizmus által veszélyeztetett) szellemi alapokon hirdeti, és mint ilyen, nem védi ki a szubsztancializmus veszélyét (helyette az egyes ember által meglátott igazság elsőbbségét hangsúlyozza⁷³). Másfelől azonban a Szolovjov által tárgyalt, fogalmilag zseniálisan meglelt istenemberség intencióját messzemenően vállalja, emberképének kialakításakor a legteljesebben tekintetbe veszi.

A Tolsztojjal való párhuzamba állítás által világosabbá válhat, hogyan illeszkedik Sesztov a humanizmus folyamatába, milyen viszonyban állhatnak a humanizmuson belül az ortodox ill. zsidó intenciók és felismerések. Tolsztoj az Anna Kareninában azt mutatta meg,

fogalmainak megalapozatlanságát, de voltaképpen az örökkévaló igazságot kereste. (Lásd: Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Bp., 1991., 451-453. o.)

⁷⁰ Mint ahogyan valóban csak azért van értelme ezeket szétválasztva tárgyalni, mert külön-külön tárgyalásuk talán megkönnyítheti a polgár számára az istenemberi modell megértését, megközelítését.

⁷¹ Tolsztoj regényeiben – főként az *Anna Kareninában* – mutatta be az istenemberi teljességet és annak a korban mutatkozó problematikáját, Szolovjov pedig éppen az orosz nagyregény kapcsán dolgozta ki az istenemberségről szóló elméletét. Lásd: Szolovjov V. A.: *Cstyenyija o Bogocselovecsesztve*. 1877-1881., In: *Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova*, Brüsszel, 1966, 3. kötet; *Előadások az Istenemberségről*. In: *Az orosz vallásbölcselet virágkora – Tolsztojtól Bergyajevig*, antológia. Bp.-Piliscsaba, 1999. 68-84. (Baán István ford.)

⁷² Pl.: lásd: *A gondolkodás második dimenziójáról*. LIV. In: *Ész, élet, egzisztencia – A ráció és határai*. Szeged, 1992., 243-286. o. (Kalmár Zoltán ford.), 278-279. o.; (*Afini i Ijerusalim*, Párizs, 1951.)

⁷³ Lásd: Uo. 277-278. o.

hogy bár az istenemberi modell szellemi értelemben vett tökéletessége, ragyogása nem kérdőjelezhető meg, érvényesítésekor az apostoli szerep előtérbe állítása, az apostoli fellépés végzetes következményekkel járhat. A kultúrát nem tisztelő, durva élet kompromittálhatja, elnyeléssel fenyegetheti az apostoli fellépéssel együtt magát a humanizmust is. Ilyen értelemben az apostoli szempontra alapozni, azt az istenemberség modelljén belül a prófétai elé állítani annyi, mint kompromisszumokat kötni a kultúrát elutasító polgári léttel, és belesodródni annak bűnébe, közönségességébe. Az apostol ugyan áldozatként vállalja a bűn állapotát, és elhivatottságának megfelelően közösséget vállal a bűnét megszenvedő polgárral, viszont eredeti céljának nem tud megfelelni, nem tudja az általa prófétai karizmával hordozott igazságot a polgár felé közvetíteni, és így ilyen értelemben elbukik.

A tolsztoji műnek a sesztovi fellépéssel való legfontosabb egyezése tehát, hogy mindketten az apostoli szerepből kiindulás ki nem elégítő voltára mutatnak rá. Tolsztoj az ortodox keresztény kultúrán belül állva ismeri és elismeri annak szépségét és szükségességét, és ugyanez az ortodox szempont teszi lehetővé számára azt is, hogy rámutasson: az apostoli szempont az istenemberi modellen belül viszonylagos érvényű. Sesztov a zsidó kultúra intencióiból kiindulva a prófétai szempont hangsúlyozásának fontosságát megérezve az apostoli szemponttal ellentétes pozíciót kénytelen elfoglalni, bár az istenemberi modell érvényesítése voltaképpen csak annak háttérbe állítását követeli meg. Ha abból indulunk ki, hogy a szellem iránt közömbös 20. századi tömegtársadalom képtelen szembeszállni a szellemellenesség nyílt vagy rejtett agressziójával, akkor a sesztovi fellépést csak helyeselhetjük. A prófétai szempont mibenléte írásaiban általában azon keresztül világlik ki, hogy azok a szempontok, amiket egy adott filozófus vagy vallási személyiség bírálatakor megfogalmaz, mind az apostoli szereppel vannak valamilyen kapcsolatban, általában abból levezethetőek – példának elegendő lehet egyelőre a rációval, az intellektussal vívott harcát megemlítenünk, amely az apostoli szempont túlhangsúlyozásával összefüggésben szakadhatott el a személyes szellemtől és válhatott a szellem személytelenségét sugalló eszközzé.

Sesztov azért mutathatott rá arra, hogy a zsidó kultúrán kívül a keresztény humanizmusnak is a prófétai szempontból kell kiindulnia, és nem szabad az apostoli fellépésnél megmaradnia – mert, mint már említettük, egyfelől a zsidó kultúra indíttatása, másfelől a sajátos 20. századi eszmetörténeti helyzet tapasztalata: a szellemellenességet visszaszorítani képtelen tömegtársadalom megrendítő élménye képessé tette erre. A szellemellenesség kiszorítása érdekében a 20. század nyílt és személytelen világképet alakított ki. Ez annak a zárt és személyes középkori keresztény világképnek kifordítása, amely a polgárnak a kultúrától való elfordulása miatt egyre inkább elszemélytelenedett, majd nyílttá vált. A zsidó kultúra felfüggesztődése alkalmával megtapasztalta a civilizáció viszonylagos érvényét, amely már azt eleve csak személytelennek, megszenvedetlennek tudta tekinteni, és azóta a nyílt és személytelen világkép aktuális érvényében él, anélkül, hogy szellemi

értelemben elfogadná, noha a nyílt és személyes világkép követelményét még mindig változatlanul őrzi.

A 20. században érkeztünk el odáig, hogy a két aktuális, viszonylagos érvényű világkép ilyen értelemben egybevágjon (hiszen eközben a keresztény kultúrában tulajdonképpen nyilvánvalóvá vált a civilizáció megszentelhetőségének viszonylagos érvénye), és ekkor jött el az ideje, hogy a keresztény kultúra felhasználja a zsidó kultúra tapasztalatát – azt, hogy egyrészt a zsidó hagyománynak megfelelően mindent a személyesség mozzanatából vezessen le, másrészt hogy eközben ne zuhanjon vissza a zártság állapotába. A személyesség mozzanatának hangsúlyozása által a figyelem egyrészt természetesen a civilizációra terelődik, arra, hogy milyen jelentős még mindig (vagy egyre inkább) a civilizáció megszentelésének feladata, másrészt annak forrására, a személyes igazságra – hogy a személyesség akár a civilizáción belül is csak akkor megvalósítható, hogy ha a kultúra, vagyis az azt képviselő humanista a személyességet következetesen érvényesítő prófétai szempontból indul ki, és azt teszi meg fellépése kulcsának is.

Mint ahogyan a zsidó hagyományban szorosan hozzátartozik a nyílt és személyes világkép a prófétai szemponthoz, Sesztovnál is összetartozik a prófétai szempont keresése és a személyesség szempontjának hangsúlyozása. Ennek oka az, hogy a zsidó kultúra e kizárólagos szempontja maga a “legszemélyesebb” szempont, hiszen a személyes igazság legközvetlenebb megtapasztalásának és következetes képviselésének szempontját jelenti.⁷⁴ Ebből adódóan Sesztov elsődleges feladatának tartja a személyes szempont keresését, és eközben sok olyan területet vesz szemügyre, amelyek fogalmilag ugyan nem adják meg a személyesség pontos meghatározását, de jogosan hozhatók összefüggésbe vele. Ezen az alapon állít fel ellentétpárokat, olyanokat, mint pl.: különleges, egyéni, egyedi – általános; szokatlan – megszokott, szokásos; emelkedett – köznapi; “balgaság”, az ész határait meghaladó – a józan ész törvényeinek megfelelő, következetes, szükségszerű, evidens. Ezen és ezekhez hasonló ellentétek által tulajdonképpen a személyesség meghatározásával, vagyis az attól különböző fogalmak elkülönítésével próbálkozik – s közben maga is többnyire tisztában van vele, hogy még nem érte el célját igazán. Erről tanúskodik a következő részlet: “Bergyajev a szavamon próbál fogni. Ahelyett, hogy emberségesen belátná, milyen nehéz megtalálni az adekvát kifejezéseket, és a segítségemre sietne, kitalálná, mit akarok, csak akadályokat gördít elém. Nem éppen baráti.”⁷⁵ Hiszen különleges, egyéni, egyedi, szokatlan,

⁷⁴ Sokat tesz pl. Martin Buber is a zsidó kultúra által képviselt kifejtése érdekében: Mózes c. művében úgy mutatja be az ószövetség Istent, mint aki elsősorban az igazság Istene, és csak azután a világ ura (kozmodrátor), ugyanakkor azonban a történelem ura, akinek „abszolút jelenléte” megszenteli a történelmet. Mindez tehát a zsidó kultúra Sesztov által is képviselt nyílt és személyes szempontjának kidolgozását jelentheti az Isten-kép tekintetében: az Isten személyes és transzcendens, a természettől gyökeresen különböző. Lásd: Buber, M.: *Moses*. In: *Werke. Schriften zur Bibel*. München-Heidelberg, 1964, 11-223. o.

⁷⁵ *A balgaság dicsérete*. Nyikolaj Bergyajev “*Sub specie aeternitatis*” című könyve kapcsán, In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), IV. 68. o. – *Nacsala i konci (Kezdetek és végek)*, Szentpétervár, 1908., 92-123. o.

emelkedett és az ész határait meghaladó nemcsak személyes, de személytelen – bár szellemi – minőség is lehet.

Mielőtti a sesztovi, a személyesség mozzanatát megvilágítani hivatott ellentétpárok magyarázatába fognánk, érdemes azt kérdést legalább röviden megvizsgálni, hogy a Sesztov által képviselt személyesség hogyan viszonyul az orosz hagyományban oly fontos univerzalizmushoz, vagyis az ún. „szobornosztyhoz”: ellentétbe állítható-e vele. Mivel a „személyes” fogalma nem feleltethető meg a „szubjektív” és az „individuális” fogalmainak, hanem ezekkel ellentétben a lét, az igazság alapjellegzetességét jelenti, az utóbbiak pedig ilyen összefüggésben megengedik a személytelenséget, mert önmagukban nem, csak az emberi személyessége által nyerhetnek ezek is személyes értelmet, így a „személyest” ezektől minőségileg mélyen különböző mozzanatnak kell neveznünk. Ha ehhez képest a „szobornosztyhoz” kötődő elképzelések folyamán végigtekintünk⁷⁶, akkor láthatjuk, hogy hasonlót kell elmondanunk ezzel kapcsolatban is: a szobornoszty eredetileg szorosan a hithez, az egyházhoz kötődő elképzelése fokozatosan ettől elszakadt, egyre inkább az önmagában személytelen kollektíva elképzelésévé vált. Mindez azért következhetett be, mert az eredetileg a hit által megszentelt, személyes minőséget hordozó közösség elképzelése a gondolkozásban szubsztancialisztikus alakot kezdett felvenni, a közösségnek önmagában véve adódó, és a hit általi megszentelő képességét az előtérbe állítva. A „szobornoszty” szubsztancialisztikus jellegű elgondolására példaként említhetjük a szolovjovi kitétel, hogy „... az ember csak a maga abszolút teljességében, azaz a mindenkihez kapcsolódó összességében fogadhatja be az istenséget, ezért az emberisten feltétlenül kollektív és univerzális”⁷⁷. E megfogalmazásban is végső soron bennefoglaltatik a közösség abszolutizálása: előbb kell megteremteni az egységet, és csak azután képzelhető el az Isten megtapasztalása, pedig az eredeti elképzelés szerint a „szobornoszty” a hit által egyesült, megváltott emberek közösségét jelenti. Tehát Sesztov, amikor sok esetben szembehelyezkedik az ún. „mindenkiséggel”, akkor végső soron a közösségről alkotott elképzelés szubsztancializálódása ellen lép fel.

Az ellentétpárok felállításánál természetesen mindenhol az a véglet áll közelebb Sesztov szemléletében a személyesség kritériumához, amelyik minél jobban különbözik a mindennapi élettől, az általános érvényűtől – tulajdonképpen a 20. századi tömeg életterétől, a kultúrától elszakadt civilizációtól (nem mondhatjuk pl., hogy Sesztov az ellentétpárok

⁷⁶ Hajnád Zoltán: *Sophia és logosz* (Debrecen, 2002.) c. könyvének egyik fejezete (Az orosz univerzalizmus-eszme, a *szobornoszty* apológiája és dekonstrukciója) részletesen áttekinti a szobornosztyhoz kötődő elképzelések alakulását egészen a Cirill és Metódtól származó „szobornijtól” kezdve a csaadajevi, homjakovi, szolovjovi, bergyajevi, florenszkiji elképzeléseken keresztül, annak irodalmi megjelenítésein át egészen a vele végső soron szintén összefüggésbe hozható kommunista totalitarizmusig.

⁷⁷ Ebben az összefüggésben az „emberisten” még nem negatív, az istenemberrel szembeállított fogalom, mint pl. Franknál, hanem a krisztusi Istenemberségnek az ember számára adódó változatát jelenti. Lásd: Szolovjov V. A.: *Cstyenyija o Bogocselovecsesztve. 1877-1881.*, In: *Szobranijje szocsinyenyij V. Sz. Szolovjova*, Brüsszel, 1966, 3. kötet; *Előadások az Istenemberségről.* In: *Az orosz vallásbölcsélet virágkora – Tolsztojtól Bergyajevig*, antológia. Bp.-Piliscsaba, 1999. 68-84. (Baán István ford.), 84. o.

„dialektikájától” remélné a problematika oldódását). Keresztény oldalról ez a szemlélet végső soron nonszensznek számít, ezért is talált filozófiája olyan nagy meg nem értésre – és ezzel párhuzamosan a humanizmus válságának megélőitől őszinte csodálatra is. Ellenfelei, akik nem értik a humanizmus mibenlétét és célkitűzéseit, vagy akik a humanizmust más oldalról, a polgári szemlélet illúzióitól el nem szakadva közelítik meg, ahhoz az apostoli szempontot előtérbe állító szemlélethez csatlakoznak, hogy a kereszténység főfeladata a polgár – akár viszonylagos mértékű – kultúrába emelése. Legközismertebb vitatéma ebből a szempontból az ész szerepének kérdése, amelyet Sesztov hajlamos a polgári világban az őt megillető hamis tróntól megfosztani, míg ellenfelei nem hajlandóak a feltételezés megkockáztatására, mi lenne, ha akár csak egy pillanatra megszüntetnénk az ész legáltalánosabb értelemben vett érvényét. A legkiemelkedőbb vitapartner ilyen szempontból Edmund Husserl, aki emellett Sesztov barátja is lett. A lázadó polgári világ a felvilágosodás óta hisz az ész mindenhatóságában, abban, hogy az ész világunk problémáinak egyedüli kezelője lehet, és sok tekintetben ehhez kapcsolódóan Husserl az észben és a tudományban olyan jelenségeket lát, amelyek a személyes igazság által feltétlenül megszenteltek (bár annak megszenteltségét legalább alapvető szempontnak tartja). Tulajdonképpen azért válhat egyáltalán vitapartnerre Sesztov számára, mert hozzá hasonlóan a személyes igazság igényével lép fel – más kérdés, hogy vele ellentétben az ész illúziójának foglya marad. Ezzel szemben Sesztov helyesen mutat rá, hogy Husserl ezzel kapcsolatos állásfoglalása gyenge lábakon áll, hogy feltétlenül meg kell előzni, hogy az ész a személyes igazság helyére kerüljön, bár természetesen szerepének intellektuális megvilágításakor (és a mindennapok világában) szóhoz juttatható. Ebből származik az is, hogy a filozófiát is, mint alapvetően az intellektusra hagyatkozó és annak a személyes szellemtől való elvi elszakadásával nem számoló tudományt, hajlamos elítélni: hiszen a történelmi kereszténységben a tudomány egyéb területeivel együtt nem történt meg a filozófiának sem a megszentelése, a gondolkodás nem tette meg de jure kiindulópontjául a személyes igazságot⁷⁸ (bár de facto ez a nagy szellemi teljesítményekben, ha nem is egyértelműen, de megtörtént). A felállított rendszerekben – így Husserlnél is – bár sok esetben tárgy szerint az igazságról, vagy a metafizikáról van szó, ez mégsem tette félre a gondolkodásban a görög kultúra igazságra állítoottságának polgári módját – a közvetlen igazságtapasztalatot nem hirdette meg alapjául, és így a legjobb esetben is intellektuális felépítményekkel (alulról építkezve) próbál az igazsághoz, mint végkövetkeztetéshez eljutni.⁷⁹

⁷⁸ Bár fordított megközelítésből, de a tudományos gondolkodás ilyen irányultságáról tanúskodik a zsidó kultúra tapasztalatát szintén magában hordó Wittgenstein kijelentése is: „... még ha feleletet is adtunk valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük.” (Lásd: Wittgenstein, L.: *Logikai-filozófiai értekezés – Tractatus logico-philosophicus*. Bp., 1989, (Márkus György ford.), 6.52, 89. o.) Bár Wittgenstein a Sesztov által kifogásolt helyzetbe illeszkedik bele, viszont éppen a tudományos gondolkodásként felfogott filozófia tiszta esszenciává érlelése által reméli elválasztani a tények világát a „kimondhatatlan” világtól – vagyis végső soron a Sesztovéhoz hasonló intenció vezeti.

⁷⁹ Czesław Miłosz is a keresztény filozófia hellenizáltságáról beszél, amely egyfelől az ószövetségi Isten háttérbe állítását, másrészt (Hegelnél) a vallás tartalmának a gondolkodás előtti igazolásának szükségességéhez vezetett. Lásd: Miłosz, Czesław: *Chestov ou la pureté du désespoir*. In: Miłosz: *Empereur de la terre*, Párizs, 1987, 131-

Sesztov a “szabad gondolkodás” kialakítására törekszik – a személyes szempont olyan szabadságot nyújthat a gondolkodásnak, ahol végre megszabadulhatunk a “szükségyszerűségektől”, az “eszméktől”, vagyis azoktól a kötöttségektől, amelyek szükségtelenül bilincsbe verik a gondolkodást, és ahol Sesztov hite szerint az Isten képére teremtett ember az Isten partnerévé, bizonyos értelemben teremtőtársává válhat – természetesen nem az individuum erejében bízva, hanem abban az erőben, amit az Igazság az emberi szellemnek adományoz:

“Meglepetéssel és zavartan kezdtem figyelni, hogy végül az válik az ’eszme’ és ’következetesség’ áldozatává, amit legjobban kell óvni az irodalmi alkotás során – a szabad gondolat. ... Nincs eszme, nincsenek eszmék, nincs következetesség, ellentmondások vannak... Régen ideje már, hogy elveszük a régi előítéleteket és nyíltan kijelentsük: *per causas scire est nescire* (Okok által tudni annyi, mint nem tudni. – a ford.)”⁸⁰

“És csak a szünni nem akaró nyugtalanságból születő halálra való készenlét lelkesítheti az embert az Szükségyszerűséggel vívott egyenlőtlen és értelmetlen harcra. A halál arca előtt az emberi ’bizonyítékok’ és ’magától értetődő igazságok’ szétfoszlanak, és illúzióvá és csalóka látszattá változnak. ... Az ész és a megismerés azon oldalán, *ott, ahol a kényszer véget ér*, a leláncolt Parmenidész, az örökké létező és *örökké parancsoló* Titkában megmerítkezve, a kezdeti szabadságát újra visszakapja, és nem a kényszerítő igazságtól vezetettve, hanem úgy kezd beszélni, mint akinek hatalma van. Ez az öröktől fogva létező (...), az ’ismereteket’ meghaladó az egyetlen forrás, amelyből a metafizikai igazság meríthető: hogy beteljesüljön az ígélet – semmi sem lesz számotokra lehetetlen!”⁸¹

Így kapcsolódik össze Sesztovnál a gondolkodás szabadsága (a személytelen ész szükségyszerűségeitől való elszakadása), a halál, mint az ember létre kinyílása, a személyes szellemben való újjászületése⁸², és az ennek nyomán megszülető szellemi ember és annak méltósága, vagyis az istenember, aki Krisztushoz abban is hasonlóvá válik, hogy “úgy kezd beszélni, mint akinek hatalma van”. Az eredetileg bergyajevi kifejezést ironikusan használva

155; *Sesztov avagy a kétségbeesés tisztasága*, In: Lev Sesztov: *Dosztojevszkij és Nietzsche* (utószó), Bp. 1991. (M. Nagy Miklós ford.), 348-351. o.

⁸⁰ *Az alaptalan apoteózis*, Pécs, 1997. (Haffner Rita ford.), 5-6., 17. o. – *Apofeoz bezpocsvennosztvi – Opit adogmatyicseszkoivo mislenijija* (*A talajtalanság apoteózis* – *Kísérlet az adogmatikus gondolkodásra*), Szentpétervár, 1905.

⁸¹ *Afini i Ijerusalim (Athén és Jeruzsálem)*, 1. rész. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I-II, Moszkva, 1993., 407-408. o.*

⁸² A zsidó felfogáshoz szorosan hozzátartozik az ember folytonos továbblépése-újjászületése, hogy Istennek méltó partnerévé tudjon válni. Ki kell lépnie a tehetetlen és erőtlen létéből, hogy akarattá válhasson Isten akarata előtt. Lásd: Averincev, Sz. Sz.: *Iudaisztvicseszka mifologija*. In: *Mifi narodov mira*, I, Moszkva, 1980, 588. o.

“adogmatikus dogmatikusnak” nevezi magát⁸³ – hiszen a legszellemibb értelemben vett hagyományból indul ki (a zsidó kultúra indíttatását nevezhetjük ennek), és mert semmivel sem elégszik meg, amely kicsit is eltér a személyes szellemi tapasztalatában élő képtől, ilyen tekintetben nem köt „kompromisszumokat”. “És ha nem leszünk feltétlen híve semelyik létező nagy filozófiai rendszernek, akkor a szkeptikusok között találhatjuk magunkat? Hiszen abból, hogy eddig még nem tárták fel az igazságot, egyáltalán nem következik, hogy soha nem is tárják fel. És még kevésbé, hogy nincs igazság. Vagy talán az az ember, aki vár az igazságra, de nem nevezi igazságnak az első szembejövő hazugságot, az már szkeptikus lenne?”⁸⁴ – Írja arra reagálva, hogy Bergyajev szkeptikusnak és pesszimistának nevezi őt. Sesztov tehát nagyon “magasra helyezi” az igazság “mércéjét”, és ezért szkeptikusnak, vagy más oldalról magát hamisan “az igazság egyedüli letéteményesének” képzelőnek tűnhet – mint aminek a lázadó polgár általában tartani hajlamos a szellemi arisztokratát – de ha hiszünk abban, hogy az ember számára lehetséges az igazság közvetlen, személyes megtapasztalása, akkor legjobban tesszük, ha odafigyelünk, mi is az, amit mondani tud az igazságról, és amiben mondanivalója eltér az addigi filozófiai rendszerektől.

Sesztov, mint már említettük, nem problémátlanul – a polgári kor lázadását és a humanizmus válságát mélyen átélve – “keresi az igazságot”, célozza meg a prófétai hangsúlyú istenemeri szemléletmód kialakítását, mint amely a humanizmus elindulása óta az egyetlen igazán hiteles modellt jelenti. Azt a legteljesebb ellentmondást, óriási feszültséget kell feldolgoznia, azon a válsághalmazon kell átküzdenie magát, ami a kultúrát megtagadó, lázadó polgári világ aktuális érvénye és a humanizmus istenemeri modelljében a prófétai kiindulópontnak a léthez képesti abszolút érvénye között feszül.

Paradox módon a válságba jutott humanista helyzetének elhagyatottsága magyarázza, hogy pályája kezdetén a dosztojevszkiji odúlakó élményéből indul ki. Bár az eredeti odúlakói alakot “dekonstruálja”, 20. századi lázadóként értelmezi (ami elég nagy különbséget jelent, ha tekintetbe vesszük a dosztojevszkiji odúlakói alakot: az ő kicsinyes, a szellemet egyértelműen tagadó lázadása, elbizakodottsága igen távol esik a 20. század szellemi lázadójától), mégsem mondhatjuk elhibázottnak ezt a kiindulási pontot (sőt, az adott értelmezésben értelmesnek és megalapozottnak nevezhetjük). Hiszen Sesztov számára ez a szellemi-lelki nyomorúság az örök igazság szempontjához viszonyítva válik igazán nagy szerencsétlenséggé, amely egyrészt tükrözi a lázadó polgár szellemi állapotát (bár ezt a lázadó egyáltalán nem biztos, hogy akár magának is bevallja). Másrészt olyan kétségbeesést tesz lehetővé (a 20. századi polgár esetében), amelynek Sesztov szerint következménye lehet a gondolkodás megújulása, a létre kinyílás, vagyis a személyes igazság befogadása, elfogadása. Ez a 20. századi

⁸³ *A balgaság dicsérete. Nyikolaj Bergyajev “Sub specie aeternitatis” című könyve kapcsán*, In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), IV. 68. o. – *Nacsala i konci (Kezdetek és végek)*, Szentpétervár, 1908., 92-123. o.

⁸⁴ Uo. 67. o.

átértelmezés abba a kultúrtörténeti folyamatba illeszthető, melynek során a kereszténység a polgár büntudatának kialakítását célozta meg, mint olyan kétségbeesést, amely által a polgár belátta, milyen távol esik életvilága az örök igazság szempontjától, tehát negatív reflektálta az igazságot, annak hiányát élte meg. A szellemileg lázadó 20. századi polgár ehhez némiképp hasonlóan reflektálja az istenemberséget kezdeményező reneszánszt, amikor lázadását szellemi szintre emelve voltaképpen lázadásából való kilépési szándékát nyilvánítja ki – így a sesztovi értelmezést alapul véve állíthatjuk, hogy az így értelmezett “odúlakó” a szellemi folyamatok beindulását segíti elő, így jelenléte kívánatosnak mondható a szellemileg kiüresedő kultúrtörténeti helyzetben.

Mindemellett e sajátosan 20. századi “odúlakó” alakja azért válhat Sesztov számára fontossá, mert ő az, akinek a megtérítése a prófétai hangvételt igényli, és aki szellemileg nyitottá is vált a prófétai hang meghallására⁸⁵, hiszen tapasztalja lázadásának a személyes szellemtől való távolságát – az ő esetében esély nyílik arra, hogy a prófétai fellépés következetes hangját hallva kilépjen a lázadásból, és hajlandó legyen a humanistában az igazság képviselőjét felismerni, ezáltal pedig az igazságra pozitíve is reflektálni. Természetesen nem automatikus, személytelen folyamatot jelentene ez az ő esetében sem, minden körülmények között személyes vállalásra lenne szükség, és így ez a lépcsőfok, amely egészen kicsinek is tűnhet – ha hiányzik a személyes elfogadás, az addigi helyzetből való kilépésnek a szellemi szintet elérő vágya, tulajdonképpen kozmikus nagy méretűvé is nőhet. (Meg kell állapítanunk azonban újra, hogy mindez csak a létre nyitott, szellemileg lázadó polgárra vonatkozik, hiszen a lázadás jelenthet megrögzült állapotot is, a léttől való elzárkózást, ebben az esetben pedig hiányzik a lelki-szellemi hiányérzet átélése.) Sesztov számára ez az “odúlakói” élmény azután annyira meghatározóvá válik, hogy később is, amikor különféle filozófusok és vallási személyiségek élményeiben keresi a prófétai tapasztalatot, gyakran hangsúlyozza az igazság megtapasztalását megelőző kiüresedés-élményt, amikor is az igazság hiányának megtapasztalása megelőzheti annak személyes megtapasztalását.

Ezzel az élménnyel szorosan párhuzamba hozható az a jellegzetesen zsidó, és egyben ortodox kiindulási pont, amikor az utolsó ítéletet illetve a halált tesszük meg “legfontosabb realitásnak” (ahogyan ezt Sesztov nevezi). Bár megfordított, negatív oldaláról közelíti meg, mint a hagyományos ortodoxia, de végső soron ugyanoda érkezik el – mint ahogy az “odúlakói” élmény is, mint kiindulási pont, jelenthette közvetve az örök igazság szempontját, közvetlenül pedig hiányának megélését. Míg az ortodoxia az utolsó ítélet szempontjáról mint

⁸⁵ Ricoeur a kinyilatkoztatást, mint megnyilatkozást a fenomenológiai hermeneutika szemszögéből vizsgálja, és kiindulópontul éppen a „prófétai megnyilatkozást” választja. A próféta nem a maga, hanem az Úr nevében szól, így megfelel „a beszéd és az írás kettős szerzősége eszméjének”, mely az inspiráció formájában történik, így hasonlóvá válik „az ihletett írás eszméjéhez”. „Jövendölés” értelemben apokaliptikus vonatkozásai vannak: „az ’utolsó napokra’ vonatkozó isteni terv feltárását” jelenti. (Lásd: Ricoeur, P.: *Kereszténység és erkölcs*. In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Bp., 1999., 118-119. o. /Bogárdi Szabó István ford./)

Krisztus második eljövételéről beszél, ahol végre egyértelműen megnyilvánulhat Isten dicsősége, és ezáltal az ember is minden kétséget kizáróan élheti át saját Isten képére teremtettségét, addig Sesztovnál ez azt jelenti, hogy legalábbis e szempont arra kényszerítheti az embert, hogy végre a végső igazsághoz forduljon, hogy végre átélje saját emberségének is végső soron szellemi lényegét, amely e szempont kizárólagos érvénye mellett egyedül megmarad, és minden, ami feleslegesen evilági volt, “leválik” az emberről. Ez az a szempont, amely az ortodoxiában a reményt jelenti, hogy egyszer az igazság szempontja tökéletesen fog érvényesülni, és amely azt is jelenti, hogy van értelme annak a feladatnak, amit az ortodoxia magára vállalt: a kereszténységen belül az igazság szempontját, a hit tisztaságát megőrizni, és amelyhez ilyen értelemben kívülről a zsidó kultúra is hasonló szerepet tölt be. Ehhez képest tehát Sesztov a lázadó, de létrenyitott polgár kedvéért látszólag megfordítottan közelít a parúzia szempontjához, de voltaképpen ugyanúgy az igazság érvényesülésének és az istenemberség közvetítésének reménye élteti, hiszen ez az a szempont, amely minden, a civilizáció, a polgár világából származó viszonylagosságot el képes dönteni, sőt amelyen keresztül a polgár az istenemberi modellbe vonható.

Ezt a szerepet tölti be filozófiájában a halál is – hiszen ez az egyén életén belül ugyanúgy a döntő végső pontot jelentheti, mint az utolsó ítélet, Krisztus második eljövele, ugyanúgy az igazság felé fordíthatja az embert. E végső szempontokra utalás a prófétai szempont érvényesítését jelenti: az igazság elfogadásának vagy elutasításának ügyében hozott egyértelmű döntés “kikényszerítését”, a helyzetet kiélező kategorikus hangot. Ott kap ez a szempont jelentőséget, ahol hatására az ember teljesen új, az eddigit meghaladó szemléletet képes a magáévá tenni: “... az ember látni kezd valami egészen újat azon felül, amit mindenki és ő maga is lát a régi szemével. ... számukra ez az új nem ‘szükségyszerűen’, hanem ‘szabadon’ létezik, azaz egyidejűleg van, és már nincs is...”⁸⁶ Ez az új szemlélet Sesztov számára nem egyszerűen más, hanem a gondolkodást felszabadító jellegű, amely a humanistának az örök igazságból kiinduló, mégis (vagyis sokkal inkább: ebből következően) szellemileg szabad gondolkodását jellemzi – mint ahogyan azt az idézett Dosztojevszkij-tanulmányában megmutatja. Nem létezik számára külön kultúrát nem tisztelő vagy kultúratisztelő polgár – hiszen a polgár világa a megszenyeltetlen, az igazság szempontjától minden értelemben különböző civilizáció világához nem teljesen tisztázottan kapcsolódik (így megszentelését sem képes teljesen biztosítani), és így a polgár folyamatosan annak van kitéve, hogy a civilizáció az általa megérdemelnél nagyobb jelentőségre tegyen szert számára. Így a polgár, mint az ember szellemi teljességét veszélyeztető, azt kellően kibontakoztatni képtelen emberi léthelyzet megszüntetendő, és a szellemi teljességgel egybekapcsolt istenemberséggel helyettesítendő. Mindennek alapját a humanista prófétai jellegű közvetlen tapasztalata képezi,

⁸⁶ *Az evidenciák leküzdése*, In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), I. 73. o. – *Na veszah Jova – Sztransztvovanyija po dusam (Jób mérlegén – Vándorlások lélekről lélekre)*, Párizs, 1975, 25-93. o.

melyet Sesztov új, szabad (vagyis az egykori polgár által is elérhető) látásmódként ábrázol, és amelyet következetesen érvényesítve esély kínálkozik az embert elsősorban nem a polgári létformához, hanem az istenemberséghez kötni.

Sesztov szemléletében világossá válik, hogy a személyes igazság nem szorítható az ember által megszabott, intellektuális keretek közé, az igazság ennél elképzelhetetlenül szabadabb és személyesebb – és ilyen értelemben nem fér össze a földi értelemben vett “szilárdság” és “bizonyosság” fogalmaival. Ezek a fogalmak ahhoz a világhoz tartoznak, amelyek a sesztovi szemlélet szerint nem elsősorban a személyes igazsággal hozhatók összefüggésbe: vagyis az istenemberséghez még föl nem nőtt polgár, így pedig elsősorban a civilizáció világához, amely mindennél jobban a biztonságot, a szilárd, általánosítható eszmerendszert igényli. A sesztovi szemlélet olyan módon áll szemben a világgal, az evilág immanenciájával, mint amellyel való azonosulás lehetetlenné teszi az igazság szabad, transzcendens világával való azonosulást. Ez mintha kétségbe vonná azt, hogy az igazság valóban szabad lehet evilágtól, hiszen mintha erősebbnek tüntetné fel azt – viszont azt is meg kell állapítanunk, hogy Sesztovnak igaza van akkor, mikor a világtól való elvonultságot, a civilizáció ügyeitől való bizonyos fokú tartózkodást fontosnak tartja ahhoz, hogy az arisztokrata azonosulni tudjon az igazság szempontjával. Az istenemberi modell ehhez viszonyítva is inkább a világtól “elvonuló”, a civilizációtól első közelítésből tartózkodó arisztokrata közvetlen, személyes (prófétai) igazságtapasztalatából indul ki, és ezt a tapasztalatot el nem veszítve közelít a világhoz, fejt ki benne alkotó-teremtő, a világot is az igazság fénykörébe vonó tevékenységét. Loyolai Szent Ignácot idézi: “Minél inkább egyedül van a lelkünk, és elkülönül mindentől, annál alkalmasabbá válik arra, hogy közeledjék teremtőjéhez és Urához és Őt elérje.” Azonban nemcsak a humanistának, hanem az istenemberré váló polgárnak is szüksége van a civilizációtól való elhatárolódásra, ha hozzá való viszonya még nem kellően tisztázott. Mint polgárnak, nem kellően érthető számára a világ megszentelésének, az alkotó-teremtő aktusnak szellemi értelme – így azt mondhatjuk, hogy a Sesztov által ajánlott elvonulás (a civilizáció világtól való legalább időleges tartózkodás) a szellemi tapasztalat pillanatában, vagy az ahhoz elvezető úton elősegítheti annak kellő elmélyülését.

Ez az a szemlélet, ami miatt lehetetlen számára a görög kultúra szempontjának a megértése, vagyis elfogadása, mint olyan kultúráé, amely kizárólag a kultúratisztelő polgár világában, a civilizációban gondolkodik, és a keresztény kultúrán belül minden olyan momentum megértése, amely a polgár világának önmagában vett megszenteléséről szól, vagyis az apostoli elhivatottság, mint olyan, kívül esik látókörén (*Athén és Jeruzsálem, 1938*). Ezzel pedig mindenkor a zsidó kultúra, a próféta szempontját helyezi szembe, és ilyen értelemben, úgy tűnik, mintha kívülről tekintene a kereszténységre – mégis akkor teszünk helyesen, amikor a keresztény humanisták sorában helyezük el, mert ezt a közös, zsidó és keresztény oldalról egyaránt elfogadható és képviselhető, prófétai hangsúlyú istenemberség

szempontjának elfogadtatása érdekében teszi, mindkét kultúra problémáit, feszültségeit humanistához méltóan magáénak érzi – mert az egyetemes istenemberi kultúrában hisz.

Pedig már az ősapostoli tett, a krisztusi megváltás sem lenne értelmezhető a zsidó kultúra szempontjából (érthetetlen és felesleges az Igazság megölése – sokkal inkább a pogányok számára jelenti annak megmutatását, hogy az igazság, a lélek halhatatlan)⁸⁷, mégis, a humanizmushoz való csatlakozása miatt Sesztov az emberi bűnre – a jelenkori lázadásra – nem tisztán prófétaileg, kívülről tekint, hanem apostolként át is éli, humanistaként tehát a probléma minden szintjével szembesül, majd az istenemberség szellemi megoldásához mégis a próféta hangszó segíti hozzá. Az apostoli szempontot tehát annyiban teszi magáévá, azért mondhatjuk el róla, hogy túllép a zsidó kultúra tisztán próféta szempontján, mert humanizmusa a zsidó kultúra szempontján kívül a polgári világ igazságtól való eltávolodottságának fájó élményén is alapul – ahogyan erről már az “odúlakó”-élmény kapcsán beszéltünk.

Amikor Sesztov a próféta szempont lényegét kívánja megfogalmazni, és olyan momentumokról beszél, mint az igazság személyessége, világon túlisága, vagyis transzcendenciája, majd megtapasztalásakor a világtól való elkülönülés, a személyes erőfeszítés fontossága, ezen keresztül pedig az új, minden eddigőtől különböző, szellemileg szabad szemlélet megszületését vezeti le⁸⁸ – akkor a próféta szempontot sokkal inkább előadásának hangjában, követeléseinek gyújtópontjában mutatja meg, mint intellektuálisan magyarázva jeleníti meg – a humanizmus próféta hangszóját ezáltal plasztikusabban ábrázolja. Szerinte a gondolkodók akkor követnek el hibát, amikor igazságtapasztalataikat a külvilágnak magyarázzák, hiszen a próféta nem magyaráz (nem jelenségeket ír le, nem logikai érveket sorakoztat fel), hanem a személyes igazságnak a belőle származó követelmények félreérthetetlen feltárására által az igazság személyességének következetes megmutatására vállalkozik, és így alkalmas az istenemberség alapjának érthetővé tételére, az igazság személyes megtapasztalásának elősegítésére. Ezzel szemben az apostoli magyarázat, a fellépésnek a kompromisszumkötő, követelményeket finomító, közvetítő módja a polgárt inkább polgár voltában őrzi meg, így az adott kultúrtörténeti helyzetben előtérbe állítása már nem megfelelő.⁸⁹

⁸⁷ Scholem pl. a megváltás zsidó és keresztény értelmezését összehasonlítva megállapítja, hogy a zsidó gondolkodás számára a megváltás a történelemben látható módon, külső megnyilvánulásaival együtt történik meg, a kereszténységben viszont elképzelhető, hogy csupán szellemi, külsőleg láthatatlan síkon zajlik le. Lásd: Scholem, G.: *Le messianisme juif*, Párizs, 1974., 23. o.

⁸⁸ Érdemes ezzel összevetni Buber leírását a „nabi”-ról, Isten kiválasztottjáról: „Az, akit a hang [Istené] szemtől szembe szólított meg, egy nyugodt, állandó, minden erőszakosság nélküli szellem hordozója lett, olyan szellemé, amely éppenséggel nem más, mint Istennel való párbeszéd viszony, a párbeszéd részese.” Lásd: Buber, M.: *Moses*. In: *Werke. Schriften zur Bibel*. München-Heidelberg, 1964, 11-223. o., idézi: Szalma Natália: *Mi az apologetikus gondolkodás?* In: Szalma Natália: *Biblia és filozófia*. Szeged, 1996., 56. o.

⁸⁹ Az Istenemberséghez való viszony hangsúlyeltolódásait jól mutatja meg Sesztov megjegyzése arról, hogy Bergyajev a fogalom második tagját egyre hangsúlyosabban emlegeti, ezáltal a szó első tagjának jelentősége

Ami által erre következtethetünk, az Sesztov írásainak intellektuálisan reflektálatlan hangvétele, az a szenvedélyes, érezhetően elkötelezett, szilárd hivatástudat, amelyből kiindulva Sesztov fellép, és amelyből a humanista felé éretten és szabadon forduló polgár inkább következtethet álláspontjának megalapozottságára és megbízhatóságára, és amely inkább emelheti a polgárt az igazság világosságához, minthogy vélt keménysége taszítóan hatna rá. Ilyen értelemben polgárnak inkább készen kell állnia a humanista prófétai hangvételű szózatának befogadására, minthogy a humanista polgár felé fordulásában újra az apostoli hangvételnek, a polgárhoz lelki szegény voltában odaforduló mentalitásnak kellene dominálnia.

lecsökken (*Umozrenyje i otkrovenyje – Religioznaja filozofija Vlagyimira Szolovjova i drugije sztatyyi /Spekuláció és kinyilatkoztatás – Vlagyimir Szolovjov vallásfilozófiája és más cikkek/, Párizs, 1964, 265. o.*) Ebben az értelmezésben tehát az „Isten” rész hangsúlyozása felel meg a prófétai szempontnak, az „ember” rész hangsúlyozása pedig inkább az apostoli szempontnak.

A tudósok vagy a próféták istene legyen a filozófusok istene?

Lev Sesztov és Edmund Husserl filozófiájáról

Egy nagy filozófus emlékére, 1938.

Az egymással 1928-tól 1938-ban bekövetkezett halálukig dialógusban álló Sesztov és Husserl tisztelte egymást, becsülte egymás pozícióját és gondolkodásmódját, egyúttal viszont a legélesebb vitában álltak egymással. Közöttük az a problematika feszült, amelyet a legegyszerűbben a filozófia mibenlétéről és az ész szerepéről folytatott vitaként határozhatnánk meg, és amelynek összefüggései az ember mibenlétének, feladatának kérdéseit a legmélyebben érintik, “a legfontosabb”, az úgy nevezett “végső kérdések” ügyében hozott döntéseket követel meg.

A kor szellemi-kulturális körülményeit, a 20. századnak a nyílt és személytelen világképből adódó kulturális válságát ismerve és elismerve mondhatjuk, nagy dolognak számít az is, hogy a redukcionista filozófia- és tudományfelfogáson túllépés igényével fellépve, közös kiindulópontot tudtak találni. Mindketten a “végső kérdésekben” hozott egyértelmű ítélethozatalra törekedtek, semmilyen viszonylagosság nem elégítette ki őket. Ezért volt lehetséges, hogy bár a legellentétebben nyilatkoztak meg, csodálták a másik igazságkeresésének eltökéltségét, és maguk is ilyen eltökélten keresték az igazságot.

Sesztov 1938-ban, Husserl halála után írt méltató-elemző cikkét olvasva⁹⁰ arra a megállapításra juthatunk, hogy a két filozófus egymásra gyakorolt hatása nem volt csekély, de különös módon nézeteik a közös kiindulási pont ellenére nem közeledtek, inkább távolodtak egymástól. Ez azzal magyarázható, hogy a vita során egyre egyértelműbben találtak rá saját álláspontjukra, és elgondolásaikat mindinkább kompromisszumok nélkül kristályosították ki. Ez elsősorban Sesztovra érvényes, aki cikke elején (egy múltbeli beszélgetésüket felidézve) így ír: “Rettenetes dilemma elé kerültem: vagy elfogadom, amit Ön mond, s nem is azt, amit mond, hanem mindazokat a következtetéseket, amelyekre a filozófia kötelez, vagy fellázadok Ön ellen. (...) Olyan hosszan és olyan erővel űzött és üldözött evidenciáival, hogy nem maradt más kiút számomra: vagy mindenben engedelmeskedem Önnek, vagy kétségbeesett lépésre szánom el magam – fellázadok, már nem is Ön ellen, hanem az ellen, amit minden filozófia, minden gondolkodás vitathatatlan alapjának tartottak és tartanak ma is: fellázadok az evidenciák ellen.”⁹¹

⁹⁰ *Egy nagy filozófus emlékére.* In: *Teremtés a semmiből*, Bp., 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 315-349. o. (*Umozrenenije i otkrovenyje – Religioznaja filozofija Vlagyimira Szolovjova i drugije sztatyi /Spekuláció és kinyilatkoztatás – Vlagyimir Szolovjov vallásfilozófiája és más cikkek/*), Párizs, 1964., 300-327. o.

⁹¹ Uo. 319. o.

Itt röviden összefoglalva látjuk magunk előtt, miben állt a vita, és mi magyarázza álláspontjuk távolodását. Sesztov egyre következetesebben határolta el magát az ész evidenciáinak abszolutizálása elől, Husserl pedig egyre inkább az észben bízott, abban, hogy általa nemcsak logikusan felépülő, hanem egyúttal az emberi létezés is értelmessé tevő filozófiát lehet létrehozni.

Mielőtt kibontanánk és értelmeznénk e két álláspontot, visszautalunk az értelmező szándékú címre, arra, hogy a vita alapját két kultúrtörténetileg körülhatárolható pozíció képezi, melyek a tudomány elszemélytelenítő, a hagyománytól elszakadó pozíciója és a bibliai kinyilatkoztatásra alapozott (szinte csak Sesztov által képviselt) felfogás közti ellentétként jelentek meg. A tudománynak elvben ugyanúgy a bibliai kinyilatkoztatást kellene alapul vennie, ahogyan az egész keresztény kultúra azon alapul. Ugyanakkor ez távolról sincs így, és a tudományban elterjedt redukcionista felfogás ellenkezik a bibliai kinyilatkoztatás szellemével, tagadja azt. Emiatt érezte úgy Sesztovval együtt Husserl is, hogy válságban van az európai tudomány (átfogó, kétkötetes művének ezt a címet adta: *Az európai tudományok válsága*⁹²).⁹³ Hogy miben áll a válság, hogyan lehet megmenteni az európai tudományt és egyben a keresztény kultúrát (hiszen az európai gondolkodás és világnézet alapját akkor is és ma is az úgynevezett “tudományos” világnézet adta és adja), arra azért adnak különböző választ, mert a gondolkodás, a hit két eltérő felfogásából indulnak ki. A kérdés tehát a következő: a tudósok vagy a próféták istene lesz-e a filozófusok istene – vagyis: melyik koncepciót fogadjuk el a filozófiában (a gondolkodást meghatározó tudományban): a bibliai kinyilatkoztatás vagy az ettől legalábbis részben eltért redukcionista tudomány koncepcióját?

Mindkét filozófus azt a kérdést teszi fel, hogy hogyan lehetséges a tudás, a tudomány, mi az az alap, amelyen nyughatnak? Husserl a megismerés lényegére kérdezve rájön, hogy a tudomány alapjai inognak, mert az ismereteket csupán a pszichológiai bizonyosság érzésére, az ún. evidenciaérzésre alapozzák. Ez arra ösztönzi, hogy az ismeretelméletet szigorú kritikának vesse alá, és tökéletesítse. Így jön létre a “szigorú tudomány”, amely az ész kényszerítő hatalmára bízva a filozófiát, annak reményében, hogy az ismeretelmélet hiányosságait sikerül elfedni⁹⁴. Vagyis a tudomány építményét arra alapozza, amely neki mindennapos eszköze, nem áll sem kívül, sem felül rajta, és mégis az emberi élet értelmessé tételét várja tőle.

⁹² Husserl, E.: *Az európai tudományok válsága*; Bp. 1998. (Berényi Gábor és Mezei Balázs ford.)

⁹³ Hamvas Béla a következőképpen ír a tudomány válságáról: „A tudomány a szellem entrópiájáról nem szerzett tudomást. ... A tudomány első jellemvonása tehát, hogy a démonikus hatalmi ösztön ideológiája; a második: ebben az ideológiában megmeredve, a világtörténeletről lemaradva ma már talajtalanul áll, és az ürességbe néz. Termékeny életerő belőle már nem fakad.” (Hamvas Béla: *A mai világ képe*. Pannonia, 1938. 6-7. sz. 287-293.; In: *Szellem és egzisztencia*. Pécs, 1988., 11. o.)

⁹⁴ Az ún. „életvilágba” helyezett „szigorú tudomány” Gadamer szerint nem annyira egy újszerű tudomány lehetőségét nyitja meg, mint inkább a tudomány monopól-igényének behatárolását és a filozófia „tudományosságának” új kritikai tudatát jelenti. (Lásd: *Husserl*. In: Gadamer, H.-G: *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*, Tübingen, 1987., 158. o.)

A husserli fenomenológiát részletesebben megvizsgálva arra a következtetésre juthatunk, hogy Husserl szerint a filozófia tudományos jellegének kialakítását (amelyet legfontosabb célként fogalmaz meg, és ez önmagában kétségbe vonható) csak az ún. „tiszta logika” biztosíthatja – és a fenomenológiára, vagyis a dolgok és fogalmak „lényegeinek” pontos leírására, meghatározására a logika „tisztaságának” és a fogalmak objektivitása érdekében van szükség⁹⁵. Vagyis rendszerében a filozófia hitelessége a tudományosságon, illetve a „lényegek” meghatározásán alapul, nem pedig a filozófus szellemi síkon megtörtént igazságtapasztalásán. A Husserlnél magától értetődő igazságra állíttóság, a háttérben mindvégig jelenlévő hit fogalmilag nem vagy alig kap kifejtést. Tanítványa, Heidegger e tekintetben lépett tovább, fordította meg a kifejtés menetét: felhívta a figyelmet arra, hogy a gondolkodásnak a létből, annak tapasztalatából kell kiindulnia.⁹⁶

A husserli fenomenológiában a filozófiának a lényegeket pontos meghatározására kell épülnie, és ennek a tiszta logikával történő összekapcsolása „hiteles tudományt” eredményez. E rendszert a platonizmus modern változatának kell neveznünk, hiszen benne minden dolognak, fogalomnak megfelel egy ideális jelentés (lényeg), amely különbözik a kifejező jeltől, a ráirányuló élménytől, ill. magától a tárgytól vagy fogalomtól, és amely a tiszta tudatban jön létre. (A tárgyat Husserl noémának és a rá irányuló élményt noézisnek nevezi.) A létezőt és a lényegét elválasztja, ez utóbbi megragadására az ún. „eidetikus redukcióra” van szükség – ezáltal zárójelbe teszi a létezés esetleges alanyi és tárgyi mozzanatait, tartózkodik a reális létezésre vonatkozó ítéletektől („epochét” hajt végre). A lényegeket a tiszta tudat tiszta adottságai, ehhez pedig a pszichikai tudat kikapcsolására van szükség, így marad meg az „egyen feletti tiszta Én”. Tulajdonképpen a „tiszta tudat” elemzésére van szükség, hogy felismerjük a valóságot alkotó „lényegtörvényeket”. A tiszta tudat jelenségeként kívánja „fenomenológiailag” vizsgálni a vallást, az erkölcsöt és a kultúrát is.⁹⁷

E gondolatsor elemzésekor a leglényegesebb lehet, mit is értünk „tiszta tudaton” – vajon a minden egyénitől – és egyúttal a gyakorlattól szabaddá váló –, a kultúrát, az igazságot maximálisan figyelembe vevő és tisztelő tudathoz (emberhez) jutunk el, vagy pedig (mivel ez Husserl esetében fogalmilag nem biztosított) egy olyan „tiszta” tudathoz, amely mindezekről is mentes, vagyis a logika törvényein kívül más tekintélyt nem ismer el. Erre a

⁹⁵ „Hogy a lényegszemlélésben megragadott 'lényegeket' szilárd fogalmakban, legalábbis igen tág terjedelemben, rögzíthetők, és ezáltal lehetőséget adnak szilárd, a maguk nemében objektív és abszolút érvényű megállapításokra, ez mindazok számára magától értetődő, akik mentesek az előítéletektől. (Lásd: Husserl, E.: *A filozófia mint szigorú tudomány*. Bp. 1993. /Fehér M. István ford./, 67. o.)

⁹⁶ Szorosan ehhez tartozik hozzá, hogy Heidegger a tudományt tudatosan a „szellemi-történeti” folyamatba kívánta helyezni: „...milyen feltételek mellett létezhet igazán [a tudomány]? Csakis akkor, ha ismét szellemi-történelmi ittlétünk kezdetének hatalma alá helyezzük magunkat.” Lásd: Heidegger, M.: *A német egyetem önmegnyilatkozása (Rektori beszéd 1933. május 27.)*, In: Heidegger, M.: *Az idő fogalma*. Bp., 1992. (Fehér M. István ford.)

⁹⁷ Lásd: Kecskés Pál: *A bölcsélet története*, Bp. 1981., 491. o.

különbségtételre Husserl nincs tekintettel, és így alkalmat ad a 20. század és a jelen kor eltévelyedésére, a pusztá intellektualista gondolkodásra.

Mindezek mellett Husserl tudatában van a tudomány általános, szellemi értelemben vett válságának, ez pedig feltétlenül szellemi igényéről tanúskodik. Sesztov méltatja tudománykritikai törekvését, mint írja, Husserl érdeme, hogy a tudás érvényességének kérdését föl merete tenni. Hiszen az nem csupán elméleti kérdés, hanem “élet és halál kérdése” is, – vagyis, az emberlét alapvető kérdéseire is választ keres. Méltatja, hogy mindketten a “kizökkent idő”, a szellemi-kulturális válság tapasztalatából indulnak ki – és mégis látszólag minden indok nélkül “fellázad”, ahogy ő mondja, az “evidenciák” ellen, nem törődik bele, hogy a filozófia az ész kényszerítő parancsainak engedelmeskedjen. Ha a filozófia kizárólag az ész támogatására számíthat, akkor jobb – állítja – ha az ilyen filozófia darabjaira hull, és vele együtt az ilyen filozófiára támaszkodó tudomány is elpusztul.⁹⁸

Sesztov nagyra értékeli a közös kiindulási pontot, és annak kapcsán fejt ki nézeteit. Tagadja, hogy Husserl “fenomenológiája” tisztán módszertani lenne – ennél mélyebbnek tartja filozófiáját. Bár Husserl más következtetésre jut, Sesztov meglátja Husserl eredményében a nagyszerűséget, a lehetséges kapcsolódási pontot: “Ami igaz, az abszolúte, önmagába véve igaz; az igazság egy és ugyanaz, akár emberek fogják fel, akár szörnyek, akár angyalok vagy istenek.”⁹⁹ Vagyis mindkettőjük kiindulópontja, hogy az igazság abszolút, független az ember hozzá való viszonyától (vagyis az igazság: “önmagában vett igazság”). Mégis egészen más következtetéseket vonnak le ebből, mert eltérően kezelik személyesség és igazság viszonyát. Bár Husserl is a személyes igazság igényével lép fel, fenomenológiája nem tud elszakadni a redukcionista tudományban elterjedt személytelen igazságfelfogástól, amely immanens, vagy legjobb esetben is csak transzcendensnek gondolt személytelen erők szolgálatába szegődik. Ily módon válik problematikusá az állítás, hogy az igazság embertől független, mert azt a látszatot kelti, mintha személytelen erők elszenvédésére lennének ítélve.

Sesztov e kijelentést nem bírálja, mert az ő felfogásának is megfelel – csak egészen más értelemben. Az igazság bár abszolút, és az ember nem befolyásolhatja – evilági megmutatkozása, a kinyilatkoztatás nem képzelhető el az ember közreműködése nélkül.¹⁰⁰

⁹⁸ V. ö.: „A hit misztériumaihoz közelítő természetes ész eretnokséghez vezet.” Lásd: Weil, Simone: *Töredékek az amerikai füzetekből*. /Reisinger János ford./ In: *Ami személyes, és ami szent*. Budapest, 1983. /Pilinszky János, Reisinger János és Szedő Dénes ford./, 267. o.

⁹⁹ *Egy nagy filozófus emlékére*. In: *Teremtés a semmiből*, Bp., 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 324. o.

¹⁰⁰ Ricoeur a „kinyilatkoztatást” röviden „a hit beszédeként vagy a hit megvallásaként” definiálja. A kinyilatkoztatást nem állítja szembe az ésszel, a kettő „élő dialektikájának” feltárását kíséri meg. Mintájának a „prófétai megnyilatkozást” tartja, de a kinyilatkoztatás fogalmához tartozóként tárgyalja az „elbeszélő megnyilatkozást”, a „rendelkező megnyilatkozást”, a „bölcseleti megnyilatkozást” és a „hymnikus megnyilatkozást”. (Lásd: Ricoeur, P.: *Kereszténység és erkölcs*. In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Bp., 1999., 73-160. /Bogárdi Szabó István ford./) Sesztovnál a „kinyilatkoztatásszerű igazság” nem mond ellent ennek a felfogásnak (legfeljebb ami ész és kinyilatkoztatás kapcsolatát illeti): műveiben éppen hogy „műveli” (nemcsak a bibliai próféta lehet az igazság kinyilatkoztatója, hanem a filozófus, a művész, az író).

Gyakran a próféták, az apostolok tapasztalataként mutatkozik meg az igazság, amely nem a személytelen absztrakcióból, hanem egy “élő és tökéletes lényből”, a személyes Istenből ered, ill. vele azonos. Ilyen értelemben az igazság megmutatkozása nem független az embertől (bár annak tűnhet, mert az azt megtapasztaló kiváló személyiség nem tapasztalatának személyi feltételeire, nem saját személyes felkészültségére figyel, hanem az isteni “beavatkozás” mindent elsöprő erejére.)¹⁰¹

Az egy és abszolút igazság minden egységes, szilárdan megalapozott gondolkodási rendszer alapja – és ebben Husserlnek az értelmes, a hiteles gondolkodás utáni vágyára lelhetünk. Ellenszegül mindenfajta relativizmusnak: a tudás ne legyen viszonylagos, hiszen önmagát teszi hiteltelenné, értelmetlenné. Sesztovhoz hasonlóan Husserl sem az ún. individuális, sem a specifikus relativizmust nem tartja elfogadhatónak – vagyis értelmetlen az elképzelés, hogy minden embernek megvan a maga igazsága, és az is, hogy az embernek, mint fajnak, *species*nek megvan a maga igazsága. Ilyen vonatkozásban azt mondhatjuk, hogy a keresztény kultúra egyetemesség-elvét követi. Azt az elvet, amely az abszolút-érvényességre törekszik, és célja a természet, a társadalom átalakítása, így könnyen a elszemélytelenedés hibájába eshet. Husserl legjobb szándéka ellenére az igazsághoz eljutást személytelen műveletsor eredményeként képzelel el, vagyis a lételméleti igénytől vezetve tökéletesebb ismeretelméletet fejt ki, de nem helyezi lételméleti alapokra. Ennek oka, hogy a világból, a civilizációból, a társadalom igényeiből kiinduló ún. tevékeny hit modelljét alkalmazza, amely a civilizációt, a jóléti társadalmat készíti elő a végleges, valóban hiteles, a lét rendjének megfelelő szemlélődő hit – és egyúttal gondolkodás – befogadására.

Mivel kiindulópontja előkészítő-voltából adódóan állandóan reflektálnia kell a tárgyi-civilizatorikus világot, Husserl a nyugati világ csapdájába esik: filozófiája nem mentes az ún. szubsztancialitástól. Ugyan konkrét jelenségekhez közvetlenül nem kapcsolódó, a tudatban a platóni ideákhoz hasonlóan a jelenségek tükröként létrejövő “lényegekről” beszél – tehát nem a kézzelfogható, tárgyyszerű szubsztancialitás híve – mégsem mondhatjuk, hogy mentesülne a szubsztancialitás vádjától, mert mind a ”lényegek”, mind az ész (amelynek világ folyását feltétlenül elrendezni képes, abszolút erőt tulajdonít) Husserl rendszere szerint az igazságból végső soron már megteremtésük által részesülnek. Ilyen értelemben Sesztovot a “szubsztancialitás sírásójának” nevezhetjük – ugyanakkor az igazság személyességét és transzcendentalitását következetesen érvényesítő személyes metafizika¹⁰² kezdeményezőjének – mert semmilyen teremtett létezővel összefüggésben nem engedi meg a szubsztancialitást, tehát nem tartja elfogadhatónak azt az álláspontot, hogy az igazság (vagyis Isten) eredetként a

¹⁰¹ V. ö.: „Természetfölötti gondolkodás csak azokban a lekekben létezik, akik Isten természetfölötti szeretetétől égnak.” Lásd: Weil, Simone: *Töredékek az amerikai füzetekből*. /Reisinger János ford./ In: *Ami személyes, és ami szent*. Budapest, 1983. /Pilinszky János, Reisinger János és Szedő Dénes ford./, 267. o.

¹⁰² A személyes metafizikáról lásd bővebben Fejér Ádám: *Mi a személyes metafizika?* In: *Szegedi Bölcsészfüzetek 1999-2000 – Személyes metafizika és az igazság szabadsága*, Szeged, 2000., 9-56.o.

világ dolgaiban és jelenségeiben jelen lenne.¹⁰³ Csak az embert tartja olyan teremtménynek, akire ez lényege szerint, szellemi mivoltjából adódóan igaz lehet, ő az, aki egyedül “az Isten képére teremtett”. Bár Sesztov ilyen értelemben is közvetlenebbül, hitelesebben átlátja a lét rendjét, Husserl szubsztancialitástól érintettségének viszonylagos létjogosultságát úgy magyarázhatjuk, hogy a nyugati kereszténységben a szubsztancialitás eszméje kikerülhetetlenül hozzátartozik ahhoz a szellemi folyamathoz, amely hozzájárul a szellemileg immár végérvényesen hiteles (sesztovi) koncepció befogadásához.

Husserl eljárása saját rendszerén belül elfogadható. A “transzcendentális fenomenológia” ugyan bizonyos értelemben személytelen műveletként indítja meg a transzcendentális redukciót, a jelenségekből kiindulva az elvont igazsághoz, az “őseredet”-hez remél eljutni, viszont a megismerő alany a descartes-i kiindulóponthoz hasonlóan a létet magában hordja¹⁰⁴. Arról, hogy Husserl elvárása szerint a létezők az ész által az igazságra vonatkoztatódjanak, nem maga az ész, hanem a megismerő szubsztancialitása, vagyis léttel rendelkező volta gondoskodik. Így teljesülhet mégis mindaz, ami Husserl szerint az észtól elvárható. Ez az a pont, ahol beláthatjuk, Husserl szándéka szerint nem az önmagában vett személytelen észről van szó, hanem olyan észről, amely azért kaphatja a létező létre (igazságra) vonatkoztatásának feladatát, mert a megismerő az igazság iránti vágyat magában hordja.

Ez a momentum Husserl filozófiájában nem kap külön kifejtést, hanem magától értetődőnek számít. Ezért jut oly nagy szerephez az ész, amely értelmezése szerint feltétel nélkül, “teleologikusan”, “apodiktikusan” (a logikai szükségszerűség szerint, megcáfolhatatlanul) hordja magában az értelmet. Az ész nemcsak feltétlenül eljut az igazsághoz, hanem az ember is általa nevezhető embernek, sőt Isten sem más, mint “abszolút ész”¹⁰⁵. Végso soron nem világos, hogy az ész önmagában adott képességének tekinti-e az értelemadás képességét, vagy ez a megismerő már említett szubsztancialitása mellett képzelendő el? Ennek a kérdésnek tisztázatlanul hagyása ahhoz a tényhez köthető, hogy a 20. századi gondolkodásban eldöntetlen marad, rendelkeznek-e a személytelen erők – esetünkben az ész – önmagukban transzcendentálisitással.

¹⁰³ Érdemes ezzel összevetni a wittgensteini gondolkodást: Sesztovhoz hasonlóan nem tűri meg a szubsztancialitást, amikor kíméletlenül elválasztja a logikai-intellektuális világot a világon, a logikán és a nyelven túli igazságtól, melyről felfogása szerint nem lehet megnyilatkozni. Ez voltaképpen a sesztovi eljárás megfordítottját jelenti hasonló mondanivalóval: az elválasztás mindkettejükéknél megtörténik, csak míg Wittgenstein az igazságról nem beszél, csak utal rá, addig Sesztov a pusztá ész korlátozott képességeiről beszél. (Lásd: Wittgenstein, L.: *Logikai-filozófiai értekezés – Tractatus logico-philosophicus*. Bp., 1989, /Márkus György ford./)

¹⁰⁴ A descartes-i racionalizmus ismeri a ráció határait, nem kívánja olyan feladatok elé állítani, melyben nem lehet illetékes: „... Descartes nem szándékozott módszerét a hitigazságokra is kiterjeszteni, melyek vizsgálatára a hívő ember alázatos leküldetésével az ést nem tartotta illetékesnek.” (Lásd: Kecskés Pál: *A bölcsélet története*, Bp. 1981., 273. o.)

¹⁰⁵ Husserl, E.: *Az európai tudományok válsága*; Bp. 1998. (Berényi Gábor és Mezei Balázs ford.), 26. o.

Ha megértjük, miért tűnik rendszere Husserl számára kielégítőnek, világossá válik, miért nem hajlandó Sesztov tekintetbe venni Husserlnek az ésszel kapcsolatos illúzióit. Illúziónak kell neveznünk ugyanis azt a feltételezést, hogy a megismerő mindenkor feltétlenül törekszik ismereteinek igazságra vonatkoztatására, és törekvése mindenkor eredménnyel jár. Így az “evidenciák” elleni kíméletlen harc látszott Sesztov számára az egyetlen eszköznek, amely a tudomány egyeduralmát megtörhetné: “(a filozófusok, köztük Husserl) meggyőződése, hogy csak az ész, csakis az ész adhat választ az emberi lelket nyugtalanító összes kérdésre. Az ’evidencia’ akár a Medusa-fő: aki csak ránéz, szellemi lényének erejét elveszti, kővé mered, akarata nélkül engedelmeskedik minden külső hatásnak. ... még akkor is elfogadják az ész ítéletét, ha így arra törnek, ami számukra a legértékesebb és legdrágább...”¹⁰⁶ – Azt mondhatjuk, hogy Sesztovnak semmilyen értelemben nincsenek “illúziói” a megismerésre vonatkozóan. Egészen más szempontot tart elsőrangúnak, mint Husserl: az ember szellemi értelemben vett életét, erejét – vagyis az egyetlen kiindulási pont az lehet, hogy az ember valódi szellemi lényének megfelelően gondolkozzon és éljen: különben tudása személytelenségbe dermed, élettelen és embertelen felépítménnyé válik. Ennek megfelelően az ész szerepét korlátozottnak ítéli. A “létezés középzónáin” (a mindennapi, megszokott, rendben folyó életben) szerephez jut ugyan, de a “létezés peremén” (vagyis szokatlan, rendkívüli, tragikus élethelyzetekben) már nem kaphat vezető szerepet, különben nem lehetne értelmezni, értelemezni ezeket a helyzeteket. Értelmezésében az “élet borzalmait” által juthatunk el egy másik, egészen más forrásból táplálkozó látásmódhoz – poetikusan fogalmazva: “van olyan mérleg, amelyen az emberi bánat súlyosabbnak bizonyul a tenger fövenyénél”¹⁰⁷.

Sesztov azt az igényét fogalmazza meg, hogy a tudás, a tudomány ne az igazságtól elszakadva létezzen. Miközben ezt a célt, a gondolkodás igazságban létét tisztán maga előtt látja, az evilági, a személytelen, az igazságtól elszakított ész garázdálkodását, egyeduralmát a leghatározottabban elítéli. Sokszor idézi a Szentírás szavait: “Az emberi bölcsesség bolondság Isten előtt.”¹⁰⁸¹⁰⁹ Husserlrel összevetve különösen szembetűnik: Sesztov világosan látja, hogy a személytelen ész sohasem fog az igazsághoz eljutni, és úgy véli, az emberi gondolkodásnak a hitből kell kiindulnia. Bár nem látja, ez miképp történhet meg, miképpen fog az ész az igazsághoz emelkedni, az általa felállított követelmény megfelel a lét rendjének, így az

¹⁰⁶ *Egy nagy filozófus emlékére.* In: *Teremtés a semmiből*, Bp., 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 332. o.

¹⁰⁷ Uo. 340. o.

¹⁰⁸ Uo. 340. o.

¹⁰⁹ Érdemes a „bolondság” motívuma kapcsán megemlítenünk, hogy Wittgenstein – megfordított eljárásának megfelelően – éppen az „etikáról” (mely kifejezést tág értelemben, a szellemi kérdések összességének értelmében használ, nem pedig szűk értelemben „morál” értelemben) tett kijelentéseket nevezi „értelmetlenségnek”. Nem azért, hogy az „etika” szférájának létét megkérdőjelezze, hanem hogy a szellemi kérdések szféráját megóvja a személytelen logikai következtetések eltárgyasító eljárásától, hogy az „etikai” jellegű gondolkodást határozottan elválassza az úgymond mindennapi logikától. Lásd: Wittgenstein, L.: *Vortrag über Ethik.* In: *Vortrag über Ethik und andere Schriften.* Frankfurt/Main, 1989., 9-19. o.

érvényesítéséhez is meg kell találni a megfelelő utat. Husserl ezzel szemben hisz az ész megszentelődésében (tulajdonképpen már eleve megszentelt dolognak fogja fel) – konkrét értelemben megtörténtnek veszi az ész igazságra vonatkoztatását, és ezt nem lehetőségként kezeli, hanem feltétlenül biztosítottnak gondolja. Bizonyos értelemben e két gondolat kiegészíti egymást, hiszen Sesztov az abszolút követelményt fogalmazza meg, és tudja, hogy az nem következik be feltétel nélkül, Husserl pedig hisz az ész lehetőségeiben, megszentelhetőségében. A két pozíciót mégsem tarthatjuk egyenrangúnak, Sesztov meggyőződése előbbrevaló, mert összehasonlíthatatlanul többet jelent a lét rendjének megfelelő követelmény felállítása, mint az ész, egy inkább evilági, mint szellemi jelenség (az ember teremtett, de nem alapvetően szellemi képességének) lehetőségeibe vetett megalapozatlan hit.

Ha mélyebben akarjuk megérteni, mi rejlik e két gyökerében különböző irányultság mögött, akkor a Husserl kapcsán említett tevékeny hit modelljére és annak ellentétére, a szemlélődő hit modelljére kell utalnunk. Husserl a korban érvényes koncepciótól végső soron el nem szakadva a személyes igazság helyett a világból, a civilizációs és társadalmi igényeket előtérbe állító, és a társadalmat különféle tevékenységek által folytonosan átalakítani kívánó tevékeny hit modelljéből indul ki, és erre nemcsak az utal, hogy hisz az ész feltétlen lehetőségeiben, mint amely e folytonos átalakítás föltételét biztosítja, hanem egyéb közvetlen megjegyzései is sokszor erre utalnak: „...(az embernek) egész konkrét létét apodiktikus szabadságban apodiktikus létként, az ész – mely embervoltát adja – egész *tevékeny életében* valósítsa meg...”¹¹⁰ – Vagyis azt az ideált, amelyet ez a modell sugall, a tevékeny élet jelenti, amelynek kerete és segítője az ész, mint ami az immanens világban a tevékenységekhez a kellő alapot adhatja.¹¹¹ Ezt a beállítottságot az a hit hatja át, hogy a társadalmi-civilizációs tevékenység által a világ felkészíthető az igazság fogadására. Azonban azt kell mondanunk, hogy bár e koncepciónak, tehát a társadalom felkészítésének, hosszú ideig értelme volt, mára, amikor a jóléti demokrácia legalábbis mint másolható minta megvalósult (és ezáltal a társadalom "jóvá", az értelem, az igazság elfogadására képessé vált), eljött az ideje a szemlélődő modell érvényesítésének, és sürgősen arra várni, hogy a jóléti demokrácia mindenhol kézzelfogható valósággá váljon. Ebben is megmutatkozhat a személyes igazság civilizációt alapozó jellege, amely inkább megfelel a kinyilatkoztatásban adott létrendnek.

Sesztov – szülőhelyének és származásának megfelelően – az ortodoxia és a zsidó kultúra kettős követelményének tesz eleget, amikor a szemlélődő hit modelljének elvárásait

¹¹⁰ Husserl, E.: *Az európai tudományok válsága*; Bp. 1998. (Berényi Gábor és Mezei Balázs ford.), 330. o.

¹¹¹ Szemléletes példa a tevékenységet előtérbe állító gondolkodásra Bergson kijelentése: „Cselekvésre teremtettünk, legalább annyira, sőt még jobban, mint gondolkodásra; – vagy inkább, mindannyiszor, mikor természetünk mozgását követjük, cselekvés végett gondolkozunk.” (Ugyanakkor: „Igyekezzünk azért látni, hogy lássunk, nem pedig azért látni, hogy cselekedjünk. Akkor az Abszolút egészen közélről, bizonyos mértékben bennünk veti le fátylait.”) Lásd: Bergson, H.: *Teremtő fejlődés*, Bp. 1930., 1987. (Dienes Valéria ford.), 270-271. o.

állítja elénk, hiszen mindkét kultúra e modell elsődlegességét hangsúlyozza. E modell a személyes igazságból való feltétel nélküli kiindulást jelenti, és következetesen képviseli annak követelményeit. Elsősorban azt, hogy az ember képes az ige meghallására, a szellemi tájékozódásra, egész világát azáltal kell *értelmessé tennie*, és nem feltétlenül fizikai értelemben *alakítania*. Elsősorban ezért nevezhetjük szemlélődőnek, nem pedig, mert tartózkodik a tevékenységtől. Sesztov e koncepció értelmében jár el, amikor az ész egyeduralma ellen tiltakozva arról beszél, hogy kizárólag az Istenbe, a személyes igazságba vetett hit képes az ember életének értelmes alapokat adni. “A lehetőségeket nem az örök igazságok (az ész úgymond “örök” igazságai) szabják meg, melyeket halott vagy halált hozó kéz ír a világegyetem rendjébe – a lehetőségeket az élő és tökéletes lény tartja a hatalmában, aki teremtette és megáldotta az embert. Bármilyen borzalmak táruljanak is fel előttünk az életben (ezekre senki olyan fogékony nem volt, mint a próféták, a zsoltáránekesek, az apostolok), e borzalmak az ész bizonygatásai ellenére sem mutatják meg nekünk kendőzetlenül az ’igazságot’, s nem vallanak arról, hogy lehetetlen volna kiirtani őket az életből...Isten minden élő emberről gondoskodik, és végső soron nem a valóság győz a maga törvénytelenségével és kérlelhetetlenségével, hanem Isten...”¹¹² – írja Sesztov, és figyelemre méltó, hogy bár inkább poétikus szófordulatokkal, de igen érzékletesen mutatja meg, mit jelent a személytelenség, és mit a személyes igazság: az előbbi a halott, mozdulatlan, a “halált hozó” ún. “rendet”, a másik pedig az élő Isten gondoskodását jelenti, vagyis az életet.

Ebben a részletben Isten szerepe – Sesztovtól egyébként nem megszokott módon – feltűnően előtérbe kerül, és ennek alapján hihetnénk azt is, hogy Sesztov elsősorban Istennek az ember életében játszott szerepéről beszél. Ezzel szemben azért alkalmazza ezt a megfogalmazási módot, mert ki akarja emelni az ember felett álló igazság élő voltát, vagyis a személyességét. Mégis a legtöbb esetben nem erre teszi a hangsúlyt, hanem az igazság emberi megtapasztalhatóságára. Vagyis legtöbbször nem az Isten „cselekedeteit” elemzi, hanem prófétákról és apostolokról, az ő mindent elsőprő tapasztalatukról beszél. Az ész úgymond józan “belátásait” állítja szembe “Jób ’jajszavaival’, Jeremiás ’sirámaival’, a próféták és az apokalipszis dörgedelmeivel”¹¹³. Feltűnő, hogy szerinte az ember sohasem harmonikusan, válságélmény nélkül jut a mindent átalakító tapasztalásokhoz, hanem a lelki-szellemi kiszolgáltatottság és sötétség átélése után. “A szörnyű bukás és kétségbeesés mélyéből az ember az Úrhoz fohászkodik”¹¹⁴, és ezután tapasztalja meg Isten gondoskodását és szeretetét – és hogy Sesztov ilyen módon ábrázolja még az Istennel, az igazsággal közvetlen viszonyban álló próféták élményét is, annak oka, hogy kiinduló élménye a humanizmus 20. század válsága és annak tapasztalata, hogy a tömeglét szinte barbár, kultúrát elutasító helyzetében a legfényesebben mutatkozhat meg a próféták igazsága, hiszen a szellemileg mégis függetlenül

¹¹² *Egy nagy filozófus emlékére*. In: *Teremtés a semmiből*, Bp., 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 341-342. o.

¹¹³ Uo. 340. o.

¹¹⁴ Uo. 342. o.

tájékozódó kiváló személyiség ragyogása óriási kontrasztot jelent. E válságban nemcsak a humanista válságélményéhez kapcsolható a Sesztov által leírt élmény, hanem a polgári tapasztalathoz is, amelyben a létre nyitott polgár a személytelen világképpel összefüggésben álló hitetlenségét, igazságtól elszakíttottságát éli meg.

Sesztov számára fontos, hogy érzékeltesse: az evidenciákhoz (az önmagában vett megszokott logikai gondolkodáshoz) ragaszkodás börtön a szabad szellemi gondolkodás számára. Az evidenciákhoz nem ragaszkodó, úgymond „felébredt” gondolkodás¹¹⁵ szabadon juthat olyan következtetésekre, amelyek az emberi szellem alkotó megnyilvánulásait jelentik. A Husserltől gyakran idézett „szólt az ész, a bölcsességnek engedelmeskednie kell” fordulatot megfordítva a bölcsesség uralmát hirdeti az ész felett: „Az ész ’kényszerítő igazságra’ vágyik, a filozófiából végleg száműzni kell a szabad *juberét* [’parancsolást’], hiszen a filozófia nem más, és nem is akar más lenni, mint az örök engedelmeskedés (*parere*) birodalma.”¹¹⁶¹¹⁷ Utal arra, hogy az európai gondolkodás nem tud elszakadni a görög gondolkodási modelltől, amikor ragaszkodik az örök engedelmeskedés eszméjéhez, és legszívesebben úgy tünteti fel, hogy még Isten hatókörét is meghaladja az ész törvényeinek megváltoztatása, mert a *jubere* (a szabadon, mintegy parancsolóan fellépő gondolkodás) gondolata kizárólag az ellenőrizhetetlen önkény elszabadulását jelenti számára. Ebből adódóan éppen az a tudomány, a filozófia tart a szellemi értelemben vett ítéletek meghozatalától, amely a szellem szilárd talajára helyezkedve a többi tudományt is rábírná a személyes igazságra vonatkoztatás feladatára. Husserl látja a filozófia alapozó jellegét, mégis amikor „felébredt észről” beszél (mert Sesztovhoz hasonlóan ő is használja ezt a fogalmat), a leibnizi *verités de la raison*-nak engedelmeskedve megmarad a *parere* birodalmában, nem lépi át a bizonytalannak ítélt *jubere* birodalmát, hiszen szerinte az ész mindig követelni fogja a logikai értelemben vett bizonyítékot, sőt, az igazi racionalizmusnak nem szabad megfutamodnia az elől a feladat elől, hogy az ún. irracionális jelenségeket ésszerűen meg tudja magyarázni¹¹⁸.

Szemléletesen ragadható meg a kétféle gondolkodás közötti különbség e legutóbbi momentumban: Husserl az ész, a logikai megfontolások bizonyító erejét előnyben részesíti a

¹¹⁵ Zelinszkij úgy véli, hogy a sesztovi „ébredés” (szerinte ez extázisokat és látomásokat jelent) csak időleges, a hétköznapi látás újra és újra hatalmába keríti. (Lásd: Zelinszkij, V.: *Velikij molcsalnyik*. Vesztnyik ruszszkovo hrisztyianszkovo dvizsenyija, Párizs, 1979, 4, 123-162.) Igaz, maga az „ébredés” pillanata elszáll, de a pillanatot átélt gondolkodó már nem gondolkodik ugyanúgy, mint annak előtte, nem abba a szellemi állapotba hullik vissza, melyben az ébredés előtt volt, gondolkodása megváltozott, mely Sesztov esetében feltétlenül megállapíthatóan az igazság személyességét és transzcendentalitását képviselő következetes, meggyőződésből, tapasztalatból fakadó tapasztalatát jelenti.

¹¹⁶ *Egy nagy filozófus emlékére*. In: *Teremtés a semmiből*, Bp., 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 329-330. o.

¹¹⁷ „Engedelmeskedés” és „parancsolás” ellentétpárja emlékeztethet bennünket a nietzschei „úrmorál” és „csordamorál” ellentétére: mely hasonlóképpen az istenemberség humanista igényéből születik. Lásd: Nietzsche, F.: *Adalék a morál genealógiájához*, Győr, 1996. (Romhányi Török Gábor ford.)

¹¹⁸ Lásd: Husserl, E.: *Az európai tudományok válsága*; Bp. 1998. (Berényi Gábor és Mezei Balázs ford.), 328. o.

szellemi megfontolásokkal szemben. A sorrend felcserélése nemcsak zavarokat idéz elő a lét rendjében, hanem megmutatja a tevékeny modell hiányosságait is. Az ilyen hit nem nevezhető elég elmélyültnek, ha az immanens megfontolásokhoz könnyen kötődő, eredeti természete szerint evilági ész következtetéseit előbbrevalónak tartja, mint a szellemi megfontolásokét. Jellemző a husserli gondolkodás őszinteségére, a problémákat kíméletlenül felfedő elhatározottságára, hogy bevallja a modell gyengeségét, ingatagságát: "... mit tegyünk, hogy hinni tudjunk, mi, akik hiszünk?"¹¹⁹ – jellemző mondata lehet ez az elhivatottságot érző, de felületes (szellemileg nem igazán elmélyült tapasztalatot jelentő) hitben megragadó gondolkodásnak, amely a filozófia és az emberi létezés teloszra irányultságáról, az értelmes cél kutatásáról beszél, de amely "telosz" ebben a koncepcióban megmarad az evilági értelemben vett, a civilizációs haladáshoz közelebb álló irányultságnak, mint az emberi szellem kiteljesítését szem előtt tartó koncepciónak.

A Sesztov által ajánlott modell nem abban különbözik ettől, hogy nála a gondolkodás mer egészében a hitre hagyatkozni. Bár esetenként ez is enyhítheti a gonoszságba hajló elvakultságot, de a változtatás igazán gyökeressé akkor válik, ha szem előtt tartjuk: ez a hit a közvetlen, a bibliai prófétákéhoz hasonló szellemi tapasztalást (az igazság színéről színre látását) jelenti – és ezt Sesztov elsősorban az ószövetségi próféták hitének bemutatása által ragadja meg. Ez a régi-új modell az ember Isten képére teremtettségét állítja előtérbe, amely a következőket jelenti: az ember saját személyiségén belül is ismerje fel szellemi lényének előbbrevaló, egész emberségét megalapozó voltát – és gondolkodása ennek tükrében nyugodtan hagyatkozhat szellemi megfontolásainak megbízhatóságára, a szellemi tájékozódás képességére, amely azután az ésszerű megfontolások meghatározójává is válhat. Ilyen értelemben tartja tehát Sesztov a *jubere* birodalmát többnek és másnak: a szabad szellemi tájékozódás kitágítja a horizontot, és megóvja az ész következtetéseit az eltévelyedéstől, megőrzi a zsákutcáktól, a felesleges és gonosz labirintusoktól. Ebben az értelmezésben az ész bár rendelkezik igazságközvetítő szereppel, az alárendelődik a kiváló személyiség szellemi tájékozódásának, vagyis a tudás és a személyes igazság összhangját minden esetben a személy biztosítja.

Sesztov érzékletesen mutatja be, mi történik, ha szellemi tájékozódás hiányában a gondolkodás, a pusztán józan ész magára marad: ebben az esetben pl. Szókratész megmérgezésének ügyében sem lennének képesek hitelesen ítélni. A következő kérdést teszi fel (Platón szájába adva): létezik-e a világon olyan erő vagy hatalom, hogy Szókratész megmérgezésének tényét elismerjük?¹²⁰ Ez első hallásra nagyon furcsán hangzik, hiszen miért is ne ismerhetnénk el ezt a tényt? Sesztov gondolkodását követve azonban, ha ezt megtesszük, akkor Szókratész nem fog különbözni egy kutyától, hiszen ugyanúgy egy kutya

¹¹⁹ Husserl, E.: *Az európai tudományok válsága*; Bp. 1998. (Berényi Gábor és Mezei Balázs ford.), 35. o.

¹²⁰ Lásd: *Egy nagy filozófus emlékére*. In: *Teremtés a semmiből*, Bp., 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 321. o.

megmérgezéséről is beszélhetnénk. Ennek elismerésére semmi más nem kényszerít, mint az ún. “kényszerítő igazság”. Hogyan értelmezhető ez a meglehetősen szokatlan elgondolás? Ez a provokáló élű és tisztán logikailag alaptalan állítás arra akar rábírní, hogy észrevegyük, értelmetlen úgy gondolkodni, ha a világ történéseit és eseményeit megkülönböztetés nélkül egyazon minőségekként kezeljük. A pusztán a logikához alkalmazkodó gondolkodás a felsorakoztatott tények hatására esetleg még arra vetemedik, hogy Szókratészt nem különbözteti meg egy kutyától. Ez az, amit mint logikailag hibátlant, egyébként mégis elfogadhatatlant Sesztov elénk akar állítani. A logikán felüli meggondolások komolyan számításba vételének lehetősége belátható kell hogy legyen – meg kell előzniük a pusztá ész diktálta logikát.¹²¹

Az ész kizárólagos hatalmából származó következmények illusztrálására hasonló példaként mutatja be Sesztov a Nietzsche-től származó “határtalan kegyetlenség” eszményét hirdető gondolatot¹²². Rokonnak ítéli Husserl és Nietzsche tanait – mégpedig az igazság abszolutizálásának momentumában, és abban, hogy belőle mindketten az ész parancsait követve az élet bizonyos relativizálására következtettek – Husserl az észhez fűzött illúzióban megmaradva, Nietzsche pedig ennek a szellemet nélkülöző következményeit tragikusan megélve. Nem mérlegelhetjük itt kettejük kapcsolatának teljes mélységét, viszont Sesztov megállapításával egyetértve mondhatjuk, hogy bizonyos értelemben Nietzsche is az ész abszolút hatalmából következő gondolkodás tarthatatlanságát mutatta meg, mikor így írt: “A nagyság az, ha nem pusztulunk bele a bánatba és a kételyekbe, amikor másoknak szenvedéseket kell okoznunk, és hallanunk kell a jajszavakat.”¹²³ Vagyis a pusztá logikai megfontolásokból kiinduló gondolkodás szörnyű, teljesen fonák értékrendet hozhat létre, és amikor Nietzsche abszurd, a végletekig felforgatott gondolkodásmódot tár elénk, kijelentéseinek megfordítására kísérli olasóját rábírní. Ha Sesztov nem is veszi tekintetbe a nietzschei mondanivaló végső hozamát, helyesen állapítja meg, hogy a konkrét kijelentés látványosan ábrázolja a túlzott hatalommal rendelkező ész torzságát.

Sesztov bemutatja: ugyanez a logika mondatja Nietzsche-vel, hogy a sorsnak – ennek az ember fölött álló személytelen hatalomnak – nemcsak engedelmessé válnunk kell, hanem még szeretni is kötelesek vagyunk (*amor fati*) – és ennek kapcsán Sesztov a leghatározottabban elítéli “a vak, süket, minden iránt közönyös sors eszméjének osztatlan uralkodását”¹²⁴. Talán ez a témakör mutathatja be a legszemléletesebben, milyen értelemben

¹²¹ V. ö.: „... eddig még nem sikerült annak a helyes logikai elemzését megtalálni, amit etikai és vallási kifejező formáink alatt értünk.” Lásd: Wittgenstein, L.: *Vortrag über Ethik*. In: *Vortrag über Ethik und andere Schriften*. Frankfurt/Main, 1989., 18. o.; „A logika kijelentései tautológiák. Tehát a logika kijelentései semmit sem mondanak.” Lásd: Wittgenstein, L.: *Logikai-filozófiai értekezés – Tractatus logico-philosophicus*. Bp., 1989, (Márkus György ford.), 6.1, 6.11, 73. o.

¹²² *Egy nagy filozófus emlékére*. In: *Teremtés a semmiből*, Bp., 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 335. o.

¹²³ Uo. 336. o.

¹²⁴ Uo. 339. o.

kiszolgáltatott a világból, vagyis a puszta észből kiinduló gondolkodás. Bár részeiben, mint egyes tények halmazát, ismeri a világot, világon túli szempont hiányában nem vállalkozik az események, a világ értelmező áttekintésére, így annak egésze sötét, bármikor lesújtani képes személytelen hatalomként mutatkozik meg számára, amelyet sorsnak vagy végzetnek nevez, és úgy érzi, nem szabadulhat ebből a rabságból. A helyzet abszurd kifordítása, hogy a rabságot még szeretnünk is kellene, hiszen az még a lehetőségét is megszüntetné annak, hogy a szabadulás útját keressük.

Bár első pillantásra ez a mazohisztikusan abszurd gondolatvilág távol esik Husserlnek az észhez fűzött illúzióitól, mégis Sesztov helyesen véli, hogy köze van hozzá. Ha elveszne a husserli illúzióból a hit, amelyet – mint említettük – maga is ingatagnak érez, akkor semmi más nem maradna belőle, mint egy cinikusan józan, az igazságot élvezettel háttérbe állító gondolkodásmód, amelynek lehetőségét Nietzsche figyelmeztetően villantja elének, és amely sajnos korunkban elterjedtnek mondható.

A sors gondolatának határozott, a filozófusok között ritkának mondható elítélése mellett megvilágító erejű lehet, ahogy Sesztov a prófétai pozíciót mint a hit megalapozottabb, “szemlélődő” változatát helyezi előtérbe. A világnak kiszolgáltatottsággal ellentétben ez azt a képességet is jelenti, hogy bármilyen “végzetes” eseménnyel szembe tudjunk nézni. Ennek példaként említi Sesztov a bibliai Jóbot¹²⁵. Nem azt a szerencsétlen embert látja benne, aki Isten segítségével mégis összeszedi magát, hanem Kierkegard után “magánzó gondolkodónak” nevezi, vagyis olyannak, aki mélyen szellemi fogantatású, a szellemi tájékozódással egyenértékű hite miatt tud kitartó lenni, és nem valamilyen homályos és megalapozatlan reménység miatt. Jób legnagyobb fájdalma nem családjának és evilági javainak elvesztése, hanem attól megfosztatása, hogy igaz emberként képviselje az igazságot az emberek között.¹²⁶

Sesztov 20. századi filozófus létére képviseli Jób és a próféták igazságát abban a korban, amikor a filozófia a spekulációk áradatában már-már teljesen kiszikkadni látszik. A lét rendjének megfelelően követeli, hogy a “kinyilatkoztatásszerű igazság” “az evidenciák bűvöletében maradó európai gondolkodásban” is kapja meg megillető helyét¹²⁷. Csak így válhat a gondolkodás valóban értelmessé, az igazság világosságát reflektálóvá, teremtő erejűvé. Tehát helyesen jár el, amikor úgy ítéli meg, hogy Husserl megmarad a “spekulatív”

¹²⁵ *Egy nagy filozófus emlékére.* In: *Teremtés a semmiből*, Bp., 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 340-341. o.

¹²⁶ Érdemes ezzel összevetni Simone Weil Jóbját: „Jób könyve valóságos csoda, mert olyan tökéletes formában fejezi ki a gondolatokat, melyeknek az emberi elme csak akkor jut birtokába, ha elviselhetetlen fájdalom kínjában ég; ezek a gondolatok azonban a gyötorem alatt formátlanok, mikor viszont a fájdalom alábbhagy, elmosódnak, hogy sohase találjunk ismét rájuk.” (Lásd: Weil, Simone: *Töredékek az amerikai füzetekből.* /Reisinger János ford./ In: *Ami személyes, és ami szent.* Budapest, 1983. /Pilinszky János, Reisinger János és Szedő Dénes ford./, 271. o.) Weil tehát Jóbban a szenvedésnek a hiteles szellemi tapasztalat lehetőségét emeli ki, mely később tovaszáll.

filozófia, a tudósok istenének területén – az ész föltétlen képességeibe való hite oda sorolja. Méltánylandó lételméleti igénye, az igazság egységébe vetett hite ellenére ez azt jelenti, hogy a személytelen gondolkozásmódot maga után vonó kiindulása megakadályozza a világ jelenségeinek szellemi értelemben vett értelmezését.

¹²⁷ Lásd: *Egy nagy filozófus emlékére*. In: *Teremtés a semmiből*, Bp., 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 346. o.

Sesztov és Frank összevetése a személyes metafizika fényében

Lev Szesztov: *A kor gyermekei és mostohagyermekai*

Szemjon Frank: *A realitás és az ember*

Sesztov és Frank, a két kortárs orosz vallásbölcselelő¹²⁸ pozíciójának összevetése igen tanulságos lehet. Nemcsak hasonló hagyományaik – zsidó származásuk mellett az orosz ortodoxiában gyökerezésük – miatt ígérkezik érdekesnek, hanem amiatt is, hogy a gondolatvilágukban fellelhető számtalan hasonlóság mellett mind hangvételükben, mind központi jelentőségű megállapításaik között számottevő különbségek figyelhetők meg. A rendkívül összetett, komoly válsággal küszködő kultúrtörténeti szituáció mellett ennek okát éppen kettős kulturális fogantatásukban találhatjuk. Míg Szemjon Frank a zsidó kultúra gyökereit nem feledve, a kereszténységet azzal organikus egységben élőnek tapasztalva továbblépett a keresztény kultúrába, Lev Szesztov a keresztény kultúrára is inkább a zsidó kultúra szemszögéből tekint. Mindez Frank szellemi „hajlékonyságát” és Szesztov ezzel szemben tanúsított szellemi „keményfejűségét” látszik alátámasztani, ám figyelembe kell vennünk: mi az, amihez Szesztov olyan kérlelhetetlenül ragaszkodik, és mi az, amit Frank, legalábbis Szesztovhoz képest, felad.

Bár a ragaszkodás-feladás különbsége tekinthető kevésbé jelentékeny hangsúlyeltolódásnak is – ám ami filozófiájukban belőle következik, elég jelentékeny ahhoz, hogy e különbség gyökerét, pozíciójuknak a kultúrtörténeti szituációhoz viszonyulását magyarázza. Bár egyetemes jelentőséggel a keresztény kultúra rendelkezik, mégis azt kell mondanunk, Szesztovnak, a zsidó nézőpont következetes képviselőjének pozíciója tekinthető egyetemesebb érvényűnek. Mindez azt is jelentheti, hogy a kereszténység hagyományos koncepciója megújításra szorul, és a zsidó kultúra szempontja nyújthatja azt az alapot, melyből kiindulva – tulajdonképpen eredeti koncepcióját újra megtalálva – a keresztény kultúra visszatérhet ahhoz, amit az ige kezdetben valósága voltaképpen jelent. Vagyis az igazság abszolút elsőbbségéhez és különbözőségéhez evilághoz képest, és annak „legyen”-jellegéhez¹²⁹ – ahhoz a meggyőződéshez, hogy az ember arra hivatott, hogy evilágon képviselje és érvényesítse az igazságot, és a világ megszentelődése ezáltal lehetőségessé váljon.

¹²⁸ Szesztov 1866-ban született, és 1938-ban halt meg, míg Frank 1877-ben született, és 1950-ben halt meg.

¹²⁹ Az igazság „legyen”-jellegéhez talán megvilágító erejű lehet, hogy Wittgenstein a „relatív” és az „abszolút értékítéleteket” elválasztja, ez utóbbira pedig a következő lehetséges megnyilatkozás példáját hozza föl: ha valaki rosszul viselkedik, akkor nem egy meghatározott cél diktálja viselkedésének helytelennek nyilvánítását („Önnek jobban *kellene* viselkednie.”), hanem valami egészen más. Lásd: Wittgenstein, L.: *Vortrag über Ethik und andere Schriften*. Frankfurt/Main, 1989., 11. o.*

Ez a tétel sem a hagyományos keresztény kultúrában, sem a modern világcivilizációban (mert az újkor óta a “keresztény” Európa inkább civilizációként, mint kultúraként határozza meg önmagát), sem Frank filozófiájában nem érvényesül kellőképpen, a Sesztov által képviselt zsidó kultúra viszont alapvető igazságának tekinti. Pedig e tétel ugyanúgy a keresztény kultúrának elidegeníthetetlen tapasztalatát jelenti, ahogy a zsidó és a keresztény kultúra a legmesszemenően egy töről fakad, egy igazságból való.

A szolovjovi istenemberség, a szellemi alkotás eszméjét¹³⁰ magáénak valló és igazolni törekvő Frank, úgy tűnik, nem lépi át számottevően a szolovjovi koncepció határát, amikor az istenemberségben kifejeződő szemlélődő modellt – bár annak igényét kifejezi, sőt szuggesztíven igazolja – hozzá hasonlóan viszont nem érvényesíti azt teljes értékűen. Mind kialakításában, mind koncepciója kifejtésében szándéka ellenére a még mindig érvényesnek tekintett, a világot az igazsággal szemben előnyben részesítő tevékeny modell invencióihoz alkalmazkodik. Mindez leginkább abban a Frank által bevezetett, termékenynek ítélt fogalomban érhető tetten, amit “realitásnak” nevez, és amely *A realitás és az ember* című utolsó művének egyik alapfogalma.

Könyvének szinte minden fejezetében más és más aspektusból kísérli meg leírni a “realitás” mibenlétét. Leírása alapján első megközelítésben felismerhetnénk benne a szellemi, az evilághoz képest transzcendens szférát, hiszen ide tartozik többek között a szellemi alkotás, a vallási tapasztalat, és mindaz, amiben az ember valódi, szellemi lényé nyilvánul meg. Mindez önmagában jelenthetné a személyes szellem, az igazság ember általi közvetlen megtapasztalhatóságát és a világ felé közvetíthetőségét, de Frank esetében az igazságközvetítés rendjében zavar keletkezik: a szubsztancialista gondolkodásból adódóan a részből az egész felé haladva építi fel gondolkodási rendszerét. Az alulról felfelé építkező metafizikai rendszer hibás voltát a “realitás” mozzanatában mutathatjuk meg a legszemléletesebben, következésképp nem beszélhetünk a rendszer egészének kifogástalanságáról sem.

Annál inkább sajnálatos, mert világos magyarázatain keresztül a létrend tiszteletben tartásának következetes szándékát ismerhetjük fel, a szellemi embert középpontba állítani törekvő könyve lebilincselő olvasmány. A tudományos egzaktságra törekvés azonban a szellemi életben mégsem mindig vezet a kívánt eredményre, és éppen az “csúszik ki” kezei közül”, amit állítani kíván, magyarázatának az evilághoz tartozó logikát túlságosan tiszteletben tartó menetéből elvész. Frank példáját “ellenpontozza” Sesztov Spinozáról szóló tanulmánya, ahogyan ő mondja: “éppen annak kellett megölnie Istent, aki a legjobban

¹³⁰ A szolovjovi Istenemberség jelentőségét és felvetésének aktualitását méltatja Szalma Natália *Vlagyimir Szolovjov és a személyes metafizika programja* (In: *Szegedi Bölcsészfüzetek 1999-2000 – Személyes metafizika és az igazság szabadsága*, Szeged, 2000. 64-77. o.) c. cikkében.

szerette”¹³¹. Természetesen Spinoza és Frank gondolkodása között jelentős különbség van, de ami miatt Frank rendszere sem tökéletes, vagy ha úgy tetszik, csak rendszerként tökéletes, az egyiküknél sem felel meg a személyes lét rendjének, mindkettejüknél hasonló kiindulópontból és kifejtési rendből ered.¹³²

Mindennek háttérében az – a tevékeny modell keretein belül megszabott – hamis filozófiai elképzelés áll, hogy a személyes szellem szférájában is tartható az evilághoz alkalmazkodó, a civilizációs építkezést-fejlődést mintának tartó elképzelés, miszerint a részből eljuthatunk az egészhez. Ha a civilizáció szemszögéből tekintve is csak korlátozott érvénye van ennek az elképzelésnek – mert a civilizáció is az igazságból, a személyes szellemből, a kultúrából nyeri el végső és valódi értelmét – akkor a szellem dolgaiban ez az elképzelés nemcsak félreértéshez, hanem egyenesen eltévelyedéshez vezet – ahogyan Spinoza példáján Sesztov segítségével szemléltetni fogjuk.

Mit is ért Frank “realitáson”, és miért mondhatjuk, hogy amit ezzel kapcsolatban elénk tár, nem felel meg a lét rendjének? Elképzelése szerint a szellem valóságos létét mutatja be, amely inkább “reális”, mint bármilyen immanensen kézzelfogható, és amely mindig több, mint saját maga, mindenben megnyilvánulni törekszik. Nem történik meg azonban igazán az immanenciától való elhatárolása, és ebben rejlik a “realitás” kétséges, egész valóját kétségbe vonó tartalma:

“A realitás már maga is ... valami isteni. Ebben találhatjuk a panteizmus igazának elemét – abban a vallási érzésben, amely Istent mint “mindenhatót” (вседержитель) tudatosítja, olyan mindent átölelő és mindent átható elvként, amely az egész létezésben úgy van jelen, mint minden létezőnek immanens alapja.”¹³³

A realitásnak ezt az “elementáris” és “formátlan” tudatát nem tartja elegendőnek, differenciálni törekszik a realitás fogalmán belül:

“A realitás ... számunkra ellenséges erőként is felléphet, amely önmagában is alaptalan, romboló és ’istenellenes’.”¹³⁴

De akkor hogyan lehetséges, hogy mégis alapot jelenthet számunkra, mint személyek számára? – kérdezi.

¹³¹ *A kor gyermekei és mostohagyermekai (Spinoza történelmi sorsa)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 184. o. – *Szinovja i paszinkí vremenji*. In: *Na veszah Jova – Sztranzstvovanyija po dusam (Jób mérlegén – Vándorlások lélekről lélekre)*, Párizs, 1975., 239-263.

¹³² Zenykovszkij éppen rendszerének megalapozottságát emeli ki, mint filozófiájának legpozitívabb elemét (ami alapján a „legjelentősebb” és a „legmélyebb” orosz filozófusnak tartja): „... mindenek előtt, Frank rendszerének csodálatos egysége [figyelemre méltó] ... Frank eredetiségét és erejét metafizikájának megalapozottságában láthatjuk...” Lásd: Zenykovszkij, V V.: *Isztorija ruszszkoj filozofii*, Párizs, 1848-50., 177. o.*

¹³³ Frank, Sz. L.: *Realnoszty i cselovek. Metafizika cselovecseszkovo bityija*. Párizs, 1956., 197-198. o.*

¹³⁴ Uo. 198. o.*

“A realitás, mint olyan, mélyen rokonságban áll az emberi lélekkel, és ezzel együtt ... olyan talajt képez, amelyre támaszkodhat a személy. ... De ezzel együtt a realitás, ahogyan közvetlenül fenomenológiailag előttünk áll, eddig valami személytelennek is mutatkozott, valamilyen szellemi atmoszférának, amely az egész létben szétáradva jelen van és közös alapot képez számára. De a realitás ezen tulajdonsága a hozzánk legközelebbi, legközvetlenebbül elérhető rétegre jellemző. ... a realitásnak mélységi dimenziója is van. ... A metafizikai tapasztalat ... azt mutatja meg, hogy a személyes lét momentuma, mindazzal, amit megkövetel – a realitás legutolsó mélységére jellemző, ... mint annak centruma és abszolút eredendő forrása.”¹³⁵

Ezekben az idézetekben világosan nyomon követhető Frank gondolkodásának kifogásolható oldala: a lét szerkezetét “lentől felfelé”, építőköről építőköre egymásra rakva képzelettel el és építi fel. Ez egyrészt megkapó, hiszen a hierarchia legfelső szintjére Istent helyezi, annak tetejére, amit “személyes létnek” nevez. Nagyon jó érzékkel a realitás “alsóbb” szféráját személytelennek, a legfelsőbbet pedig személyesnek nevezi, vagyis a legmagasabb rendűnek mindenképpen a személyeset tartja. Ez a lentől felfelé, az evilágítól a személyes létig, Istenig eljutás az egész rendszerre jellemző¹³⁶, a kifejtés az empirikus valóságtól kezdve a neki formát adó szférán és a lelki jelenségeken át jut el ezek összegéig: az objektív valóságig, majd ehhez hozzáadva azt, ami rajta túl van: az “ideális létet”, jut el a “realitás” fogalmáig, amely, mint idéztük is, “személytelenül a létben szétáradva van jelen” – vagyis az egész immanens világgal feltétlenül kapcsolatban áll.

A realitásnak ez a “mindent átölelő” és a teremtésben “szétáradó” jellege által hozható gondolkodása éppen az általa bírált panteizmussal rokonságba¹³⁷, ha igen csökkentett, árnyalt formában is, és ha valóban ritkán olvashatók is könyvében olyan egzakt módon panteisztikus részletek, mint az általunk idézett, hiszen figyelmét inkább az olyan “felsőbb”, vagy “mélyebb” szellemi jelenségekre fordítja, amilyen Isten, az istenemberség és a szellemi alkotás. Nem következtet megállapításaiból olyan feltűnően torz irányba, hogy pl. Isten a természetből is megismerhető lenne – pedig belőlük ez következne. Nem világos, szerinte a szellem keveredik-e a természettel, vagy nem is létezik egzakt értelemben vett tárgyi világ, csakis a személytelen szellem működik mindig és mindenben. Istent a “realitás” legmélyében megtapasztalhatónak gondolja, tehát a “realitás” ezen részét, úgy tűnik, a világtól “távol”

¹³⁵ Frank, Sz. L.: *Realnoszty i cselovek. Metafizika cselovecseszkovo bityija*. Párizs, 1956., 199-200. o.*

¹³⁶ Sztjepun hasonlóan mutatja be a misztikus tudatról szóló tanulmányában Plotinosz filozófiáját, mely lentől felfelé épül fel: a hierarchia legtetejére Istent helyezi, aki ugyanakkor az ember számára szinte elérhetetlenné válik. Lásd: Sztjepun, F.: *Tragegyija misztyicseszkovo szoznanyija*, In: *Logosz*, II., 1911-12., 2-3., 115-140. o.

¹³⁷ Mint ahogyan a filozófiatörténet is panteista vonásokat vél benne felfedezni: Levickij szerint ha nem is nevezhetjük panteistának a szó hagyományos értelmében, de „néhány olyan hiányosságot mutat fel, melyek a panteizmusra jellemzőek, ha nagyon kifinomult formában is”, és ilyen elégtelenségnek tartja pl., hogy Frank nem tudja és nem is akarja megmagyarázni a rosszat, mert ez azt jelentené számára, hogy igazolja azt. Lásd: Levickij, Sz. A.: *Ocserki po isztorii ruszskoj filozofszkjoj i obszesztvennoj miszli*, Frankfurt/Main, 1981., 107. o.

lévő, a transzcendens fogalmát “közelítő” szférában képzelel el. Ezzel szemben a “realitás” “alsóbb rétegei” a természettel, a világgal vannak kapcsolatban, vagy azt helyettesítik – e “réteg” iránt viszont nem is táplál illúziókat: a világ személytelen, istentelen, démonizálható részének tekinti.¹³⁸

Ezután azt a kérdést kell feltennünk: miért van szükség ilyen alsó, természetközeli szféra létezésének feltételezésére? A lét rendjének inkább megfelel, ha nem “létesítünk” Isten és a természet között mintegy hídként vagy csatornaként elképzelt “kétes egzisztenciájú” – vagyis a gonoszra és a jóra ugyanúgy hajlamos, vagy még hajlamosabb szférát. A személyes lét, az Isten, a szellem, az igazság egy és ugyanaz, mindig az élő és személyes “legyen”, és nincsenek “rosszra hajlamos” szférái. Sőt: csakis általa nyerhet bármi is értelmet. Vagy ha elképzelésének másik lehetséges értelmezését vesszük: a tárgyi világ nemlétezésének esetén a mindenhol-mindenben ható személytelen szellemmel szemben hogyan kellene fellépni? Jobb-e, ha az ember távol tartja magát az ilyen értelemben vett világtól, és Isten szemlélésébe vonul vissza, vagy inkább keveredjen bele, hogy őt is elborítsák személytelen szellemi erők? Mivel ez utóbbit nyilvánvalóan nem javasolja Frank, az előbbit kell választanunk, ami viszont maximálisan ellentmond az istenember alkotó, a világgal az értelemadason keresztül mindenképpen kapcsolatba lépő ideáljával.

Hol van tehát Frank elképzelésének legproblematisabb pontja? Ott, hogy az általa képviselt istenemberség koncepciójában nem hisz kellő mértékben, nincs tisztában jelentőségével, vagy nem képviseli következetesen, amikor ilyen köztes szférával, sőt az egész teremtés közvetlen szellemi vonatkozásával terheli meg gondolkodását. Így a szuggesztíven bemutatott istenembert fosztja meg a rá váró feladattól: az önmagában jó, vagyis az igazság befogadására képes, de azt magában nem hordó természet és a második természet, a civilizáció megszentelésétől, vagyis az igazságnak, a személyes szellemnek a világ felé közvetítésétől.

Mindez a “szubsztancia” konvencionális képzetére vezethető vissza, amelyet Szolovjov, az orosz vallásfilozófia kezdeményezője sem halad meg: a “mindenegység” elképzelésében az egész teremtett világ részese a szellemből¹³⁹, minden mindenben szellem, az ember pedig nem uralkodik felette, hanem az így értett világ része. Miért tartja magát makacsul ez az elképzelés, miért ragaszkodik a keresztény gondolkodás a görög kultúrán

¹³⁸ Érdekes összevetni Frank gondolkodását Bergyajevével, akinél a lét megkettőzött, és emiatt démonizálódik. Érdekes tanulság, hogy nemcsak a kimondottan dualista (a léten belüli megkettőzöttséget kifejező) elgondolás vezethet démonizálódásra, hanem a szubsztancializmust el nem hártott, a világot a szellemtől egyértelműen el nem határoló rendszerbe is beszivároghat a démonizálódás. Sőt érdekes módon a dualizmus ugyanakkor csökkentett formában megtalálható Franknál is, hiszen a „monodualizmus” és „kettős egység” fogalmakat használja az „Elérhetetlennel” kapcsolatban, a transzcendens-immanens ellentétet pedig az „antinomikus monodualizmus” fogalma által gondolja megoldani. (Lásd: Levickij, Sz. A.: *Ocserki po isztorii ruszskoj filozofszoj i obszesztvennoj miszli*, Frankfurt/Main, 1981., 106. o.)

¹³⁹ Lásd pl. Szolovjov V. A.: *O hrisztyianszkom jegyinsztve*. Brüsszel, 1967. (Bár Szolovjov egész filozófiája a mindenegység gondolatának jegyében születik.)

belül megszabott gondolkodási formákhoz?¹⁴⁰ A szubsztancia olyan civilizációs egységképzetet jelent, amelyre a civilizációs erőfeszítések megindítása érdekében a keresztény kultúrának is szüksége volt, mert – bár a kultúra elsőbbségének háttérbeszorítása árán – megkönnyítette a civilizáció megszentelhetőségébe vetett hit megszilárdítását. Viszont azt a hamis képzetet támasztja, hogy az ember szentelődik meg a világgal, a természettel, a civilizációval érintkezésbe lépve, hiszen az hordozza a szellemet, és nem az ember szenteli meg a személytelen, tisztán immanens természeti erőket személyes szellemi fellépése által. A lét rendje szerint a természet erői teremtettségük által csak “jó”, vagyis az ember által közvetített személyes igazság befogadására képesek, a kultúra keretei közé illeszthetők.

Amikor Frank a “realitás” ellenséges, romboló erejét, istenellenességét is bemutatja, helyesen ismeri fel, mit jelent a bálványimádás: evilági, immanens jelenségeknek teremtettségükből fakadóan feltétlen szellemi jelentőséget tulajdonítunk. Az emberi személyt megalázó, önmagukhoz hasonító démonná válnak, az embert hozzá méltatlanul személytelen szintre süllyesztenek. Nem szabad elfelejtenünk, hogy mindezt nem a természeti erő “műveli” – hiszen nincs feltétlen szellemi vonatkozása – hanem az ember veti alá magát vélt vagy megálmodott erőknél, válik eltévelyedésének rabjává.¹⁴¹ (Természetesen különbséget kell tennünk aközött, ha a természeti népek teszik ezt, hiszen számukra a szellem, az Isten megközelítésének csak ez a személytelen módja adódik, és aközött, amikor hasonló jelenséggel a zsidó-keresztény hagyományú, a személyes igazságot, az Istent évezredek óta értő-ismerő európai kultúrán belül találkozunk.)

Spinozáról szóló tanulmányában Sesztov megmutatja, hogy a zsidó-keresztény hagyományon kívüli kultúrák, így a görög is, az emberhez az alapvető nyomorúság fogalmát fűzik, aki a “létbe törésével” súlyos vétket követett el, akit a tragikum, a szorongás már létéből adódóan kíséri. Sesztov ezt a megterhelt létezőt az Isten által és az Isten képére teremtettséggel állítja szembe, amely nem vétek, sőt az ember voltaképpeni méltóságát jelenti. Az eredendő bűn éppen az ember méltóságához nem illő engedetlenséget jelenti, embervoltunk megalázását, amit tehát az ember Isten képére teremtettsége megelőz. Vagyis a szubsztancia fogalmát, az immanens, természeti egységképzetet alapul vevő görög kultúra azért fűzi az emberhez a nyomorúság képzetét, mert a keletkezett és nem teremtett, a szubsztanciához kötött ember csak rabnak, vétkesnek, az anyaghoz méltatlanul odaláncolt

¹⁴⁰ Florovszkij a következőt írja a „mindenegységben” való gondolkodás következményeiről: „A *mindenség organizmusa 'egyetlen lény'*, egyetlen valódi *individuum*. Csak a világ mindenegysége létezik önmagában. *Csak a világ*, – a világ, mint *mindenegység*. És ez azt jelenti, hogy a világ az Isten.” Lásd: Florovszkij, G. V.: *Metafiziceszkije predposzilki utopizma*. Párizs, Puty, 1926, 22, 41. o.

¹⁴¹ Ehhez a problematikához szorosan hozzátartozik a „káosz” problematikája, mert a személyes igazságot elveszített, a magát a természet személytelen erőinek kiszolgáltatottnak érzékelő gondolkodás előbb-utóbb káoszban találja magát. Példának a romantikusokat lehet említeni, akikről Berkovszkij azt írja, hogy a korai romantikusok teremtő erőitől duzzadó „káoszt” a késői romantikusok sötét, negatív erőként ható káosza váltja fel (Berkovszkij, N. J.: *Romantizizm v Germanyji*, Leningrád, 1973., 37-38. o.). Megfigyelhető tehát, hogy a

fogolynak („leláncolt Prométeusz”) érezheti magát. Közvetve a görög kultúra is megfelel a személyes szellemi emberlét követelményének, hiszen szenved hiányától. Mint ahogyan Frankról is elmondhatjuk, hogy figyelmét a személyes szellemre, Istenre és az istenemiségre fordítja, így nem tévelyedik el. Annál inkább vádolható következetlenséggel, hiszen az istenemiség személyes intuíciójával lép fel, mégis személytelen intellektualista metafizikát épít fel.

Frank pontosan írja le a szubsztancia mibenlétét, két formáját is jól megkülönbözteti, melyek aztán egyé olvadnak össze, mert eredményük, következményük hasonló. A szubsztancia elképzelésének megfelelően az anyagot, a természetet, a civilizációt feltétel nélkül szelleminek gondolhatjuk, így Franknál “a létben szétáradó”, “mindent átölelő és átható elv” közvetlenül érintkezik a világgal (esetleg tőle anyagi voltát is megvonja). Másfelől a szellemet gondolhatjuk evilági természetűnek, és a szellemi szféra az immanens világnak megfelelő logika szerint, alulról felfelé épül, és további részekre tagolódik. Ez azt sugallja, hogy személytelen, evilági mechanizmusoknak megfeleltethető, objektív immanens törvényeknek engedelmeskedik.

Sesztov viszont éppen a személyes szellemnek, az igazságnak a szellemi szabadságot veszélyeztető objektivációja ellen lép fel: hiszen a személytelen megközelítés által éppen a szellem lényege vész el. Hiába szól a filozófia a szellemről, ha ugyanakkor személytelennek, mechanizmusnak mutatja, nem ismeri a szellem, az igazság alapjellegét: a személyességet. A Spinozáról szóló tanulmány – mint Sesztov legtöbb műve – erről szól, és arról, ami ehhez és a franki “realitásban” megragadható szubsztancialitáshoz kapcsolódik: miért nem felel meg a szubsztancialitás a zsidó-keresztény hagyományban megtapasztalható lét rendjének. Úgy is fogalmazhatunk: makacsul követeli a gondolkodásnak a szemlélődő modellre átállását, a tevékeny modell feladását (a szubsztancialitás e modelltől következő “illúzió” is nevezhető), mint amelynek számára (és a zsidó kultúra számára) elejétől fogva nincs létjogosultsága. Ez a követelés igen sarkított, hiszen a kultúrtörténet egész eddigi szakaszában – ahogyan már leírtuk – volt “mentség” használatára, de a követelés aktualitását illetően igazat kell adnunk neki: a tevékeny modell tartalékai – a mögé felsorakoztatott személyes képviselő, a belé vetett hit – mára kimerültek, és ez szellemi kiüresedéshez vezetett. Személyes szellemi képviselő pedig már csak a személyes igazságnak és a kultúra elsőbbségének elvét valóban tiszteletben tartó, azt érvényesítő szemlélődő modellhez várható.

A tanulmány vége felé Sesztov, amikor szokásos módszerével él, a helytelenített gondolatokat leleplezésük érdekében a végletekig fokozza, Spinoza tettét így jellemzi:

“Spinoza *megölte Istent*, azaz megtanította az embereket, hogy azt gondolják, Isten nincs, csak szubsztancia van, a keresés egyetlen igaz módja a matematikai módszer

szubsztancialista gondolkodás a szellem elszemélytelenedéséhez, és végső soron démonizálódó lelki-szellemi káoszhoz vezet.

(azaz a közönyös, az objektív vagy a tudományos kutatás módszere), az ember nem alkot államot az államban, a Biblia, a próféták és az apostolok nem nyilatkoztatták ki az igazságot, csupán erkölcsi tanításokat hoztak az embernek, és az erkölcsi tanítások és törvények teljes mértékben helyettesítik Istent, ...”¹⁴²

Sok mindent összefoglal ebben a mondatban, amit előtte hosszabban kifejt. Elsősorban a szubsztancia elképzelésének megfelelő, “objektív”, “közönyös”, “tudományos” gondolkodást, és a bibliai kinyilatkoztatást, a próféták igazságát alapul vevő szemléletmódot állítja szembe, melyekben a személytelen intellektuális és a személyes gondolkodást ill. metafizikát ismerhetjük fel. Éppen a “szubsztancia” szót használja, és tisztában van vele, hogy jelenléte kizárja a lét rendjének megfelelő, az egy igaz Istenből kiinduló, az ige kezdetben valóságának gondolatát következetesen érvényesíteni kívánó gondolkodást. Hiába beszél Spinoza annyit Istenről: rendszere azt fejezi ki, hogy Isten nincs, csak szubsztancia van, hiszen Spinoza Istene már csak szubsztancia, aki – vagy amely? – a természettel egyenlő.¹⁴³

Sesztov lényeglátó szemléletére jellemző, hogy több helyen hangsúlyozza: az ölte meg Istent, aki a legjobban szerette. Ez pedig ebben az esetben nem azt jelenti, hogy valójában egyáltalán nem szerette, hanem felismeri, hogy valóban szerette, és ellentmondásosan gondolkodott, amikor nem személyes hajlamának, hanem az úgymond a kor Szellemének megfelelően járt el. Sőt azt írja: “Őt, aki teljes szívével, teljes lelkével megszerette az Úristent ... maga Isten ítélte az Istengyilkosságra.”¹⁴⁴ Ez már nehezen érthető-értelmezhető kijelentés, és ahhoz a bibliai idézethez kapcsolódik, amelyet a tanulmány elején szereplő mottóul választ:

“...Kit küldjek el, ki menjen el nekünk? ... Menj, és mondd ezt a népnek: Hallván halljatok és ne értsetek, s látván lássatok és ne ismerjete; Kövérítsd meg e nép szívét, és füleit dugd be, és szemeit kend be: ne lásson szemeivel, ... ne értsen szívével...”¹⁴⁵

Mindkét idézet arról tanúskodik, hogy Sesztov érti, valamiért szükség van Spinoza “bűnére”, Spinoza fellépése a kultúrtörténetben – amely egyébként kívül esik Sesztov látószögén – valahogyan elnyeri értelmét. És nem csak azáltal, hogy belátja Spinoza istenszeretetét, meg azt, hogy – a descartes-i könnyedséget nélkülözve – vállalja a felelősséget bűnéért; az isteni “küldetés hangsúlyozása” másra utal. Inkább arra gondolhatunk: a nagy

¹⁴² *A kor gyermekei és mostohagyermekai*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 199. o.

¹⁴³ Rosenzweig e problematikával kapcsolatban így ír: „A természet – Isten. ... Azt gondolhatnók, hogy az emberek, akik szüntelenül átszabják a természetet, ... akár tudhatnák is, hogy a világ – világ. De nem, 'Istennek' kell lennie. Pont Istennek. Hogy mindeközben kegyetlenül igazságtalanok a természettel szemben, hogy éppen a valóságát lidércesítik el, amikor ezzel a képzeményénnel illetik, azt éppen azok sejtik a legkevésbé, akik ilyesfajta locsogással hirdetik magukról, hogy 'hisznek' a természetben.” Lásd: Rosenzweig, F.: *Könyvecske az egézséges és a beteg emberi értelemről*. Bp., 1997. /Tatár György ford./, 89. o.)

¹⁴⁴ *A kor gyermekei és mostohagyermekai (Spinoza történelmi sorsa)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 189. o.

¹⁴⁵ Uo. 169. o. – Ésaías 6, 8-10.

eltévelyedés (Spinoza) közvetve inkább az igazság felé visz, mint a következetlenségből adódó kisebb eltévelyedés (Descartes), mert az igazság teljes hiányát megszenvedve az ember lelke-szellemé ismét “éhezi és szomjúhozza” az igazságot. Ez már természetesen az igazság után vágyó ember teljesítménye lesz, nem az eltévelyedőé, de a kultúrtörténet során a tévutakat bejáró elgondolás közvetve beláttathatja önnön értelmetlenségét, és így végső soron elnyerheti értelmét.

Annál is inkább állíthatjuk, hogy Spinoza esetében nem démonikus, cinikus eltévelyedőről van szó, mert olyan elvnek, eszmének veti alá magát, amely érintkezik a kultúrával és az igazsággal: ez az, amit Sesztov a “kor Szellemének” nevez. Érzi, hogy ez valamilyen korlátozott jelentőséggel bír, de a zsidó kultúra nézőpontjára helyezkedve inkább annak a személyes szellemtől, a kultúrától való távolságát érzékeli:

“... elolvastuk Hegelnél, hogy az ember a maga korának gyermeke, és ítéleteiben nem az igazságot fejezi ki, hanem csupán azt, amit az adott történelmi pillanatban az általános szellem akar...”¹⁴⁶

Mi is a kor Szelleme, honnan ered, és mi az értelme? Hiszen minden kornak van valamiféle “szelleme”, vagy inkább divatja, mi ezen a kifogásolható? Sesztov ugyanis egyenesen az igazsággal vagy az “örökkévalóság” szempontjával állítja szembe, amellyel, úgy tűnik számára, összeegyeztethetetlen. A korszellem azt a szempontot takarja, amit a zsidó kultúra nem ismer: a civilizáció szempontját – ezért érthetetlen Sesztov számára –, és amely a kereszténységben eszmévé vált, a kultúra szempontját egyre inkább elkendőző, egyre inkább szubsztanciaként félreértelmezett eszmévé.

Sesztov számára, aki kultúra és civilizáció feltétlen különbségéből, az utóbbi feltétlenül pogány voltából indul ki, érthetetlen az a szubsztanciális gondolkodás, amely a civilizációt a kultúra hordozójának, feltételének tartja. Ameddig a civilizáció nem akarja kiszorítani a kultúrát, ez az elképzelés megengedhető, de az újkorban, tehát Spinoza korában ez az illúzió felborítja az értékrendet. A lét rendjének pedig nem felel meg, hogy az ember evilági életét elrendező szerveződés, a civilizáció, magasabb rendűnek számíton, hiszen maga is rászorul, hogy közegében az ember léttapasztaló képessége által az igazságot érvényesítse, és a világot az igazsághoz emelje.

A “kor Szelleme” tehát a szubsztancia, az immanens civilizációs egységképzet egyik arca (Sesztov Általános Szellemnek is nevezi, amely evilági egysége által az individualitás “bűnétől” megszabadíthat), amely gátolja a kultúrának az őt megillető helyre kerülését, és ezáltal az emberről alkotott helyes – a zsidó-keresztény hagyományban adott – szemlélet érvényesülését. Sesztov idézi Hegelt, hogy “senki sem haladhatja meg igazán a korát, ... Mert

¹⁴⁶ *A kor gyermekei és mostohagyermekai (Spinoza történelmi sorsa)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 173. o.

az egy általános szellemhez tartozik, amely szubsztanciája és lényege.”¹⁴⁷ – és fölismeri, hogy ez a valódi filozófia, a szabad személyes szellem korlátozását jelenti, az evilágból kiinduló gondolkodáshoz alkalmazkodást, ami pedig leszűkíti a lehetőségeket, sőt: a személyesség kiveszéséhez vezet.

Amit a “kor Szelleme” közvetít: a civilizáció építéséhez szükséges józan ész uralma, és e szellemnek a Sesztov által is homályosnak és “mitologikusnak” nevezett, félig szellemi, félig evilági, felemás személytelen tényezője ellentmondásba kerül egymással, az tehát a legteljesebb mértékig irracionálisnak és valótlannak mondható. A “kor Szelleme” annak a civilizatórikus történelemfelfogásnak az egyik megnyilvánulása, amely a haladást tartja elsőrangúnak, és amely Sesztov számára elfogadhatatlan. Szerinte Descartes és Spinoza “történelmi küldetéssel” rendelkezett, Hegel pedig helytelenül teszi, hogy “filozófiai rendszerek ’fejlődési folyamatát’” írja le. A történetfilozófiának a filozófusok “legbensőbb gondolataihoz és élményeihez” kellene közel kerülnie, Pascallal viszont egyet ért abban, hogy “kívül áll a történelmen”. Ők tehát szerinte aközött választottak: hogy “a kor gyermekei” vagy „mostohagyermekai” akarnak-e lenni.

Bár a részvétel a történelemben a civilizáció szubsztanciális felfogása miatt nem teljesértékű megoldás, a történelmen kívül állást sem lehet annak nevezni. Hiszen megoldatlan marad a civilizáció státusa, nem kapunk választ arra, hogy összefüggésbe hozható-e kultúra és civilizáció, megszentelhetőek-e az evilághoz tartozó struktúrák. Azonban amikor Sesztov a történetiséget a szubsztancialista gondolkodás evilágból kiinduló, hosszú távon terméketlen szemléletével együtt elutasítja, éppen az általa megkövetelt üdvtörténetben gondolkodás szerint jár el, mert számára üdvtörténetiséget éppen az üdvtörténeti folyamat lezárása, az idők végének szempontja által megkövetelt történeti folyamaton kívül kerülés jelenti¹⁴⁸. Gondolkodása ezáltal végletessé válik, két szempont – az adott körülmények között termékeny – következetes elkülönítésévé, az irodalmi művekhez hasonlóan az általa megmutatott paradoxonoknak, tragédiáknak, élményközelítéseknek e pozíciónak megfelelően kultúrtörténeti értelmezést nem ad (hanem ezek sajátos átértelmezéseit mutatja be), mert az üdvtörténeti horizont tudatos reflektálása nélkül a személyes metafizikának művelőjévé nem, csak kezdeményezőjévé válik.

A lét rendjébe illeszthető civilizációs szempontot az üdvtörténet parúziai álláspontja felől megítélő zsidó kultúrának, és Sesztovnak kell tehát igazat adnunk. Ez pedig azt jelenti,

¹⁴⁷ Uo. 172. o.

¹⁴⁸ E történetiségen kívül álláshoz köthetjük a heideggeri „előrefutást”: a parúzia, az idők végének szempontja az egyes ember számára a halál szempontjának előtérbe állítását jelenti (mely által „autentikus” léte nyerhet), még akkor is, ha ez heideggernél nem jelenti azt a történetiségen való kívül helyezkedést, mint Sesztovnál. „*Mit is jelent az: mindenkor a saját halálomat halni? Nem mást, mint hogy az ittlét előrefut saját elmúlásához [Vorbei] – elmúlásához, mint önmaga teljes bizonyosságban és tökéletes meghatározatlanságban küszöbönálló legvégső lehetőségéhez.*”... „*Ez az előrefutás nem más, mint saját ittlétem autentikus és egyetlen jövője.*” (Lásd: Heidegger, M.: *Az idő fogalma*. Bp., 1992. /Fehér M. István ford./, 39-41. o.)

hogy sem ott és akkor, sem azóta nem sikerült a civilizációt a kultúrához képest megfelelően rangsorolni, és történelmen kívülállónak számít mind a pascali humanista fogantatású, de a középkori dualista modellt formálisan meg nem haladó gondolkodás¹⁴⁹, mind az, ha a civilizációs szempont számára a szellemi hierarchiában az istenemberi koncepciónak megfelelő helyet kívánunk szabni. Ezért kell a Frank által meg nem haladott „mindenegység” gondolatában vagy Spinoza panteista, Istent a természettel azonosító szemléletében, tehát a szubsztanciális gondolkodásban megfogalmazott (de rossz vágányra terelődött) igény – az egyelvűség, a monizmus, az egység – érdekében paradox módon először mindent elválasztanunk, ahogyan Sesztov teszi, hogy azután a személyes szellemet, az igazságot képviselő ember által minden értelmet nyerhessen, és a történetiség szempontját is bevonva megteremtődjön a vágyott, immár nem értelmetlenül összekevert, hanem értelmes hierarchiában álló egység.

Sesztov nem beszél egységről (bár a mindenegység fogalmát szó szerint is elutasítja¹⁵⁰), és sajátos üdvtörténeti szempontja, történetiségen kívül állása miatt arról sem beszél, hogyan kellene evilághoz, a civilizációhoz viszonyulnunk (a zsidó kultúra nem ad erre nézve eligazítást, a civilizációt de facto elutasítja). Megfelelően képviseli azonban az ehhez feltétlenül szükséges szétválasztásokat (pl. örökkévalóság – történelem, az ember szabadsága – szükségyszerűség, kiváló – köznapi, kinyilatkoztatás – józan ész) és az ellentétpárokban az elsőkhöz tartozó személyesség szempontját¹⁵¹. Bár az evilághoz, a civilizációhoz, a történelemhez való viszonyában nem értelmezi a személyesség szempontját, mégis az ószövetségi szemlélet által sugalmazott emberképének megvalósulása egyúttal a civilizáció kiteljesítését is jelentené. A civilizáció kulturális megalapozását jelentheti, ha az embert nem szembeállítja az általa képviselt igazsággal, hanem minden körülmények között ragaszkodik istenemberséghez: az embernek a világban betöltött központi szerepéhez, az ember Isten képére teremtettségéhez, az igaz ember ideáljához – vagyis az ember valódi lényének igazságban fogantságát tekinti.

Érdekes a Sesztov életmű elemzéséhez bevonnunk Franknak a zsidó vallásról szóló leírását. Az ószövetségi ember szerinte az Istennek az embertől való feltétlen különbségéből

¹⁴⁹ A bergyajevi létet megkettőzött dualizmussal szemben Pascal esetében test és szellem, a „szív” és „ész” útjainak következetes elválasztásáról van szó: „a szívnek megvannak a maga bizonyítékai, amiket az ész nem ismer. (Lásd: Kecskés Pál: *A bölcsélet története*, Bp. 1981., 281. o.) Tehát ugyan (mint a középkori gondolkodásban) az elválasztott minőségek lehetséges összekapcsolásáról nem ad felvilágosítást, de a lét rendje szerinti elválasztás megtörténik (aminek hangsúlyozása a descartes-i racionalizmus mellett nem nevezhető feleslegesnek).

¹⁵⁰ Lásd: *A gondolkodás második dimenziójáról*. LIV. In: *Ész, élet, egzisztencia – A ráció és határai*. Szeged, 1992., 243-286. o. (Kalmár Zoltán ford.), 278-279. o.; (*Afini i Ijerusalim*, Párizs, 1951.)

¹⁵¹ A pascali szétválasztáshoz mindez ugyan valóban hasonlítható, mint ahogyan a mögötte álló szándék, tehát a személyes és transzcendens igazság szempontjának hangsúlyozása is hasonló, azonban Sesztovnál a józan észsel nem véletlenül nem a „szív”, hanem a „kinyilatkoztatás” áll szemben: ezzel az ész és érzelem szembeállításának vádját és az esetleges félreértéseket elkerülve, az érzelem felett álló, a Bibliában kinyilatkoztatott, isteni szellem szempontját állítja előtérbe.

indul ki, imádásának alapja a félelem Isten határtalan, elnyomó erejétől – ebben az összefüggésben tehát az ember “erőtlen és jelentéktelen”, Isten pedig “a jó és az igazságosság objektív erkölcsi elvének hordozója”¹⁵².

Amikor Sesztov Spinozát bírálja, a ”matematikai” – tehát az intellektualista és személytelen – gondolkodás univerzális használatát tartja egyik legnagyobb hibájának, azt, hogy a szubsztanciában gondolkodás következményeként az igazság helyébe az erkölcsöt állítja¹⁵³: Spinoza be akarta bizonyítani, hogy

“a Biblia korántsem törekszik megtanítani az embert az igazságra, a Biblia feladata csupán erkölcsi: az, hogy megtanítsa az embert a jótól áthatva élni... Akkor hogyan kerülhetett a Bibliába a bünbeesés legendája? És miért kezdi a Biblia azzal, hogy kinyilatkoztatja az embereknek az ő eszük számára teljesen felfoghatatlan Igazságot, mégpedig azt, hogy fogalmaik a jóról és a rosszról lényegében illuzórikusak...”¹⁵⁴

A személyes igazság elsőbbségének képviselete az erkölccsel, mint a pusztán logikai gondolkodásnak is teret engedő szférával szemben mélyebbről reflektálja a zsidó kultúra szempontját, mint az a szemlélet, amely kívülről rátekintve (Frank a keresztény kultúrát – mégpedig annak szubsztanciával megterhelt változatát – inkább magáénak tekinti) az Isten mindenhatósága mellett nem feltételezi az ószövetségi emberről, hogy éppen az Isten mindenhatóságát elfogadva hajlamos az Isten személyes szempontját teljesen a magáévá tenni, saját pozícióját pedig az Isten képére teremtettségnek elsőbbségében meghatározni, aki pedig ezáltal az Ige, a kinyilatkoztatott igazság meghallója lehet. Hozzá kell tennünk ehhez, hogy Frank bár így ítéli meg a zsidó kultúrát, mégis az istenemberség, az ember “Istenhez legközelebbi” lényét tekinti az emberség meghatározójának, így nem mondhatjuk, hogy egészében véve a zsidó kultúrával ellentétes szempontot képviselne – viszont ennek “tisztasága” a szubsztancialitás konvenciója miatt jelentősen csorbul, illetve belső ellentmondásokra vezet.¹⁵⁵

Ha az istenemberséget a szellemben, a személyes igazságban megalapozottnak tekintjük, érthetetlennek tűnik, miért nevezi Frank az ember és Isten kapcsolatát erkölcsinek. Ezzel szemben Sesztov “illuzórikusnak” nevezi a jó és rossz fogalmait, ami első hallásra

¹⁵² Frank, Sz. L.: *Realnoszty i cselovek. Metafizika cselovecseszkoivo bityija*. Párizs, 1956., 221. o.*

¹⁵³ Wittgenstein a matematikai igazsággal kapcsolatban megmutatja, hogy egy matematikai tétel igazsága-hamissága nem alkalmazható igazán emberi történésekre: felteszi a kérdést pl.: „Hamis-e egy királyi koronázás?” – Lásd: Wittgenstein, L.: *Filozófiai vizsgálódások*. Bp., 1992. (Neumer Katalin ford.), 326. o.

¹⁵⁴ *A kor gyermekei és mostohagyermekai (Spinoza történelmi sorsa)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 196. o.

¹⁵⁵ Itt kell megemlítenünk Franknak a nihilizmusról írt tanulmányát, melyet az orosz értelmiség szellemtelenségét, eltévelyedtségét tárgyaló *Mérföldkövek (Vehi)* kötetben jelentetett meg: itt éppen azt tárgyalja, hogy az orosz értelmiség moralizmusa vezetett nihilizmusához. (Lásd: Frank, Sz. L.: *Etyika nyigilizma*. In: *Vehi*. Moszkva, 1909.; *A nihilizmus etikája*. In: *Mérföldkövek*. Bp., 1990. /Kiss Ilona ford./, 173. o.) Tehát a

megdöbbentő lehet, de ha ezzel azt állítjuk szembe, hogy minden erkölcsi törvény megalapozását a személyes igazságból veszi, akkor elfogadhatjuk, hogy akár a sok esetben dilemmákra okot adó erkölcsi problémákban (ha pl. két erkölcsi törvény ellentmondani látszik) végső döntőbíróul az egy Igazság szempontját kell vennünk, és valóban illuzórikus az a szemlélet, amely úgy véli, az erkölcsi törvények önmagukban is megállnak, egymásnak sohasem fognak ellentmondani. (Az igazság elsőbbsége a jó és rosszhoz képest azért is szükséges, hogy ne kételvű világban kelljen gondolkodnunk, hanem az egy igazságban, amely mellett a rossz nem rendelkezik valódi léttel.)¹⁵⁶

Sesztov több példát hoz Spinoza gondolkodásának – a szubsztancialitásból származtatható – ellentmondásosságára. Például az, hogy Spinoza az erkölcsöt teszi meg a Biblia elsődleges üzenetével, ellentétben áll azzal, hogy máshol viszont azt állítja: az első ember nem rendelkezett a jó és rossz megkülönböztetésének képességével. Pedig ha az igazság elsődleges kinyilatkoztatását tagadja, akkor azt kellene állítania, hogy már az első ember meg tudta különböztetni a jót a rossztól. Ezeket az ellentmondásokat Sesztov a következőre vezeti vissza:

“A spinozai rendszer két teljesen összebékíthetetlen eszméből szőtt: egyfelől a világ matematikai értelmezéséből (ez tett szert ’történelmi jelentőségre’, és miatta lett Spinoza ’döntő hatású’): a világon minden olyan belső szükségszerűséggel történik meg, mint amilyenel a matematikai igazságok bontakoznak ki.”¹⁵⁷

Itt vissza kell utalnunk arra, hogy az itt jellemzett “matematikai”, a pusztán logikai, személytelen intellektualista gondolkodás a tevékeny modellből adódik, abból az elképzelésből, hogy a civilizáció építése (és az ahhoz szükséges “józan”, a pusztá tények hatalmát elismerő gondolkodás) feltétlenül egyet jelent a szellem, a kultúra képviselőjével, mintha nélküle nem lehetne a kultúrát “hitelesen” képviselni. Ezt a szubsztancialitás egyik válfajának nevezhetjük, hiszen e szemlélet a gondolkodás pusztá elemeinek és formáinak feltétlen “lényegét” tulajdonít. Ennek megfelelően pedig “az ’objektív’ igazságot kutatja, amely az emberektől vagy más tudatos lényektől független” – tehát személytelen, és amelynek abszolutizálása folytán a gondolkodás a “feje tetejére” állhat, egészen abszurd következtetésekre vezethet. Ilyen következtetésként említhetjük azt a Sesztov által elemzett gondolatmenetet, amelyben Spinoza megfosztja az embert, sőt az Istent is valódi szabadságától:

moralizmus helytelenségével, szellemtelenségével tisztában van, mégis gondolkodása az annak gyökerét jelentő szubsztancialisztikus szemléletet nem haladja meg.

¹⁵⁶ A moralizmus kritikájánál érdemes megemlíteni a nietschei „értékek átértékelésének” igényét is: „Nyilatkoztassuk ki ezt az új igényt: szükségünk van a morális értékek kritikájára, magát a morális értékek értékét kell most már görcső alá vennünk...” – Lásd: Nietzsche, F.: *Adalék a morál genealógiájához*, Győr, 1996. (Romhányi Török Gábor ford.), 14. o.)

¹⁵⁷ *A kor gyermekei és mostohagyermekai (Spinoza történelmi sorsa)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 196-197. o.

“Egyre csak azt állítja, hogy a szabadság érzése illúzió, hogy a kő, amennyiben tudattal rendelkezne, azt hinné, szabadon esik a földre... És Spinozának ezekben az állításaiban nem egy elmélet szól, ... hanem bennük a tapasztalat tanúbizonysága, mélységesen mély és komoly belső élmények szólalnak meg.”¹⁵⁸

Nem más következik Spinoza gondolatmenetéből, mint hogy az ember ugyanolyan megítélés alá esik, mint egy kő: ha a kő jogtalanul hinné azt, hogy esni “akar”, akkor az ember miért higgye jogosan, hogy ezt és ezt tenni “akarok”. Ez a már első közelítésből igen furcsának, sőt elfogadhatatlannak tűnő állítás a legélesebben mutatja meg a tevékeny modell és a belőle eredő szubsztancialitás belső ellentmondásait. Hiszen miről is van szó? Ha a természethez közvetlenül kapcsolódik a szellem, sőt jelen van benne, miért ne hasonlítsam akkor a követ az emberhez, akiben *ugyanúgy* van jelen? Vagyis ez az a kritikus pont – és “hálásak” lehetünk Spinozának, hogy következetességével feltárta a szubsztancialitás abszurditását – amikor már véglegesen döntenünk kell: mi az ember? Különbözik-e a kőtől? Sesztov ezekre a dilemmákra irányítja figyelmünket, emberlétünk lényegét kívánja a szemünk elé tárni.

Hogyan lehetséges viszont, hogy ebben az elképzelésben a “tapasztalat tanúbizonysága” van jelen, igaza van-e ebben Sesztovnak, és milyen tapasztalatról vagy élményekről lehet szó? Vajon a természetben közvetlenül megnyilvánuló Istent szeretni kívánó ember rendelkezhet-e más tapasztalattal, amikor amit önmagában bármilyen formában megnyilvánuló (ösztönös-önkéntelen, vagy akár végiggondolt-tudatos) akaratnak vél, az nem más, mint a benne magában is működő természet, vagyis Isten megnyilvánulása, tehát nem az ő akarata.

Sesztov ezt Bergson megállapításával állítja ellentétbe: “énünk, mely csalhatatlan a maga közvetlen megállapításaiban, szabadnak érzi magát, és ezt kijelenti.”¹⁵⁹¹⁶⁰ Azt írja, ezzel a szabad akarat mélyére hatol, mert igenis van jelentősége annak, hogy az egyik ember szabadnak érzi magát és a másik (vagyis Spinoza) nem, és ezt “közvetlen megállapításban” – vagyis bizonyításra nem szoruló kijelentésben közli velünk. A közvetlen megállapításban újra annak sokadik arcát, a személyesség megnyilvánulását ismeri föl: Ez Bergson közvetlen,

¹⁵⁸ *A kor gyermekei és mostohagyermekai (Spinoza történelmi sorsa)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 193. o.

¹⁵⁹ Sesztov ezt az *Idő és szabadság* c. műből idézi (Lásd: Bergson, H.: *Idő és szabadság*. Szeged, 1990. /Dienes Valéria ford./, 162. o.).

¹⁶⁰ Éppen Bergson írja, hogy a logikai vagy matematikai úton feltárt lét mintegy rákényszerül az emberre, és ehelyett „meg kell szoknunk, hogy a Létet közvetlenül, kerülő nélkül gondoljuk...Akkor az abszolút egészen közletről, bizonyos értelemben bennünk veti le fátylait. Pszichológiai lényegű, és nem matematikai vagy logikai. Velünk él. Ugyanúgy mint mi, csak hogy bizonyos oldalról hozzánk képest végtelenül összefogottabban és önmagába sűrítettebben, az Abszolútum maga is tartamos.” (Lásd: Bergson, H.: *Teremtő fejlődés*, Bp. 1930., 1987. /Dienes Valéria ford./, 271. o.) Vagyis a bergsoni „életfilozófia” sem a pusztán immanes életet állítja, hanem „élet” alatt éppen annak személyes igazság által átszellemesített változatát kívánja bemutatni: a szellemi

személyes tapasztalata, és mivel a személy szabadsága a legmagasabb rendű, a szellemi szférába tartozik, semmiképp sem igényel bizonyítást.¹⁶¹

Ha Spinoza nem érzi magát szabadnak, végső soron az is a szellemi szférába tartozik, de mivel ő nem érzi magát annak, az igazi szabadság pedig személyes és szellemi (ellentétben a választás szabadságával, ami evilági vonatkozású, és valóban nem valódi a szellemi szabadsághoz képest), azt bizonyítja ezzel, hogy kívül esik a szabad szellem körén, amin pedig a szubsztancialitás ilyen következetes alkalmazása esetén egyáltalán nem csodálkozhatunk, hiszen fokozatosan “rabul ejtheti” a gondolkodót.¹⁶² Feltehetjük, hogy Spinoza esetében így történt, hisz korai műveiben még az ember szabadságát állítja. Sesztov így ír erről:

“amikor Spinoza a *Cogitata metaphysicát* írta, akarata még szabad volt, de az *Etika* írásakor már rab: valamiféle erő lett rajta úrrá, melynek éppolyan alázattal vetette magát alá, mint amilyenel a kő engedelmeskedik a szabadesés vagy a tömegvonzás törvényeinek.”¹⁶³

Mivel Spinoza hasonlata a kőről szóba kerül Frank írásában is, érdemes megvizsgálunk, különbözik-e, és ha igen, miben különbözik Frank felfogása ugyanerről. Mivel “szubsztancializmusának foka” Spinozához képest szinte leheletnyi (de azért kimutatható), látszólag ugyanazt a pozíciót foglalja el, mint Sesztov. Magyarozatának lényege, hogy Spinozának igaza van, amikor az ember mint “természeti” lény szabadságát vitatja:

“... abban az összefüggésben, amit az ember általában a szabadság alatt ért, igaza van Spinozának, amikor azt mutatja meg, hogy a szabadság ezen tudatának nincs nagyobb jelentősége, mint a részeg tudatának, hogy “szabadon” beszélhet ostobaságot és okozhat botrányt az ittasság állapotában.”¹⁶⁴

Frank tehát a legnagyobb eltévelyedésben is meglátja a “jót”, azt a helyes igényt, amely az eltévelyedésre vezetett. A megértő hang elősegítheti az igazság megtalálását –

intuíció a „teremtő fejlődés” fenntartásában lényeges szerepet kap. (Lásd: Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Bp., 1991., 456. o.)

¹⁶¹ Így ír Bergson a szabadságról: „A szabad elhatározás ugyanis az egész lélekből árad; és a tett annál szabadabb, minél inkább azonosul az alapvető énnel az a dinamikus sorozat, melyhez fűződik.” A szabadság személyes szellemi vonatkozásaira utal akkor is, amikor a szabadságot a művészetnek a művel kapcsolatos szabadságához hasonlítja (Lásd: Bergson, H.: *Idő és szabadság*. Szeged, 1990. /Dienes Valéria ford./, 152-155. o.)

¹⁶² A logikától, minden objektív tényezőtől független „közvetlen és szabad megállapítás” témájához érdemes megemlíteni az egzisztenciálhermeneutikus Bultmann megállapítását: „A ’legszubjektívebb’ interpretáció itt a ’legobjektívebb’, azaz csak az képes a szöveg kívánalmaira odafigyelni, akit saját egzisztenciájának kérdése mozgat.” Lásd: Bultmann, K. R.: *A hermeneutika problémája*. Medvetánc, Bp., 1986, 2-3, 40. o.

¹⁶³ *A kor gyermekei és mostohagyermekai (Spinoza történelmi sorsa)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 193-194. o.

¹⁶⁴ Frank, Sz. L.: *Realnoszty i cselovek. Metafizika cselovecseszkovo bityija*. Párizs, 1956., 253. o.*

feltárja előttünk a hibákat lehetővé tevő “metafizikai réseket”. Azonban a túlságosan megértő hozzáállás miatt az igazság teljes értékű képviselője csorbulhat. Úgy tűnik, Sesztovnak kell igazat adnunk, amikor a miértre és hogyanra kevés figyelmet fordítva az igazság teljes értékű (személyes és szubsztancialitás-mentes) képviselőjét követeli, és semmi mással nem hajlandó megelégedni. A legszemléletesebben talán azzal lehet jellemezni a két fellépés közti különbséget, hogy Frank kora kultúratisztelő átlagpolgárához szól, magyarázatait az ő lelki-szemlelmi elképzeléseihez és beidegződéseihez igazítja, míg Sesztov tántoríthatatlan követeléseivel a zsidó-keresztény hagyományt belső meggyőződésévé tevő “új” ember születését segíti elő. Amikor ezáltal a polgár szellelmi-kulturális egyenrangúsításában működik közre, azt fejezi ki, hogy eljött az ideje a szemlélődő modellt érvényesíteni kívánó személyes metafizikának. Frank alkalmazkodó magyarázatai viszont azt sugallják, mintha nem lenne szó a gondolkodás mélyre ható megváltoztatásáról (és egyben egyetemessé tételéről), vagy mintha az istenember ideálját inkább lehetne óvatos magyarázatokkal megértetni, mint az elvárások felfokozott hangvételű, a személyes hozzáállást felébreszteni képes “kinyilatkoztatásával”.

Az ember szabadságának polgári fogantatású problémája¹⁶⁵ – amikor a polgár a szellelmi egyenjogúsodás ígérletét félreértve keresi saját evilági, a személyes igazságtól elszakított legitimitását – magával hozza Isten szabadságának problémáját is. A még nem istentagadó, klasszikus szubsztancialis gondolkodás a természettel azonosított, így személyességétől megfosztott Istennel magyarázza azt a helyzetet, hogy a polgár evilági tevékenységétől várja a szellelmmel találkozást. Ebben az esetben tehát nem az Istenhez akar az ember felemelkedni (emberségét, saját szellelmi lényegét megérteni), hanem az Istennek az evilág, a civilizáció közegébe “lerántása” árán próbálja eltévelyedését elismertetni.

Sesztov szó szerint is használja a “személyes Isten” kifejezését, hiszen a gondolkodás (a személyes metafizika) csak ilyen Istenre alapozhatja az Isten képére teremtett embert. A nála megszokott ironia útján, a mondottak megfordítottjával egyetértve fogalmaz:

“Hiszen Isten, akinek a képére és hasonlatosságára az ember teremtett, azaz a személyes Isten, az individuum-Isten, ’zavaros’, tehát hamis képzet.”¹⁶⁶

A személyes problematika kidolgozatlansága okozza, hogy miközben a szabad személyes Istent mint metafizikai alapot írja le, “individuum-Isten”-nek nevezi. Ez a fogalmi bizonytalanság az üdvtörténeti szempont figyelmen kívül hagyása miatt keletkezik: a személyes szempont és a történelmi értelemteljesülés kapcsolatának homályban maradása

¹⁶⁵ Ide kell sorolnunk pl. Bergyajevnek a szabadságot középpontba állító gondolkodását: filozófiájában nem válik világossá az emberi szabadságnak a lét rendjében betöltött szerepe, amikor az istenemberség igényétől vezetettve az emberi szabadságot függetleníti a lét, az igazság szempontjától. Lásd: Bergyajev, N.: *O rabsztve i szvobogye cseloveka*, Párizs, 1972.; *Az ember rabságáról és szabadságáról*, Bp. 1997. (Patkós Éva ford.)

¹⁶⁶ *A kor gyermekei és mostohagyermekai (Spinoza történelmi sorsa)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 179. o.

miatt személyesség és individuum összerosódik. A szubsztancializmusnak a civilizációhoz túlságosan is kötődő konvencionális nyelvezetén a vele szemben folytatott harc folyamatában nehéz ezt másképpen megmutatni. A megfogalmazást tekintve Sesztovnak gyakran nem sikerül a szubsztancializmustól elhatárolódnia, a félreértési lehetőséget ő is nyitva hagyja. Ha viszont nem a használt fogalmak konkrét jelentéséből kiindulva, hanem értő szemmel olvassuk írásait, akkor megállapítható, hogy Sesztov nem a szubsztancializmust akarja konvencionális nyelvezetének használatával hitelesíteni, hanem a lét rendjéhez mérten hiteltelen rendszerét kívánja leleplezni.

Másfelől ennek kapcsán rávilágíthatunk arra is, hogy a szubsztancializmus által sugallt személytelen, a teremtésben szétáradó, a Sesztov által helyesen bírált Istenkép a létben megalapozott igényből született. Az Isten, aki *a* személyes igazság¹⁶⁷, *a* szellem, nem szorítható egy individuum-szerű, a maga feltétlen elkülönültségét őrző lény keretei közé. Isten, az igazság olyan értelemben személyes, hogy egyúttal minden ember lelkében-szemléjében él, és ez a látszólagos „szétdaraboltság” nem okozza feltétlen egységének sérülését. Sőt, a „legyen”, a szellemi egység követelményét is magában hordja, hiszen *egy* Istenről beszélhetünk. Ezt fejezi ki a Szentírás úgy, hogy „A Szentlélek templomai vagytok.”, vagyis a Szentlélekben kinyilatkoztatott Isten az, akiben az Isten emberre történő egyetemes kiáradása megtörténik. Így lehetséges egyszerre Isten egysége és egyetemessége, így lehet a szubsztanciában megfogalmazott egyetemesség-igénynek a lét rendjét követve az őt megillető helyen eleget tenni.

Természetesen ezt belátva a szubsztancializmust nem tartjuk kisebb eltévelyedésnek, és Sesztovnak, amikor a személyes Isten követelményével lép fel, nem kevésbé van igaza, hiszen az ő Isten-képe összességében mentes az individuumként elképzelt Istentől. A személytelenül elképzelt, és a személytelen ésszel vizsgált Istenről alkotott elképzelés helytelenségének bemutatására a következő részletet idézi Spinozától:

„Mert annak az értelemnek és akaratnak, amely Isten lényegét alkotná, teljességgel különböznie kellene a mi értelmünktől és akaratunktól, s legfeljebb csak a névben egyezhetnének: éppen csak annyira, amennyire a kutyacsillagzat és a kutya mint ugató állat egyeznek egymással.”¹⁶⁸

Vagyis a kétféle értelem és akarat nem különbözhet egymástól: Sesztov számára megragadó erejű ez a gondolat, mert éppen az itt cáfolt isteni és (evilági értelemben vett) emberi megkülönböztetését állítja, azzal a szándékkal, hogy a személyes igazságot a maga

¹⁶⁷ A Buber által lényeglátóan leírt ószövetségi Isten legfontosabb tulajdonsága, mely a környező népek isteneitől megkülönbözteti, hogy „személyes” Isten. Ebben a személyességben lehet egyszerre „távol” és „közel” az emberhez: amellet, hogy igazán „felséges” Isten, mégis személyessége által az ember közvetlen kapcsolatba léphet vele. Megszólítja az embert, vezeti, és védi, közvetlen kapcsolatot ápolva vele. Lásd *Az apák Istene* c. fejezetet: Buber, M.: *A próféták hite*, Bp., 1991. (Bendl Júlia ford.)

hiteles, teljes valójában mutathassa meg. Spinoza következetesen érvényesíti a szubsztancia eszméjét, a “legyent” a “vannal” keveri össze: annak kell lennie, ami van. Ahogy Sesztov is bemutatja: ha a természet szükségszerűségei szerint működik, és Isten a természetben fellelhető, akkor Isten is csak ezek szerint cselekedhet, tehát nem mondhatjuk, hogy szabad. Egyet kell értenünk, amikor Sesztov ezt a szemléletet Isten szubsztancialitásának állításaként értékeli:

“Isten vagy a szubsztancia ... nem más, mint ami az ember *fölött* van, ami önmagáért létezik ... – az egész, a szubsztancia az, ami egyszerűen létezik. És ez az egész azonos Istennel, akinek esze és akarata csak annyira egyezik meg az ember eszével és akaratával, amennyire a Kutya csillagkép a kutyával mint ugató állattal, azaz Istennek nem lehet semmiféle akarata.... S miután felfogta (az ember) az ilyen Istent ..., a Biblia parancsolata szerint meg kell szeretnie teljes lelkéből. ... Hogyan lehet azonban megszeretni egy olyan Istent, aki csakis ok, és éppolyan szükségszerűséggel teszi azt, amit tesz, mint bármelyik élettelen tárgy?”¹⁶⁹

A szubsztancialitásként értelmezett igazság egész kiterjedt rendszerét tárja fel Sesztov: az objektivációban mindaz elvész, ami értékes volt: az igazság személyessége, “legyen”-szerűsége (tehát az, hogy tapasztalatát az ember érvényesíteni kívánja evilág keretei között is) helyett csak a puszta “vannal” állunk szembe, ez pedig természeti törvény módjára személytelenül “működik”.

Spinoza szubsztancialista következetessége mégsem terjed ki mindenre: még az ilyen “Istent” is szeretni akarja, ami azt bizonyítja, hogy gondolkodásának szubsztancialista menete nem törölte ki a szellem személyességére vonatkozó tapasztalatát. Sesztov tanúsága szerint Spinoza rendelkezik ilyen tapasztalattal, ami néha, hirtelen vallomásaiban felszínre bukkan¹⁷⁰, és ami miatt terhet jelent számára a szubsztanciának megfelelő, a személyességet kiiktatni próbáló gondolkodás.

Sesztov azért tartja szükségesnek megmutatni az Isten szubsztancialitásának helytelenségét, mert ez, a civilizáció építését abszolutizáló, ahhoz alkalmazkodó, a puszta ész kizárólagosságát hirdető gondolkodás az ember szellemi voltára, a teremtésben elfoglalt

¹⁶⁸ *A kor gyermekei és mostohagyermekai (Spinoza történelmi sorsa)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 179. o. – Spinoza: *Etika*, I. rész, 17. tétel

¹⁶⁹ *A kor gyermekei és mostohagyermekai (Spinoza történelmi sorsa)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 197-198. o.

¹⁷⁰ Arra emlékeztethet ez, ahogyan néha Wittgenstein tér el megszokott logikai eszme-futtatásaitól, és a logikán túliakra tesz megjegyzéseket, mint pl.: „Az itt a legnehezebb, hogy a meghatározatlanságot helyesen és hamisítatlanul kifejezésre juttassuk.” (Lásd: Wittgenstein, L.: *Filozófiai vizsgálódások*. Bp., 1992. (Neumer Katalin ford.), 327. o.) Viszont Wittgenstein éppen azzal a szándékkal beszél többségében logikai összefüggésekről, mert a „meghatározatlan” szent területét tiszteletben kívánja tartani, nem akarja objektivációval beszennyezni, míg Spinoza – bár megérzi ennek szellemileg megterhelő voltát – éppen azt teszi, amit Wittgenstein mindenáron el akar kerülni.

helyére vonatkozóan végzetes következményekkel jár: az ember ezáltal emberségét veszíti el. Így ír erről:

“Az ész, melyet a matematika hozzászoktatott a világos és elkülönített ítéletekhez, azt látja, hogy az ember csak egy a természet végtelen számú láncszemei közül, a többtől semmiben sem különbözik, és az egész, a teljes természet, Isten vagy szubsztancia ... nem más, mint ami az ember *fölött* van, ami önmagáért létezik...”¹⁷¹

Vagyis ha hiszünk abban, hogy Isten és a természet közvetlenül érintkezik, az ember közreműködése nélkül egységet alkot vele, akkor a természetet az ember felett álló erőnek ismerjük el, az embert csak a természet parányi részének tartjuk, hiszen nem rendelkezik szellemi kezdeményezőkésséggel. Ez pedig ellenkezik a Szentírásban olvasható, a világ feletti uralkodást megkövetelő isteni paranccsal (“Hajtsátok azt [a földet] uralmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és minden állaton, mely mozog a földön!”), ami az ember Isten képére teremtettségen, Istenhez hasonlítható szellemi mivoltán alapul.

Frank ugyan Spinozával ellentétben vallja az ember Isten képére teremttségének elsőbbségét, és erre alapozva mutatja be az istenemberi ideált, amely az ember mindkét természetét harmonikus, hierarchikus rendben egyesíti, mégsem tud teljesen megszabadulni a szubsztancialitás konvenciójától. A kifejtés rendjét és felépítését tekintve ezt a konvenciót követi, és belőle következően a “realításban” a teremtés feltétlen szellemi egységét állító “mindenegységet” vezet be. Sesztov viszont a zsidó kultúra tapasztalatát képviselve egyértelműen mutatja meg a szubsztancialitás hiteltelenségét, a zsidó-keresztény hagyományban képviselhető leghitelesebb modell, a szemlélődő modell intencióihoz való méltatlanságát.

¹⁷¹ *A kor gyermekei és mostohagyermekai (Spinoza történelmi sorsa)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 197. o.

Dosztojevszkij, a tragédia filozófiájának ihletője

Dosztojevszkij és Nietzsche, 1903.

Az evidenciák leküzdése, 1921.

Dosztojevszkij műveinek élménye, értelmezése alapvető jelentőségű Sesztov filozófiájában. Három mesterének Shakespeare-t, Nietzschét és Dosztojevszkijt tartja, mondhatjuk, hogy a filozofálás, az értelmezés vágyát is ők keltették fel benne, aki jogot végzett, vagyis eredetileg nem készült filozófusnak. Az általa “tudományos filozófiának” nevezett szokásos filozófiától művei elsősorban is abban különböznek, hogy három, a hagyományos értelmezés szerint külön-külön kezelt területet egymásnak megfeleltethető, egymást értelmezni tudó, ugyanazt megjeleníteni kívánó kulturális jelenségként értelmez.

“A kérdésre, hogy mi a filozófia, Plótinosz így felel: *to timiótaton*, vagyis a legfontosabb dolog. Ez a meghatározás úgyszólván előre megfontolt szándék nélkül is lerombolja a válaszfalakat, melyekkel a filozófia már az ókor óta elhatárolta magát a vallásos alkotás és művészet vele szomszédos területeitől – hiszen a festő és a próféta is a “legfontosabb dolgot” keresi ...”¹⁷²

Nagyon világos, szinte közérthető, és ugyanakkor magával ragadó stílusban magyarázza: hogy a filozófia, a vallás és a művészet ugyanarról a “legfontosabbról” szól, és ehhez a meggyőződéséhez maximálisan hű, amikor együtt tárgyalja őket, amikor az irodalmi mű problémafelvetéseit közösnek érzi saját, filozófiai megközelítésű problémafelvetéseivel, olvasójában pedig az a kép alakulhat ki, hogy itt valóban “csak” megközelítési módról van szó, a filozófiának pedig egyértelműen elsődleges feladata, hogy az irodalmi műben igen mélyen és hitelesen tárgyalt problémákat filozófiai értekezés tárgyává tegye.

A századforduló-századelő és az azt megelőző korban született művek különös módon kedveznek ennek a felismerésnek: a filozofáló irodalmi művek és az irodalmi műhöz hasonlatos filozófiai alkotások határaikat kitágítják, illetve mintha valamilyen kevert műfajt hoznának létre: és itt éppen a Sesztov által annyira tisztelt és szeretett Dosztojevszkijre és Nietzschére (a filozofikus regényre és az irodalmias formában ábrázolt filozófiára) gondolhatunk. Mi az oka vajon ennek az útkeresésnek? Sesztov módszerein úgymond “nem csodálkozhatunk”, hiszen a 20. század alapkövetelménye, hogy a nyílt (a kötöttségekkel leszámoló, úgymond, tehát nem alapvetően szellemileg, hanem a lehetőségeket tekintve, személytelenül “szabad”) világkép jegyében a kultúra egyes területei egy nagy egész keretén

¹⁷² *Preodolenyije szamoocsevidnosztyej (K sztoletyiju rozsgyenyija F. M. Dosztojevszkovo)*. In: *Na veszah Jova – Sztranztvovanyija po dusam (Jób mérlegén – Vándorlások lélekről lélekre)*, Párizs, 1975., 25-93.; *Az evidenciák leküzdése (Dosztojevszkij születésének századik évfordulójára)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 106. o.

belül egymáshoz hasonlítandók, egymásnak megfeleltetendők (ennek kapcsán természetesen felvetődik a kérdés, vajon van-e értelme az egyes területek minden áron összekeverésének, az „új forma” örökös keresésének). A 19. században azonban egy ilyen lépés, ha lehet, még jelentősebb, és feltétlenül arra mutat, hogy olyan mondanivalójuk akadt a szerzőknek, amely igényelte a hagyományos formák meghaladását, kitágítását, mert a hagyományos keretek nem nyújtottak kellő alkalmat elmondásukra. Ez a mondanivaló pedig elsősorban a világgép mély válságának ábrázolása volt: a személyes és zárt világgép, a hit tevékeny modelljének válsága. Az újféle megközelítés jelzi a probléma súlyosságát, nehezen oldhatóságát, már-már kilátástalanságát, hogy a probléma több felől közelítve is probléma marad. A filozófiai hangsúly azért szükséges, hogy érezhetővé váljon a kérdés metafizikai, létalapozó fontossága, az irodalmi megközelítés pedig a probléma személyes jellegét képes láttatni.

Elsősorban azonban az irodalomnak a filozófiai jellegű tárgyalását szeretnénk kiemelni, mint Sesztov alapvető jelentőségű tettét, amellyel azt jelzi: a filozófiának nem személytelen, objektivált rendszerek alkotása a feladata, hanem személyes kulcsban gondolkodva az ember legemberibb, „legfontosabb”, azaz a személyes oldalával kell törődnie. Sesztov legfontosabb, szinte egyedüli témája az objektivált, személytelen tudással szembehelyezett személyesség, és minthogy az irodalmi mű a személyes igazságot ábrázolja, közvetíti (mondhatni minden valódi mű igazi főszereplője maga a személyes igazság¹⁷³), teljes mértékben megfelel annak a sesztovi követelménynek, hogy a személyes igazság váljon a filozófia központi témájává, vagy legalábbis kiindulópontjává.

Dosztojevszkij művei azonban ezen túlmenően több vonatkozásban is megfelelnek a sesztovi koncepciónak – vagy legalábbis Sesztov a tőle megszokott módon mondanivalóját, hőseit könnyedén formálhatja, értelmezheti sőt: dekonstruálhatja a maga ízlése, koncepciója szerint. Míg az átformálás ténye teljesen nyilvánvaló, valóban érdekes kérdésként az vetődik fel, mennyiben beszélhetünk emellett közös „gyökerekről”, vagy mennyiben mondhatjuk, hogy a sesztovi átformálás jelenti a probléma a 20. században értelmes megközelítését.

Még mielőtt a Sesztov által középpontba állított odúlakó elemzésébe kezdenénk, egy általánosnak tekinthető megállapítást szeretnénk tenni. Miközben az eredeti művet, mondanivalót saját elképzelésének megfelelően alakítja, Sesztov figyelmen kívül hagyja, hogy az irodalmi műben elhangzó állításokat, a színre kerülő figurákat a szerző az irodalmi művön belül „láttatja”, ami annyit jelent, hogy bármi hangzik el vagy ábrázolódik, az a mű egészére vonatkoztatódik, így olyan értelmezést, színezetet nyerhet, ami teljesen megváltoztatja az ábrázoltak megítélését. Sesztov hajlamos például az odúlakót Dosztojevszkij szócsöveként értelmezni. Az odúlakó természetesen igen közel áll

¹⁷³ V. ö.: „Mert az igazság lényegéhez tartozik, hogy elrendeződjék a létezőben, így válhat csak igazsággá, ezért rejlik az igazság lényegében, hogy minthogy vonatkozásban áll a művel, mint az igazság kitüntetett lehetőségével: a mű a létező közepette maga is létezőként van jelen.” Lásd: Heidegger, M.: *A műalkotás eredete*, Bp., 1988. (Bacsó Béla ford.), 97. o.

Dosztojevszkijhez, az általa személyesen megélt problémát fejezi ki, mégsem azonosíthatjuk vele, mert alakja a mű egészében értelmeződik, ill. átértelmeződik.¹⁷⁴

Dosztojevszkij és művei az egyik olyan téma, amelyet Sesztov többször elővesz, terjedelmesen, szinte kimeríthetetlenül ír róla. Így készül el 1903-ban a *Dosztojevszkij és Nietzsche*¹⁷⁵ és sokkal később, 1921-ben *Az evidenciák leküzdése*¹⁷⁶. Nem elsődleges célunk, hogy a két művet részletesen összehasonlítsuk, érdemes azért gyors, átfogó pillantást vetnünk rájuk, hiszen képet kaphatunk arról, miben lépett tovább a szerző, illetve alapvetően változatlan koncepcióját mennyiben tökéletesítette. A *Dosztojevszkij és Nietzsche* hangnemét forrongóbbnak, feszültebbnek, a teljes “bizonytalanság” – vagy inkább „talajtalanság” – vállalásának lázában égőnek érezhetjük. Sesztov itt a 19. század zárt és személyes világképének, az eszmék, az “ész és lelkiismeret” abszolút uralmának válságát arra használja, hogy megmutassa a zsidó kultúra által inspirált 20. századi koncepcióját, melyből tekintve az eszmék teljesen üresek, elvesztettek minden mögöttes személyességet, így megtagadásuk egyértelműen az igazság elsőségének képviselését jelenti. *Az evidenciák leküzdése* már nem ilyen forrongó, a válságélmény megközelítése benne már nem olyan friss, viszont a koncepció, és a hozzá kapcsolódó fogalmi rendszer letisztultabb, kidolgozottabb. Figyelmét a válságélmény ábrázolásán kívül a személyes igazságon nyugvó koncepció kidolgozására fordítja: szembeállítja például az alább bemutatandó cselekvés és szemlélődés fogalmait, melyek alkalmasak arra, hogy világosan megmutassák mondanivalójának fontos szempontjait, a személyes metafizika alapvető aspektusait.

A *Dosztojevszkij és Nietzsche* c. mű alcíme: *A tragédia filozófiája* – ennek megfelelően itt, és bizonyos értelemben Sesztov egész életművében a személyes szellemi

¹⁷⁴ A Dosztojevszkij-értelmezések ilyen jellegű irányultságára hívja fel a figyelmet Bahtyin is, a sesztovi és a hasonló filozófiai jellegű megközelítéseket filozófiává való „átmonologizálásoknak” nevezi: „A átmonologizálása filozófiává a Dosztojevszkij szakirodalom legszélesebbre taposott útja. Ezt az utat járta Rozanov, Valinszkij, Merezkovszkij, Sesztov és mások is. ... A hősök – és a szerző – konkrét tudati világából kibontották azokat az ideológiai téziseket, amelyek vagy dinamikus dialektikus sorba voltak rendezhetők, vagy pedig feloldhatatlan, abszolút antinómiákként szegültek szembe egymással. Ezzel az egymástól élesen elváló tudatok kölcsönhatását olyan eszmék, gondolatok, álláspontok kölcsönviszonyával cserélték föl, amelyek teljes egészében egyetlen tudatban helyezkednek el.” (Lásd: Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*, Moszkva, 1972.; *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, Bp., 2001./Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford./, 14. o.) Ennek a bahtyini vádnak nagyrészt igazat lehet adni, ami az egy-egy hős kiemelését, a „felcserélést” – az átértelmezést – illeti, viszont nem mondhatjuk, hogy Sesztov esetében mondjuk „abszolút antinómiákról” lenne szó, az átértelmezés tényének felismerése pedig még semmit sem mond arról, hogy vajon mi az értelme pl. a sesztovi átértelmezésnek.

¹⁷⁵ *Dosztojevszkij i Nitse – Filozofija tragegyii (Dosztojevszkij és Nietzsche – A tragédia filozófiája)*, Szentpétervár, 1903.; *Dosztojevszkij és Nietzsche*, Budapest, 1991. (Patkós Éva ford.)

¹⁷⁶ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej (K sztoletyiju rozsgyenyija F. M. Dosztojevszkovo)*. In: *Na veszah Jova – Sztranztvovanyija po dusam (Jób mérlegén – Vándorlások lélekről lélekre)*, Párizs, 1975., 25-93.; *Az evidenciák leküzdése (Dosztojevszkij születésének századik évfordulójára)*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 70-168. o.

síkon átélt tragédiára kerül a hangsúly.¹⁷⁷ Hogy megértsük, mit jelent itt a tragédia, mit jelenthet a filozófiában a tragédia, érdemes a görög tragédia születésének körülményeit visszaidézni. A görög kultúra a káoszt féken tartani hivatott civilizációt helyezte az első helyre, és a kultúrát a civilizáció árnyékában elhelyezkedő mögöttes tartalomnak gondolta. Amikor viszont megszületett a káosz megszüntetésének igénye és felmerült annak lehetősége, hogy a hős felelősséget vállaljon a káoszért, azt tragikus vétkeként vállalja: vagyis bűnösnek tartsa magát, amikor eredeti értelemben nem bűnös, és a külső szemlélő sorscsapásként, a körülmények szerencsétlen összejátszásaként hajlamos értékelnit a vele történeteket. Ezzel a vállalással semmit sem “vesztett”, viszont sokat nyert vele: a katarzisz élményét, azt a borzasztó és felemelő élményt, amelyen keresztül legalább negatívan személyes viszonyba kerül az igazsággal, és nemcsak a civilizáció közvetítésével, személytelenül ismeri meg, hanem az igazság értéséből is részesedik, amennyiben megtapasztalja, hogy a civilizáció előtérbe állítása ellenkezik a lét rendjével.

Amikor Sesztov a tragédiát a filozófia tárgyává emeli, azt tapasztalja meg, hogy kora kultúrájának állapota sokban hasonlít a görög kultúrához: a civilizáció előtérben áll, a kultúra pedig ehhez képest mögöttes tényezőként jelenik meg (sőt a 20. században még a kultúra mögöttsége is veszélybe kerül, és az ember a személytelen civilizációban egyre inkább elveszettnek érezheti magát). A zsidó kultúra szempontjából tekintve tapasztalatának birtokában (amely az igazság elsődlegességéből indul ki) felismeri, hogy mindez nem felel meg a személyes igazságnak, a lét rendjének. Ebben a helyzetben kulcsszerepet játszik, hogy belenyugszunk-e a civilizáció mögöttes tartalmának elvesztésébe, rezignáltan vesszük-e tudomásul – és ezáltal a személyes igazságba vetett hitünk elvesztését deklaráljuk – vagy képesek vagyunk tragédiaként megélni, amint Sesztov teszi.

Dosztojevszkij odúlakójának figurája azért tölthet be nála központi szerepet, mert szenvedésében, kitalizottságában (az eredeti művel ellentétesen) arra a 20. századi emberre ismer, akit az egyre inkább elszemélytelenedő, kiüresedő (mögöttes tartalmát elvesztő) civilizáció nem elégít ki, aki nemcsak a kiüresedő civilizáció ellen lázad, hanem általában a civilizáció ellen, ezt a szellemi lázadást pedig az antik katarzishoz hasonlatos tragikus élményként éli át. Nem veszi eközben tekintetbe, hogy a dosztojevszkiji odúlakó torz, eltévelyedett lázadó, aki nem a kiüresedő civilizáció ellen tiltakozik, hanem azokkal rivalizál, akik a kiüresedő civilizáció közegében nála sikeresebbek. Szemvedése nem hasonlítható a katarzisz élményéhez, mivel állapotáért – lázadásából következő kitalizottság- és kiüresedés-élményéért – nem vállal felelősséget, nem magát hibáztatja, hanem állandó sértettséget és megbántottságot érez a külvilág iránt. Ez a szintén végletekig üres külvilág sem különb nála –

¹⁷⁷ Ez a mű olyan elismertséget hozott Sesztovnak, hogy még Thomas Mann is így nyilatkozott: „Rendkívüli örömet szerzett nekem, hogy megismerkedhettem azzal az emberrel, aki a Nietzschéről és Dosztojevszkijről szóló könyvet adta Európának.” Lásd: Mann, Th.: *Bilan parisien*. In: Mann, Th.: *L'artiste et la société*, Párizs, 1973, 55-136.

ő viszont képes lenne rajta felülemelkedni, ha felhagyna az örökös irigységgel és sértettséggel, lázadását pedig valóban bűnként élné meg. Ezzel szemben a sesztovi – már átértelmezett – alak magától értetődőnek tartja, hogy vállalnia kell a felelősséget, és szükségesnek tartja, hogy a bűnből, mint szellemi alapállapotból induljunk ki: hiszen elsődleges célként a szellemhez való valamilyen “élő”, személyes viszonyulást követel meg, a bűn vállalása pedig ennek a követelménynek, ha megfordítva is, megfelel.

Az eredeti és a sesztovi figura közötti óriási különbséget tekintetbe véve talányosnak tűnik, miért éppen Dosztojevszkij odúlakóját választja Sesztov elemzése tárgyául, mondanivalója ábrázolásához, hiszen valóban nagyon távol, ha nem a lehető legtávolabb esik a személyes igazság képviselőjének lehetőségétől. Hiszen minden értelemben ezzel ellentétes alakot ismerhetünk meg benne: szinte teljesen bezárkózik, vagy ha ebből mégis kilép, az emberekkel csak a legtorzabb kapcsolat kialakítására képes. Volt osztálytársai merőben üres, a szellemi koncepció árnyékát is nélkülöző sikereit is irigyli, a személytelen érdekérvényesítést tekinti ideáljának (mivel pedig ez nem sikerül, a személytelen elzárkózásba menekül). Lizában, az utcalányban, azt az embert bántja meg, aki ürességében, kitaláltóságában sorstársa lehetne, akivel együtt – egymásban személy-voltukat mégis felismerve – mindent újra kezdhethének. Mivel Liza saját sikertelenségére és ürességére emlékezteti, ahelyett, hogy mindezzel leszámolni próbálna, rajta, a védtelenen éli ki bosszúját – ezáltal igazolva gyökeresen szellemellenes, a személyességből magát kirekesztő koncepcióját. Se másban, se magában nem ismeri fel a személyt, ésnem is törekszik erre, a többi emberben saját érvényesülésének tárgyi akadályát látja, a voltaképpeni emberséget semmilyen értelemben nem hajlandó tekintetbe venni.

Sesztov azonban mégis ezt a végtetekig szellemtelen dosztojevszkiji figurát használja fel. E látszólagos ellentmondás megoldását abban láthatjuk, hogy intuitíve érzékeli az odúlakó értelmező háttérében jelenlevő ontikus dosztojevszkiji koncepciót, amely a romantikus hagyománnyal szemben a 19. században a klasszika tradícióját képviseli. Sesztov számára pedig a személyes metafizika, a szemlélődő modell képviselőjének alapvető fontosságú háttére lehet az ontikus, klasszikus (a puskini, ill. a klasszikus nagyregény) hagyomány pozíciója, hiszen a keresztény kultúrában ez képviseli az igazság elsőbbségéből, annak ember általi megtapasztalhatóságából kiindulás gondolatát, amely az uralkodó, a tevékenységet előtérbe helyező gondolkodással szemben a szemlélődő modell kiindulópontjául szolgálhat. Dosztojevszkij lázadója zárt és személytelen figura ugyan, de mindez a személyes igazságból kiinduló szerzői álláspont fényében láttatódik, így a szellem világítja meg e lázadó koncepció eltévelyedtségét. Sesztov e két jelenséget – a figura személytelen szellemtelenségét és a szerzői szellemi fogantatású láttatást – egyesítve jeleníti meg dekonstrukciójában: személyes szellemi fogantatásává teszi az eredetileg személytelen lázadót, ezzel gyűjtva fényt az „odú” sötétjében, és a szellemi lázadó pozícióját a 20. század megtermékenyítő jelenségeként

mutatja be (aki ebben a vonatkozásban már a fennálló civilizatorikus, a kultúrát véglegesen zárójelbe állító “rend” ellen lázad).¹⁷⁸

Az első Dosztojevszkijjel foglalkozó írásában már központi helyet foglal el az odúlakó, bár kevesebbet beszél róla, mint második, későbbi művében. Ebben az első műben azt hangsúlyozza, hogy Dosztojevszkij “meggyőződése” milyen átváltozásokon mennek keresztül, és szembeállítja az “odúlakókorszakot” a megelőző, “az utolsó ember szolgálata” “eszméjének” jegyében eltöltött dosztojevszkiji korszakkal. Hasonló váltásról valóban beszélhetünk Dosztojevszkij életművében (azzal a kiegészítéssel, amit az előzőekben elmondtunk: hogy Sesztov átértelmezi az odúlakót, tehát ilyen értelemben a váltás is mást jelent az eredeti művekben), így például a *Megalázottak és megszorítottak* vagy a *Feljegyzések a holtak házából*¹⁷⁹ hősei is lényegesen különböznek az odúlakótól. Ezek a művek valóban úgy mond az elveszett, kiszolgáltatott (“utolsó”) emberekkel együttérzés jegyében íródtak, akik messze állnak az odúlakó torzságától – és még inkább a sesztovi értelemben vett lázadástól. Ezek a művek arra irányítják a figyelmünket, hogy az elveszett ember is a testvérünk, mégpedig olyan, aki teljesértékűen, ugyanúgy ember, mint mi magunk, az olvasók – vagy esetleg még inkább. Ez a tipikusan 19. századi, szentimentális és szociális szinten maradó eszme¹⁸⁰, amelynek a 19. században még lehetett személyes háttere, mindannyiunk emberségét hangsúlyozza, mégpedig úgy, hogy igen végletes, elhagyatott, az ember por és hamu voltát kifejező figurákban is meglátja azt, ami az embert emberré teszi. Ez a beállítás azonban azért hamis, vagy illuzórikus, mert az ember embersége nem por és hamu voltában, hanem az ember Isten képére teremtettségében keresendő – más kérdés, hogy embersége akkor is megmarad, ha por és hamu volta kerül előtérbe.

Sesztovot a szubsztancia-ellenessége (a szubsztancia a létezők általános és legbenső lényege, amelynek oka önmagában van, szubsztancializmus röviden: anyagi, materiális létezőnek önmagában véve szellemi vonatkozást, értelmet tulajdonítani, vagy a szellemihez mint „szubsztanciához” közelíteni, ezáltal másodlagosan szubsztancializálni¹⁸¹) készíti arra, hogy élesen bírálja ezeket a korai regényeket. Hiszen a szubsztancializmus térnyerését jelenti az emberkép vonatkozásában, ha az embert anyagi természetéből kívánjuk meghatározni:

¹⁷⁸ A szerzői koncepciónak a hős pozíciójával való összeolvasztásával a bahtyini elképzelés éles ellentétben áll: semmiképpen sem írói szócső, távolság van a hős és a szerző között. Emellett „Dosztojevszkij hőse nem objektív alak, hanem teljes érvényű szó – *tiszta szólam*; ... Dosztojevszkij regényének egész művészi felépítése arra irányul, hogy kifejtse és megvilágítsa a hős e szavát, és őt provokáló, illetve irányító funkciót tölt be.” Lásd: Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*, Moszkva, 1972.; *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, Bp., 2001. (Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford.), 68-70. o.

¹⁷⁹ Lásd: Dosztojevszkij, F. M.: *Megalázottak és megszorítottak*; *Feljegyzések a holtak házából*. Bp., 1983. (Institoris Irén és Wessely László ford.)

¹⁸⁰ Leginkább a belinszkiji gondolatkör hatása érezhető még ezeken a műveken, ahogy a szakirodalomban M. H. is elismeri ezt. Lásd: M. H.: *L. Sesztov. Dosztojevszkij i Nitse*, Szentpétervár, Obrazovanyije, 1903, 7, 103-105.

¹⁸¹ Az újkor gondolkodásában Descartes óta meghatározó jelentőségű. Lásd pl.: Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Bp., 1991., 209., 211. o.

szellemét elsősorban evilági valójában megmutatni. Sesztov leleplezi a 20. században hamisnak számító idealizmust: amely abban keresi a lényegeset, amiben nem megtalálható. Ha azzal csapjuk be magunkat, hogy az mégiscsak „benne van”, bármikor fennáll a veszély, hogy kiderül, „nincs benne semmi”, vagyis inkább: *benne* nincs semmi (vagyis: a szubsztanciában valójában nincs jelen az igazság, *nem* a szubsztanciában van jelen az igazság), és a szubsztanciát a 19. században is csak az eszmék mögöttes személyessége miatt lehetett félig-meddig még hitelesen képviselni.

A hamis, valódi szellemi alappal nem rendelkező idealizmusból kiábrándulás után természetesen meg kell mutatni ezt a hiányt – azt, hogy a humánus ideál szellemileg nem megalapozott. Így következik az “utolsó ember” után az odúlakó, aki az eredeti műben nem megalapozatlan eszmét utasít el, hanem a hamis látszatot fenntartva a szellemet tagadja meg. Sesztov, aki e látszatot veszi a figura értelmezésének kiindulópontjául, így ír a – Dosztojevszkijjel azonosított – odúlakóról:

“A *Feljegyzések az egérlyukból* című művében Dosztojevszkij nyilvánosan – ha nem is nyíltan – megtagadja múltját. ’Nem tudok többé színlelni, nem tudok az eszmék hazugságában élni, más igazságom viszont nincs; lesz, ami lesz’ ... Dosztojevszkij megengedi magának, hogy a legfontosabb, a legszentebb emberi érzelmeket gyalázza. ... Liza története természetesen képzelt. A feljegyzések tragikuma éppen az, hogy Dosztojevszkij ilyen rútság elkövetésére kényszerült, még ha gondolatban, képzeletben is. ... Liza alakjára csakis azért volt szüksége, hogy meggyalázza, és sárba tapossa az ’eszmét’, azt az eszmét, melyet egész életében szolgált.”¹⁸²

Bár Liza figurája a műben az újrakezdés elszalasztott lehetőségét jelenti, a sesztovi koncepcióban az odúlakó eljárása az eszmékben gondolkodáson való túllépésként értékelődik, mint ahogy Dosztojevszkij valóban túllép a szentimentalizmuson. Hogy az események nem a kívánatosnak megfelelően alakulnak – vagyis a két hős nem talál egymásra, nem ismeri fel egymásban és ezen keresztül magában a személyt – hanem a főhős a teljes személytelenség eltévelyedését választja, az tulajdonképpen a dosztojevszkiji koncepcióban is a valódi személyesség igényét fejezi ki, és az eszmékben való gondolkodás meghaladásának lehetőségét kutatja.

Az odúlakó figurájának jelentőségét ebben az első művében Sesztov – mint láttuk, tulajdonképpen az eredeti művel nem ellentétesen – elsősorban az eszme megtagadásában, ürességének megmutatásában látja. Az eszmék, az idealizmus-realizmus problémája jellemzően 19. századi téma, és azt mondhatjuk, hogy a 20. századból tekintve egyértelműen megállapítható: az eszmék önmagukban nem léphetnek fel létalapozó igénnyel. Az eszmékben gondolkodás általában is ugyanúgy a hit tevékeny modelljéből következő

¹⁸² *Dosztojevszkij i Nitse – Filozofija tragegyii.; Dosztojevszkij és Nietzsche*, Budapest, 1991. (Patkós Éva ford.), 74-75. o.

szubsztancializmus egyik terméke, mint ahogyan az előbb az utolsó ember eszméjén bemutattuk. Hiszen az eszme azt jelenti: a személyes igazság helyett az értelmesnek feltételezett evilágból indulok ki, amikor benne valami konkrétan elrendőt tűzök ki célként. Ez tulajdonképpen pusztán pragmatizmus is lehetne, ha nem tulajdonítanék e célnak szellemi jelentőséget, ha nem hinném, hogy ezt megvalósítva tevékenységem értelmes lesz, és nem kerülne az eszme mellé így másodlagosan személyes tartalom is. Vagyis az eszme abban bízunk, hogy az evilág személytelen alakítása árán lehetséges a szellemet érvényesíteni, mintha az evilágban ill. az eszközökben és módszerekben jelen lenne a szellem. Sesztov az eszméknek ezt a végső soron vett, nem feltétlen megalapozatlanságát felismerve emeli ki az odúlakó lázadását, aki a látszat szerint éppen a megalapozatlan eszmék ellen lázad. A paradox helyzetet tehát látszat és mögöttség különbsége hozza létre: ami ellen az eredeti odúlakó individualisztikus, szellemellenes indokból lázad fel, az ellen a személyes igazságtól vezettetve is fel kellene “lázadni”.¹⁸³

Az eredeti művel ellentétben Sesztov értelmezésében az eszme “sárba taposásának” “tragikumáról” van szó, az ő, már átértelmezett hőse tehát valóban a görög tragédia katarziséhoz hasonlatos élményben részesül, amikor megtagadja az általánosan elfogadott, de személytelenné váló törvényt, és ebben az összefüggésben az is nyilvánvaló, hogy nem elvetemült gonoszsága miatt teszi ezt, hanem a személyes igazság parancsolja ezt neki. E mozzanat által viszont azt is bebizonyíthatjuk, hogy Sesztov intuitív módon valóban érti azt, hogy az eszméhez (és ezzel együtt minden szubsztancialista elképzeléshez) kapcsolódik vagy legalábbis kapcsolódhat valamilyen fajta mögöttes személyesség, tehát az eszme a személyes igazsággal valamilyen viszonyban állhat. Érti, hogy olyasmival ellen harcol, ami a lét rendjével valamilyen módon mégis teljesen ellentétben – aminek tehát a kultúrtörténetben valamikor *kell* lennie. Bár mindez gondolkodása háttérben húzódik meg, nem nevezné viszont “tragikumnak”, nem beszélne a “tragédia filozófiájáról”, ha ezt nem értené, ha a személyes szellemi szempontot a lelki-szellemi ellentmondásokat, a tragédiát figyelembe nem véve képviselné.

Amikor Sesztov kifogásolja azt a szemléletet, amely az embert szellemi értelemben is elsősorban a természethez kapcsolódó lénynek tekinti¹⁸⁴, más oldalról világítja meg azt a

¹⁸³ Bahtyin ezzel szemben a hős saját igazságának jelentőségét hangsúlyozza: „... az igazság, melyre a hősnek rá kell jönnie – és amelyre rá is jön, amikor megmagyarázza magának a történeteket – Dosztojevszkij számára kizárólag a saját tudat igazsága lehet. Egy másik ember szájából ugyanannak a szónak, ugyanannak a meghatározásnak minden tartalmi azonossága ellenére más volna az értelme, más volna a tónusa – és ezzel többé nem is volna igazság.” (Lásd: Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*, Moszkva, 1972.; *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, Bp., 2001./Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford./, 73. o.) Bahtyin voltaképpen az személyre szabott igazság által a személyes igazság igényével lép fel.

¹⁸⁴ A természettől függetlenített emberi szabadságról így ír Jaspers: „A szabadság magaslatán, ahol tevékenységünk nem a természeti törvények által elkerülhetetlen események külső kényszere következtében mutatkozik szükségszerűnek, hanem egy mást-nem-akarás belső belátása következtében, tudatossá válik számunkra, hogy a transzcendens által szabadok vagyunk.” Lásd: Jaspers, K.: *Az ember*. In: *Az egzisztencializmus* (Köpeczi Béla vál.). Bp., 1966., 120. o.

kérdést, hogy az eszmék nem tekinthetők szellemi megalapozottságúaknak. Hiszen ez a hamis emberkép is az általa állandóan támadott szubsztancialista szemlélet eredménye, (amely szerint a szellemmel a természetén keresztül lehet kapcsolatba lépni, mely annak hordozója, így pedig a természet az ember fölé rendelődik), az eszmében való gondolkozás pedig ennek következménye:

“S ugyanúgy dogmává emelték a természet diktálta szükségszerűséget, mint a humánumot. Akkor még senki sem vette észre ..., mennyire tragikus e két eszme összekapcsolása. Akkor még senki sem érezte, hogy a humánummal, vagyis azzal a nyilatkozattal együtt, mely a társadalommal szemben érvényesülő emberi jogokat mondja ki, érvényesült egy másik nyilatkozat is, mely deklarálja az ember jogfosztottságát a természettel szemben.”¹⁸⁵

Sesztov világosan érti az emberség tisztán szellemi, személyes alapjait, ennek alapján mutatja meg, hogy a szellem és természet összekapcsolása, hasonló mércével való megközelítése milyen súlyos, az embert degradáló következményekkel járhat, hiszen a szelleminek mondott eszmék mögül – mint pl. az ún. “humánus” mögül – igen könnyen elveszhet az eszme születésekor még jelenlévő személyesség (Sesztov nem veszi tekintetbe ezt a kezdeti lehetőséget, csak a jelen válságos állapotát). A mindkét területen egyaránt objektív következetességgel alkalmazott, a személyes igazsággal nem számoló ész szinte nevetséges következtetéshez vezethet. Míg a társadalomban sérthetetlen jogai vannak az embernek, addig a természetben jogfosztott, hiszen egész lényét átengedi saját természeti lényére (ösztönei, materiális vágyai) uralmának, ezen keresztül pedig még a társadalommal szemben is a természet jelenti a végső, meghatározó szempontot – ebből pedig az következik, hogy e gondolkodás eredményeképpen az ember önként mond le saját emberségéről.

Említett későbbi tanulmányában hosszan ír Sesztov arról, hogy az odülakó hogyan és miért lázad fel a természeti törvények ellen. Míg a dosztojevskiji odülakónál mindez csak jól megválasztott ürügy a minden ellen való (elsősorban a szellem ellen irányuló) lázadásra¹⁸⁶, addig Sesztov átértelmezett szellemi lázadója a természeti törvényeket a lelkében élő személyes igazság parancsára és képviselője érdekében jogosan akarja leküzdeni. Megfigyelhető a két figura közötti különbség: nagy szerepet játszik a lázadó lázadásának oka. A lázadás bűnéért érzett felelősség vállalásához vagy nem vállalásához szorosan kapcsolódik, hogy a sesztovi, a felelősséget magára vállaló alak a személyes igazság érdekében lázad fel –

¹⁸⁵ *Dosztojevskij i Nitse – Filozofija tragegyii.; Dosztojevskij és Nietzsche*, Budapest, 1991. (Patkós Éva ford.), 46. o.

¹⁸⁶ Bergyajev így ír az odülakó lázadásáról: „A szabadságban élő ember útja a szélsőséges individualizmussal, az elmagányosodással, a külső világrenddel szembeni lázadással kezdődik. Kialakul a túlzott önszeretet, feltáru az egérlyuk. Az ember a föld felszínéről áttér a föld alatti rétegbe. Megjelenik az egérlyukbeli ember, ez a csúnya, visszatartó lény, és felfedi dialektikáját.” Bergyajev, N.: *Miroszozercanyije Dosztojevskovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevskij világszemlélete*. Bp., 1993. (Baán István ford.)

ugyanaz a szempont jelenti az indítékot a felelősség vállalásában is. A következőket idézi Sesztov az odúlakótól:

“A lehetetlenség tehát kőfal. Milyen kőfal? Magától értetődik: természeti törvények, természettudományos következtetések, matematika. ... Ha egyszer bebizonyítják, hogy lényegében egy csepp zsírod szükségképp drágább neked, mint százezer hozzád hasonló ember, ... akkor fogadd el, úgy, ahogy van, nincs mit tenni, mert kétszer kettő: matematika. ... A természet nem törődik veletek, annak semmi köze a ti vágyaitokhoz, meg ahhoz, hogy tetszenek-e nektek a törvényei, vagy nem tetszenek. ... De hát mi közöm nekem a természet törvényeihez meg a számtanhoz, amikor nekem valahogy nem tetszenek ezek a törvények... itt minden merő zagyvaság, itt nem lehet tudni, ki kicsoda, mi micsoda, és hogy mindeme szemfényvesztések meg rejtélyek ellenére is fáj valami, mégpedig minél több a rejtély, annál jobban fáj!”¹⁸⁷¹⁸⁸

Bámulatatos egybeesés, hogy ezek a szavak – amelyeket Sesztov még sokkal részletesebben idéz – olyan pontosan megfelelnek Sesztov mondanivalójának, látszólag olyan pontosan ugyanazokról a problémákról beszél az odúlakó, mint Sesztov – “csak” a lázadás indítékai mások, illetve hiányzik a felelősségvállalás mozzanata. A Sesztov számára kínálkozó kapcsolódási pont az eredeti odúlakó – egyébként maga választotta – személytelensége, amelyhez képest a civilizáció vélt személytelenségére csak ürügyképpen hivatkozik, saját lázadásáért ezt okolja. Ezzel szemben Sesztov a személytelenséget mint a 20. század valós, központi, megoldandó problémáját tárgyalja, a civilizáció ekkor már valóban kiüresedik, a természeti törvényeknek valóban korlátlan uralmat tulajdonítanak, ez pedig az idézettekkel látszólag összhangban az ember emberségét kezdi fenyegetni. A látszólagos odúlakói és a valóságos sesztovi mondanivaló tehát ilyen módon egybeeshet: itt is, ott is az ember leértékelődéséről, a személytelen objektiváció uralmának elviselhetetlenségéről van szó az objektív, személytelen törvények szellemében. Az embernek nincs köze a személytelen törvényekhez, ezek uralma az ember felett értelmetlenséghez és szenvedéshez vezet.

Míg a külső szemlélő számára a kétféle lázadás a megtévesztésig hasonló, a személyes szempont alkalmazása éppen ilyen problematikus, nehezen megkülönböztethető esetekben nyújtja a megkülönböztetés adományát. Nem mindegy például, hogy az ember értékét elsősorban szelleme, a személyes gondolkodás lehetősége biztosítja, vagy evilági, individualisztikus-hatalmi megfontolások vezetnek-e ugyanerre; a törvényeket vagy eszméket azért utasítja el, mert kifogásolja személytelenségüket (és örömmel fogadná, ha személyesen megalapozottak lennének), vagy azért, mert individualisztikus, önkényeskedő énje maga felett semmilyen (még személyes) tekintélyt sem akar elismerni. Az utóbbi megállapítások azért is

¹⁸⁷ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 100. o.

¹⁸⁸ Dosztojevszkij, F. M.: *Feljegyzések az egérlyukból* (Makai Imre ford.), In: Dosztojevszkij: *Egy nevetséges ember álma*, Bp. 1980.

vonatkozhatnak fokozottan az odúlakóra, mert a 19. században még nem volt egyértelmű a törvények és eszmék személytelensége. A zárt és személyes világkép válságáról már lehetett beszélni, de az igazságra nyitott gondolkodó még megtalálhatta a személyességet az érvényes világképen belül, tehát azok megtagadása biztosan nem következhetett a személyes igazság parancsára, hanem valóban annak megtagadását jelentette. Tehát a dosztojevszkiji lázadó azért ábrázolódik torz alakként, mert az ő lázadásának a tárgya nem ugyanaz, mint egy 20. századi lázadónak: míg nála a 19. századi eszmékhez még részben kapcsolódó személyesség által egyúttal a személyes igazság elleni lázadásról van szó, addig a sesztovi 20. századi lázadó éppen ellenkezőleg, a személyességtől vezetve lázad fel a személytelen eszmék ellen.

Sesztov az átértelmezett odúlakó révén, hozzá kapcsolódva bírálja a moralizmust, az evilági, elszemélytelenedett szabálygyűjteménnyé változtatott erkölcsöt, amely a természeti, evilági, "földi" törvényekkel összhangban, "jutalommorálként" "működik"¹⁸⁹, és ahol a "jó" nem lehet Isten vagy a személyes igazság szinonímája (sőt ez az elképzelés inkább eltévelyedéshez vezethet).¹⁹⁰ A Sesztov által bírált, érvényes "erkölcs" olyan gyenge lábakon áll, mint a "dialektika" és a személytelen ész, és ez érvényes az ehhez kapcsolódó úgy nevezett "materiális hitre", a jutalomban reménykedésre is. A szemlélődő hit modellje helyett a tevékeny modellen belül marad ez az individualisztikus elképzelés is: hiszen a személyes igazság szeretete helyett abból indul ki, hogy a világban tevékenykedés által nyerje el majd a távoli jövőben a jutalmát, mint egy kitűzött díjat.

"Kiderült, hogy a jót a rossz fölé helyező tanítás nem alapulhat – hajlanék arra, hogy *nem akar* alapulni – kizárólag a dialektikán, bármennyire "isteni" legyen is az. Ahhoz, hogy szilárd talajra találjon, olyan durva, materiális hitre van szüksége, mint amilyen az ember hite abban, hogy jutalmát elnyeri. ... A legelmaradottabb ész is felfoghatja a jó előnyét, hiszen oltalmazója, ha távoli is, de pontosan földi törvények szerint cselekszik."¹⁹¹

Bár a fentiek megállapítására is az odúlakó eltévelyedett, általában az erkölcsöt tagadó pozíciója ad alkalmat, Sesztov esetében a személytelenné váló, hibásan megalapozott erkölcs elutasításáról van szó. Az erkölcs ilyen összefüggésben teljes mértékben szubsztancialisztikus rendszerként működik, olyan, végső soron evilági szabályoknak feltétel nélkül értelmet tulajdonítva, melyek a 20. században nem rendelkezhetnek önmagukban véve értelemmel. A

¹⁸⁹ *Dosztojevszkij i Nitse – Filozofija tragegyii.; Dosztojevszkij és Nietzsche*, Budapest, 1991. (Patkós Éva ford.), 11. fejj., 117-128. o.

¹⁹⁰ V. ö.: „Dosztojevszkij a szabadjára eresztett embert ábrázolja, aki kibújt a törvény alól, aki kiesett a kozmikus rendből, ennek az embernek a szabadságban megélt sorsát vizsgálja, a szabadság útjainak elkerülhetetlen eredményeit tárja fel.” Lásd: Bergyajev, N.: *Miroszozercanyije Dosztojevszkovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. (Baán István ford.), 54. o.

¹⁹¹ *Dosztojevszkij i Nitse – Filozofija tragegyii.; Dosztojevszkij és Nietzsche*, Budapest, 1991. (Patkós Éva ford.), 118-119. o.

20. században azért lehet ez egyértelmű, mert megtapasztalhatóvá vált: a személytelen törvények a legnagyobb eltévelyedések védelmezőivé, kereteivé válhatnak, így magától értetődik a következtetés: elengedhetetlen a törvények személyes megalapozása, értelmező, szellemi kialakítása és alkalmazása.

Utaltunk arra, hogy a sesztovi odúlakót azért lehet szellemi lázadónak nevezni, mert lázadásáért vállalja a felelősséget, bűnélménnyel rendelkezik (ezáltal igazolja: a személyes igazság elfogadásának törekvése jellemzi pozícióját) – míg az eredeti odúlakó magát áldozatnak, sértett félnek és ugyanakkor “ártatlannak” tartja. A fentiekben leírt kiüresedő morál helyére Sesztov ezt a bűnélményt állítja, és ezen keresztül tapasztalhatja meg a 20. század gondolkodásának elégtelenségét, a lét rendjének meg nem felelését. Már a korábbi tanulmányában így ír Dosztojevszkijről (akit többnyire megfeleltet az odúlakónak):

“Megmondták neki, hogy száz igaz embernek sem örülnek annyira ítéletkor, mint egy megtért bűnösnek. Meg kellett volna értenie, hogy tucatjával akadnak igaz emberek, ilyen ’fellegjáró romantikusok’, és tucatebereként nem számíthatnak bocsánatra az utolsó ítéleten. Ám korábban nem hallotta vagy nem értette az óvó hangot, most viszont már késő, a bűnbánat, önostorozás nem vezet már semmire. Elítéltetett, és természetesen örökre.”¹⁹²

Az itt emlegetett ún. “igaz emberek” azok, akik a szokásos kiüresedett, pusztá, személytelen erkölcs szerint élnek, Sesztov koncepciója szerint a személyes igazságot még hírből sem ismerik. Újra arra kell gondolnunk: nem fogadja el az igazság mögöttségét, a csupán formális szabályok szerinti életnél jobb, ha az igazsághoz megfordítva, a bűnön keresztül viszonyulunk. Mivel az odúlakó pozíciója alkalmat szolgáltat erre, “örök” “elítéltetettségről” beszél, hiszen a szellemi lázadó is a „légüres tér” állapotába kerül. Ugyan a személyes igazság parancsára lázad fel, nem viseli magán annak áldását, lázadását mintegy “örök” bűnként, tartós állapotként kell megtapasztalnia, mert semmilyen “megoldás” nem tűnik fel a láthatáron: az igazság a lázadás állapotában “elrejt magát” előle – viszont az odúlakóval ellentétben lázadása ellenére feléje törekszik.¹⁹³

Hogy megvilágítsuk, hogyan lehetséges, hogy a sesztovi koncepció komolyan számol az igazságot megtagadó, mégis szellemi igényből táplálkozó mentalitással, érdemes felidézni, hogyan tekint Sesztov a spinozai pozícióra. *Az evidenciák leküzdése* c. műben (a második Dosztojevszkijről szóló tanulmány) nem véletlenül hozza Dosztojevszkijjel összefüggésbe:

¹⁹² *Dosztojevszkij i Nitse – Filozofija tragegyii.; Dosztojevszkij és Nietzsche*, Budapest, 1991. (Patkós Éva ford.), 130-131. o.

¹⁹³ Ehhez hasonló szellemi bezártságot jelent pl. a Camus-i pozíció: a létrenyitottság állapotát másodlagosan lezárja, a végső ugrás megtételére nem hajlandó. Lásd: Camus, A.: *Sziszüphosz mítosza*. In: *Sziszüphosz mítosza*, Bp., 1990, 191-317. (Vargyas Zoltán ford.)

“... meghallhatjuk ugyanazt a kérdést, amelyet Dosztojevszkij tett fel makacsul minden művében. Spinoza szándékosan önmaga és mások számára egyaránt – sárba tapossa a jót, a szépséget és mindazt, ami valaha is szent volt az embereknek, mintha megkérdezné magától, miként a régi korok prófétája: Meddig kapjuk még az ütések?”¹⁹⁴

– Meddig kapjuk még az ütések, vagyis meddig tudjuk még elviselni, hogy az igazságot zárójelbe tegyük? Hiszen Spinoza nem tesz mást, mint a szubsztancialista, látszólag személytelen és objektív koncepciót valóban azzá teszi.¹⁹⁵ Ilyen értelemben az igazság megtagadása valóban következhet az igazság iránti igényből: egy korábbi nem kielégítő, félig-meddig helyes (szubsztancialista) formula megtagadása irányulhat a teljesebb, személyes igazságra. Természetesen mindenkor figyelembe kell venni, az adott lázadás rendelkezik-e ezzel a háttérrel.

Az odúlakó átértelmezett, szellemi lázadóként bemutatott alakja tehát segítségére van Sesztovnak abban, hogy a 20. században a bűn vállalását, mint az igazsághoz való lehetséges viszonyulást a középpontba állítsa. Felidézi, hogy a nagy szentek vallomásaiban is nagy jelentősége volt a bűnösség felismerésének és vállalásának (bár a középkori szentek pozíciója szinte a legtávolabb esik a 20. századi lázadó mentalitásától, mégis a kereszténységben akkor is és azóta is uralkodó tevékeny hit modellje összeköti őket: e modellen belül a bűnből kiindulás az igazság háttérbe állításának kiegyenlítéséül szolgál), sőt Krisztus szenvedését is ezzel hozza összefüggésbe:

“Az ember oly mérhetetlenül alantas, oly mélyen elbukott, hogy bűnét már semmilyen földi kincssel nem lehetett kiengesztelni... Istennek oda kellett adnia egyetlen fiát, az áldozatok áldozatára volt szükség – különben nem lehetett volna megmenteni a bűnös embert.”¹⁹⁶

Sesztov az ember bűnösségét hangsúlyozza – a nem megfelelő szellemi kiindulás együtt jár az ember eltévelyedésével –, ebben az összefüggésben Krisztus áldozata az emberi eltévelyedésnek, a bűnösségnek a szellemi koncepcióba való pótlólagos bevonását jelenti, azt, hogy bár az ember elkövetheti a bűnt, fellázadhat az igazság ellen, a bűnhődés, a bűnért való felelősség vállalása árán és az igazsághoz visszatérés által megszabadulhat ebből az

¹⁹⁴ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 129. o.

¹⁹⁵ V. ö.: „Szubsztancián azt értem, ami magában van és amit magából értek meg, azaz aminek a fogalma nem szorul más dolog fogalmára, amelyből alakítani kell.’ ... ez a szubsztancia-fogalom olyan lényt fejez ki, amely önmaga oka, lényege a létet szükségképp magába zárja. Ez a lény Isten, az egyedüli szubsztancia, akinek végtelen sok attribútuma örök és végtelen lényegét fejezi ki. ... Isten egyszersmind természet is. Isten mint a dolgok immanens oka, a teremtő természet...” (Lásd: Kecskés Pál: *A bölcelet története*, Bp. 1981., 284. o.) Az immanens okként és természetként felfogott Istenről hiába állítja Spinoza, hogy végtelen és örök, a szubsztancializmussal megfertőzött Isten-fogalom menthetetlenül személytelen és immanens.

állapotból, van tehát szabadulás. Bár Sesztov a hangsúlyt különben nem a megszabadulásra, hanem az azt feltételező bukottság megtapasztalására helyezi, ennek ellenére érezhető, hogy ennek az élménynek van egy bizonyos irányultsága, a bűn állapota mégsem feltétlenül örök, mint ahogyan az azt megélőnek tűnik.

Az odúlakó példája arra nyújthat alkalmat, hogy megmutassa, mit jelent a lázadás élménye: mintha bűneit megvallaná, minden hibáját, torzságát elmondja, bevallja¹⁹⁷ – míg azonban ez a beismerés az eredeti odúlakó esetében inkább a bűnökkel való büszkélkedést jelent, mint bűnbánatot – addig Sesztov ezt a szentek már idézett bűnvallomásával hozza összefüggésbe, és a bűnök vállalásaként értelmezi, ezáltal érzékelteti a szellemi lázadó szembekerülését saját lázadásával. Bár nem bánja, jól megvilágítja viszont az odúlakó, mivé is lett lázadásában: “én a legaljasabb, a legnevetségesebb, a legsekélyesebb, a legostobább, a legirigyebb vagyok a világon valamennyi féreg közt.”¹⁹⁸ – ahogyan Sesztov is idézi tőle. A bűn, az igazság tagadásának állapotában tehát az ember minden vonatkozásban kiüresedik: nemcsak a végletekig gonosszá válik, hanem egyúttal ostobává és nevetségessé is, hiszen a végső értelem híján minden összezavarodik.

Sesztov ennek kapcsán az odúlakó vadállatiságát emeli ki, hiszen a szellemi lázadó is elzárja magát az értelemtől, emberségétől. Ezt a kiüresedést ismét valami másnak a lehetőségeként értékeli: lehetőségként más, a megelőzőnél is teljesebb emberkép magunkévá tételére:

“Még Arisztotelész tette közzé, hogy akinek nincs szüksége senkire, az vagy önmagában mindent meglelő Isten, vagy pedig vadállat. ... Talán nem nyilvánvaló, nem evidens, hogy az emberből vadállat lehet, de isten soha? ... történelmi létezésünk tapasztalata kellőképp meggyőzően támasztja alá az ész megfontolásait: az emberek lépten-nyomon vadállatokká változnak ..., ám istenek még sosem voltak az emberek között.”¹⁹⁹

Kellően világossá válik itt, hogy az odúlakó “vadállatisága” nem önmagában fontos, a szellemi lázadó vonatkozásában az a személyes szellemi látókörbe tartozó kérdés kerül

¹⁹⁶ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 88. o.

¹⁹⁷ Bahtyin szerint „A Feljegyzések az egérlyukból vallomásos Icherzählung. A műnek eredetileg a Vallomás címet szánták. Valóban, ez egy igazi vallomás.” (Lásd: Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*, Moszkva, 1972.; *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, Bp., 2001./Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford./, 284. o.) – A szó tágabb és szűkebb értelmében (személyes elképzelések feltárása – bűnvallomás). És mégis: éppen a legszemélyesebb értelemben vett „vallomás” kérdőjeleződik meg, hiszen hiányzik a bűnért való felelősség vállalása. Ebből származik az is, amit Bahtyin olyan sokrétűen mutat be: „a végletekig kiélezett belső dialogikusság” Lásd: u. o.

¹⁹⁸ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 87. o.; Dosztojevszkij, F. M.: *Feljegyzések az egérlyukból* (Makai Imre ford.), In: *Dosztojevszkij: Egy nevetségés ember álma*, Bp. 1980.

¹⁹⁹ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 86-87. o.

előtérbe, mi is az ember: vadállat, vagy isten, melyikhez tartozik inkább: a földhöz, vagy az éghez, hol a helye az embernek? A hit tevékeny modelljéből következő szubsztancialista szemlélet mindent behálóz: így azt az egyik legfontosabb kérdést, hogy mi az ember, a szubsztancializmus elhomályosítja, ezt a homályt pedig valahogyan – akár a szellemi lázadó példáját felhasználva – el kell oszlatni. Helytelen tehát az a gondolkodás, amely az embert elsősorban evilági lénynek tartja, aki valamilyen titokzatos módon mégis “értelmesebb” és értékesebb, mint az állat, és amely pontosan, igazán hitelt érdemlően nem tud nyilatkozni arról, miért van ez így. Az idézetből kiviláglik, hogy az ember azonosítása a vadállattal szellemi szempontból a “homályoldást” szolgálja, a megdöbbenés hatásával ezzel ellentétes felismerésre kíván készíteni.

Sesztov az embert valójában “istennek” tartja, tehát sokkal inkább a mennyhez tartozónak, mint a földhöz.²⁰⁰ Viszont hogyan értelmezzük azt, hogy az ember “isten”, anélkül, hogy eltévelyedésbe esnénk (mint ahogyan eltévelyedünk akkor is, ha odúlakó módjára az embert vadállatnak tartjuk)? Hiszen az ember valóban nem teheti magát egyenlővé Istennel, az egy és személyes igazsággal. Valamit megvilágít ebből a kisbetűs írásmód (“isten”) – és mindenekelőtt pedig a Szolovjov által kidolgozott “istenemberség” koncepciója alapján érthetjük meg, mire gondol Sesztov, akit Szolovjov az “emberistennel” állít szembe. Míg az istenember létét elsősorban a szellem, a személyes igazság határozza meg, aki érti, hogy az ember szelleme az élő igazság egy szikrája, addig az emberisten saját evilági, individualisztikus énjét helyezi előtérbe, a világon úgy akar uralkodni, hogy az saját, és nem elsősorban az igazság dicsőségét szolgálja.²⁰¹

Az istenemberség koncepciója viszont szorosan kapcsolódik a hit szemlélődő modelljéhez, amely fontos ellenpont lehet a lét rendjének nem megfelelő tevékeny modellhez képest. Sesztov *Az evidenciák leküzdésében* már fogalmilag is keresi a szemlélődő modell kidolgozásának lehetőségeit, pedig már korai művei is egészében véve a szemlélődő modell megvalósulásának a követelésére épülnek. Érdekes módon ebben is az odúlakó monológja van segítségére, amin ismét elámulhatunk: hogyan lehetséges, hogy az odúlakó fogalmi megfeleljenek magasabb szempontoknak? Sesztov a következőket idézi tőle, és azután a így kommentálja:

²⁰⁰ V. ö.: „Az ember olyan lény, amely Istenhez való viszonyában egzisztál. ... Amikor a kutatók az abszolút tudomány nevében vizsgálják az embert – s mind ezt teszik –, akkor szem elől tévesztik a reális embert; afelé haladnak, hogy semminek nyilvánítsák az emberi tudatot, saját emberi létünket, azt az emberi létet, amely szabadság és kapcsolódás Istenhez.” Lásd: Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába*, Bp., 1989. (Szathmáry Lajos ford.), 70-72. o.

²⁰¹ Bergyajev is az Istenember – emberisten fogalom párt használja fel pl. Kirillov és a Nagy Inkvizitor pozíciójának bemutatásakor. Lásd: Bergyajev, N.: *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. (Baán István ford.), 258. o.

“Igen kérem, az ... embernek a tizenkilencedik században mindenekelőtt gyenge akaratú lénynek kell lennie, ez erkölcsi kötelessége; a cselekvő embernek pedig mindenekelőtt korlátoltnak kell lennie. ...”²⁰²

“Plótinosz ... ugyanezt a gondolatot fogalmazta meg, csak más formában. Ő is azt állítja, hogy a 'cselekvő' ember mindig korlátolt, és a cselekvés lényege az önkorlátozás. Akinek nincs ereje, aki nem akar 'gondolkodni', 'szemlélődni', az cselekszik.”²⁰³

Igaz, az odúlakó jellemző módon csak a “cselekvő ember” tagadásáig jut el, viszont jól összefoglalja röviden, hogy a “cselekvő emberrel” kapcsolatban milyen probléma vetődik fel – az, hogy “korlátolt” (ehhez képest viszont megállapíthatjuk, hogy az eredeti figura ezzel együtt az igazság ellen is lázad, nem akarja elfogadni a mögöttes személyességet). Mit jelent viszont ez a valóban problémát jelentő “korlátoltság”, mi az, amit ezzel szembe lehet állítani? A 19. századi világkép valóban zárt, azaz nem enged elég teret a szellem Sesztov által követelt szabad kezdeményezéseinek, a dolgok rendje előre meghatározott, így állandóan az előírtak mögé kell “csempészni” a személyességet. A 20. század világképe azonban hiába nyílt, a hit tevékeny modelljében a személytelenségbe zuhan vissza. Amikor Sesztov a nyílt és személyes világkép igényével lép fel, egyúttal felismerhetővé teszi: a tevékeny modell keretei között a világkép vagy zárt, vagy személytelen lesz, nem képes megfelelni a lét rendjének megfelelő követelménynek – ehhez az általa képviselt szemlélődő modellre van szükség.

Míg az eredeti odúlakó tevékenységet tagadó álláspontja távolról sem jelenti a szellemi szemlélődés képviselőjét (hanem az individuális érdekeket szolgáló elzárkózást, az önmagában vett, pusztán evilági “erőt”), addig Sesztov Plótinosztól idézett gondolata – hogy “a cselekvés lényege az önkorlátozás” – azt fejezi ki: a tevékenység alapvetően nem fér össze a szellemmel, a szemlélődéssel. Sesztov végletes, csak az egyik oldalt figyelembe vevő koncepciójában nem megoldott, hol is a helye a tevékenységnek – és a többi, a civilizációhoz kapcsolódó jelenségnek – hiszen a zsidó kultúra intenciói alapján egy teljesen ellentétes, a kultúrát abszolutizáló álláspontot képvisel. Ebben a vonatkozásban ez a pozíció a következőt képviseli: a (természetesen a szellemi értelemben vett, a személyes igazsághoz kapcsolódó) szemlélődés egészen biztosan értelmes – arról pedig, hogy hogyan válik a tevékenység és a civilizáció értelmessé, nem beszél. Tulajdonképpen nem is feltétlenül szükséges, hogy beszéljen róla, hiszen szemlélődő pozícióra helyezkedve mindenki maga el tudja dönteni, a civilizáció milyen vonatkozásai, mely (konkrét értelemben) tevékenységnek számító cselekedet nem fér össze a szemlélődő koncepcióval, ill. melyek azok, amelyek még

²⁰² *Preodolenyije szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 80-81. o.; Dosztojevszkij, F. M.: *Feljegyzések az egérlyukból* (Makai Imre ford.), In: Dosztojevszkij: *Egy nevetséges ember álma*, Bp. 1980.

²⁰³ *Preodolenyije szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 82. o.

szükségesek – éppen a szemlélődő pozíció fenntartásához.

Sesztov kifejtése is inkább a tevékeny modell kritikáján keresztül utal a szemlélődő modellre – az idézetekből annyit tudhatunk meg róla, hogy korlátozást nem ismer – vagyis szellemileg szabad, alapfeltétele a nyíltság – illetve: hogy az “szemlélődik” (“gondolkodik”), akinek van ereje – tehát aki amúgyis személyesen tapasztalja az igazságot, hiszen csak az nyújthat ilyen, kimondottan szellemi erőt (amely természetesen a legnagyobb ellentétben áll a már említett odülakói pusztá “erővel”), amely a szemlélődéshez szükséges. Ezt a szabad személyes szellemet – ismét az odülakó kifejezését felhasználva – “szeszélynek” nevezi, amely a már elmondottak szerint mást jelent az eredeti értelemben, és mást jelent Sesztovnál: az odülakó az igazság nélkül, valóban kizárólag a saját önző kedvére óhajt élni és “gondolkodni” (bár az előbb említett szellemi értelemben vett gondolkodással az övé egyáltalán nem összehasonlítható), míg Sesztov természetesen a személyes igazságot követő, igazi szabadságról²⁰⁴ beszél.

“Nem a törvény, nem az elv követeli magának és kapja meg a biztosítékot, hanem a szeszély – a szeszély, amelyről minden idők és népek legbölcsebb és legostobább emberei egyaránt mindig tudták: a lényegéből adódóan lehetetlen, hogy bármilyen biztosítékokkal rendelkezzen, bármilyen biztosítékot kapjon.”²⁰⁵

Ez a szeszély a szemlélődő modell, a sesztovi értelemben a nyílt és személyes világkép megjelenése lehet, amely “biztosítékot” követel magának. Ez a látszólag legteljesebb ellentmondás pedig úgy oldható fel, ha így értelmezzük: semmilyen *objektív* biztosítékra nincs szüksége, mert nem személytelen elfogadásra, hanem személyes megértésre számít (amelynek alapfeltétele a szellemi szabadság). Ilyen módon tehát Sesztov, amikor a tőle megszokott módon a józan ész, az objektív intellektus ítéleteit nem hajlandó elfogadni, és valami olyasmit képvisel, ami a tevékeny modellbe nem illeszthető, azzal ellentmondani látszik, a szemlélődő modellbe átlépésre kíván rábírnival, arra, hogy a filozófiai gondolkodás új kiindulópontot keressen magának, és a filozófiát annak megfelelően építse fel.

Természetesen ez az új kiindulópont megváltoztatja, más megvilágításba helyezi a civilizáció megítélését a filozófián, a gondolkodáson belül, ahhoz képest, ahogy ezt a hit tevékeny modellje sugallta. Az, ahogyan az eredeti odülakó szellemellenes lázadóként a civilizáció ellen fordul, látszatra újra csak megegyezik ezzel a koncepcióval: elutasítja a civilizáció túlzott hangsúlyozását, annak önmagában való ürességére mutat rá. A tevékeny modell civilizációját viszont ő azért utasítja el, mert nem hajlandó elismerni a még megmaradt

²⁰⁴ V. ö.: „Ez a szabadság nem az akarat szabadsága mint a közömbösség szabadsága, nem az iskolás értelemben vett akarat szabadság, hanem mélyebb, az ember teljes létezésével áll kapcsolatban – a szellem szabadsága, teremtő szellemi energia.” Lásd: Bergyajev, N.: *O rabsztve i szvobogye cseloveka*, Párizs, 1972.; Az ember rabságáról és szabadságáról, Bp. 1997. (Patkós Éva ford.), 58. o.

²⁰⁵ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 111. o.

személyességet a 19. század civilizációjában – amelynek azért van itt nagy jelentősége, mert egyúttal a mögé rejtett kultúrát is jelenti, tehát az ellene lázadó a kultúra ellen lázad. Ezzel szemben a sesztovi átértelmezett lázadó a 20. századon belül értelmezve már a személytelenné vált civilizáció ellen lázad – így az odúlakó által “kristálypalotának” nevezett civilizáció e koncepció szerint valóban kiüresedettnek tekinthető:

“Önök hisznek a kristálypalotában, amely örök időkre szól, lerombolhatatlan, tehát amelyre nem lehet majd titokban nyelvet öltetni...Nos, hát én épp ezért félek ettől az épülettől, mert kristályból van, örökre szól, lerombolhatatlan, és most még titokban sem lehet nyelvet öltetni rá. Mert nézzék: ha palota helyett csak tyúkólat találok, és megered az eső, én esetleg bebújok a tyúkólba, hogy ne ázzak meg, de nem tekintem palotának a tyúkólat, csupa hálából azért, mert megvédett az esőtől. Önök nevetnek, sőt azt mondják, hogy ebben az esetben tyúköl vagy palota – egyre megy. Igen – felelem én -, ha csupán azért élnénk, hogy ne ázzunk meg. De mit tegyünk, ha egyszer fejembe vettem, hogy nem csupán azért él az ember, és ha már él, hát akkor palotában lakjon.”²⁰⁶

– Idézi tőle Sesztov, és helyesli, hogy “nem kívánja irányítani a történelmet”, hogy “’érdekei’ kívül esnek a ’mindenkiségen’”, vagyis az általa elfogadhatatlan személytelen civilizáción. A “kristálypalota” képe tökéletesen megfelel a sesztovi koncepciónak: hiszen a személytelen civilizáció, és a hozzá kapcsolódó objektívált gondolkodás önmagában valóban nem sokkal többre jó, minthogy “megvédjen az esőtől”, vagyis az ember materiális, testi igényeit szolgálja ki, sőt alkalmat nyújt arra, hogy ezeket kiszolgálva egyre inkább megtagadjuk a lét rendje szerinti emberképet és a kultúrát tagadó mentalitás kerüljön előtérbe (annak ellenére, hogy az eredetileg a kultúra intenciói szerint kialakított civilizáció meglévő formái, így például jogrendje által az ellenkezőjére is alkalmat adhatna – vagyis éppen a szellemileg szabad szemlélődő modell megvalósítására).

Hogy Sesztov koncepciója a szemlélődő modell képviselője közben ilyen mértékben nem méltatja a civilizáció “érdemeit” – hogy nem ismeri fel, hogy a civilizáció a keresztény kultúrán belül eredetileg valóban a szellem evilági érvényesítése érdekében lett megteremtve, annak evilági feltételeit hivatott biztosítani – tulajdonképpen filozófiájának problematikus pontját jelenti. Bár a 20. századot tekintve természetesen igazat kell adnunk neki, filozófiája még szélesebb látókörű lehetne, ha belátná: a keresztény kultúra 20. századig tartó szakaszában a kultúra a civilizáció mögé rejtve élő és személyesen megtapasztalható volt, és fennállása éppen az általa megkövetelt szemlélődő modellt szolgálhatná a jövőben is. Azonban az ortodox keresztény és a zsidó kultúra intenciói számára annak tapasztalatát közvetítik, hogy a kultúra e mögöttsége mennyire nem kielégítő, egyrészt, mert a lét rendjének nem felel meg, másrészt, hogy az önmagában személytelen civilizáció valóban nem

²⁰⁶ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 117. o.; Dosztojevszkij, F. M.: *Feljegyzések az egérlyukból* (Makai Imre ford.), In: Dosztojevszkij: *Egy nevetséges ember álma*, Bp. 1980.

válhat a kultúra “biztosítékává”, és a civilizáció helyes működése is csak a személyes igazság elsősége által biztosítható. Így tehát míg nyugaton a kultúra valóban a civilizáció mögöttese, addig a keleti ortodox kereszténységben a kultúra a civilizációtól jól kivehetően elkülönítve jelenik meg, a civilizáció vagy nem működik, vagy személytelenül működve tragédiába torkollik, vagy egyértelműen csak a személyesség mozgósítása által működtethető helyesen – míg a zsidó kultúra a civilizációt egészében elutasítja.

Mindenesetre a tevékeny modell Sesztov által kifejtett kritikája, a szemlélődő modell és a személyes metafizika képviselője elsőrendű a 20. század elején és azóta is, hogy a két modell közötti váltás még mindig késik. Sesztov teljesíti hivatását: megmutatja, miért is kell a tevékeny modellt feladni: a hozzá kapcsolódó szubsztancializmus következetes, személytelen alkalmazása az ember elembertelenedéséhez, anyagi mivoltának előtérbe kerüléséhez vezet, így tragikus módon az ember éppen azt veszítheti el ezáltal, ami leginkább hozzá tartozik, amely legmagasztosabb, és ezért legfontosabb valóját jelenti.

II.

Az előzőekben elsősorban Sesztovnak az odülakóhoz kapcsolódó gondolatait elemeztük, és bár alakja központi jelentőségű a Dosztojevszkijjel foglalkozó írásaiban, érdemes néhány egyéb regényeihez ill. elbeszéléseihez kapcsolódó szempontot áttekinteni, melyekről azt állítja, hogy “csupán nagyszabású kommentárok a korábban írt ’feljegyzésekhez’”²⁰⁷. Ezek vizsgálatakor a többi között jobban érthetővé válik a későbbi, kidolgozottabb írás címadó gondolata: *Az evidenciák leküzdése*. A következőképpen ír összefoglaló jelleggel ezekről a “kommentárokról”:

“Mindenütt folytonos szembesítés zajlik a ’természetes látás’ és a ... természetfölötti látás között... Az ’evidenciák’ a maguk szokásos parancsoló módján engedelmességet és elismerést követelnek tőle... A kétszer kettő négy ’örök’ törvény marad, mely mindennek ellenére érvényesíti jogait,... A ’szeszély’ viszont egyre csak biztosítékokat követel magának, de minden biztosíték elfogyott...”²⁰⁸

Ezeket a sorokat az örök sesztovi mondanivalónak is nevezhetnénk, hiszen más-más megfogalmazásban ugyan, de a személyes metafizika szempontját képviselve állandóan a természetes és természetfölötti gondolkodást, ill. az előző ellentétpárnak megfeleltethető “evidenciákat” és a “szeszélyt”, az ún. “legfontosabbat” állítja szembe – e két utóbbiról az előző részben már részletesen szóltunk. Sesztov gondolkodására jellemző a folytonos szembeállítás, az ellentétek keresése, abban bízunk, hogy a végletes szempontok felállítása révén nagyobb eséllyel találunk rá a személyes igazság mindenek felett érvényesítendő szempontjára, mert így minden személytelenségtől el tudjuk határolni. A “szeszély” és a “legfontosabb” – mint már szóltunk róla – a szabad személyes szellemet ill. azt a személyes igazságot jelenti, amelynek talaján áll az ember lelkében élő, azt képviselni igyekvő szellem, az “evidenciák” alatt pedig a személytelen, a pusztán evilági-civilizatorikus szempontból kiinduló gondolkodást érti. Ez utóbbi számára a normák és törvények mintha önmagukban is szellemi jelentőséggel bírnának – ilyen módon “evidensek” tehát –, nem pedig az ember igazságot-szellemet képviselő alkotó közreműködése révén nyerik el szellemi jelentőségüket.

Dosztojevszkij regényeinek és egyéb elbeszéléseinek ilyen irányú értelmezése természetesen ugyanúgy átértelmezés, mint ahogy a *Feljegyzések az egérlyukból* elemzése kapcsán megmutatkozott: a 19. századi problematika, ha nincs is távol a 20. századétól, mégis teljesen elkülönített tárgyalást kíván. Közelebről: a hit tevékeny modelljének Dosztojevszkij által megmutatott 19. századi válságállapota, és a szemlélődő modell iránti igény ábrázolása

²⁰⁷ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 120. o.

²⁰⁸ Uo. 120. o.

alkalmat ad Sesztovnak a tevékeny modellel szakítás indoklására, és a szemlélődő modellre való áttérés kitartó és határozott követelésére. Amikor azt tapasztaljuk, hogy Sesztov bírálja Dosztojevszkij “kettősségét”, azt, hogy “általánossá és szükségszerűvé próbálja átváltoztatni a ’szeszélyt’”²⁰⁹ akkor ezt részben e kultúrtörténeti különbség tudatában kell értelmeznünk, részben pedig arra emlékezve, hogy a Sesztov által szellemi lényeglátással, alkotó módon érvényesített zsidó kultúra szempontja a Dosztojevszkij által képviselt keresztény szemponttól különbözik. (Bár ugyanakkor a tevékeny-szemlélődő és a zsidó-keresztény ellentétpár mélyen összefügg egymással: a keresztény kultúrában a valójában csak ideiglenesen bevezetett tevékeny modellt a lét rendjének megfelelő szemlélődő modellnek kell felváltania. Ilyen módon “hosszú távon”, a kereszténység kiteljesedését megelőlegezve a hit szemlélődő modelljének tekintetében nem létezik valódi különbség a zsidó és a keresztény kultúra között – ezért is válik aktuálissá a keresztény kultúrában a szemlélődő modellt érvényesítő zsidó kultúra szempontja, mint a modellváltást elősegíteni hivatott szempont.)

A dosztojevszkiji “kettősség”²¹⁰ bár Sesztov nem magyaráz, hiszen hiányzik nála a kultúrtörténeti különbségekben való gondolkodás szándéka, a hangsúlyt mégsem erre a számára következetlenségnek tűnő kettősségre helyezi, hanem a művek szellemi kvalitásait méltatva arra, hogy Dosztojevszkij egyáltalán megpróbálkozik az “evidenciák leküzdésével”, hogy újra és újra szembehelyezi az “általános és szükségszerű”, a “mindenkiség” [vszemsztvo] szempontjával a “legfontosabbat” – az összehasonlíthatatlanul lényegesebbet –, tehát a személytelennel a személyes gondolkodást. Míg az eredeti művekben ez a különben valóban jelenlevő kettősség vagy inkább feszültség a hit két modelljének “harcát”, a hit tevékeny modelljének válságát és viszonylagos, de még érvényes aktualitását és a szemlélődő modell iránt kifejezett közvetett igényt jelenti, addig Sesztov számára ez a problematika a 20. századból tekintve (és a 20. század legfontosabb problematikáját zseniálisan felismerve) már egyértelmű, a döntés szükségességét sürgető választási alternatívaként, “vagy-vagyként” jelenik meg, ahol számára egészen egyértelmű, melyik oldal felel meg a személyes igazságnak. *Az evidenciák leküzdésében* is vissza-visszatérő gondolatként van jelen a zsidó kultúra által sugallt kibékíthetetlen ellentét: hol a tudomány és az igazság (*Egy nevetséges ember álma* a XI. fejezetben), hol a történelem és a szabadság (*Karamazov testvérek* a XIV. fejezetben) összebékíthetetlenségeként jelenik meg, hol abban az ismétlődő gondolatban, hogy a belső élményként megtapasztalt igazság nem tehető általános igazsággá, nem lehet belőle oly módon politikai, történelmi vagy hétköznapi igazságot teremteni, hogy a megtapasztalt igazság el ne vesszen, ne sérüljön, vagy akár ne forduljon az azt alkalmazó jó

²⁰⁹ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 138. o.

²¹⁰ A Bahtyin által említett „feloldhatatlan, abszolút antinómia” vádjának alapja itt mintha felszínre kerülne, azonban e kettősségnél Sesztov egyértelműen a „legfontosabb” szempontja mellé áll, maga a kettősség pedig a személyes metafizika fényében megvilágítható. (V. ö.: Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*,

szándékától függetlenül az ellentétébe, vagyis az igazság teljes megtagadásába.²¹¹ Talán a legszemléletesebb példát az *Egy nevetséges ember álma* nyújtja számára erre, ahol egyértelműnek érzi, hogy aki egyszer már az álmában megjelenő bolygón élő embereket megrontotta, evilágon sem fogja tudni “hatékonyan” hirdetni az igazságot, nem lesz képes a prédikálásra:

“Hirtelen úgy látta, arra hivatott, ne csak szemlélődjön, de cselekedjen is, úgy látta, a cselekvés a szemlélődés egyetlen méltó lezárása. Elfelejtette azt a ’szörnyűségeset’, amelyről ő maga beszélt nekünk – azt, hogy egyszer már megpróbált ’predikálni’, és a prédikálásával ’megrontotta’ az embereket, akik annyira ártatlanok voltak azelőtt, hogy nem is tudták, mi a ’szégyen’. A bibliai fenyegetést is elfelejtette, hogy ha esztek a jó és a rossz tudásának fájáról – bizony meghaltok. Vagyis talán nem felejtette el a szó szoros értelmében. Sőt ha úgy tetszik, igencsak jól emlékezett erre az ’igazságra’ és a második látásának megnyilatkozó igazságokra. Csupán egy dolgról feledkezett meg, arról, hogy ezek az igazságok a természetükből adódóan ’haszontalanok’, és minden próbálkozásunk, hogy hasznossá tegyük őket – állandóan és mindenki számára szükségszerű igazságokká – igazságból hazugsággá változtatja őket.”²¹²

A személyes igazság evilági képviselőjének és érvényesítésének izgalmas problémájára kérdez rá itt Sesztov, nem a személyes igazság megtapasztalhatóságát kérdőjelezve meg, hanem ennek az élménynek az átadhatóságát, magyarázhatóságát, mások felé közvetíthetőségét.²¹³ A probléma összetettsége miatt igazat kell neki adnunk, de szembe is kell szállnunk véleményével. Az evilági-civilizatorikus szempontot a zsidó kultúra és Sesztov nem fogadja el, mégpedig azért, mert menthetetlenül személytelennek, a személyes igazság fényébe be nem vonhatónak gondolja. Minden intellektuális jellegű magyarázat, elbeszélés pedig a személytől elidegenített struktúraként felfogott nyelv, egy ilyen értelemben valóban jellegzetesen evilági eszköz segítségével történik. Az így felfogott nyelv tehát az evilág és a civilizáció szférájába tartozik, és mint ilyen, a zsidó kultúra szerint nem megszentelhető, a személyes igazsággal semmilyen értelemben sem hozható kapcsolatba. Ezzel szemben a keresztény kultúrában alapvető jelentőségű a civilizáció és minden

Moszkva, 1972.; *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, Bp., 2001./Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford./, 14. o.)

²¹¹ V. ö.: „A metafizika magában a létben mint lét végbemenő alaptörténet. A metafizikára éppen azért, mert igazsága ilyen mélységes mélyben lakozik, állandóan leselkedik a legmélyebb tévedés lehetősége a legközelebbi szonszédsága felé. Ezért semmiféle tudomány szigorúsága sem vetekszik a metafizika komlyságával. Filozófiát sohasem mérhetünk össze a tudomány eszméjének mértékével.” Lásd: Heidegger, M.: *Mi a metafizika?* Bp., 1945. (Zoltán József ford.), 23-24. o.

²¹² *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 163. o.

²¹³ Ezzel a problémával küzd meg Wittgenstein is, amikor úgy ítéli meg, hogy a személyes szellemi tartalmakról jobb nem beszélni, hiszen a róla való beszéd szerinte egy szintre hozza a logikai összefüggésekről való megnyilatkozással. Lásd: Wittgenstein, L.: *Logikai-filozófiai értekezés – Tractatus logico-philosophicus*. Bp., 1989, (Márkus György ford.), 90. o.

“tartozékának” megszentelhetősége, a kultúra fényébe vonhatósága – nemcsak a tevékeny modellen belül, hanem teljes valóságában éppen a szemlélődő modell keretében, amely valóban biztosíthatja a szubsztancializmus nemkívánatos következményeinek kivédését. (A kereszténységben a szubsztancializmus jelenti az ezzel ellentétes veszélyt, vagyis ilyen szempontból a zsidó kultúra elfordulása a civilizációtól és a keresztény kultúrában jelentkező szubsztancializmus két helytelen végletet képvisel. Kis túlzással ahhoz hasonlítható, hogy az egyik ember meg sem veszi a televíziót, nehogy rabjává váljon, a másik pedig éjjel-nappal nézi, vagyis valóban rabjává vált. Ebben az esetben bekövetkezett az, amitől az egyik ember tartott, viszont az is elképzelhető, hogy valaki megfelelően használja a televíziót, és csak azt nézi meg, ami hasznára van lelkének-szellemének.)

Annyiban tehát igazat kell adnunk Sesztovnak, hogy a személyes igazságot hirdetni, “prédikálni” valóban lehetetlen megszenvedetlen, személytelen “nyelven”, a személytelen intellektus eszközeivel, az ilyen közvetítő közeg valóban annyira torzíthatja az igazságot, hogy az ellentétébe fordulhat át.²¹⁴ Időszerű, hogy Sesztov beszél erről, hiszen a 20. században ez nem csupán lehetőség, inkább kétségbeejtő valóságot jelent: nem is akaratlanul, véletlenül “sikerülnek így a dolgok”, hanem célnak, alapkövetelménynek számít az ún. “objektivitás”, a világ, sőt a szellem dolgainak személytelen szemlélete. A keresztény kultúrából tekintve viszont ezt a lehetőséget, sőt érvényes valóságot tudomásul véve sem mondhatjuk, hogy az igazság hirdetése lehetetlen lenne – ilyen módon tehát az *Egy nevetséges ember álmában* szereplő férfi “prédikálási” szándékát sem kell úgy értelmeznünk, mint ami minden alapot nélkülöz.

Hogyan lehetséges tehát az igazság hirdetése, mennyiben kell az eredeti művön belül értelmezve a nevetséges ember “prédikálási” szándékát komolyan vennünk? Ha az előbb azt mondtuk, hogy a személytelen nyelv és intellektus által ez nem lehetséges, most úgy fogalmazhatunk, hogy a személyessé tett nyelv és intellektus által viszont nagyon is. Igazán érthetővé ezt a kijelentést talán akkor tehetjük, ha azt a kérdést tesszük fel, hogy valakinek a fellépéséből, elmondásából, magyarázatából vajon képet kaphatunk-e arról, rendelkezik-e az illető személyes, valóban élő tapasztalattal az adott tárgyról? Természetes az igenlő válasz, hogyan lenne különben lehetséges például a térítés, a vallásnak az egyik embertől a másikig való átadhatósága, hogyan hinne akár csak a következő generáció a megelőzőnek? Nem önmagában a személytelen nyelv és intellektus teszi hiteltelenné a fellépést, hanem a személyes meggyőződés, hit vagy élmény hiánya.

Megjegyezzünk, hogy amikor Sesztov következetesen elhatárolja a civilizációtól a

²¹⁴ A nyelv személyes szellemi feltételeire utal Wittgenstein, amikor a filozófia és a nyelv kapcsolatáról beszél: „Mert a filozófiai problémák akkor keletkeznek, amikor a nyelv *szabadságra megy*. És ekkor csakugyan képzelhetjük azt, hogy a megnevezés valamilyen furcsa lelki aktus, kvázi egy tárgy megkeresztelése. És ilyenkor az „ez” szót mintegy a tárgynak is mobdhatjuk, megszólíthatjuk vele a tárgyat – e szónak ez egy olyan különös használata, amely alkalmasint csak filozofálásakor fordul elő.” Lásd: Wittgenstein, L.: *Filozófiai vizsgálódások*. Bp., 1992. (Neumer Katalin ford.), 40-41. o.

kultúrát, akkor ugyan kikerüli a szubsztancializmus nemkívánatos következményeit, viszont nem bízik kellően az igazság szempontjának az érvényesülésében, abban, hogy az embernek az igazságot valóban nem kell féltetnie az evilágtól, hanem éppen szent fényébe kell vonnia azt az ember által. Ebben a végletes szétválasztásban egyrészt világosan megragadható Sesztov nemkeresztény felfogása – hiszen a keresztény kultúrában evidencia kultúra és civilizáció szerves, sokszor éppen hogy “túl szerves” összetartozása. Másrészt azonban épp e jelenleg érvényes túl szoros kapcsolat, a két fogalom szinte felcserélhető, rokon értelmű használata indokolja a kérdés kiélezését, a szétválasztás túlzottnak tűnő hangsúlyozását is, hiszen a kereszténységben Sesztov korában és azóta sem történt meg a civilizációnak a kultúra által való megszentelődése – igen sok vonatkozásban nem jutnak el a civilizáció területére a személyes szellem intenciói. Sesztov e valóban szükséges szétválasztásig jut “csak” el, és annak hangsúlyozása érdekében nyitva hagyja viszonyuk jövőre rendeződésének kérdését.

A személyes szellemnek tehát olyan értelemben lehet hatalma a személytelen jelenségek fölött, hogy az ember közreműködésével szellemi értelemmel ruházhatja föl őket (ebben az értelemben az egész teremtett világ arra vár, hogy az ember az igazságot megtapasztalva alkotó-értelemadó módon tudjon fellépni viszonylatában, és így a személyes igazság “vonzáskörébe” kerüljön). Tulajdonképpen Sesztov is ezt teszi, amikor gondolatait leírja, személyes belső élményéről tanúskodik. Azt kell mondanunk, ritka az a filozófus, aki ilyen kifejezően tudja szavakba önteni az igazság megtapasztalásának élményét, tehát éppen ő az, aki intuitíve talán mindenki másnál jobban érti, hogy a személyes élmény nemcsak átadható, hanem át is adandó.

Hogyan viszonyul azonban a sesztovi értelmezéshez az eredeti dosztojevszkiji műben szereplő “prédikálási” szándék, mennyiben mondhatjuk, hogy az elbeszélés végén a nevetséges ember valóban hiteles, a keresztény kultúra igényeinek megfelelő állásponthoz “érkezik meg”, amit Sesztov csupán azért utasít el, mert elsősorban a zsidó kultúra szempontjából vizsgálja az elbeszélést? Valóban személyes szellemi tapasztalattal rendelkezik-e a nevetséges ember? Hogy ezt eldönthessük, érdemes a vele történeteket nagy vonalakban végigkísérnünk. Ahonnan elindul, az a teljes lelki-szellemi kiüresedés, mindennek, így a szellemnek is az elutasítása (melynek megtapasztalására, bár a tevékeny modellen belül, de a 19. században az érvényes modellen belül is lenne még mód). Az öngyilkosságig végső soron mégsem jut el, mert a hazafelé úton csodálkozva tapasztalja, hogy hiába történt meg elhatározása (a személytelenség tudatos vállalása), lelkének spontán személyes megnyilatkozásai még mindig figyelmeztetik tulajdonképpen, az anyagon messze túlmutató emberi mivoltára – hiszen sajnálatot érez a hozzá forduló kislány iránt. Álmában úgy tűnik, választ kap kimondott-kimondatlan kérdéseire: megtapasztal egy paradicsomi, idillinek tűnő világot, amely tulajdonképpen egy idealizált szinten újra leképezi a jelen szellemi válságállapotát, hiszen egyáltalán nem állíthatjuk, hogy megfelelné az igazi zsidó-

keresztény hagyománynak, annak egy eltorzított változatát képviseli. Először tehát tanúja lesz egy idillinek tűnő világnak, majd úgymond ő okozza romlását, bűnbeesését.

Hogy világosan lássunk, mi az, amit ebben a paradicsominak tűnő, békés-boldog világban megtapasztal, érdemes átgondolnunk, vajon ez a világ mennyiben valóban az, aminek első pillantásra tűnik, mi az, ami miatt mégis valamiféle hiányérzetünk lehet, és az a gondolatunk támadhat, hogy mindez valami miatt nem elég hiteles.²¹⁵ Ha figyelemmel kísérjük a bolygón élők világfelfogását, megnyilatkozásait, azt kell megállapítanunk, hogy ebben a paradicsomi állapotban az emberek igen szorosan kötődnek a természethez: növényekkel és állatokkal beszélgetnek, és közöttük és a természeti jelenségek között szeretetteljes, szelleminek tűnő viszony tapasztalható. A természeti jelenségek szellemmel átitatott lényekként ábrázolódnak, az embert pedig mivel tőlük minőségileg talán semmiben sem különbözik, akár természeti jelenségnek is tekinthetnénk. Ez az "idilli" ember tehát szorosan a természetbe ágyazva él, és nem a természetfölötti Teremtővel tart fenn szellemi kapcsolatot, mint az eredeti bibliai teremtéstörténetben, hanem a természetet mintegy szülőanyjának tekintve lényének szellemi megalapozottságát is tőle reméli. Rendelkezik-e a bolygón élő ember mindezek alapján az igazság megtapasztalásával? Azt kell mondanunk, hogy amivel rendelkezik, nem nevezhető többnek, mint az igazsághoz való személytelen-mitikus viszony, a történelem előtti népekhez vagy korunk ún. "természeti", őserdei népeihez hasonlóan. A természet és a szellem összekeveredése itt messze kimeríti azt a fogalmat, amit már több helyen szubsztancializmusnak neveztünk, és ami a hit tevékeny modelljének következetlenségeiből adódó szellemi problematikát jelenti a keresztény kultúrán belül – történelem előtti szellemi állapotba való visszahullással fenyegetve.

Érdeemes e jelenségnél egy pillanatra megállni: napjainkban egyre erősödő intenzitással van jelen a mitikus gondolkodás, az ősi, primitív animizmus emléke, sőt gyakran "modernnek", időszerűnek tüntetik föl. Mindez azért lehetséges, mert a nyíltság és a személytelenség követelményeinek sajnálatos módon megfelel, hiszen a gyakorlatba ágyazott, az intellektualizmussal összehangolható²¹⁶, pogány szertartások által irányítható, személytelen szellemről beszél. Úgy tűnik, mintha e "gondolkodás" a látókör tágulását jelentené, mivel előítéletektől mentes, pluralista – mégis a zsidó-keresztény gondolkodásnál összehasonlíthatatlanul primitívebbnek kell tartanunk, mert nem ismeri a személyes, valóban

²¹⁵ Bergyajev szerint ebben az elbeszélésben egy hamis utópia lepleződik le: „Nincs visszatérés az elveszett paradicsomhoz. A világharmóniához az embernek a választás szabadságán, a rossz szabad legyőzésén keresztül kell eljutnia. A kényszerű világharmónia nem igazolható, és nincs is rá szükség, nem felel meg Isten fiai szabadságának. Így lepleződik le a paradicsom az Egy nevetséges ember álmá-ban. Az embernek el kell fogadnia a szabadság szenvedésekkel teli útját.” Lásd: Bergyajev, N.: *Miroszoercanyije Dosztojevskovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevskij világszemlélete*. Bp., 1993. (Baán István ford.), 197. o.

²¹⁶ Meletyinszkij a mitologikus látásmódnak a logikus, intellektuális jellegét hangsúlyozza, amikor pl. Lévy-Bruhl azért bírálja, mert ezt a jelleget nem érzékeli. Lásd: Meletyinszkij, J. M: *Poetyika mifa*. Moszkva, 1976., 44. o.

közvetlenül megtapasztalható szellemet, és a valóban szellemi egyetemességet.²¹⁷ Hogy a gondolkodás divatja korunkban ilyen irányt vett, az egyértelműen bizonyítja a szubsztancialisztikus gondolkodás elégtelenségét, azt, hogy a görög kultúra óta az európai gondolkodás kiindulópontjául szolgáló evilági szempontot végképp meghaladta az idő, és hacsak nem kívánunk történelem előtti primitív szellemi állapotba visszasüllyedni, elodázhatatlan a személyes szellemi szempont előtérbe állítása.

Valóban izgalmas, hogy már a 19. század, és benne Dosztojevszkij számára is ilyen világosan adódik e probléma világos megjelenítése: az elbeszélésben ábrázolt álom tulajdonképpen azt jeleníti meg, hogy a kultúrának, a személyes szellem megtapasztalásának háttérben maradása és a civilizációs-evilági szempont előtérbe állítása a hit tevékeny modelljének válságában komolyan veszélyezteti a kultúráképviselőt. Úgy tűnhet, – mint ahogyan a későbbi, 20. századi felfogás számára valóban így tűnik – hogy csak személytelen-imitizált viszony képzelhető el az igazsághoz, így pedig a civilizáció szinte menthetetlenül embertelen személytelenségbe hull, magával rántva azt az elképzelést, amely annak feltétlen szellemi voltában bíz.

Láthatjuk tehát, a 19. század problematikája szervesen kapcsolódik a 20. századéhoz, az ontikus pozíciót elfoglaló Dosztojevszkij bizonyos értelemben előre láthatja, milyen problémákkal kell majd az eljövendő korban megküzdeni – és a szintén ontikus pozíciót elfoglaló Sesztov számára minden további szemléleti különbségen túl, amit pl. a zsidó és a keresztény szempont meg nem felelése jelent, ez jó alkalmat nyújt gondolatai kifejtéséhez. Mindazonáltal ennél az elbeszélésnél olyan mértékben leköti Sesztovot a “prédikálás” lehetlenségének magyarázata, hogy nem fordít figyelmet az álombeli világ szubsztancialisztikus szellemi háttérére. Mégsem kell azzal vádolnunk, hogy nem venné észre: a nevetséges ember nem rendelkezik személyes élménnyel, hiszen a történet végkimenetelét tekintve megváltozik a helyzet. Bár szubsztancialisztikus ideális világba érkezik meg, végső soron mentes marad tőle, és éppen azért marad mentes, amiért magát hibásnak gondolja: nem képes megérteni az ott talált emberek gondolkodásmódját. Amikor pedig “megrontja” őket, azt kell mondanunk, szellemi értelemben nem okoz sokkal nagyobb kárt, mint amilyet ott talált.²¹⁸ Sőt, ennek az állapotnak – a szellemhez való személytelen

²¹⁷ Az fent tárgyaltakkal ellentétben elképzelhető a mítosz egészen más felfogása is. Loszev pl. nem személytelennek gondolja, hanem szerinte „a mítosz a szavakba öntött csodás személyes történelem” (Lásd: Loszev, A. F.: *A mítosz dialektikája*, Bp, 2000., 272. o. /Goretity József ford./). Viszont Loszev éppen a zsidó-keresztény kultúra szellemi közegében gondolhatja a mítoszt személyesnek, melyben az eredetileg személytelen mítosz másodlagosan személyes értelmet nyerhet. Ehhez hasonlóan személyes és személytelen szellem megkülönböztetéséről van szó Jaspers megállapításában is: „... Isten nemcsak láthatatlan, elgondolhatatlan, megfogalmazhatatlan is. ... Isten minden metaforikus ábrázolása kivétel nélkül mítosz. Mint mítosznak, ha csupán szimbolikus jelként értelmezzük, mély jelentése van, de babonává lesz, mihelyt összetévesztjük magának az Istennek a realitásával.” Lásd: Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába*, Bp., 1989. (Szathmáry Lajos ford.), 51. o.

²¹⁸ Ez azért lehetséges, mert a szellemhez való személytelen viszony sohasem elégséges önmagában, a személyes szellem felé törekszik. Ahogyan Hahn István megállapítja: a mítoszok nemcsak statikusak, hanem ugyanakkor dinamikusak (Lásd: Hahn István: *Mítosz és történelem*. In: *Beszélgetések a Bibliáról*, Bp., 1984, 281-306.: az

viszonynak – a megszűnése esélyt kínál arra, hogy az elszemélytelenedés és az elszellemtelenedés, az anyag börtönének megtapasztalása árán, a szellem teljes hiányában az ottaniak személyes lényük mélyéről kezdjenek vágyakozni iránta. Ismét oda jutottunk tehát el, amit Sesztov olyan sokszor hangsúlyoz: jobb a szellemet a bűn élményében negatívan, mégis személyesen megtapasztalni, mint az anyagtól fertőzött szellemnek olyan jelentőséget tulajdonítani, amellyel az nem rendelkezik. Sesztov tehát a bűnnek és a sötétségnek ezt a megtapasztalását látja meg a nevetséges emberben, ebben pedig a sesztovi értelmezés nem tér el az elbeszélői szándéktól, hiszen a nevetséges ember azzal indokolja élményének valóban *igaz* voltát, hogy éppen ilyen “szörnyű igazságot” tapasztalt meg – amit pedig Sesztov is idéz tőle:

“Mert ekkor olyasvalami történt, olyan megdöbbenően igaz valami, amit nem álmodhat az ember. Jó: álmodat a szívem szülte, de vajon a szívem egymaga megszülhette-e azt a szörnyű igazságot, ami azután megtörtént velem? ... Hát hogy tudott volna felemelkedni az én sekélyes szívem meg az én szeszélyes, gyarló értelmem az igazság ilyen félelmetes kinyilatkoztatásáig?! ... Arról van szó, hogy én megrontottam mindnyájukat!”²¹⁹

Az elbeszélés nem beszél arról, mivel rontotta meg az embereket a nevetséges ember – Sesztov pedig alapvető meggyőződésének megfelelően adja meg a választ erre a kérdésre:

“Mivel rontotta meg a paradicsom lakóit a földnek ez az embere? Megadta nekik “tudásunkat”, vagy a szentírás szavaival élve, rávette őket, hogy kóstolják meg a tiltott fa gyümölcsét. És a tudással együtt eljött hozzájuk minden földi borzalom, eljött hozzájuk a halál. ... Itt a tudomány kevés volt egymagában, a tudománnyal együtt – ugyanarról a töről – kifejlődött az “ethika” is; “törvényekkel” elvarázsolt birodalommal változott át a világ, az emberek pedig szabad lényekből akaratszerű automaták lettek...”²²⁰

Sesztov újra megállapítja – mint ahogyan legtöbb írása erről a korban valóban aktuális és fontos gondolatról szól –, hogy a személytelen tudás²²¹ hamis erkölcshez és az emberek elembertelenedéséhez vezet. Általában “tudásról” beszél, hiszen, mint a civilizáció eszköze, az ő szemlélete számára – és ugyanakkor a kor valós kulturális állapotának megfelelően –

ősállapot megváltoztatására törekednek, de mivel mitologikus szinten maradványok igazi változás nem érhető el, ugyanakkor a változtatásról lemondva statikus állapotba hullanak vissza.

²¹⁹ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 146. o.

²²⁰ Uo. 147. o.

²²¹ Hogy a mitikus világ a személytelen tudás rabjává válhat, az „mítosz” és „logosz” szoros összefüggését mutatja, melyet azzal magyarázhatunk, hogy mindkettő személytelen szellem és személytelen forma szubsztancialisztikus vegyítéséből származik. Ebből adódhat a mitikus és intellektualista felfogás szoros kapcsolata. Ahogy Hajnád Zoltán írja: „Az antik tudat fejlődése a mitologikus gondolkodástól a logocentrikus

kizárólag a személytelen tudás rendelkezik általános elismertséggel. Dosztojevszkij elbeszélésében valóban szemléletesen válik szét tudomány és kinyilatkoztatás – mint a bűnös ember zavart okozó eszköze és a mindezen való túllépés és felülemelkedés tapasztalata – úgyhogy a tudományos ismeretet és az Igazságot állandóan elkülöníteni igyekvő sesztovi gondolat valóban szervesen kapcsolódik ide:

“Csak az ókori görögöknél a látók próbálták megvalósítani azt, amit Dosztojevszkij feladatul tűzött magának: a tudományos ismeret elvetését az Igazság felfogása érdekében. Az igazságot és a tudományos ismeretet nem lehet összebékíteni. Az igazság nem tűri a tudás tekintetét, fulladozik a tudásunknak bizonyosságot nyújtó – ’evidenciák’ súlyos ölelésében.”²²²

Itt az vetődik fel, hogy a tudomány és az igazság (vagy ismeret és kinyilatkoztatás) szétválasztása, szembeállítása Sesztovnál és Dosztojevszkijnél a hasonlóság ellenére mégis mennyiben más a zsidó és a keresztény kultúra, illetve a kor különbözőségéből adódóan. A korban a személyes igazság szempontját feltétlenül előtérbe állítani kívánó sesztovi szemléletet többször is jellemeztük. A Sesztov által személytelenül felfogott tudomány mellett elképzelhetetlen a személyes igazság, és megfordítva is így van, a kettő tehát kizárja egymást. Itt egy érdekes képpel írja le ezt: “az igazság fulladozik az ’evidenciák’ súlyos ölelésében”. Annál furcsábbnak kell találnunk ezt a képet, minthogy Sesztov maga állítja az igazság előbbrevalóságát – hogyan fulladozna akkor a személytelen tudás uralma alatt, gyengébbnek bizonyul talán? Sesztov, aki a gondolkodás jelen, válságos állapotában az igazságért folytatott harcot feltétlenül szükségesnek tartja, itt látszólag tehát éppen annak erőtlenségét hirdeti. Ha azonban ezt úgy értelmezzük, mint ami érzékelteti: a személytelen tudáshoz való ragaszkodásunk valóban lehetetlenné teszi a személyes igazság talaján álló értést, akkor az igazság “fulladozása” azt jelentheti: nem örökre, “csak” bennünk, lelkünk-szellemünk számára “hal meg” ilyenkor az igazság. (Emellett természetesen a személyes igazság ügyének 20. századi “nehézsége” sugallja neki ezt a képet, az érte folytatott harc igen keménynek és szinte reménytelennek tűnik. Ennek ellenére a keresztény kultúrára mint választott népre tekintve folytatja megkezdett harcát az igazság itt és most való érvényesítéséért.)

Összefoglalóan annyit mondhatunk, hogy az igazság elsőségéből kiinduló ontikus szemlélet Dosztojevszkijt arra ösztönzi, hogy már a 19. század szellemi válságában meglássa: a tudomány jelenlegi állapotában legalábbis hajlamos a személytelenségre – bár a 19. században még nem mondható olyan mértékben kiüresedettnek, mint a 20. században. A nevetséges ember számára világossá válik, hogy az igazság megtapasztalása nem az észnek, mint a tudomány elsőszámú eszközének köszönhető (“De hát hogy is ne hinnék, amikor én

felé haladt, vagyis az érzéki-anyagi kozmosztól az értelem alapjaira épülő világegyetem képe felé.” Lásd: Hajnády Zoltán: *Sophia és Logosz*. Debrecen, 2002., 259. o.

²²² *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 146. o.

láttam az Igazságot. Nem, nem az eszemmel találtam ki, hanem láttam, láttam, és élő képe örökre megtöltötte lelkemet.”²²³) Arról nem beszél, lehetséges-e olyan tudomány, amely különbözik a jelenlegi, az ész személytelen teljesítményét előtérbe állító tudománytól, viszont nem is zárja ki. A két terület szétválasztását viszont – a keresztény kultúra intencióinak megfelelően – mégsem végzi olyan gondosan, mint Sesztov, lépten-nyomon az a benyomásunk lehet, hogy bár rendelkezik az igazság személyes megtapasztalásával, a “paradicsomban” megtapasztalt legalábbis félig-meddig hamis ideálképet az elbeszélés végén is magával hurcolja, annak ellenére, hogy intuitíve megtapasztalhatta válságba kerülését. Ott, a bajba került emberek között sem tudott segítőként fellépni, és ezért nem meglepő, hogy amikor az elkezdett igazsághirdető tevékenységéről szól, bizonytalankodik, így vall erről: “Való igaz, mellé-melléfogok, és lehet, hogy később még rosszabbul megy majd. Nem kétséges, hogy ezentúl is tévedek még néhányszor, amíg meg nem találok a nyitját, hogyan, vagyis milyen szavakkal és tettekkel kell hirdetni az igazságot, mert ez nagyon nehéz feladat.”²²⁴ Mi is a gond vele tulajdonképpen? Láthatjuk, azon tanakodik, milyen “szavakkal és tettekkel” kell hirdetni az igazságot. Az Isten embere, az igaz ember, ezen nem gondolkodik, nem spekulál a fellépés pontos milyenségén, nem lehet szó ilyen tekintetben “eladhatóságról”, arról, hogy fellépése attól lenne “hatásos”, ha alaposan kigondolja megformáltságát. Mint ahogyan az Evangéliumban olvashatjuk: “Amikor pedig átadnak titeket, ne aggódjatok előre, hogy hogyan vagy mit beszéljete. Mert megadatik nektek abban az órában, hogy mit mondjatok. Hiszen nem ti vagytok az, akik beszéltek, hanem Atyátok Lelke beszél általatok.” (Máté, 10, 19-20) Tehát az Isten emberének (a hit szemlélődő modelljének megfelelően) elsősorban teljes lelkéből-szelleméből Istenre, az igazságra kell figyelnie, és bíznia kell abban, hogy a “lélek” segítségével megfelelő szavakba fogja tudni önteni mondanivalóját. A megformáltság miatti aggódás, bizonytalankodás a nevetséges ember felfogását a hit tevékeny modelljének körébe sorolja – ha azon belül, annak lehetőségeit meg nem haladva személyesen átéltnék tarthatjuk is fellépését.²²⁵

Egy másik kijelentése is ezt támasztja alá: “Az alapvető: szeresd a többieket úgy, mint magadat. Ez a legfontosabb, ez minden, egyéb jóformán nem is kell: akkor megtaláljuk a nyitját, hogyan kell rendbe hozni mindent.” Az igazsághirdetésben első helyre a felebarát szeretetét állítja – ami természetesen csak annyiban nem helyénvaló, hogy a hit szemlélődő

²²³ Dosztojevszkij, F. M.: *Egy nevetséges ember álma* (Makai Imre ford.), Bp. 1980., 502. o.

²²⁴ Uo. 501. o.

²²⁵ Éppen a hit tevékeny modellje problematikájának középpontba állítása miatt mondhatja Bahtyin, hogy ebben az elbeszélésben az antik szellem az uralkodó, hiszen a görög szellem továbbélése éppen ezt a tevékeny modellt jelenti: „... a menippeának mint a világnézet végső kérdései műfajának teljes és mély szintézisét adja, a középkori misztérium univerzalizmusával, amely az emberi nem sorsát ábrázolja; a földi paradicsomot, a bűnbeesést, a vezeklést. Az *Egy nevetséges ember álmában* szemléletesen tárul fel e két műfaj benső rokonsága, amelyeket természetesen történelmi-genetikus rokonság is összeköt. Ám itt műfaji szempontból a menippea antik típusa dominál. És általában az *Egy nevetséges ember álmában* nem a keresztény, hanem az antik szellem

modellje szerint megelőzi egy még fontosabb dolog: az Istennek, az igazságnak a feltétlen szeretete, amint azt a jézusi főparancs is tanítja²²⁶. Ezt pedig azért kell első helyre állítani, mert minden másban ez képes eligazítani: így pl. a felebaráti szeretetet is ez teheti problémamentessé, hitelessé, minden tekintetben vállalhatóvá. A keresztény hagyomány e mozzanatával a nevetséges ember kijelentése nem áll tehát összhangban, legalábbis kétértelmű, hogy a felebaráti szeretethez az Isten-szeretet parancsát hozzáérti-e. Háttérben maradása viszont veszélyezteti a felebaráti szeretet elevenségét, ez pedig beláthatóvá teszi Sesztov által követelt előtérbe állításának fontosságát.

Az elbeszélés főhőse, a nevetséges ember tehát a tevékeny hit elégtelenségét személyesen éli át, és ez valóban több, mintha eredeti szándékának megfelelően öngyilkos lett volna, hiszen így éppen a személytelenséget “vállalta” volna. Mit mondjunk azonban e tekintetben a szerzőről, aki láttatja őt? Hogy egy ilyen hőst ábrázol ebben az elbeszélésben, az egyrészt azt jelenti, hogy bár a 19. század gondolkodásának megfelelően nem tud kilépni a hit tevékeny modelljéből, annak viszont minden, a korban megélhető válságosnak mutakozó oldalát megszenvedti és ezáltal kifejezi a hit szemlélődő modelljének igényét. Sesztovhoz képest, aki csak ez utóbbit fogadja el, ez óriási különbségnek is tekinthető, viszont Sesztov ezt az igényt megérezve szervesen tudja kapcsolni Dosztojevszkij műveihez gondolatvilágát – ha azt saját elgondolásának megfelelően át is alakítja.

Mint ahogyan már írtuk, a tevékeny modell koncepciója – az igazság szempontjának háttérben maradása miatt – többnyire rákényszerül arra, hogy az igazsághoz való személyes viszony a bűnélményben alakuljon ki, tehát az igazságot megtagadásának megrázó élményében tapasztalja meg. Sesztov annak ellenére, hogy teljes mértékben a szemlélődő modellt képviseli, a tevékeny modellnek éppen ezt a sajátosságát fogadja el a leginkább, mert ebben valóban biztosítottnak látja az igazság közvetett, de személyes megtapasztalását, és olyan kiindulópontnak tekinti, amely elvezethet a szemlélődő modellhez, hiszen szinte már érintkezik vele. Dosztojevszkijjal kapcsolatban lépten-nyomon szól e témáról – pl. a nevetséges ember történetét is a bibliai bűnbeesés-történet üzenetét újra felfedező műnek tartja²²⁷, mint ahogy valóban sok szempontból hasonlítható hozzá, bár elsősorban mégis a 19. század központi szellemi problémájáról szól, ami ugyanakkor viszont a kereszténység történetén belül egy másodlagos “bűnbeesésként” értelmezhető. De Dosztojevszkijről összefoglalóan is megállapítja, hogy művei a “bűnbeesés titkáról” szólnak:

az uralkodó.” Lásd: Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*, Moszkva, 1972.; *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, Bp., 2001. (Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford.), 186. o.

²²⁶ Bergyajev így ír erről a témáról: „Meglátni, hogy minden ember Isten gyermeke, minden emberben meglátni Isten képét és hasonlóságát: ez a krisztusi szeretet. Az embernek mindenekelőtt Istent kell szeretnie. Ez az első parancs. Azután következik a felebaráti szeretet parancsa. Csak azért lehet szeretni az embert, mert van Isten, az egyetlen Atya.” Lásd: Bergyajev, N.: *Miroszozercanyije Dosztojevszkovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. (Baán István ford.), 163. o.

²²⁷ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 145. o.

“A legnagyobb titok előtt állunk, mely elé valaha is került az ember – a bűnbeesés titka előtt... S talán az olvasó egyetért majd azzal, hogy Dosztojevszkij minden belső küzdelmének és feszültségének egyetlen értelme és jelentése az, hogy legalább részesedjen e titokból, ha már nem foghatja fel...”²²⁸

Különösnek tűnhet, hogy Sesztov a bűnbeesés “titkáról” beszél, mintha maga sem értené, miről van szó, hogyan is kell értelmezni ezt a titkot. Sesztov azonban más értelemben használja a “titok” szót²²⁹, láthatjuk, nemcsak értelmez, hanem sok esetben átértelmez, vagyis szellemi értelemben felfogja az igazságot, és ennek megfelelően értelmezi a műveket. A “titok” szó alatt inkább valami olyat ért, ami tapasztalata szerint talán legfontosabb “jellemzője” az igazságnak: a pusztá intellektus számára megközelíthetetlen, csodálatos, természetfölötti, transzcendens, kizárólag az ember személyes szellemi lényegének megnyilatkozó. Kinyilatkoztatás, és mégis homályban maradó – legalábbis a pusztá józan ész számára. Mint ahogy kicsit odébb írja: “...a logika, mely egyszersmind ész, megöli a Titkot és az Igazságot.”²³⁰ – vagyis a személytelen ész uralma mellett elképzelhetetlen az igazság teljes, személyes értettsége.²³¹

Hogy Sesztov fenti megállapítása mennyiben áll Dosztojevszkij műveire, arról azt mondhatjuk – mint ahogy már több vonatkozásban szóltunk erről – hogy valóban “küzdelemről” és “feszültségről” van szó, a hit tevékeny modelljével folytatott küzdelemről, amely nem tűnik kielégítőnek, viszont lehetővé teszi a személyes és zárt világvég válságának ábrázolását és személyességének megőrzését. A “bűnbeesés” pedig éppen e válság megélését jelenti, annak érzését-értését, hogy a tevékeny modell végeredményben megsérti a lét rendjét – ha átmeneti bevezetése éppen annak megőrzése érdekében történt is. A “titokból” pedig Dosztojevszkij annyiban nem részesül, hogy a korban még nincs lehetőség a szemlélődő modell bevezetésére, annak híján csak a tevékeny modell feszültségeinek megélése válik lehetségessé.

Sesztov majdnem minden nagyregényről szót ejt, a fentebb vázolt témakör sokrétűen

²²⁸ *Preodolenyije szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 148. o.

²²⁹ Érdemes megfigyelni, hogy Sesztov nem az elzárkózást kifejező „szekret” szót, hanem a „tajna” szót használja a „titok” szóra, amely – ahogyan azt Goloszovker megállapítja – mély, pozitív jelentéssel rendelkezik, tehát az embernek a titokból részesülése felé mutat. Lásd: Goloszovker, Ja. E.: *Dosztojevszkij i Kant.* Moszkva, 1963., III. fejezet

²³⁰ *Preodolenyije szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 149. o.

²³¹ Ebbe az irányba mutat pl. Bergson megállapítása is: „...milyen jögon alkalmazzák akkor [az okság elvét] a mély eszméleti tényekre, hol még nem találtak szabályos egymásutánokat, hisz nem sikerül őket megjövendőlni? És hogy vehetik alapul ezt az elvet a belső tények determinizmusának megállapításában, mikor szerintük magának az elvnek egyetlen alapja a megfigyelt tények determinizmus? Igazában mikor az empiristák az okszerűség elvét az emberi szabadsággal szemben érvényesítik, az ok szót újabb értelemben veszik, mely egyébként a józan ész okfogalma.” Lásd: Bergson, H.: *Idő és szabadság.* Szeged, 1990. (Dienes Valéria ford.), 174. o.

szerepel értelmezésében. A *Bűn és bűnhődés* már címe által is magában rejti a bűnbeeséssel vont párhuzamot, Sesztov szerint benne azonban az ezzel ellentétesnek tűnő oldal is ábrázolódik, amit például a nevetséges ember történetében a paradicsomi világ képviselt. Első fontos megállapítása e regénnyel kapcsolatban, hogy alkalmat ad az eszmék szintjén való értelmezésre:

“Úgy tűnhet, mintha a regényben lenne és kellene is lennie ’eszmének’ – maga a cím ad alapot erre a feltételezésre. Ahol bűn van, ott bűnhődnek is – miért ne lenne ez ’eszme’, mégpedig a normális ember számára a legérthetőbb eszme? Helyreáll a régi igazságosság, az egyensúly, az elv, az éber Adraszteaia, a ’kétszer kettő négy’ – mindaz, amin az egérlyuk hőse epésen gúnyolódott... Raszkolnyikov történetét mindenki érthetőnek vélte: az ember ki akart lépni a ’mindenkiségből’ – és mint ahogy annak lennie kell – nem Istenné, hanem agyonűzött vaddá változott. S mindaddig az maradt, míg nem érezte, ’micsoda mélységes hazugság rejlik benne és gondolkodásában’.”²³²

Elutasítja azt a szemléletet, amely a bűnt pusztán objektív jelenségként, tényként közelíti meg, ezáltal pedig a tettek személytelen kiegyenlítése, az igazságszolgáltatás önmagában válhat fontossá – nem pedig az igazság személyes megtapasztalására ad alkalmat. Felületesnek érzi azt a megközelítést is, amely Raszkolnyikov bűnét nem szellemi problémaként kezeli, hanem abból indul ki, hogy a történet nagyobbik részében egyszerűen hazudott magának, és a végén pedig őszinte próbál lenni magához. Valóban nem lehet Raszkolnyikov problémáját ilyen leegyszerűsítetten értelmezni, hiszen Raszkolnyikov a kor szellemi feszültségét hordja magában: a századának eszmékben gondolkodását teszi magáévá²³³, személytelen következetességgel alkalmazza a mindennapok szintjére, eközben pedig lelkének-szemléletének tiltakozásával, feszültségével nem tud mit kezdeni. Ismét tehát a megszokott sesztovi problematika kerül előtérbe: a személytelen ész következtetései sokszor teljesen ellentétesek a személyes igazság követeléseivel. A szellemi szinten való értelmezés szükségességét Sesztov így fejezi ki:

“Lehet, hogy Raszkolnyikov ölt, de az is lehet, hogy nem. Mindkét esetben, akár volt bűn, akár nem volt, egészen más dolog a fontos: az a fontos, hogy bűnhődés volt, biztosan volt. Dosztojevszkij utolsó regényében Dmitrij Karamazov bűnhődik, aki – tudjuk meg a szerzőtől – nem bűnös a gyilkosságban.”²³⁴

²³² Preodolenyije szamoocsevidnosztyej.; *Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 121. o.

²³³ Fejér Ádám megmutatja: Raszkolnyikov voltaképpen „a humanista eszme áldozata”, amikor voluntaristikusan, személytelenül kívánja alkalmazni: „Az eszmét megcsúfoló, az eszme elégtelenségét saját kárán megmutató voluntarista sorsa visszavonhatatlanul bebizonyítja, hogy az annyira kívánatos és semmiképpen fel nem adható egyetemesség a személyes-individuális értékek alapján nem valósítható meg...” Lásd: Fejér Ádám: *Raszkolnyikov, a humanista eszme áldozata*. Budapest, 1989., 19. o.

²³⁴ Preodolenyije szamoocsevidnosztyej.; *Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 122-123. o.

Sesztov feltételezése szerint Raszkolnyikov a valóságban nem is ölt, hasonlóan Dmitrij Karamazovhoz, akit a tényekkel ellentétesen, “ártatlanul” ítélték el. Amikor Sesztov a bűnhődés mozzanatát emeli ki, arra utal, hogy nem a tényeknek, a tetteknek megfelelő bűnösség számít elsősorban, hanem a szellemi értelemben vett bűn: vagyis a gondolkodás eltévelyedettsége, szellemmel ellentétes volta. Azt kell mondanunk, Raszkolnyikov és Dmitrij bűnélménye nagyban különbözik egymástól: Dmitrij szinte belehajszolja magát, voluntarisztikusan magára erőlteti a büntudatot, ezáltal szinte a komédia szintjére fokozza le azt. Raszkolnyikov viszont a bűnnel járó szenvedést bár mélyen megéli, a bűn gondolatát a személytelen eszme általi befolyásoltságában visszautasítja: mivel nem képes szellemi és intellektuális szinten egyszerre értelmezni azt, inkább lemond a tudatos reflektálásról, vállalva, hogy a probléma súlya megoldatlanul nehezedik a vállára. Bár Raszkolnyikov lelkiileg-szellemileg, Mitya pedig csak igen felületesen, legfeljebb érzelmileg, mégis mindketten érzékelik eltévelyedtségüket, és így ha megfordítva is, legalább a vágy, az igény szintjén az igazsághoz személyesen viszonyulnak.²³⁵

Sesztov kételyeit fejezi ki, hogy Raszkolnyikov gyökeres “életfordulata”, “jövendő új életszemlélete”²³⁶ – tehát a személyes szellemi szempont teljesértékű, nem a bűn felől közelítő reflektálása – lehetséges lenne, hogy az “agyonűzött vad” hirtelen megérezhetné: “micsoda mélységes hazugság rejlik benne és gondolkodásában” – úgy tűnik, a művön belül ezt a fordulatot megalapozatlannak találja. Ennek megmutatására azt a részt idézi fel, amikor Raszkolnyikov nomád pásztorokat szemlélve elábrándozik:

“Raszkolnyikov kiment a partra, leült a barakk mellé rakott szálfákra, és nézte a széles, pusztai folyót. ... A távoli partról nóta foszlányai hallatszottak át. Künn, a napfényben úszó beláthatatlan pusztán mint elenyésző kicsiny pontok feketéllettek a nomád pásztorok sátrai. Ott szabadság honol, egészen másfajta emberek élnek, nem hasonlók az itteniekhez, ott mintha megállt volna az idő, még nem tűnt volna le Ábrahám kora, és az ő nyájait legeltetnék.”²³⁷

A *Feljegyzések a holtak házából* hangulataihoz hasonlítja ezt a jelenetet: álmodozás a “szabad életről” “szabad emberek között”. Érdekes módon most Sesztov nem arra figyel, hogy Raszkolnyikovnak a nevetséges emberhez hasonlóan valamilyen transzcendens élményben lenne része. Ehelyett azt hangsúlyozza, az álmodozás szellemi értelemben

²³⁵ Bergyajev így ír a raszkolnyikovi bűn problémájáról: „A Bűn és bűnhődés-ben megdöbbentő erővel válik nyilvánvalóvá, hogy ezt nem szabad megtenni, az ilyen ember szellemileg önmagát öli meg. Itt, az immanens módon átélt tapasztalatban bizonyosodik be az, hogy nincs minden megengedve, mert az emberi természet Isten képére és hasonlóságára alkottatott, s ezért minden egyes ember abszolút jelentőségű.” (Lásd: Bergyajev, N.: *Mirosozercanyije Dosztojevszkovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. /Baán István ford./, 119. o.) Tehát Raszkolnyikov mélyen, valóban szellemileg átéli bűne súlyát.

²³⁶ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 121. o.

²³⁷ Uo. 122. o. (Dosztojevszkij, F. M.: *Bűn és bűnhődés*, Bp., 1976. /Görög Imre és G. Beke Margit ford./)

megkérdőjelezhető, a Raszkolnyikovot “elgyengítő” időtlen idillt ábrázoló kép szellemi megalapozottsága kétségbe vonható, és fennáll a veszélye, hogy az azt megelő újra személytelen koncepciót alakít ki.

Mit is jelent a “nomád pásztorok” idillje? Hogyan lehetséges, hogy Sesztov számára nem állja meg helyét szellemi értelemben, és miért mondhatjuk, hogy Dosztojevszkij regényén belül mégis betölti szerepét, találóan jellemzi Raszkolnyikovot illetve a kor kulturális állapotát? Ebben a képben az ember, a természet és az igazság hármassága olyan szétválaszthatatlan egységben ábrázolódik, amely eleve adott, spontán és időtlen szellemi harmóniának tűnik. Mint ilyen, azt a problémát hordja magában, hogy nem válik világossá, honnan származik ez a harmónia, és az a téves képzetünk támadhat, hogy a természetben eleve adott, és onnan ajándékba kapja az ember, csak el kell tudni fogadnia. Úgy tűnik, Sesztov felfogása is ezt tükrözi, ahogy írja: “az örök természet színe előtt” “talált egymásra ’a gyilkos és a feslett nő” – vagyis a természet szerepét találja hangsúlyosabbnak. Ábrahám nevének említése ugyan ezzel ellentétes (és ha valaki, akkor Sesztov észrevenné, ha ez lenne hangsúlyos), hiszen az Ószövetség felfogása szerint az ember az igazságot egyértelműen nem a természet közvetítése által, hanem saját szellemi létében tapasztalja meg, mint ahogyan Ábrahám története is ezt a tapasztalatot közvetíti. Azonban a kép egésze mégsem zárja ki azt a hamis feltételezést, hogy Ábrahám is mint “a természethez közel élő” ember volt képes megtapasztalni az igazságot, hiszen ez a szétválaszthatatlan és spontán hármasság egyetlen szerves egésznek mutatja magát.

A dosztojevszkiji műben azért nem okoz ez különösebb problémát, mert a hit tevékeny modelljén belül, illetve annak válságállapotában az tűnik a legfontosabbnak, hogy a koncepció személytelenségét valamilyen úton-módon elkerüljük: hiszen a személytelen intellektusnak önmagában tulajdonított értelem az ezt az elvet következetesen alkalmazó főhőst személytelen gondolkodásba hajszolja. Nem teljes értékű, de kielégítő megoldásnak nevezhető a kinyilatkoztatás hajnalát idéző spontán személyes élmény, amelyben még nem válik el az ember, a természet és az igazság helye és szerepe az értelemadás tekintetében (a szubsztancialitást nem kizáró élményről van tehát szó). Ezen keresztül viszont esély nyílhat arra, hogy a személytelen intellektusnak érdemtelenül tulajdonított szerepről legalább ideiglenesen elfeledkezzünk. Bár erre a problémára kielégítő megoldást nem találtunk, a személyes igazsághoz mégis visszatérhetünk, ha az igazságot így nem is legbensőbb élményként, hanem inkább közvetetten, lelki szinten tapasztaljuk meg. Erre utalhat az a részlet is, hogy Raszkolnyikovnak elsősorban Szonyához és a rabtársaihoz fűződő kapcsolata látszik rendeződni²³⁸, az igazsághoz – amit itt az Evangélium olvasása testesít meg – még

²³⁸ Hajnád Zoltán megállapítja, hogy „Raszkolnyikov igazi bűne az volt, hogy kiesett az emberek *szobornosztj* közösségéből. Amikor lesúlyt a baltával, abban a pillanatban, ’mintha ollóval vágta volna el magát mindentől és mindenkitől’. ... Esméje, amelyet elátkozottnak nevez, nem hozta közelebb a többi emberhez, hanem eltávolította tőlük.” (Lásd: Hajnád Zoltán: *Sophia és Logosz*. Debrecen, 2002., 200. o.) Itt éppen ez a „kiesettség” látszik rendeződni.

csak sejtésszerűen, távolról közelít. Erre vall az is, amit már említettünk a bűnélmény hiányával kapcsolatban, és amit Sesztov is idéz a regényből:

“Minden, még a bűne is, és az ítélet, száműzetés – most, első elragadtatásában úgy tetszett, csak külsőleges tény, idegen tőle, mintha nem is övele történt volna.”²³⁹

A regény olvasása közben is különösnek találhatjuk, hogy a nagyszerűnek látszó élmény, amelyben Raszkolnyikovnak a folyóparton Szonyával együtt része volt, nem változtatja meg gyökerében a bűnfelfogását, hanem bűnét “kívülről” láttatja. Az az evangéliumi idézet juthat eszünkbe, amely elsősorban a hit tevékeny modelljére vonatkoztatható, és amely szerint: “Most ugyanis tükör által, homályban látunk, akkor pedig majd színről színre.” (1. Kor. 13, 12) Ebben a leginkább mitikusnak nevezhető, a szellemet nem teljesértékűen megvilágító élményben tehát még mindig nem képes világosan tekinteni bűnére – ilyen értelemben pedig nem mondhatjuk, hogy világképe alapjaiban megváltozott volna. (Bár ez az evangéliumi részlet eredetileg nem a tevékeny modell válságára vonatkozik, hanem a tevékeny modell még spontán módon személyes háttérrel rendelkező eredeti változatára, amely még magában foglalja a szemlélődő modellre váltás lehetőségét, tehát nem ragaszkodik önmagához, hanem inkább várakozásokkal telve tekint rá. Mégis vonatkoztatható annak válságára is, hiszen a tapasztalat töredékessége nem változott.)

Dosztojevszkij művén belül tehát ilyen értelemben mindez fontos szerepet játszhat, amennyiben a mű egésze reflektálja a befejezést, és a fentiek tükrében világossá válhat a tevékeny modell viszonylagos szellemi teljesítőképessége.²⁴⁰ Sesztov szempontjából, a 20. századból tekintve már természetesen nincs értelme a tevékeny modell bármifajta érvényességéről beszélni, ő csak a szemlélődő modell következetes követelésének láthatja értelmét, ebben pedig a zsidó kultúra indíttatása is megerősíti. Ezért a szubsztancializmust sugalló pásztoridill hamisnak tűnik Sesztov számára. Mivel a regény egészen idáig a tevékeny modell válságát ábrázolta, elfogadhatatlannak tűnhet, miért keres Dosztojevszkij kompromisszumokat, miért nem képes a szubsztancializmus gyökerét jelentő tevékeny modell teljes elutasítására. Így ír erről:

“...a dúr hangzat és az ígéret, hogy bemutatja az átmenetet az ’új életbe’, ráadásul a fokozatos átmenetet (azaz a lehető legésszerűbbet...), ha ez az ígéret és a dúr hangzat választ ad a ’ránk nehezedő, erőnket meghaladó’ kérdésekre, melyekkel a szerző gyötört

²³⁹ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 122. o. (Dosztojevszkij, F. M.: *Bűn és bűnhődés*, Bp., 1976. /Görög Imre és G. Beke Margit ford./)

²⁴⁰ Bergyajev a morál oldaláról tekintve ezt így fogalmazza meg: „Raszkolnyikov témája már a humanizmus krízisét jelzi, a humanista morál végét, azt, hogy az ember elpusztul az ember önállóságától. Az emberfeletti emberről és az emberfeletti emberségről, a magasabb rendű emberi morálról született álom azt jelzi, hogy a humanizmus megszűnt és kimúlt.” (Bergyajev, N.: *Miroszozercanyije Dosztojevszkovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. /Baán István ford./, 122. o.) Ha a humanizmus nem is múlt ki, csak a

bennünket egész regénye során – akkor nemcsak arra van joga, hogy pontot téve megszakítsa elbeszélését, de joggal mondhatja: ’vége’. ... Nyilvánvaló, hogy teljesíthetetlen feladatot vállalt: előfordulnak ugyan, állandóan előfordulnak fokozatos átmenetek – csak éppen az egyik régi életből a másik régi életbe. Az ’új’ élet minden fokozatosság és előkészület nélkül jön el, és továbbra is talányos, rendkívüli marad a régi törvénynek alárendelt események egyenletes menetében.”²⁴¹

A “régi” és az “új élet” fogalmi jelentik itt a tevékeny és a szemlélődő modellt, és Sesztov, amikor a hirtelen váltás szükségességéről és a fokozatos átmenet feleslegességéről, sőt nemkívánatos voltáról beszél, ezzel elsősorban a két modell közötti alapvető különbséget hangsúlyozva. Vagyis azt, hogy a váltás nem képzelhető el folyamatos fejlődésként, nem lehetséges a kettő közötti átmeneti állapot, valóban végletesen vagy az egyikhez tartozunk vagy a másikhoz – és ha így van, akkor “nagy levegőt véve” inkább hirtelen kell átugranunk az “új életbe”.

A kettő összekeveredése csakis torz alakokat hozhat létre: ennek köszönhető, hogy a tevékeny modell válsága és a szemlélődő modell igénye Dosztojevszkij regényeiben sajátos eredménnyel jár. Huszadik századi szemmel azok a hősök hatnak hitelesebbnek, akik a tevékenységtől tartózkodni próbálnak, a válságállapot feszültségét személyesen vállalják. Náluk a “szemlélődő” modell még nem pozitíve, annak szellemi valóságában, hanem láthatóan eltorzult formában jelentkezik, tehát valójában csak annak igényéről beszélhetünk. A hősök egy másik csoportja esetleg ugyanúgy érzékeli a válságállapotot, és megérlelődött bennük a szemlélődő modell igénye, viszont mégis ragaszkodnak a tevékeny modell keretén belüli fellépéshez, attól elszakadni “nincsen bátorságuk”. Végző soron tehát mégis a 19. századi koncepcióhoz ragaszkodva a tevékeny modellt mutatják harmonikusabban képviselhetőnek, így a szemlélődő modellt követelő sesztovi koncepció szempontjából súlytalan, nem hiteles alakoknak tűnnek. E szemszögből nagyobb kárt okoznak a személyes szellemi nézőpont számára, mint a hősök előző csoportja, mert úgy tűnik, koncepciójuk terhét nem képesek vállalni, és az elszemélytelenedés veszélye viszonylagos szellemi merevségük miatt mintha őket sokkal inkább fenyegetné. Miskinnel kapcsolatban a következőket állapítja meg Sesztov:

“Hősei nem tudnak, és szinte nem is akarnak tenni, alkotni – ahol megjelennek, mindenütt rombolás, pusztulás jár nyomukban: minden biztonnyal azért, hogy a ’végnek’ még az illúzióját se kapja meg az olvasó. Miskin sem kivétel az általános szabály alól, holott a szerzői szándék szerint Miskin a megtestesült önzetlenség – ám minden igyekezete ellenére senkin sem segíthet, sőt mindig a gonosz, rossz kezdeményezéseket

humanistámnak a szemlélődő modellt érvényesítő új fellépésének igénye jelentkezett, viszont helyesen utal itt a nietzschei fellépésre, mely pontosan ezt az igényt fejezte ki.

²⁴¹ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 125-126. o.

mozdítja elő.”²⁴²

Ha a regény egészét vesszük figyelembe, akkor a végletes sesztovi szemlélettel némely vonatkozásban összhangban, valójában azonban azzal ellentétben az eredetileg pozitív hősnek szánt Miskinről a következő állapítható meg: egyrészt a sesztovi értelmezésnek megfelelően a tevékeny modell keretén belüli fellépéshez való ragaszkodása valóban semlegesíti benne a szemlélődő modell iránt intuitíve talán jelentkező vágyait, és a személyesség elvesztésének, a szellemi kiüresedés veszélyét idézi fel számára. Ugyanakkor, amikor a valóban nem éppen az eredeti szerzői szándéknak megfelelően sikerült, de személyes élménnyel rendelkező miskini “ideál-alak” a személyes és zárt modellhez ragaszkodik, szemlélete a korban e modell érvényessége által még valóban igazolható, ha egyúttal már problematikus is. Így a sesztovi értelmezéssel szemben alakjának hitelességét nem kell teljesen megkérdőjeleznünk, annál is inkább, mert, bár valódi megoldással nem szolgálhat, a szellemi válságot bizonyos szinten érzékeli, és azért is, mert fogyatékoságait érzékelve alakját a szerző sok vonatkozásban ironikusan láttatja. Bár alakjának összetettsége az egyértelműen szemlélődő modellt követelő sesztovi szempontnak nem felel meg, mégis lehetővé teszi a tevékeny modell kritikáját, alkalmat ad annak ábrázolására, hogy a tevékeny modell sajátosságai miatt bizonytalankodó koncepció hogyan árthat a személyes fellépés hitelének, hogyan üresíti szavait szimpla szólammokká. A “puszta” jóakarát, a szelídség és alázat értelmezés híján félig-meddig a levegőben lógnak, és hosszú távon nem pótolhatják a szemlélődő modell személyes szellemi koncepcióját. Sesztov jó érzéssel választja ki azt a pontot, ahol ez a tehetetlenség talán legfeltűnőbb: Ippolithoz való viszonyában, és helyesen mutatja meg, hogy végső soron mennyire képtelen oldani a kor szellemi válságát, nem tudja értelmezni azt, és ezáltal a helyzet még tovább romlik. A “vég illúziója” nem “fenyeget” tehát vele kapcsolatban sem (mint ahogyan a *Karamazov testvérekben* is, ha nem is teljesen ugyanilyen módon, de hasonló lesz a helyzet), ami annyit jelent: nincsen, nem lehetséges a dosztojevszkiji regényben befejezettség, lezártág, vagyis a személyes szellemi koncepció közvetlen ábrázolására nincsen esély.²⁴³

A hiteles, a válságot vállaló oldalt Sesztov szerint *A félkegyelmű* című regényben Miskin hiteltelen alakjával szemben Ippolit szenvedő alakja képviseli. Kivételes élethelyzetéből, halálraítéltségéből fakadóan többszörösen érzékeli a tevékeny modell és a belőle következő szubsztancializmus ki nem elégítő voltát, egyszerűen szólva a szubsztancializmus foglyának érzi magát. Természetesen látásmódja erősen eltúlzott, a 19.

²⁴² Uo. 130. o.

²⁴³ Emiatt a lezáratlanság, a humanista újfajta fellépése *igényének* kifejeződése miatt tartják Dosztojevszkij művészetét „dinamikusnak” – mint ahogy egy igény kifejezése valóban egy meghatározott irányba való törekvést jelent. Pl.: „A szabadság témáját Dosztojevszkij dinamikus tárgyalja, nem pedig statikusan, az ő szabadsága állandóan dialektikus mozgásban van, belső ellentmondások tárulnak fel benne, s egyik fázisból a másikba megy át.” Lásd: Bergyajev, N.: *Miroszozercanyije Dosztojevszkovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. (Baán István ford.), 108. o.

századon belül nagyrészt megalapozatlannak nevezhető, hiszen a környezete által sugallt és általa elutasított felfogás, a kapott “sorsba” való belenyugvás – a tevékeny modellen belül maradv a tevékenységtől való tartózkodás, a passzivitás vállalása – még személyesen képviselhető lenne. Ő ezt a nem teljesértékű utat elutasítja, így a személyes szellemet egyszerre igénylő és elutasító szellemi lázadóvá válik. Ha tekintetbe vesszük, hogy számára a tevékeny modell hagyományos értelemben bezárul, hiszen a közeli halál lehetősége a tevékenység “értelmétől” fosztja meg (bár választhatná az attól való tartózkodás aszketikus formáját), akkor megállapíthatjuk, hogy fellépése a miskini koncepció hiányosságaira mutat rá, így a regényben nélkülözhetetlen, önmagában viszont a 19. századi koncepcióból való kiszakadása által a szellem elleni lázadás határait súrolná, ha nem vágyrna olyan szenvedélyesen valami másra, ezáltal fejezve ki a szellem iránti igényét.

Miért mondhatjuk, hogy a szubsztancializmus foglya? Az érvényes világkép, így egyúttal a szellem elutasításának állapotában mélyen átéli és megszenvedi az önmagában értelmének tekintett anyag, illetve természet “poklát”, hosszú írása, *Az én nélkülözhetetlen magyarázatom* szinte egészében ezt a problémát reflektálja. Szinte emberségében érzi magát bántva, semmibe véve azáltal, hogy magyarázat nélkül, mint egy légynek, kell meghalnia, így a természetet sötét, süket erőnek látja, melyet az ember képtelen legyőzni. Míg az eredeti szubsztancializmus önmagában értelmének, szellemi jelentőségűnek tartja az anyagot, a természetet, és ilyen vonatkozásban beszél a szellemről, addig Ippolit ellentétes végletbe esik (bár valójában a koncepción belül marad): önkényes, megszelídíthetetlen, az embert magába szippantó erőnek látja, amely önmaga értelmetlenségét az emberre is rákényszeríti. Ezt az állapotot nagyon embertelennek, igaztalanak érzi, nem hajlandó beletörődni és az anyag önkénye elleni lázadásként az öngyilkosság gondolatát tartja az egyetlen elfogadható megoldásnak. Természetesen mindez hiábavaló próbálkozás, hiszen emberi méltóságát nem nyerheti vissza, inkább a dühödt individualisztikus önkény gyakorlásának hibájába esik.²⁴⁴

E gondolatvilágot Sesztov azért érzi a sajátjával rokonnak – bár szinte teljesen más szemléletből indul ki – mert saját szubsztancializmus-ellenességére, a természet eltúlzott előjogait kétségbevonó álláspontjára ismer benne. Ugyanakkor azt kell mondanunk, hogy az odülakóhoz hasonlóan ezt az alakot is átértelmezi, amikor nem veszi tekintetbe mozgatórugóit, kultúrtörténeti háttérét, azt, hogy a 19. században ugyanez a gondolat még másképp viszonyult a személyes igazság képviselőéhez. A szembeállítások révén az igazság megtapasztalását remélő Sesztov a természetet és az igazságot szembeállító részt idézi Ippolit írásából, a Rogozsin lakásán található, a halott Krisztust ábrázoló képről:

²⁴⁴ Bahtyin a következőt emeli ki Ippolit lázadásával kapcsolatban: „Ippolitnak az önmagára vonatkozó személyes megnyilatkozásába ideologikus szó is beleszövődött, amely, akárcsak az odülakó esetében, tiltakozásával a világmindenséghez fordul; az öngyilkosságnak is e tiltakozást kell kifejeznie. Gondolata a világról olyan dialógus formáit öltve bontakozik ki, amelyet ő maga folytat egy öt mélységesen megsértő erővel.” Lásd: Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*, Moszkva, 1972.; *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, Bp., 2001.(Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford.), 302. o.

“... szörnyen összevissza volt verve, feldagadt, szörnyű véres kék foltok dudorodtak rajta... De furcsa, hogy ha valaki ennek a halálra kínozott embernek a hulláját nézi, akkor egy különös érdekes kérdés vetődik fel benne: ha pontosan ugyanilyen hullát láttak a tanítványai, a jövődöbéli főapostolai (márpedig okvetlenül pontosan ilyenek kellett lennie), ha ilyenek látták az asszonyok, akik elkísérték, és ott álltak a keresztnél, meg mindenki, aki hitt benne és imádta őt, akkor hogyan hihették egy ilyen holttest láttán, hogy ez a vértanú feltámad? Önkéntelenül az a gondolatunk támad, hogy ha ilyen borzalmas a halál, és ha ennyire erősek a természet törvényei, akkor hogyan lehet legyőzni őket? Hogyan lehet legyőzni őket, amikor még az sem tudta legyőzni, aki életében a természetet többször is legyőzte, akinek engedelmeskedett a természet... E kép láttán óriási, kérlelhetetlen és néma vadállatnak vagy helyesebben ... – egy újabb szerkezetű óriási gépnek rémlik a természet, amely esztelenül megragadott, darabokra zúzott, és érzéketlenül magába nyelt egy felbecsülhetetlenül értékes, nagyszerű lényt – olyan lényt, amely egymaga felért az egész természettel, annak minden törvényével, az egész világgal, amely talán csakis azért teremtődött, hogy ez a lény megjelenhessen rajta!”²⁴⁵

Sesztov értelmezésében tehát a “hatalmas, végtelenül súlyos természet, elveivel és törvényeivel, süketen, vakon, némán” áll szemben a “súlytalan, semmitől sem védett, nem óvott ’legfontosabbal’”. A szembeállítás valóban szükséges lehet, amikor meg akarjuk érteni az ellentétek szellemi vonatkozásait, és ezért próbára tesszük önmagában vett “értelmüket”. Sesztov úgy véli, a szembeállításban egyértelműen megmutatkozik az igazság előbbrevalósága – mint ahogy a 20. században az általánosan uralkodó személytelen koncepció ellentétét keresve valóban tisztán elválasztható személyes igazság és személytelen világ. Az Ippolit leírásában szereplő, önkényesen és személytelenül uralkodó természet bár felülkerekedni tűnik, hiszen tényként áll előttünk a halál a maga megváltoztathatatlanságában, jelen van a követelés, hogy ez ne legyen így, hogy valamiképpen ez a “nagyszerű lény” győzedelmeskedjen. Más kérdés, mert Sesztov számára másodlagos jelentőségű, hogy az igazság jelentőségével nincsen tisztában az, aki itt és most a természeti törvények legyőzését követeli Krisztustól, őt a természet szintjére degradálva (a “lény” elnevezés is a természeti szintre utal) fizikai értelemben vár tőle teljesítményt. Az igazság viszont azáltal mutatja meg felsőbbrendűségét, hogy nincs szüksége a természet anyagi eszközökkel való legyőzésére. Amint a feltámadás megmutatja: amikor anyagi, fizikai értelemben minden elveszett, akkor képes teljes szellemi “győzelemre”, annak bizonyítására, hogy az értelem, a személyes igazság túlmutat az anyagon, és annak közegében is “képes” a szellem erejét megmutatni.

Különösen kitűnik a Miskin és Ippolit közötti ellentét abban a jelenetben, melyet a különbség érzékeltetése érdekében Sesztov is idéz, és amelyben megmutatkozik, hogy a

²⁴⁵ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999.

személytelen gondolkodás által befolyásolt Miskin olyan erkölcsöt “képvisel”, amely a korban még vállalható, egyértelműen személyes lelki élmény alapozza meg²⁴⁶ – de már problematikussá válik, mert a lemerevedés, a képmutatás, a korlátolt gondolkodás veszélye fenyegeti, ha ez nem is annyira elkerülhetetlen, mint ahogyan a 20. századi szemlélet számára tűnhet. Miskin tehát olyan tekintetben hasonlít Ippolithoz, hogy más értelemben bár, de ő sem tud a szubsztancializmustól elszakadni. Sesztov viszont Ippolit erényének tudja be (mert számára az ettől való elszakadás az elsődleges), hogy Ippolit legalább ki akar törni e válsággal küzdő koncepcióból:

“... a fiú négy szemkőzt próbál beszélni a szenttel, azt remélve, hogy mikor maguk vannak, csak ketten, a szent végre nem keresi a törvény kegyeit. De reménye hiúnak bizonyul. A törvény, ... éppoly szilárdan fészkel Miskin hercegen, mint a ’kétszer kettő négy’: a szent semmivel sem különbözik a mindennapi embertől. Beszélgetésük fináléja így hangzik. Ippolit megkérdezi a herceget: ’No jó, mondja meg maga, ön szerint hogy volna a legjobb meghalnom? ... Hogy minél erényesebbnek hasson. No beszéljen!’ A herceg, aki foggal körömmel ragaszkodik a maga szent büszkeségéhez, és leginkább attól fél, hogy elveszíti jogosultságát a törvény dicséretére, elfogadja a kihívást. ’Menjen el mellettünk, és bocsássa meg a mi boldogságunkat! – mondta halkan.’ Szó se róla, állta a próbát: ennél messzebb már nem is mehetett volna. ... Úgy véli, engedelmességéért jutalmul ... jogot és erőt kapott a törvénytől, hogy az embernek ne a testét, hanem a lelkét ölje meg. ... És akkor, mi történik akkor, ha Ippolit elmegy mellettünk, és megbocsátja ’nekik’, hogy boldogok? Semmi sem történik, nem is szabad történnie semminek. Meglesz az ideális ’egyensúly’ – az emberi ’ész’ nem is törekszik többre...”²⁴⁷

Ebben az esetben is érdekes megfigyelnünk, hogy Sesztov a látszólag a 19. századot illető, valójában pedig a 20. századnak szánt bírálata hogyan viszonyul a 19. század szellemi állapotához. A 19. század kétértelmű szellemi állapota valóban alkalmas arra, hogy rajta keresztül mutassa meg a 20. században kiélesedett szellemi válságot, viszont mivel Sesztov ezt a kétértelműséget figyelmen kívül hagyja, véleménye kizárólag a 20. századdal kapcsolatban vehető figyelembe.

Miskin herceg valóban a tevékeny modell által személytelen felépítménynek elgondolt, intellektuálisan megalapozhatónak vélt “törvény” talaján áll, azonban mindez

(Patkós Éva válogatta és ford.), 134. o. (Dosztojevszkij, F. M.: *A félkegyelmű*, Bp., 1981. /Makai Imre ford./)

²⁴⁶ Bergyajev szerint: „Miskin állandóan csendes eksztázisban van, valamilyen angyali örjögésben. S lehet, hogy Miskin egész boldogtalansága abból ered, hogy nagyon is hasonlít egy angyalra, s nem eléggé ember, nem izig-vérig ember.” Lásd: Bergyajev, N.: *Miroszozercanyije Dosztojevszkovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. (Baán István ford.), 149. o.

²⁴⁷ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 136-137. o. (Dosztojevszkij, F. M.: *A félkegyelmű*, Bp., 1981. /Makai Imre ford./)

abban a korban még összefér egy spontán, szinte intuitíve megélt személyességgel, tehát ezen elgondolás személyes képviselőjével, e kétértelműség pedig a 20. század nyílt világképében már elképzelhetetlen. Sesztov az ilyen kettős gondolkodású embert “mindennapi embernek” nevezi, hiszen az ő korában ez már csak valóban a mindennapi, már-már nyárspolgári szemléletre jellemző, amely a 20. század nyílt világképébe képtelen belehelyezkedni, és nem “mer” a kiélezetten személytelen gondolkodással szembenézni – vagy elutasítani azt, vagy az ő szemléletéhez hasonlóan annak ellentétét, a tisztán személyes gondolkodást vállalni. (Mindkét lehetőség felszámolja a szubsztancializmust, ha a személytelen gondolkodás egészében meg is tagadja az igazságot, és így semmiképpen sem elfogadható álláspont.)

Kérdésével Ippolit a személytelen morált “provokálja”, azt akarja elérni, hogy az így gondolkozó ember észrevegye kiindulópontjának hamisságát, és megpróbálja túllátni a személytelen gondolkodáson. Ippolit tehát nem veszi észre az ilyen morálnál még a korban jelenlévő személyes háttérrel, nem akarja észrevenni azt, így azt mondhatjuk, hogy az odúlakóhoz hasonlóan a szellem ellen lázad, ha vele ellentétben valóban vágyakozik is utána. Konceptiója látszólag megfelel a Sesztovénak, hiszen a 20. századból tekintve a személyes szellem által vezéreltetve kell a valóban személyes háttér nélkül maradó, így személytelenné váló morált elutasítani. A lázadó Ippolit a tevékeny modellt egészében elutasítva Miskinnel a tevékeny modell viszonylagosságai között egyensúlyozó válaszát is csak úgy tudja értelmezni, mint pusztán ékesszólást, nevetségesen üres javaslatot, nem észrevehető számára a mögöttes személyesség. Miskin válasza valóban nem hozhat végleges megoldást, hiszen a belenyugvás személyesen értelmezve is a tevékeny modellen belül marad, saját ellenpontjának egy kényszerű elfogadását képviselve, és az sem látható, Miskin legalább érzékeli-e válasza problematikusságát.²⁴⁸

A regény valóban összetett problematikájához képest Sesztov szemlélete mindezt sokkal egyértelműbbnek láthatja, hiszen 20. századi kulcsban értelmezi: Miskin képviseli számára a kiüresedett, elszemélytelenedett morált, amely készakarva tartja távol magát a szellemi problémákkal küzdő ember élő, személyes voltától, és olyan rendszerben gondolkodik, ahol, ha mindenki teszi a dolgát, akkor minden elrendeződik, legfőképpen meg kell tudni bocsátani, és mindent el kell tudni viselni. Természetesen amikor Sesztov mindezt kétségbe vonja, nem azt akarja mondani, hogy a személyesen értelmezett erkölcsben megszűnnének a hitelesen megélhető erények, hanem azt, hogy az erkölcsöt nem szabad leegyszerűsíteni, hiszen nagyon is elképzelhetőek olyan helyzetek, amikor már nem lehet

²⁴⁸ Bahtyin kiemeli, hogy bár Miskin az az „átható szó”, „amely képes aktívan és meggyőzően beavatkozni a másik ember belső dialógusába”, azonban „a másik felszólítása az egyik szólamának mint igazinak a követésére, Miskinnél sohasem bizonyul döntőnek. Miskin híján van bármiféle végső bizonyosságnak és hatalomnak, s gyakran egyszerűen kudarcot vall.” Lásd: Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*, Moszkva, 1972.; *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, Bp., 2001. (Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford.), 303. o.

valamit tovább elviselni, hanem az igazság képviselője érdekében szót kell emelni²⁴⁹. Ezt az oldalt képviseli Sesztov szemléletében Ippolit, azt az embert, aki az igazság elleni lázadásnak “tűnő” szerepet is vállalva tanúskodik a személyes igazságról, elsősorban pedig az igazság személyességéről, személytelen rendszerekké át nem alakíthatóságáról. Ahogyan az idézetben olvashatjuk – ha a személytelen erkölcsöt követjük, szó szerint “*semmi sem történik*” – nem leszünk képesek a személyes igazság megtapasztalására, csak egy személytelen “egyensúly” követelményének teszünk eleget, amelyre nem lehet tudni, kinek és miért van szüksége.

Ippolit alakjához hasonlóan értelmezi Sesztov *A Karamazov testvérek* evangéliumi mottóját is: az átértelmezett, szellemi lázadóként értett odülakói állásponthez kapcsolódónak tekinti a gabonamag elhalásának képét is, amennyiben éppen az igazság érdekében kell megtagadnunk egy helytelenül értelmezett igazságot:

“*A Karamazov testvérek* mottójául – mint tudjuk – Dosztojevszkij a negyedik evangélium egyik versét választotta, de választhatta volna saját, itt már idézett szavait is a *Feljegyzések az egérlyukból* című művéből. ... Éljen az egérlyuk, pokolba az egérlyukkal: ez az éles, fülsértő disszonancia áthatja az egész regényt. A regény minden sora – a szerző által nem lelt – “valami másnak” a hatalmas áhításáról, olthatatlan vágyáról tanúskodik. Ha a gabonamag el nem hal, egymaga marad, ha pedig elhal, sok gyümölcsöt terem. Hogyan haljon meg? Örökre vonuljon az egérlyukba? Az borzalmas! Az egérlyukból kitörni viszont emberi erőt meghaladó feladat. Akit egyszer meglátogatott a halál angyala, már nem csatlakozhat a normális emberekhez, nem válhat normális emberré.”²⁵⁰

Az “egérlyuk” vállalása tehát ebben az értelmezésben azt az ellenmondásos, nehezen elviselhető szellemi állapotot jelenti, amikor valaki éppen a személyes igazság iránti vágytól vezettetve vállalja a megszokott értelemben vett tagadás sötét, szellemtelen állapotát (amely viszont ugyanakkor valóban az, hiszen az igazság elleni lázadás mindenképpen sötétséget eredményez) – azért lázad fel tehát a szubsztancialista igazság ellen, hogy az igazság hiányának megélése által egy teljesebb, valóban személyes igazsághoz jusson el. Ezt jelenti Sesztov szerint a mag elhalása – vállalni kell a szellemi felmorzsolódásnak tűnő állapotot, egy későbbi kiteljesedés érdekében²⁵¹. Ebben a szellemi állapotban már nem lehet csatlakozni

²⁴⁹ Az erkölcs háromféle szintjét különbözteti meg pl. Jaspers: morális, etikai, metafizikai. „A harmadik fokon: a viszony metafizikaivá lesz. A motívumok lesznek a lényegesek. A szeretet szemben áll a gyűlölettel. A szeretet a lét felé irányít, a gyűlölet a nemlét felé. ... tudatára ébred annak, hogy léte a szeretetre való képességében adott. A helyeset választja, motívumai igazak lesznek, s a szeretetből él. A feltétlen csak akkor valósul meg, ha e három szint egybeesik.” (Lásd: Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába*, Bp., 1989. /Szathmáry Lajos ford./, 64-68. o.) Tehát az erkölcs tekintetében a személyes motívumok központi szerepét hangsúlyozza.

²⁵⁰ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 149-150. o.

²⁵¹ Ezt a sesztovi momentumot fogalmazza meg úgy Remizov, hogy a bölcsességhez vezető út a kísértésen keresztül vezet, akik pedig nem estek kísértésbe, megmaradnak egyfajta hamis ártatlanság állapotában, „test

ahhoz a felfogáshoz, amely ezt még nem élte meg, az ezt megtapasztalt ember mindenképpen különbözni fog az ún. “normális embertől” – a tevékeny modellt problémátlanul megélt embertől –, aki nem érzékeli álláspontjának a lét rendjéhez képesti problematikusságát.

Kérdés, hogy az eredeti regényen belül mit is jelent a mag elhalása. Minden valószínűség szerint a szerzői szándék nem hasonlítható a sesztovi értelmezéshez (ha annak a regény elvben meg is hagyja a lehetőségét), hiszen később éppen Zoszima idézi ezt, amikor halála előtt utoljára beszél Aljosával. Közvetlenül a mottó után pedig Dosztojevszkij kissé furcsán ható magyarázata következik hősét, “Alekszej Fjodorovicsot”, vagyis Aljosát illetően, mindezek alapján pedig arra kell gondolnunk, hogy a mottó eredeti szándék szerint inkább vonatkozik az aljosai-zoszimai fellépésre, melynek *A félkegyelmű* főhőiséhez hasonlóan Sesztov szerint is legfeljebb csak korlátozott jelentőséget tulajdoníthatunk. Hiszen nem mondhatjuk, hogy Aljosa egészében vállalná és szellemileg hitelesen megoldaná kora, a környezetében küszködő emberek problémáját:

“Ki *A Karamazov testvérek* ’hőse’? Ha számolunk az előszóval, akkor a legkisebb Karamazov, Aljosa. Továbbá Zoszima sztarec. Ám akkor hogyan lehetséges, hogy az Aljosának szentelt oldalak a leggyengébbek, a leghaloványabbak? Az egész regényben Dosztojevszkij csupán egyszer beszélt ihletetten Aljosáról: rábízta az egyik olyan látomását, mely ihletettségének tetőpontján nyilatkozott meg előtte.”²⁵²

Miskin herceg alakjához hasonlatosan Sesztov kevésbé megértő Aljosával szemben, bár a kultúrtörténeti sajátosságok figyelembevétele mellett valamivel hitelesebbnek láthatjuk alakját. Sesztovval szemben azt mondhatjuk róla, alakjának minden problematikusságát figyelembe véve sem lehet üresnek vagy akár gyengének mondani, bár minden erőfeszítése ellenére álláspontja és fellépése a tevékeny modellen belül marad. Aljosa megtapasztalja a kor szellemi válságát, hiszen környezete, családjá mellett mindezt nagyon nehéz is lenne nem megtapasztalnia. A problémára adott válasza, a zoszimai tanításból kiinduló álláspontja, a felebaráti szeretetet érzelmi átélése és gyakorlati, tevékeny megvalósítása a kor keretei között maradó, korlátozott jelentőségű, a korban mégis személyesen átélhető megoldást képvisel.

Ennyiben tehát alakja többféle értelmezésnek teret enged, attól függően, mit kérünk éppen számon tőle: valamiféle, a korban legalább félig-meddig hiteles megoldást, vagy mint Sesztov, a 20. század követelményeit kérjük számon rajta, a nyílt világkép követelményeinek engedve a lét rendjéhez képest örökérvényű megoldást – hiszen ebben az esetben elgondolását csak bírálni lehet. Aljosa személyesen átélte, bár korlátozott jelentőségű gondolkodása a regény folyamán legalább egy alkalommal “bizonyítottnak”, hitelesnek tűnik Sesztov számára is: egy, az előző idézetben is említett jelenet kapcsán. Ezt a jelenetet később hosszán idézi,

nélküli szellemek”. Lásd: Remizov, A. M.: *Po povodu knyigi Lva Sesztova „Apofeoz beszpocsvennosztji”*, Szentpétervár, Voproszi zszizny, 1905, 7, 204. o.

²⁵² *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 154-155. o.

melyből most csak a lényegesebb pontokat emeljük ki:

“Ujjongással teli lelke szabadságra, téres-tágas helyre vágyódott. Föléje borult a csöndesen tündöklő, csillagokkal teli ég beláthatatlanul széles boltozata. ... A földi csend mintegy összeolvadt az égivel, és a föld titka egybeért a csillagokéval... Aljosa csak állt, bámult, majd mintha lekaszálták volna, a földre rogyott. Nem tudta, miért ölelte át a földet, nem tudott számot adni magának, miért vágyódott olyan ellenállhatatlanul, hogy megcsókolja, csókolja az egészet, de sírva, zokogva, a könnyeivel öntözve csókolgatta, és rajongva esküdözött, hogy szeretni, örökkön-örökké szeretni fogja... Miért sírt? Ó, rajongásában sírt ő még azokért a csillagokért is, amelyek a végtelenből ragyogtak le rá, és nem szégyellte ezt a megszállottságát. Mintha az Isten számtalan sok világából jövő szálak egyszerre mind összefutottak volna a lelkében – más világokkal érintkezve egész valója megremegett.”²⁵³

Azt kell mondanunk, ez az élmény összességében sokkal inkább egybevethető Raszkolnyikovnak a *Bűn és bűnhődés* végén szereplő élményével, mint amennyire szembeállítható vele, bár kisebb hangsúlyeltolódások megfigyelhetők. Tulajdonképpen itt is egy nagy “egész” személyesen átélt tapasztalatáról van szó, melyben a természet csodálatosságának és hatalmasságának élménye annyira hangsúlyos, hogy nem lehet tudni, hol végződik a természet szépségének csodálata, és hol kezdődik a voltaképpen istenélmény, amelynek az élmény személyessége köszönhető²⁵⁴. Nem vitatható, hogy valamiképpen mindkettőről szó van, viszont ismét a kor válságáról mond ki valami lényegeset, hogy a korban lehetséges legmagasabb rendű megoldás ábrázolására hivatott főhős a személyes igazságot csak a természettel összefüggésben tudja megtapasztalni.

A természet jelenlétének szükségessége a gondolkodás szubsztancializmusából következik, és ilyen értelemben felvetődik a kérdés, vajon valóban személyes, és nem személytelen élményről van-e szó. Az utolsó mondat viszont azt bizonyítja, hogy a szubsztancializmus személyes háttérrel rendelkező szakaszáról van szó, ahol még legalább az érzékelhető, hogy “az Isten számtalan sok világából jövő szálak” egyáltalán az ember lelkében “futnak össze”, tehát a személyes élmény végső soron mégiscsak az emberhez köthető, ha a szubsztancializmusnak megfelelően az a képzetünk is lehet, hogy az igazság kívülről, a természetből érkezik a lelkébe.²⁵⁵

²⁵³ Preodolenyije szamoocsevidnosztyej.; *Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 155. o. (Dosztojevszkij, F. M.: *A Karamazov-testvérek*, Bp. 1975. /Makai Imre ford./)

²⁵⁴ Bergyajev úgy is értékeli e jelenetet, hogy ez „a misztikus földhöz és a természet új felfogásához való odafordulás”. Lásd: Bergyajev, N.: *Miroszozercanyije Dosztojevszkovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. (Baán István ford.), 261. o.

²⁵⁵ Bognár Ferenc a következőképpen értékeli ezt a jelenetet: „[Aljosa] összeomlása ... az individualitás megőrzésének, s ugyanakkor a kultúrához, a 'talajhoz' kötődésének, gyökerezésének szimbolikus erejű megjelenítése. Az individuális mozzanat itt – szemben Ivannal – nem a tiszta ész autonómiájára épül, hanem a

A jelenet valóban mély és őszinte átéltséget sugároz, így az élmény személyességét nem vonhatjuk kétségbe. Ezt az "ihletettséget" Sesztov is elismeri, és mivel első helyre mindig a személyességet és annak bemutatását helyezi, ezáltal szemet huny a szubsztancialista tendenciák fölött, és egyedül ennek kapcsán fejt ki nézeteit:

"...(Dosztojevszkij) csupán egyszer szól így, mintha érezné, hogy *erről* nem szabad sokat beszélni. Vagy talán azért, mert ezt meglátni csak a feneketlen mélységből és az egérlyukból lehet, s csakis azokkal az "igazságokkal" együtt, egy időben, melyeket korábban az odúlakó tárt fel nekünk? ... Azt kell gondolnunk, hogy "az érintkezés más világokkal" nem más, mint ... az a hit, mely nem fogadott el soha semmilyen tekintélyt, nem került be a történelembe, nem hagyott maga után semmilyen nyomot. Az a cselekedeteket semmibe vevő "hit", mely nem nyújtott semmit az emberiségnek, és ezért a tudomány "nem létezőnek" nyilvánította."²⁵⁶

A személyes tapasztalat valóban nem a "spekuláció", a személytelen elemzések és következtetések tárgya, ilyen tekintetben tehát "nem szabad sokat beszélni" róla²⁵⁷, ezzel szemben viszont mindennek az alapja, így a személyes gondolkodás elsősorban az emberről és szerepéről a igazság tapasztalatának fényében való gondolkodást jelenti. Itt újra azzal gondolattal találkozunk, hogy mindez Sesztov szerint az "odúlakó" élményét feltételezi, ami sesztovi értelmezésben az igazság hiányának megtapasztalása által az igazság iránti vágyat, ezen keresztül pedig annak alapvető jelentőségének felismerését jelenti. E gondolat háttérét itt is a 20. századi személytelen és zárt világgép képezi, ahol a világgép szellemi értelemben vett ürességének megtapasztalása valóban alapvető jelentőségű lehet, lehetőséget nyújthat egy nyílt és személyes világgép létrejöttére.

Ezzel szemben Aljosa esetében nem annyira az "odúlakó"-élmény, a bűn megtapasztalása játszik szerepet, hanem sokkal inkább saját végleges világgépe kristályosodik ki ebben a pillanatban az ezt megelőző jelenetek: a Grusenykával való találkozás, illetve mestere koporsójánál látott álma hatására (7. könyv fejezetei). A hagymácska adományozásának álombeli motívumában a hit tevékeny modellje ragadható meg, szinte kézzel foghatóan: felebarátunk iránti szeretetből tennünk kell valamit, oda kell adnunk, amink van, legalább a legapróbb dolgot. Ennek megfelelően bontakozik ki azután a regény további részében Aljosa egész tevékenysége: Koljával és társaival, illetve saját családjával kapcsolatban. Érdeemes megfigyelni, hogy Koljáékkal kapcsolatban valóban elér bizonyos

legalább oly szilárd érzelmre, szeretetre..." (Lásd: Bognár Ferenc: *A Karamazovok hitetlensége és Dosztojevszkij szellemi teljesítménye. /Antropológiai vázlatok/, Szeged, 1994., 129. o.) Aljosa alakja valóban az individualitás szintjét valóban nem haladja meg, és semmiképpen sem éri el az istenemberi teljességet.*

²⁵⁶ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 155-156. o.

²⁵⁷ Lásd a már idézett wittgensteini formulát: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.” (Lásd: Wittgenstein, L.: *Logikai-filozófiai értekezés – Tractatus logico-philosophicus.* Bp., 1989, /Márkus György ford./, 90. o.)

eredményeket, a fiúk kibékülnek – saját családjának válságát viszont nem képes valóban oldani.

A sesztovi értelmezésre visszatérve felfigyelhetünk arra is, hogy a személyesség, az igazság megtapasztalásának egy fontos momentumát jellemzi Sesztov, aminek korábban szinte egy teljes fejezetet szentel (XII. fejezet). E személyes tapasztalat, amelyet “cselekedeteket semmibe vevő hitnek” nevez, nem külső tekintélyen alapul, hanem önmaga “igazolását” kizárólag önmagából veszi, így nem számít hiteles mércének a hitnek a civilizációban megmutatkozó “hatékonysága”. Ennek azért van jelentősége, mert e mozzanat által kétszeresen kifejezheti a szemlélődő modell elsődlegességét: a szellemi tapasztalat az ember lelkében-szemléjében gyökerezik, tehát elsősorban nem külső tényeken alapul, másrészt plasztikusan mutatja meg, mennyire nem felel meg a lét rendjének a tevékeny modellnek a tényekből, a civilizációból, tehát evilágból való kiindulása. Elsősorban nem az számít, ami a történelembe bekerül, ami maga után megfogható nyomot hagy, hanem a szellem, az igazság ügye. A nem “tekintélyen” alapuló hitre, tehát az igazság bizonyos értelemben spontán személyes megtapasztalására Dmitrij Karamazov nyújt jó példát, aki a bűn, az elbukás intenzívnek tűnő megtapasztalása által²⁵⁸ válik Sesztov számára jelentőssé, a 20. században szükséges válságélmény tapasztalatához hasonlóvá, annak bemutatására különösen alkalmassá:

“Barátom, barátom, most is bukott az ember, bukott. Borzasztóan sokat kell az embernek szenvedni ezen a világon, borzasztó sok baja van... Én pajtás szinte csakis ezen gondolkozom, ezen a bukott emberen.’ Néhány perccel később ez a műveletlen tiszt így folytatja: ‘A szépség félelmetes és rettenetes dolog! Félelmetes, mert meghatározhatatlan, meghatározni pedig azért nem lehet, mert az Isten csupa merő találynak teremtette. Itt egymásba futnak a partok, itt együtt él minden ellentmondás. Én nagyon műveletlen ember vagyok, de ezen nagyon sokat töprengtem.’ Sokat töprengett! A műveletlen ember talán tud ‘töprengeni’? És amit Mitya tesz, vajon joggal nevezhető gondolkodásnak? A felháborodás, a méltatlankodás, a hajsza az ellentmondások, a meghatározhatatlan után – hiszen ez minden, csak nem ‘gondolkodás’. Emlékszünk, Spinozának, az új filozófia atyjának tanítása szerint ha ‘gondolkodni’ akarunk, ki kell irtanunk minden elképzelést ‘jóról, rosszról, a szépségről és rútról.’... És ha az emberek ‘megtanultak’ valamit Spinozától, akkor azt a készséget tanulták meg, hogy a tiszta gondolkodás, az ‘értés’ érdekében megfélemedkezzenek a

²⁵⁸ Bergyajev ezt így fogalmazza meg: „Dosztojevszkij ezeknek az apokaliptikus atmoszférájú áramtól átítatott emberi lelkeknek a sorsát vizsgálja. És ez a vizsgálat óriási fényeket gyújt. Dosztojevszkij a mély, szellemi krízis, a vallási fordulat pillanatában ragadja meg az embert. Az emberi lét e sorsdöntő pillanatában nagyon lényeges dolgok fedezhetők fel az emberi természetről.” Lásd: Bergyajev, N.: *Miroszozercanyije Dosztojevszkovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. (Baán István ford.), 72. o.

szépségről is, jóságról is, és ők maguk átváltozzanak 'általában vett tudattá' ...²⁵⁹

Félretéve egyelőre az itt középpontba állított hősnek, Mityának a regény eredeti értelmének megfelelő elemzését, vizsgáljuk meg a sesztovi értelmezést. Sesztov szerint a válságélmény, a "bukottság" megtapasztalása teszi képessé a személyes gondolkodásra, mivel a bűnhöz szellemi állapotként viszonyul, személyesen magára vállalja. Élő személyes lénye így képessé válik a "töprengésre", vagyis a személyes szellemi szemlélődésre, a szellemi problémák felelős mérlegelésére. Ezt a gondolkodást pedig nem logikus, "tisztá" eszme-futtatások jellemzik, hanem sokkal inkább az érzelmekhez hasonlítható, azoknál mégis összehasonlíthatatlanul magasabb szintű tapasztalatok, például a látszólagos ellentmondások mögött meghúzódó összefüggések megértése. Ezt Sesztov nem is szívesen nevezi gondolkodásnak, hiszen ezt a megnevezést századában egyre inkább a személytelen, szellemileg kiüresedett gondolkodás birtokolja.

A személyes gondolkodással Spinoza gondolatát állítja szembe (ebben az írásban is gyakran és szívesen idézi őt), amely számára a 20. század nagy jelentőségű problémáját testesíti meg. Azért lehet alkalmas erre Spinoza gondolkodása, mert végletesen fogalmazza meg a személytelen, szenttelen gondolkodás követelményét, ezzel a számára teljesen ellentétes (a 20. századi világképpel pedig megegyezőnek tűnő) állásponttal pedig Sesztov könnyebben szembeszállhat. Nem véletlen, hogy a végletes személytelenséget Sesztov megbecsüléssel emlegeti: hiszen a teljes személytelenség egyetlen, de fontos pozitívuma, hogy leszámol minden szubsztancialista, a személyesség számára veszélyt jelentő, és a személytelenség gyökerét képező tendenciával. Spinoza paradox módon Istenhez való föltétlen ragaszkodását fejezi ki negatív formában, amikor a "matematikai", a személytelen igazságot állítja előtérbe, teszi kizárólagossá: a személyes igazság és személytelen szellem szubsztancialisztikus keveredését szünteti meg ezáltal, az ellentmondásos helyzetet így módon téve egyértelművé. Amit Sesztov Spinozától idéz, az ő szemében egyszerre jelenti az itt felsorolt és az ezekhez hasonló fogalmak (szépség, jóság, rosszaság) önmagukban vett jelentőségének, értelmének megkérdőjelezését, és ugyanakkor sajnálatos módon a személyes gondolkodás teljes formális elutasítását is, melynek szükségessége viszont tagadásának állapotában negatívan mégis megmutatkozhat.

Ez Dmitrij Karamazov alakjának természetesen nagyon egyoldalú, vagy inkább átértelmezett szemlélete – a Sesztov által képviselt és megmutatni kívánt személyes gondolkodás érdekében. Az eredeti mű értelmét figyelembe véve pedig azt mondhatjuk Mityáról, hogy bár természetesen mélyen megtapasztalja a 19. században számára is már adódó szellemi válságot – a tevékeny modell viszonylagos érvényét és a szemlélődő modell iránt már fellépő igény jogosultságát – mégsem mondhatjuk, hogy a sesztovi értelemben

²⁵⁹ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 156-157. o. (Dosztojevszkij, F. M.: *A Karamazov-testvérek*, Bp. 1975. /Makai Imre ford./)

valóban tisztán személyes gondolkodást képviselné, gondolkodását nagymértékben megterheli a szubsztancialista gondolatmenet. Ha csak a Sesztov által itt idézett kijelentéseket vesszük szemügyre, akkor is megmutatható mindez: a szépségről beszél, amely “félelmetes és rettenetes”, és éppen “meghatározhatatlansága” miatt válik azzá. A szépséget tehát itt egyértelműen szubsztanciának, önmagában értelmes és értelmezendő jelenségnek tartja, amely azért válik számára nyugtalanítóvá, mert intellektusa számára hozzáférhetetlen.

Száma is érzékelhetően felbomlott a szépségnek és a jóságnak eddig megbonthatatlanak tűnő harmonikus egysége²⁶⁰ – hiszen Grusenyka illetve Katyerina Ivanovna alakjában számára is bebizonyosodott, hogy a szépség mellett nagyon is elképzelhető a gonoszság, sőt a démonikus szépség egyre inkább “harmonikus” egésznek tűnhet – ennek oka pedig éppen a szellemi szempont háttérben maradása lehet. A Sesztov által idézett gondolatok sokkal inkább a következő problémát jelenítik meg: Mitya alapélménye az ember “bukottsága” – erkölcsi elveszettsége, sőt közvetve magának az erkölcsnek is az összeomlása – és az eddig egyértelműen önmagában vett értéként kezelt szépség is “rettenetes”, tehát úgy tűnik, az erkölcsi összeomláshoz hasonlóan az esztétika alapjai is veszélybe kerültek. Mindkettő végső soron a tevékeny modell kétségbe vonható evilági kiindulópontja miatt előállt szellemi válsághoz köthető, tehát a Mitya által érzékelt, különböző területeken jelentkező, de közös gyökerekre visszavezethető válság a szilárd személyes szellemi háttér meggyengülése miatt állt elő. Azt kell mondanunk, hogy a sesztovi értelmezéssel szemben Mitya esetében éppen az erkölcs és az esztétika szubsztancialisztikus kezelésének erőltetéséről van szó, és az ennek nyomán bekövetkező feszültség érzékeléséről. Ami viszont alkalmat ad a sesztovi értelmezésre, az az, hogy Mitya valóban mélyen átéli, megszenvedti ezt a válságot, szenvedése pedig már-már felér egy magasabb, szubsztancializmus-mentes álláspont igényével, akkor is, ha maga jottányit sem enged abból a szemléletből, ami miatt ide jutott.

Ugyanakkor az erkölcshez, a bűnhöz való viszonyát vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a bűn élményét valósággal igényli, a bűnösség tudata saját individuumához szorosan hozzátartozik, és az individuum kialakításának feltételét jelenti számára. (Az individuum jelentőségének túlhangsúlyozása tulajdonképpen az embert illető szubsztancializmus: konkrét, formai jellegű szempontok szerint értékelhető az individualizálódás mértéke, így ha a személyes értelem hiányában is kívánatosnak tartjuk, az a formának, a civilizáció szempontjának túlzott hangsúlyozását jelenti.) Ennyiben tehát egyfelől valóban nem valódi bűnélményről, nem az igazsághoz való, annak hiányában megtapasztalt személyes viszonyról van szó, ahogyan Sesztov hajlamos ezt értelmezni, hanem arról, hogy Mitya az erkölcsöt

²⁶⁰ Bahtyin pl. hangsúlyozza, hogy Mitya jó példája „a karneváli képen” belül az ellentétes pólusok egymás mellett élésének: „A felemelkedés és a nemesség a bukással és az aljassággal határos.” Lásd: Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevskovo*, Moszkva, 1972.; *Dosztojevskij poétikájának problémái*, Bp., 2001. (Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford.), 221. o.

öncélúan egyéniségének kialakítására használja²⁶¹. Másfelől pedig amikor érzékeli ennek korlátait, azt, hogy bűnösségének hangsúlyozása sehova sem vezet, ennek nyomán, mintegy másodlagosan érzékeli pozíciójának helytelenségét, bűnélményének erőltettségét, így a szellemi válság megtapasztalása által mintegy másodlagosan pozíciója mégis az igazsághoz való személyes viszony igényét fejezi ki.

A “tudatlan”, az intellektuálissal ellenkező úton elinduló, a személyes igazságot szerinte éppen ezért megtapasztaló Mityával Sesztov az inkvizitori pozíciót állítja szembe, a spinozai pozícióval párhuzamba állítva. Mindkettő azért bír Sesztov számára nagy jelentőséggel, mert a személytelen gondolkodást “megtisztítják”, teljesen kiüresítik, minden szubsztancialisztikus „sallangtól” mentesítik, és a végletes személytelenség megmutatkozása megkönnyíti a harcot egyfelől a szubsztancializmus által terhelt, a tisztán személyes és a végletesen személytelen gondolkodás között ingadozónak tűnő (a hit tevékeny modelljéből adódó) gondolkodás ellen, illetve a már “letisztult” személytelen gondolkodás ellen is, melynek “hiányosságai” könnyen megmutathatóak, hiszen annyira nélkülözi az értelemre törekvésnek, az igazság következetes érvényesítésének az árnyékát is.

“Megszabadulhatunk-e a megismerés átkától? Felhagyhat-e az ember az ítélkezéssel, az elítéléssel, megteheti-e, hogy ne szégyellje mezítelenségét, önmagát, és azt sem, ami körülveszi, mint ahogy ősapáink sem szégyenkeztek, mielőtt a kígyó rábeszélte volna őket, hogy kóstolják meg a tiltott fa gyümölcseit? A nagy inkvizitor legendájában erről szól a hatalmas, végső vita az egész emberi tudást megtestesítő, kilencvenéves bíboros és maga Isten között. ... Így szólt Istenhez: mit ajánlottál az embereknek, mit ajánlatsz nekik? A szabadságot? Az emberek nem fogadhatják el a szabadságot. Az embereknek törvényekre van szükségük, határozott, egyszer és mindenkorra megszabott rendre, hogy megkülönböztethessék, mi az igazság és mi a hazugság, mit szabad és mit nem szabad.”²⁶²

Az inkvizitorban látja tehát Sesztov az “emberi tudás”, a “megismerés átkának” a megtestesítőjét, azt, aki az ember evilági ítéleteinek önmagában tulajdonít jelentőséget, abban bízik, hogy az ember személytelen intellektusának segítségével elképzelt “rend”, a személytelen “törvények” “boldogítják” az emberek. Ez a koncepció pedig kizárja a szabadság lehetőségét, benne nem az igazság személyes elfogadásának az alapját látja, hanem

²⁶¹ Ahogy ezt Bognár Ferenc megjegyzi: „... Dmitrij mindent megtesz morális újjászületése, feltámadása érdekében, energikusan cselekszik az irányban, hogy bűnétől megszabaduljon, hedonisztikus életvitelét fölszámolja, de ugyanakkor látenszen, mégha ezt ő maga nem is reflektálja, vigyáz arra, hogy bűnösségét ne személyes ügyének, hanem létéhez rendelt tárgyiasságnak, a körülmények szerencsétlen összejátzásának tekintse.” (Lásd: Bognár Ferenc: *A Karamazovok hitetlensége és Dosztojevszkij szellemi teljesítménye. /Antropológiai vázlatok/, Szeged, 1994., 103. o.) A bűn személyes reflektálása (a személyes szellemi szempontból érte vállalt felelősség) viszont igen távol áll az individuális, tárgyasult, legfeljebb lelki szinten reflektált bűnélménytől, és Mitya esetében csak ez utóbbiról lehet szó.*

²⁶² *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 158. o.

az evilági rend felbomlásának lehetőségét, mivel csak személytelennek tudja elképzelni. Ez a koncepció Sesztov számára azért kínál jó anyagot, mert saját gondolkodásától homlokegyenesen különbözik: hiszen nyilvánvalóvá válik, hogy végső soron hová vezethet a tevékeny modell evilági szempontból való kiindulása. A személyes háttér elvesztése és a zártság megőrzése olyan világot eredményez, amely nem az emberek Isten képére teremtettségére számít, hanem terelgetni való birkáknak tekinti őket.

A sesztovi koncepció, az inkvizítori pozíció, illetve a 20. század érvényes világképe tehát tulajdonképpen a 19. század három elvileg lehetséges folytatását képviselik: a már feszültségekkel terhelt zárt és személyes koncepció (19. sz.) a teljes kiüresedés eredményeképpen a zártság megőrzése mellett személytelenné válhat (az inkvizítor, illetve ilyennek tekinthetjük a kommunista diktatúrákat²⁶³), átfordulhat a teljes ellentétébe, vagyis személytelenné válva legalább a nyíltság vállalása által kaphat viszonylagos érvényt (a 20. sz. általában érvényes világképe), és teremtheti meg egyúttal a Sesztov által a zsidó kultúra intenciói alapján követelt nyílt és személyes, a szemlélődő modellt jelentő koncepció lehetőségét, amelyben az alkotó, értelemadó “tevékenység” valóban elnyerheti értelmét.

Amikor Sesztov az inkvizítori pozíciót bírálja, valójában a 20. századnak a nyíltságban bízó, a személyességet elvető világképe felé kívánja megmutatni, hogy más körülmények között mit is jelenthet a személytelen koncepció, a személytelen törvények uralma: a szükségyszerűség uralma alá hajtja a szabadságra, Isten képére teremtetett embert. Ilyen szempontból pedig elhanyagolható jelentőségű, hogy a nyíltság vagy a zártság jegyében önként teszi-e ezt, vagy kényszerítik erre, a személytelen gondolkodáshoz ragaszkodás végső soron hasonló eredményre vezet. Illúzió azt gondolni, hogy pusztán a szabadság által a személytelen gondolkodás értelmessé válhat, a szabadság – illetve a nyíltság – csak úgy nyerhet értelmet a 20. században, hogy biztosítja a személyes gondolkodás felé vezető utat: elvileg bárki, bármikor választhatja ezt a maga számára, ha képes szabadulni az érvényesség hatalmából, mint ahogyan Sesztov is ezt teszi, sőt másoktól is ezt követeli.

Az egyik oldalon áll tehát Sesztov koncepciójában az inkvizítor által képviselt, az isteni alapoktól elszakadt, “tisztán” emberi tudás, a másik oldalon pedig az általa követelt emberkép, amelyről közvetlenül ritkán beszél – rá inkább a bírálatok tükrében következtethetünk. Az előző idézetben mégis érdekes oldaláról világítja meg azt: az ember

²⁶³ Bergyajevnél erről a következőt olvashatjuk: „*A nagy inkvizítor legendája*-ban Dosztojevszkij már inkább a szocializmust tartotta szem előtt, mint a katolicizmust. ... A Nagy Inkvizítor eljövendő uralma nem a katolicizmussal van kapcsolatban, hanem az ateista és materialista szocializmussal kapcsolatban. A szocializmus beleegyezi abba a három kísértésbe, amelyet Krisztus elutasított a pusztában, az embermilliók boldogsága és megnyugtatása nevében lemond a szellem szabadságáról.” (Lásd: Bergyajev, N.: *Miroszozercanyije Dosztojevszkovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. /Baán István ford./, 253-254. o.) Felhívja a figyelmet, hogy az abszolútizált, fanatikus emberszeretet szolgáltatja erre az „eszmei” alapot, és a szolovjovi Antikrisztushoz hasonlítja a Nagy Inkvizítort (Lásd: Szolovjov V. A.: *Az Antikrisztus története*. In: *Az orosz vallásbölcselet virágkora – Tolsztojtól Bergyajevig*, antológia, Bp.-Piliscsaba, 1999, (Baán István ford.) 115-127.).

“ne szégyellje mezítelenségét, önmagát”, “ahogy ősapáink sem szégyenkeztek”. A bűnbeesés előtti emberről beszél ebben a részben, mint az ember kiinduló állapotáról, amely valódi emberségének meghatározásánál is jelentős lehet – így természetesen nem a testi mezítelenséget érti rajta, mint ahogyan jelentősége a bibliai történetben is meghaladja azt. Hogy tehát az ember ne szégyellje önmagát, az az ember eredendő, Isten által teremtett, személyes szellemi lényegéből adódó méltóságát jelenti (ahogyan a Bibliában találjuk: “Megteremtette tehát az Isten az embert a maga képére” Ter 1, 27), és a bűnbeesés előtt az embernek ez az Isten-arcúsága volt a hangsúlyosabb. Ezzel az emberképpel áll tehát szemben az inkvizítori és a 20. századi pozíció is. Sőt, ez utóbbi bizonyos értelemben még veszélyesebb helyzetben van: a szabadság megtéveszti, azt a látszatot kelti, mintha teljes emberi méltóságának birtokában lenne, pedig nem sokkal áll közelebb hozzá, mint az inkvizítor²⁶⁴.

Sesztov az inkvizítor “oldás és kötés jogára” hivatkozásán keresztül világítja meg az ember által létrehozott személytelen tudás eltévelyedtségét, hamisságát, az ész és a tudomány eszméje kizárólagosságának értelmetlenségét (pedig az oldás és kötés joga a kereszténységben eredetileg a szellemileg hiteles szemlélet hatalmát volt hivatott megmutatni):

“Nem, nincs jogod... átadtad a dolgot minekünk. Megígérted, szavaddal megerősítetted, nekünk adtad az oldás és kötés jogát, és immár természetesen nem is gondolhatsz arra, hogy most elvedd tőlünk ezt a jogot.’ ... Már az ókorban Szókratész, majd őt követve Platón ’megalapozták’ a gondolatot, hogy az emberek igen jól tudják a földön, hogyan kell ’kötni és oldani’, azaz ítélkezni, és hogy a mennyekben ugyanúgy ítélkeznek, mint a földön. Manapság senki nem kételkedik ebben: ismeretelméleteink teljesen fölöslegessé teszik az utalásokat a kinyilatkoztatásra. A legjelentékenyebb mai filozófus, Edmund Husserl így fogalmazza meg ezt a gondolatot: ’... ha ideális tökéletességében képzeljük el [a tudományt], akkor maga lenne az ész, amely mellett és felett egyáltalán nem létezhet más tekintély.’ [Báránszky Jób László ford., Sesztov kiemelése]”²⁶⁵

Világosan megmutatja, miért nevezhető a személytelen tudás, a pusztá ész eltévelyedésnek: a Miatyánkban megfogalmazott “legyen”, a “miképpen a mennyben,

²⁶⁴ A Sesztov számára „tisztán emberi tudást” jelképező Nagy Inkvizítorról Bergyajev is a Sesztov által máshol gyakran használt fogalmakkal beszél: „A lázadó és magát korlátozó ’euklideszi ész’ olyan világrendet igyekszik létrehozni, amely jobb annál, amit Isten alkotott. ... Az ’euklideszi észnek’ óhatatlanul el kell jutnia a Nagy Inkvizítor rendszeréhez, vagyis hogy a szükségszerűség elvei alapján álló hangyabolyt hozzon létre, megsemmisítse a szellem szabadságát.” (Lásd: Bergyajev, N.: *Miroszozercanyije Dosztojevszkovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. /Baán István ford./, 241. o.) A szabadságot különben abszolutizálni hajlamos Bergyajev éppen a szabadságban látja a „hangyaboly” személytelen, szükségszerű világának ellentétét.

²⁶⁵ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.; Az evidenciák leküzdése*. In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 158-159. o. (Dosztojevszkij, F. M.: *A Karamazov-testvérek*, Bp. 1975. /Makai Imre ford./)

azonképpen itt a földön is” gondolat irányultsága itt ellentétébe fordul, az igazságot elutasító gondolkodásban mindez ellentétes értelmet nyer: ezen elképzelés szerint a mennyekben fognak úgy ítélkezni, ahogyan a földön, ezek szerint tehát a személyes igazságnak a pusztaság ész logikáját kellene követnie. Ebből következően válik fölöslegessé a kinyilatkoztatás, hiszen az ész választékát tekintve érvényesnek minden kérdésben, tehát az ész a szellemi tekintély helyébe lép.

Más kérdés, hogy a Sesztov által is tisztelt Husserl azért tulajdonít jelentőséget a tudománynak és az észnek – mint ahogyan már megvilágítottuk – mert Husserl a Nyugat intenciói alapján bízik az ott még személyes háttérrel rendelkező civilizációban, vagy a nyugati ember személyes elkötelezettségében, akiről ez nagyrészt valóban feltételezhető, hiszen ott a civilizáció műveléséhez sokkal szorosabban kapcsolódik a tevékeny modell személyes képviselője. Ezért írja Husserl a Sesztov által idézett mondatában, hogy “ha *ideális* tökéletességében képzeljük el” a tudományt – vagyis a civilizációt megalapozó tudást –, mert annak a tevékeny modellben gondolkozó nyugatinak, aki ezt a modellt kívánja “tökéletesen” megvalósítani, valóban “kötelessége” a tudományban hinnie. Sesztov, mint a szemlélődő modell kezdeményezője, természetesen ezzel élesen szembeáll, viszont tisztelt Husserlben az igazság iránti elkötelezettséget, és a tevékeny modell következetes képviselőjét.

Érdeemes megfigyelni, hogy látszólag mindezek fordítottjéért (valójában ugyanazért) tisztelt Spinozát, akit ezúttal az inkvizítorral azonosít. Spinoza ugyanazon tevékeny modellel birkózva “matematikai módszere alá” rejti “örök kételyeit”, vagyis a személytelen gondolkodással szembeállítja a tevékeny modellt, és ugyanakkor megszenvedti az emberség voltaképpeni tartalmának a személytelenség általi elvesztését. Husserl feltétlen hite az egyik oldalon és Spinoza kételyei a másik oldalon tehát ugyanabból az elkötelezettségből származnak, a személyes igazság képviselőjének vágyából. Így ír a spinozai és az inkvizítori pozíció hasonlóságáról:

“Hiszen Spinoza nem más, mint a bíboros, aki már harmincöt éves korában megértette a rettenetes titkot, melyről Dosztojevszkijnél az odúban a kilencvenéves öreg beszél suttogva a hallgatásba burkolózó Istennel. Milyen örülten szomjazta Spinoza a szabadságot, s mennyire könyörtelenül hirdette meg a szükségszerűség törvényét, mely egy és ugyanaz az emberek és Isten számára! ... Nem is arról van szó, hogy az emberek nem szabadok, hanem arról, hogy az emberek legjobban a szabadságtól félnek, éppen ezért keresik a ’megismerést’, emiatt van szükségük a ’tévedhetetlen’, vitán felüli tekintélyre, vagyis az olyan tekintélyre, amely előtt mindannyian közösen leborulhatnak. A szabadság ugyanis pontosan az a ’szeszély’, amelyről az odúlakó beszélt nekünk...”²⁶⁶

²⁶⁶ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 161. o.

Sesztov szerint tehát éppen azok hirdetik meg a legkíméletlenebbül a szükségszerűség törvényét, akik a legjobban szomjaznak a szabadságot. Miért lehetséges ez, milyen közös kiindulási pontja lehet Spinozának és az inkvizítornak, ami alapján Sesztov egybeveti őket? Mindketten a hit tevékeny modelljének “mellékvágányaira” kerültek, “készpénznek vették”, következetesen érvényesítették a tevékeny modell ideiglenesnek tekintendő evilágból kiindulását. Míg Spinoza a zsidó kultúra intenciói alapján érzékeli a személyes és zárt világtól feszültségektől terhelt modelljét és alakítja ki személytelen, a “matematikai” szükségszerűségeket az emberre is alkalmazó, így őt szabadságától végső soron megfosztó gondolkozását, addig az Iván Karamazov által kigondolt inkvizítori alak a keresztény kultúrán belül állva érthetné a személyes és zárt világtól átmeneti jelentőségét, és az igazság személyes képviselőjére törekedhetne. Hiába jutnak tehát mindketten személytelen álláspontra, míg Spinoza koncepcióját mentik azzal szembenálló kételyei és miatta elviselt szenvedései, a zsidó kultúra háttérével, addig a “keresztény” Inkvizítor még az Istennel szemben is kíméletlenül védelmezi álláspontját, így súlyosabban tévelyedik el.

A szükségszerűség hirdetése pedig Sesztov szerint szorosan összefügg a szabadságtól való félelemmel, hiszen mindkettő a személyesség elutasításának, a személytelen gondolkodásnak a következménye²⁶⁷. A személyes szellem – amit Sesztov találóan, de kissé félreérthetően “szeszélynek” nevez – csak a szellemi szabadság légkörében tud kibontakozni, amely kívülről tekintve “szeszélynek” tűnik, mert szemléletének alapjai rejtve maradnak, belülről viszont – az igazság felé fordulás állapotában – átlátható, egységes gondolatvilágot takar. A szabadságtól való félelem tehát a szellemi szabadság és a hozzá kapcsolódó felelősség elutasítását jelenti, és a személytelenség uralmát az ember felett: a “megismerés”, vagyis az intellektus abszolutizálását és egy személytelen tekintély uralmát – a valódi, személyes tekintély helyett.

Természetesen a sesztovi idézetet nem szabad félreértenünk, nincs szó minden tekintély elutasításáról, hiszen írásaiban elégszer bizonyítja, hogy csupán azokat a “tekintélyeket” utasítja el, melyeket hiteltelennek, a személyes szellem által meg nem alapozottaknak tart (illetve: voltaképpen csak a személyes szellemet, mint tekintélyt fogadja el). Ennek kapcsán felvetődik a személytelenül értelmezett egyetemesség kérdése, ez a kereszténység által kezdeményezett igény is. A személyes igazság fényében lehetséges, sőt elengedhetetlen a különböző kultúrák közötti szellemi egység – bár sajnos elszellemtelenedhet és elszemélytelenedhet, sajnos lehetségesek személytelen, szellemtelen tekintélyek is. Az egyetemességhez Sesztov is inkább a személytelenséget hajlamos kötni, hiszen a zsidó kultúra legfeljebb az idők végezetével tételezi fel a személyes szellemi

²⁶⁷ V. ö.: „Nem a világ iránti szeretetből kell kiindulni, hanem a szellem szabadsága, illetve a világ között feszülő ellentétből.”; „A személy szabadsága kötelesség, az elhivatás teljesítése, az emberről alkotott isteni eszme megvalósítása, felelet Isten hívására.” (Bergyajev, N.: *O rabsztyve i szvobogye cseloveka*, Párizs, 1972.; *Az ember rabságáról és szabadságáról*, Bp. 1997. /Patkós Éva ford./, 12., 58-59. o.)

egyetemességet – míg a keresztény kultúra itt és most törekszik az egyetemesség megvalósítására, és a tevékeny modell evilági, civilizatorikus kiindulópontja alapján akár a személytelenség árán is igyekszik ezt megvalósítani. Ehhez képest Sesztov a személyes szellem hangsúlyozásával a másik fontos, szellemi értelemben alapvetően szükséges szempontot nyújtja abban a helyzetben, amikor a 20. században valóban személytelenül, pusztán civilizációs alapon valamiféle evilági egység jön létre az egyes kultúrák – vagy inkább civilizációk – között. A “szeszélyt”, tehát azt a személyes alapot kéri számon rajtuk, ami hiányzik a “rendszerből”, és ami nélkül mindez üres marad, és amit ezért csak annak előtérbe lenne szabad állítani. (Hiszen a civilizációs rendszer egyrészt önmagában nem javítható tovább, másrészt, a személyes igazság előtérbe állítása árán változhat csak meg, amennyiben valóban változnia kell.)

Az inkvizítor sesztovi értelmezésével érdemes röviden egybevetni a regény inkvizítor-figuráját, akit viszont Iván Karamazov alakján keresztül kell értelmezni, és akivel kapcsolatban választ kell találni arra a kérdésre, miért alkotja meg őt Iván. E szembeállítás jegyében érdemes még egy jellemző részletet idézni Sesztovtól:

“‘Ott’ Dosztojevszkij meglátta az abszolút szabadságot, amelyről nála a nagy inkvizítor beszél. Ám mit tegyen a szabadsággal az emberek között, akik a világon leginkább a szabadságtól félnek, csakis arra van szükségük, hogy ’leboruljanak’ valami előtt, és a szilárd, megingathatatlan tekintélyt mindennél fontosabbnak tartják, még az életnél is? Aki sikeresen akar prédikálni, annak tekintélyre kell cserélnie a szabadságot...”²⁶⁸

A sesztovi inkvizítor itt “látnokként” szerepel, aki voltaképpen “mindent ért”, mindenekelőtt viszont azt, mit jelent “az abszolút szabadság”, az az igazi személyes szabadság, amit Sesztov “szeszélynek” nevez. Ez a látnok csak annyiban “hibáztatható”, amennyiben nem képviseli az általa megtapasztaltakat, hanem a többi ember hétköznapi, evilági igényeihez alkalmazkodik, azokat kiszolgálja, és saját meggyőződésével szembeszállva személytelen rendet és tekintélyt érvényesít (az előzőekben, amikor Sesztov az inkvizítort bírálta, természetesen erre a személytelen rendre utalt). Ha “sikeresen akar prédikálni”, ezt kell tennie, Sesztov úgymond “egyet is ért” vele ebben, hiszen a 20. század érvényes világnézete is az intellektuálisan ellenőrizhető, személytelen tekintélyt részesíti előnyben, ha nem is olyat, amely egyúttal a szabadságot is kizárja (más kérdés, hogy Sesztov a sikert, mint a személyes igazság képviselőjével a zsidó kultúrában össze nem férő civilizatorikus szempontot elveti. Ez az a pont, ahol a zsidó kultúra látásmódja találkozik a 20. században aktuális világnézettel, és mondanivalóval tud szolgálni számára).

Könnyen belátható, hogy a regényben nem az inkvizítor a személyes igazság hiteles megtapasztalója, tapasztalata és fellépése nem választható szét. Sesztov valószínűleg a szerzői

²⁶⁸ *Preodolenyije szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 163-164. o.

értelmező látásmód és a figura le nem tagadható torzságának egyesítése által, azokat egybeértelmezve – mint az odúlakó esetében is – “dekonstruálja”. Belső pozíciója és fellépése egybeesik, és amennyiben esetében egyáltalán “vívódásról”, belső konfliktusról lehet szó, az nem jelent valódi belső meghasonlottságot, inkább csak egy személytelen ellentét két véglete: a személytelenül értett, az igazság elleni lázadással már-már felérő szabadság és az ez ellen fellépni igyekvő személytelen rend közötti ingadozást. Azt mondhatjuk tehát: nem érti, mit jelenthetne a személyes igazság jegyében álló, szabad szellemi gondolkodás (melyben rend és szabadság nem egymást kizáró fogalmakként jelennek meg). Legfeljebb annyit tételezhetünk fel róla, hogy végső soron üres koncepciójának terhét képes érezni, gondolatait Krisztus előtt feltárva válaszra vár, amit azonban azért nem kaphat meg, mert egyrészt a vele szemben ábrázolt Krisztus sem tekinthető a személyes igazság teljesértékű képviselőjének, másrészt pedig azért sem, mert az egyház főpapjaként, a keresztény kultúra “vezető képviselőjeként” nem válaszra, hanem valódi megtérésre volna szüksége, álláspontját tehát önállóan kellene felülvizsgálnia.

Mit akar közölni Iván ezzel a történettel, mi az, amit az ő pozíciójáról ezen keresztül megtudhatunk? A Karamazov testvérekben Iván az, aki a 19. század világnézeti válságát a testvérek közül elméleti úton is megtapasztalja, egyszerre ragaszkodik a formális logika, a személytelen ész alkalmazhatóságához, és ugyanakkor tapasztalja annak az őt érdeklő morális kérdésekben való illetéktelenségét²⁶⁹. Iván történetében az inkvizítor és Krisztus azt testesítik meg, hogy a tevékeny modell korlátaival birkózó gondolkodás milyen két végletre hajlamos szétszakadni. A szakadás oka pedig a tevékeny modell kettőssége: evilágot helyezi előtérbe és ugyanakkor a személyes igazság képviselőjének fenntarthatóságában bízik. Ez az ellentmondás eredményezi végső soron Iván gondolkodásának bizonytalanságait, azt, hogy bebizonyosodik: az evilági elv következetes érvényesítése morális kérdésekben teljes kudarcot eredményez, nem remélhető tőle a szellemi válság oldása. Történetében az inkvizítor jelenti ezt a szemléletet: azt a feltételezést, hogy az ember tárgyként, dologként kezelése által tehető “boldoggá”. Ezzel szemben Iván Krisztusa az emberhez tisztán szubjektumként, egészen közvetlenül közelít, mint minden dologiságtól független, szabadsága ellenére is megbízható, elsősorban jó teremtményhez.

Iván gondolkodásának bizonytalanságát, kellően meg nem alapozottságát szemlélteti ez a szembeállítás, hiszen amikor mindkét végletet elutasítja és el is fogadja, mindkét oldal viszonylagosságát megtapasztalja. Negatívan azt érzékeli – bár ezt megfogalmazni nem

²⁶⁹ Ez a kettősség magyarázhatja azt az ellentmondásos gondolkodást, melyet Bahtyin feltárt: „... Iván öntudatának teljes mértékű dialogizáltsága – mint Dosztojevszkijnél minden esetben – apránként van előkészítve. Az idegen szó fokozatosan, alattomban lopakodik be a hős tudatába és szavába... az idegen szólam megváltoztatott hangsúllyal suttogja a hős fülébe tulajdon szavait, aminek eredményeképpen egy szóban, egy beszédben különböző irányú szavak és szólamok megismételhetetlenül sajátos összetételük jön létre, két tudat kereszteződése egy tudaton belül...” Lásd: Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*, Moszkva, 1972.; *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, Bp., 2001. (Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford.), 277. o.

képes, azért beszél szívesen történetekben – hogy sem a végletes szubjektivizmus, sem a végletes objektivizmus nem jelentheti a problémák megoldását, ezt valami más jelenthetné, melynek megtapasztalására Iván nem válik képessé, kifejezi viszont ennek a “többnek” – vagyis a személyes szellemi nézőpontnak – az igényét. Mivel a történetben csak az inkvizítori oldal kap szót, és Krisztus csak gesztusain keresztül ábrázolódik, azt mondhatjuk, hogy mint elméletiségre hajlamos emberhez, az inkvizítori pozíció mégiscsak közelebb áll hozzá, inkább az mutatkozik számára védhetőnek. Nem véletlen, hiszen ő a történet főhőse, az ő eszmefuttatását kellene megcáfolnia valakinek, mint ahogy Iván és Aljosa beszélgetésében Aljosára hárulhatna hasonló feladat, ha valóban boldogulni tudna vele, ha felül tudna emelkedni Iván problematikáján. De ahogyan a történetben szereplő Krisztus az inkvizítoréra, Aljosa sem képes személyes szellemi nézőpontot elfoglalva megoldást hozni Iván problémájára, így az inkvizítori pozíció által kifejezett személytelen, objektív gondolkodás – amely ugyanakkor szellemi problémák megoldásával próbálkozik – és Iván problémájának egésze csak a regény keretén belül, a szerzői láttatás segítségével reflektálódik.

Míg az inkvizítori pozíciót Sesztov a ténylegesnél előnyösebb színben tünteti fel, figyelemreméltó, hogy Zoszima sztarec fellépését elítéli – úgy tűnik, tanítását még üresebbnek látja, mint amilyennek az eredeti mű alapján tarthatnánk:

“Megpróbálja megrajzolni az ideális tanító alakját Zoszima sztarec személyében. Ám ha összehasonlítjuk Zoszima élettelen, üresen kongó tanításait Iván vagy Dmitrij ihletett szavaival, megértjük, hogy Dosztojevszkij igazságai éppannyira félnek az általánosan kötelező jellegtől, éppoly kevésbé tűrhetik azt, mint amennyire a köznapi emberek nem viselik el a szabadságot. Bár Zoszima szavaival ugyanaz a szerző szól, mint az odúlakó hősök szavaival, olykor ugyanazt mondja, mint ők, mégis az ő szájából kizárólag a “mindenkiség” hangját halljuk.”²⁷⁰

Láthatjuk, hogy Sesztov saját szempontjai szerint osztja két csoportra a Dosztojevszkij-hősöket. Az egyik oldalon állnak “az odúlakó-hősök”, akiket a 20. századi szemlélet hajlamos a szellemi lázadóval azonosítani, és akik Sesztov szerint legalább annak hiányát érzékelve személyes viszonyban állnak az igazsággal, a másik oldalon pedig Zoszimával az élen mindenki más, akik a szellemi válságot megtapasztalva sem válnak meg a “jól bevált” tevékeny modelltől, így a személyes igazsághoz fűződő viszonyuk halottnak, élettelennek, vagy legalábbis furcsán erőltetettnek tűnik. Ide tartozik Zoszima is, az úgy nevezett “ideális tanító”, akinek a szájából a “mindenkiség” hangját halljuk, vagyis a sesztovi szempont szerint az általában vett törvények, a személytelen igazságok talaján álló ún. tanításokat. Sesztov megfogalmazásából kitűnik: meggyőződése szerint a személyes, az “egyedi” igazság nem általánosítható, különben azonnal elveszíti személyességét,

²⁷⁰ *Preodolenyje szamoocsevidnosztyej.*; *Az evidenciák leküzdése.* In: *Teremtés a semmiből*, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.), 164. o.

elszemélytelenedik. (Mint már megállapítottuk, ez a meggyőződés egyrészt a zsidó kultúra sajátosságaiból adódik, mely szerint a civilizáció és a kultúra ellentéte személytelenség és személyesség végleges ellentétét is jelenti, másrészt egyúttal hitelesen képezi le a 20. századi válságállapotot.) Ebből adódóan Zoszimát is azokhoz sorolja, akik az igazságot elszemélytelenítik, akiknek a kezei között éppen az igazság lényege vész el – a személyesség.

Az eredeti zoszimai alak ennél árnyaltabb – nem nevezhetjük a vele szembeállított “odúlakó hősöknél” (és itt nem az eredeti odúlakóra gondolunk, hanem Ivánra vagy Dmitrijre) szellemileg sem sokkal hitelesebbnek, sem hiteltelenebbnek, hiszen gondolkodásának alapja szinte megegyezik azokéval²⁷¹. Egyet kell értenünk Sesztovval abban, hogy Zoszima távol áll egy ideális tanítótól, ugyanakkor azt sem mondhatjuk, hogy tanítása teljesen üres lenne, egyáltalán nem lenne köze a személyes igazsághoz. Érzékelve a zárt személyes világkép, a tevékeny modell válságát, bizonyos változtatásokat eszközöl benne (kitágítja annak kereteit) amelyek viszont annak lényegét nem érintik, és csupán látszólag teszik azt a szemlélődő modellhez hasonlónak. Zoszima hite alapvetően cselekvő jellegű – mint ahogyan később Aljosa példáján látjuk – ha álmodozás-szerűsége miatt emlékeztet is a szemlélődésre. Alapvetően tehát érzelmi-akarati, intim-spirituális és esztétikai úton közelít a hithez: az inkvizítori objektív megközelítéssel szemben itt a szubjektív megalapozásnak lehetünk tanúi, amely természetesen még távol áll a személyesen, szellemileg megalapozott szemlélődő modelltől.

E két féle megközelítés, az objektív és szubjektív, az intellektuális és az esztétikai oldal túlhangsúlyozása más és más oldalról a szellemi megalapozottságú szemlélődő modell csökkent értékű helyettesítését jelenti ebben az esetben. Az esztétikai vagy az intellektuális forma ugyan összeférne a szellemi megalapozottsággal, Zoszima viszont az álmodozó, a felebaráti szeretetet pótszerként használja: esztétikai síkon egyensúlyoz a morális világrend összeomlásának tapasztalata és az általa csak elképzelt, de el nem ért személyes lét teljessége között. A világkép válságáról bár tud, és a szemlélődő modell megvalósításának igényével lép fel, ennek az igénynek viszont csak érzelmi-akarati síkon tud megfelelni. Szellemi fogantatású pozícióról akkor beszélhetnénk, ha a válságért szellemi értelemben vállalna felelősséget, szellemileg reflektálná annak tragikus voltát, tehát a bűn személyes szellemi mélységét vállalna. Viszont erőfeszítéseket tesz a személyesség megőrzésére, kultúratisztelete eleven. Bár nem jut közvetlen, személyes viszonyba az igazsággal, nem Isten léte jelenti számára az

²⁷¹ A bergyajevi értelmezés szerint Zoszima alakjánál sokkal zseniálisabban ábrázolta Dosztojevszkij az inkvizítót alakját, azonban „Zoszimában mégis sikerült becsempésznie saját új kereszténységének vonásait. ... Zoszima ... Dosztojevszkij azon prófétai előérzeteinek a kifejeződése, amelyek nem lették meg a művészileg teljesen adekvát formájukat. ... Zoszima az ortodoxia újjászületését jelenti, az új szellem megjelenését az ortodoxiában.” (Lásd: Bergyajev, N.: *Miroszozercanyije Dosztojevszkovo*. Párizs, 1968.; *Dosztojevszkij világszemlélete*. Bp., 1993. /Baán István ford./, 258-264. o.) – Erre – vagyis az istenemberi modellre – való kísérletet biztosan jelenti, ha teljes újjászületését nem is.

evidenciát, hanem a tevékeny modellre jellemző szemlélet: a felebaráti szeretet parancsa²⁷².

Ha a kultúrtörténeti szempontot figyelembe véve Zoszima nem is nevezhető „ideális tanítónak”, azt sem mondhatjuk, hogy tanítása teljesen üres és élettelen lenne. Kérdés viszont, mi az oka, hogy Sesztov nem veszi figyelembe „értékeit”, ezzel szemben viszont Ivánt olyan nagyra becsüli? Újra a zsidó kultúra által sugallt és főként 20. századi szemléletére kell utalnunk: a 20. században, amikor a világkép nyílttá és személytelenné válik, mindennél fontosabbnak tűnik, hogy a személyes igazságot a világkép groteszségének, elhibázottságának élményén keresztül tapasztaljuk meg. Hiszen az ideálisnak tekinthető (a zsidó-keresztény kultúrában megkövetelhető és immár meg is követelendő) nyílt és személyes világkép egyik eleme sem elegendő külön-külön az igazság teljes értékű reflektálásához (mindkettőre egyszerre van szükség ehhez), a 20. századi világkép esetében pedig a nyíltság jelenléte mellett a személyesség negatív, a személytelenség nem kielégítő voltának megmutatásán keresztül lehetséges.

Sesztov tehát ezt a groteszk tapasztalatot, a válságélmény valódi reflektálását kéri számon Zoszimán (hiszen mint mondtuk, Zoszima bár tud a válságállapotról, csak annyiban reflektálja, hogy még erősebben ragaszkodik az esztétikailag elgondolt tevékeny modellhez), azt, hogy lépjen ki a már elavultnak számító és ezért nem képviselhető gondolkodásból, és „nézzon szembe” a 20. századi világrend embertelenségével, ürességével és személytelenségével. Ezzel szemben ugyanezen 20. századi szemlélet számára úgy tűnhet, az iváni pozíció valóban reflektálja, annak mélységében megéli a szellemi válságot, a világrend ürességét, mint a személytelen világkép következményét.

Mint már bemutattuk, a kultúrtörténet hitelességének szempontjából ez az interpretáció az eredeti regényalakok átértelmezését, dekonstrukcióját jelenti – ugyanakkor viszont a 20. századi gondolkodás, a hiteles keresztény szemlélet, a hit szemlélődő modelljének meghonosítása szemszögéből a sesztovi koncepció fontos lépést, gyökeres szemléletváltást jelent. Mindaz, amit Sesztov követel, amiről olyan hitteli hangon beszél, az eddigi gondolkodás radikális fordulatát, vagy inkább megfordítását jelenti, a személyes igazság egyértelmű, itt és most véghezvitt előtérbe állításának, a gondolkodás alapjaiként való elismerésének szükségességét. Sesztov „célja” éppen ez a fordulat, ezen kívül semmi más nem elégíti ki, nem kíván megértéssel fordulni ahhoz, ami korábban még jelentőséggel bírhatott, nem tartja feladatának a tevékeny modell értelmezését, annak a kultúrtörténet folyamatában elhelyezését. A fordulat radikális elindítása érdekében a jelen állapotát formálisan időtlennek feltüntetve minden olyan szemléletet elutasít, ami a tevékeny modellen

²⁷² A felebaráti szeretet abszolutizálásának következményeit pedig Bergyajev szemléletesen jellemzi: „De van Istenen kívüli emberszeretet is, amely nem ismeri az ember örök arcát, mert az csak Istenben létezik. Nem irányul az örök, halhatatlan életre. Ez a személytelen, kommunista szeretet, amelyben az emberek azért tapadnak egymáshoz, hogy ne legyen olyan szörnyű az életük, miután elvesztették az Istenbe és a halhatatlanságba, vagyis az élet értelmébe vetett hitüket.” Lásd: Uo. 162-163. o.

belül marad, vagy legalábbis nem reflektálja annak szellemi válságot okozó oldalát. Ezt figyelembe véve kell olvasnunk Dosztojevszkijről szóló írásait is, elfogadva, méltatva sajátos 20. századi szempontjait, és közben nem elfelejtkezve arról, hogy Sesztov szellemi teljesítménye nem esik egybe az egyes művek kultúrtörténeti szempontból hiteles értelmezésével.

Lev Tolsztoj Sesztov szemével

A jó Tolsztoj gróf és Fr. Nietzsche tanításában, 1900.

Világok rombolója és teremtője, 1910.

Mind Tolsztoj, mind Sesztov az európai keresztény humanizmus kiteljesítésén fáradozott, mindketten jelentősen hozzá is járultak a kitűzött cél eléréséhez, ahhoz, hogy a humanizmus képviselőjének modellje megváltozzon, hogy a tisztán szellemi alapokon álló humanizmus a polgári társadalom számára érthetőbbé váljon. Annál meglepőbb Sesztov sok tekintetben kritikai szemlélete Tolsztoj vonatkozásában: a századfordulón a zárt és személyes világnézet nyílttá és személytelenné változása határozott határvonalat húzott közénk. Sőt azon túl, hogy Sesztov a közös törekvéseket minden bizonnyal érzékelte, és sok esetben Tolsztojt méltató véleményének adott hangot, az időbeni közelség miatt szinte lehetetlennek mutatkozhatott a hirtelen új, teljesen más körülményekhez igazodó, új fellépést igénylő mondanivalót másképp megmutatni, mint igen kontrasztosan, a humanizmusnak a korban adódó problémáit feloldani már nem tudó, a polgári berendezkedés közegében meg nem hallgatott hagyományos arisztokratikus fellépéstől máshol viszont igen egyértelműen kellett elhatárolódnia.

Valószínűleg a Tolsztojhoz fűződő ellentmondásos, Sesztovnak a maga számára is nehezen tisztázható, viszont megtermékenyítően ható viszonynak a következménye, hogy Sesztov a témát hosszabb lélegzetű elemzés formájában háromszor is előveszi: az igen korai, 1900-ban született, talán legismertebb *A jó Tolsztoj gróf és Fr. Nietzsche tanításában*-t²⁷³ az 1910-ben megjelenő *Nagy előesték* című cikkgyűjteményben a *Világok rombolója és teremtője*²⁷⁴ követi, majd a már Tolsztoj halála után született *Az utolsó ítéleten*²⁷⁵, az 1929-ben megjelent *Jób mérlegén* című cikkgyűjteményből. Ezekben az írásokban egyre finomodóan, higgadtabban tekint Sesztov Tolsztojra, mégis azt kell monadunk, hogy az alapvető mondanivaló nem változik, és itt is, mint ahogy Sesztov másokról szóló írásaiban is, a fő cél nem az elemzett alkotó irodalomkritikailag valóban hű megmutatása, hanem a sesztovi koncepció valamilyen más szemponttal ütköztetett, és ilyen módon “bebizonyosodó” megmutatása. Az egységes célkitűzés és az igen hasonló szemlélet miatt elegendőnek látjuk a

²⁷³ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse (A jó Tolsztoj gróf és F. Nietzsche tanításában)*, Szentpétervár, 1900.

²⁷⁴ *Razrusajusij i szozidajusij miri (Világok rombolója és teremtője)*. In: *Velikije kanuni (Nagy előesték)*, Szentpétervár, 1910.

²⁷⁵ *Na sztrasnom szugye (Az utolsó ítéleten)*. In: *Na veszah Jova – Sztranzstvovanyija po dusam (Jób mérlegén – Vándorlások lélekről lélekre)*, Párizs, 1929.

három elemzés közül az első kettőt részletesebben megvizsgálni, és az utolsó, a Tolsztoj kései műveivel foglalkozó írást kevésbé figyelembe venni.²⁷⁶

Miben áll tehát a sesztovi kritika, mi készíteti Sesztovot arra, hogy a tolsztoji nagyregényt jelentősége szerint értékelje – amellett, hogy a későbbi, esszéisztikus írásokat jogosan érheti kritika? Mi az, amit még a nagyregények elemzésekor is a tolsztoji koncepció szemére vet? Mennyiben ad erre alapot a tolsztoji koncepció? Úgy tűnik, Sesztov alapvetően az egész életművet a kései, esszéista Tolsztojhoz igazodó kulcsban értelmezi, vagyis legelsősorban is a moralistát látja Tolsztojban – azon túl, hogy sokszor elismeri elvitathatatlan érdemeit, és igazán nagy írónak nevezi, kevésbé magyarázza, miért is nevezhető annak, mi az, ami Tolsztoj voltaképpen jelentőségét adja. Úgy tűnik, filozófiájának kifejtéséhez szolgáltató egyfajta alapot a tolsztoji életmű – amellett, hogy Sesztov természetesen rendelkezik kiinduló műélménnyel, műértéssel, ettől eltérve, és nem az irodalomkritikus, hanem a filozófus feladatát beteljesítve, a műértéstől legalábbis részben elszakadó filozófiai gondolatokat fejt ki.

Sesztov olyasmit vél érteni Tolsztoj műveiben, ami talán a legtávolabb esőnek tűnik az írói szándék szerinti, központi jelentőségű mondanivalóval szemben, és talán a művek jelen értelmezés²⁷⁷ szerinti jelentőségétől is. A tolsztoji életmű és a sesztovi szemlélet összevetése ilyen értelemben talán egyik legkifejezettebb példáját adhatja annak, miben is különbözik, különbözhet a 19. és a 20. századi humanizmus. A 19. századi humanizmus egyik elsőszámú képviselője, Tolsztoj, kísérletet tesz arra, hogy a humanizmus addigi tapasztalatait az ortodoxia sugallata szerint újragondolva összegezze, és az arisztokratikus gondolkodást és berendezkedést a polgári kor számára is elérhető és hiteles lehetőségnek mutassa meg, így az arisztokratizmust és a polgári beállítottságot “összeegyeztethetőnek”, vagy sokkal inkább a polgárt az arisztokrata szellemiségbe vonhatónak mutassa – valóban hiteles, e feladatban gondolkodó és azt beteljesítő arisztokrata hősök által kifejezésre juttatva (*Háború és béke*). E lehetőség megmutatása után szembe kellett néznie ennek a korban, itt és most való érvényesítésének nehézségeivel, azzal, hogy még a szellemi alapok kizárólagosságának körülményére ügyelő, az istenembert megjelenítő arisztokrata is csak elutasításra, meg nem értésre számíthat polgári oldalról, az arisztokratizmus úgy jelenik meg, mintha bukásra lenne ítélve – nem saját hibájából, hanem azért, mert a polgári korban – amelyben a csöcselék

²⁷⁶ Érdeemes megemlíteni, hogy Sesztov műve születésekor Tolsztoj még él, Gorkij naplójából pedig megismerhetjük Tolsztoj véleményét a műről: Tolsztojnak inkább tetszett a róla írt könyv. (Lásd: Gorkij, M.: *Lev Tolsztoj*. In: Gorkij, M.: *Irodalmi tanulmányok*. Bp., 1950, /Makai Imre ford./, 56-57. o.) Tolsztoj naplójából viszont (egy személyes találkozás és beszélgetés következtében) megtudhatjuk, hogy Tolsztoj Sesztovot nem tartotta különösebben figyelemreméltónak, inkább irodalmárnak tűnt számára, mint filozófusnak. (Lásd: Baranova-Sesztova, N.: *Zsizny Lva Sesztova – Po perepiszke i voszpominanyijam Szovremennyikov /Lev Sesztov élete – A kortársak levelezése és visszaemlékezései alapján/*, I-II, Párizs, 1983., 1, 109.)

²⁷⁷ A művek jelen értelmezése elsősorban a Fejér Ádám és Szalma Natália által bemutatott Tolsztoj-értelmezést veszi alapul. (Lásd: Fejér Ádám – Szalma Natália: *Lev Tolsztoj és a keresztény kultúra rendeltetése*. Szeged, 2000.)

médiává váló polgár saját, az Igazságtól gyökerében különböző, nem szellemi eredetű “igazságot” kíván létrehozni – egyre inkább süket fülekre talál. (*Anna Karenina*).

A 20. században alkotó Sesztov számára a polgári kor későbbi szakaszán a már kinyílt és személytelenné vált világképben ilyen lehetőség nem adódik, a probléma valóban megfordított megközelítésére van szükség. Az adott szellemi szituációban tehát az addigiak egybefogásának, összegzésének lehetősége már nem adódik, az addigi humanista fellépés módosítására, a polgárról való közvetlen gondoskodás megvonására kerül sor: paradox módon adott esetben a polgári korról szemben támasztott szellemi követelmények megemlése jelenti a következő, végsőnek tekinthető eszmetörténeti lehetőséget: az istenemesség betöltésének feladata mindenki számára elérhető és ugyanakkor elérendő (tehát követelményként számon kérhető, mégis szabadon választható-választandó lehetőséget jelent), ezen, az emberséget kiteljesítő feladattal már mindenkinek szembe kell néznie. Sesztovot mindebben a zsidó kultúrának a nyílt és személyes világkép tisztaságát annak érvényesíthetőségétől függetlenül szem előtt tartó koncepciója vezeti, hiszen olyan pillanat ez a 20. század kezdetén, amikor a zsidó kultúra rejtett intenciói az érvényes, hozzá hasonlóan nyílt, bár személytelen világképben – mint egykor a pogány világgal szembehelyezkedve – annak képviselőjét a válsággal küzdő keresztény kultúra közegében termékenyen inspirálhatják²⁷⁸. Így egy újnak tűnő, ugyanakkor a keresztény kultúra kezdeti intencióival messzemenően összhangban lévő gondolkodás alapjáról, a személyes és transzcendens igazságról igazán hitelesen képes szólni. Mindez nem azért van, mintha a zsidó kultúra a kereszténységnél inkább értené az igazságot, hanem a zsidó hagyomány annyiban jelenthet kedvező talajt a 20. századi humanizmus számára, hogy képessé teszi a hozzá kötődőt, hogy az igazság szempontját olyan korban is ébren tartsa, amikor annak “hatékony” érvényesítése szóba se jöhet (hiszen a zsidó kultúra már létrejöttében nem az általa képviselt szempont érthetővé tételét, hanem annak valóban tiszta képviseletét célozza). A humanizmusnak ez a 20. századi megközelítése a személyes és világon túli igazságot egyértelműen és kizárólagosan szellemi alapokon kívánja érvényesíteni – míg eddig az arisztokratikus társadalmi berendezkedés fennállása azt a valódi indítással homlokegyenesen ellenkező látszatot kelthette a csőcselékben és a csőcselék hatása alá került polgároknak, hogy az arisztokratát elsősorban a hatalom megragadása vezérli, nem pedig az igazság képviseletének, érvényesítésének a világ felé való közvetítésének vágya: az arisztokratikus társadalmi berendezkedés megteremtése által is az igazsághoz igazodó élet megteremtésének szándéka.

Valóban fontos tartalomként azt a személyességet mutatja fel, amely más megközelítésben természetesen már a 19. században is a középpontban állt, és amelynek teljes értékű megmutatásán fáradozott Tolsztoj is: az igényként felmerülő istenemeri koncepción

²⁷⁸ Nem véletlen, hogy a 20. században éppen a zsidó kultúra képviselői gyakran lépnek fel hitelesen (Kafka, Wittgenstein, Jaspers, Husserl, Rosenzweig, Buber, Frank...): olyan módon tehát, hogy az érvényes világkép keretében érthetővé válik azon túlmutató mondanivalójuk.

belül az emberben élő személyes igazság valóságát fejezi ki. A sesztovi koncepció is, bár más oldalról, ennek az istenemberi koncepciónak a kialakításához járul hozzá – annak elvi feltételeire a zsidó kultúra oldaláról rámutatva világít rá. Kifejezi, hogy elengedhetetlen a személyességet a nyíltsággal összekapcsolni – vagyis éppen az igazság transzcendenciájának tudatossá tétele, nem természetes módon az emberhez rendeltsége jelentheti hosszú távon annak valóban személyesen vállalhatóságát. Ezáltal a zsidó kultúra intencióit a humanizmus fő áramába kapcsolva – az eddig a művön belül spontán, az alkotó igazságélményének teljessége által megjelenő nyíltság tudatos vállalása által – hozzájárul az istenemberség ontológiai hiteles filozófiai megközelítéséhez.

Nem mondhatjuk, hogy akár Tolsztoj vagy akár Sesztov a másiknál világosabban látná a humanizmus által kitűzött célt – mindketten azzal járnak hozzá, amivel a kultúrtörténet adott szakaszán kulturális intencióikat figyelembe véve hozzá tudnak járulni: a keresztény ortodoxia ill. a zsidó kultúra intenciói által. Vegyük tehát a sesztovi látásmódot közelebről szemügyre – már első közelítésben szembeszökő lehet az első cikk alcíme: *Filozófia és prédikáció*²⁷⁹, melyet később érdekes lesz összevetni a második cikk címével, ill. az általa jelzett tartalmakkal: *Világok rombolója és teremtője*²⁸⁰, hiszen ebből a két cikk lényegesen eltérő megközelítésére következtethetnénk, ezzel szemben azonban esetükben a koncepció tisztulása, továbbérése ellenére alapjaiban azonos szemléletmódot figyelhetünk meg.

A “filozófia” és a “prédikáció” eltérő szempontjainak megjelenését Tolsztojnál Sesztov két másik nagy, humanista fogantatású szerző művein keresztül vezet be, az ő szembeállításuk által mutatja meg, hogy mit jelent e két szempont szétválasztása Tolsztoj életművén belül. Valóban két fontos segédpontot ragad meg ezáltal Sesztov: Shakespeare esetében a humanizmus elindulásának egyszerre fénnel teli, nagy reményekkel induló, és ugyanakkor a koncepció ki nem fejttségében rejlő félreértési lehetőségeket máris megérző pontját – egy a koncepció vakvágányra terelhetőségével, az eltévelyedés újabb lehetőségeivel máris szembenéző művet. Dosztojevszkij esetében pedig azt a pontot, ahova később a humanizmus a polgári korban eljutott: annak érzékelését jelenítve meg, hogy a nagy reményekkel induló, a kereszténységnek új irányt adó koncepció kifejtésre szorul, a benne spontán megjelenített istenemberi koncepció egyetemessé tétele szinte “emberfeletti” feladat elé állítja a humanizmust, hiszen a dosztojevszkiji polgári hősök már nem emlékeztetnek a reneszánsznak az ember Isten képére teremtettségét még magukénak érző, mélyen megélő hőseire. A Raszkolnyikovhoz hasonló hősök sokszor legjobb szándékuk, elhivatottság-érzésük mellett eltévelyednek, elvesznek az eszmék rengetegében. Nézzük tehát, hogyan mutatja meg Sesztov a két látásmód közti különbséget Shakespeare *Macbeth*-ének és

²⁷⁹ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse /Filoszija i propovegy/ (A jó Tolsztoj gróf és F. Nietzsche tanításában /Filozófia és prédikáció/), Szentpétervár, 1900.*

²⁸⁰ *Razrusajusij i szozidajusij miri (Világok rombolója és teremtője). In: Velikije kanuni (Nagy előesték), Szentpétervár, 1910.*

Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés*-ének gyilkos-főhőseinek, ill. az azokhoz való szerzői viszonyulás elemzése által:

“Shakespeare érdeklődését a meg nem tért és valóban szörnyű gonosztevő köti le. Dosztojevszkij figyelmét a megtért és a legjámborabb gyilkos. Shakespeare igazolni próbálta az embert, Dosztojevszkij: vádolni. Ki közülük az igazi keresztény? ... E két művészi alkotás között, alkotóik adottságainak mértéke mellett, az alapvető feladatukat illetően lényegi különbség van. Dosztojevszkijnél: a prédikáció kerül előtérbe. Shakespeare-nél: a kérdés tisztán filozófiai jellegű. Dosztojevszkijnek azt kell az emberek felé sugallnia, hogy lehet a 'jót' és lehet a 'rosszat' szolgálni, hogy ő a 'jót' szolgálja, és ezért: nagyon érdemes ember, a többiek pedig a 'rosszat', és így: értelmetlen emberek. Shakespeare-nél a személyes érdemek mellékesek. Szörnyű jelenség áll előtte: a bűn. Kétszeresen szörnyű: amiatt a szerencsétlenség miatt, amit az embereknek okoz, és az örök elátkozottság miatt, amelyben a bűnösnek része van.

Meg kell értenie, meg kell magyaráznia magának: a bűnöző lélek lényegéről alkotott elképzeléseink valóban helyesek? Nem akar nagylelkűen bánni gonosztevőjével – a saját erkölcsi magasságának bizonyosságául bocsánatot adományozni neki. Megkísérli Macbeth *igazát* felmutatni, és ezért nem veszi el az erejét a harcra. A *Bűn és bűnhődés*t olvasva viszont az a kínzó benyomásunk támad, hogy egy büntelen igaz ember prédikációját hallgatjuk, amely egy sokat vétkezett vámos ellen irányul. A *Macbeth*-et olvasva – amelyben a szerző majdnem hogy nincs is jelen – az a meggyőződésünk támad, hogy nincs olyan erő, amely az embert meg tudná vagy akarná semmisíteni.”²⁸¹

Különösnek hat, hogy Sesztov sokkal inkább tud azonosulni Shakespeare szerzői láttatásával, mint a szinte közvetlenül előtte alkotó Dosztojevszkijével. Mindez annak a következménye, hogy a 20. századból tekintve bizonyos értelemben érthetőbb a reneszánsz szellemisége, amely megkísérelt a polgárhoz – bár mint később kiderült, a kellő kultúrtörténeti feltételek híján – Isten képére teremtettsége miatt mint nem feltétlenül vezetésre szorulóhoz, szellemi segítséget nem igénylőhöz, hanem szellemi kérdésekben is önállóan tájékozódó “felnőtthez” viszonyulni, bizalmat szavazni neki – ily módon valójában megemelt elvárásokkal szembesítve őt. Ezt a reneszánsz ihletettséget, az ember személyes tartalmait már-már annak teljességében, közelről megragadó szemléletet közel érezheti magához a nyílt világképpel rendelkező Sesztov, mert az ember mindazon személyes méltóságát áll szándékában beteljesíteni, amelyet a sesztovi szemlélet is voltaképpen megcéloz, és éppen olyan ihletettségből, amely a zsidó kultúra sugallataira hallgató sesztovi szemlélettel messzemenően azonos gyökerekből táplálkozik. Azt kell mondanunk, a humanizmus megteremti azokat a szellemi kereteket, amelyek között a zsidó kultúra

²⁸¹ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse.* In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 253. o.*

képviselői alkotó módon, a keresztény kultúrát értve és képviselve kapcsolódhatnak be abba, mert világossá válik, hogy a humanista az ószövetségi igaz emberhez hasonlatosan színről-színre látja az igazságot, és másoktól is, mintegy a választott nép tagjaitól, ugyanezt várja el. A személyes és transzcendens igazság színről-színre látása mindkét esetben egyet jelent annak képviselésével, azzal, hogy a meglátott igazság ügyét szabadon vállalva kell képviselni. A zsidó kultúra képviselőjének mindeközben nem elhanyagolható nagyvonalúságot kell tanúsítania a keresztény kultúra vállalásakor, amikor a választott nép körét legalább elvben minden emberre kiterjeszti, mintegy megadva azt a lehetőséget, hogy mindenki a választott nép soraiba léphessen – míg a keresztény humanista kultúrája alapvető intenciójának engedelmessékedik.

Filozófiaiak nevezi Sesztov ezt a megközelítést²⁸², amely meg akarja “érteni” – és értetni – miről is van szó, amikor a bűnt elkövetik, nem ítéli el a hőst, kivárja, hová jut el “magától” – azért bízhat megtérésében, mert Macbeth amellet, hogy valóban bűnbe esett, nemcsak társadalmi, de szellemi értelemben is arisztokratának nevezhető: eredetileg az arisztokrata szellemi hivatásával azonosul, és éppen ezzel összefüggésben lehet büntudata megrendítően mély. Bár kiindulópontjától eltávolodik, mindvégig érzi bűnösségét, tehát azt, hogy nem a helyes utat követi, amikor saját gátlástalan érvényesülésének nyit teret – visszajára fordítva a humanizmust, amely az istenemberséget az evilágban megjelenítve, annak valódi megszentelhetőségét hangsúlyozva tölti be az arisztokrata szerepét. Arisztokrata szellemiségétől bár eltér a bűn elkövetésekor, tehát nem marad meg ekkor már az arisztokrata szellemi magaslatán, viszont éppen saját egykori szellemi arisztokratizmusának emléke biztosítja, hogy büntudata éppen ahhoz viszonyítva lehessen valóban mély – a szellem valódi jelentőségét annak elvesztése által éli meg. Az arisztokratizmus azonban nem jelent teljeskörű védettséget a nap mint nap felmerülő kísértésekkel szemben: Macbeth enged a kísértésnek, mert minden azt sugallja – ami különben valóban így is van – hogy ő a király feladatára hivatott: hivatástudata, a józan ész, és ráadásul a személytelen gonosz szellem is. Az azonban, hogy a kísértésnek enged, nem jelenti azt, hogy ne értené minden tekintetben a humanizmust, és ennek ellenére választja a gonosztságot, tehát nem arról van szó, hogy valóban problémát jelentene számára a hagyományos, humanizmus előtti arisztokratizmus és a humanizmus bizonyos értelemben valóban különböző, viszont közös szellemi háttérből táplálkozó szellemiségének értelmezése. A valódi, szellemi arisztokratának nem jelenthet gondot a humanizmus helyes értése, tehát azt kell mondanunk, Macbeth tudatosan cselekszik értésével ellentétesen, úgy tesz, mintha nem értené, amit ért – közben pedig szinte beleőrül ebbe a

²⁸² Amikor Sesztov a „filozófiát” fedezi fel egy műben, sőt amikor egyáltalában filozófiai jellegű elemzés tárgyává teszi az irodalmi művet, hasonlót tesz, mint Heidegger, amikor a műről és a művészetről ír filozófiai művet: mindketten érzékelik, hogy a filozófia ugyanarról az igazságról beszél (vagy kellene beszélnie), amelyet a mű más eszközökkel mutat be. „Tehát a művészet: az igazság alkotó megőrzése a műben. *Akkor a művészet az igazság levése és megtörténe.*” Lásd: Heidegger, M.: *A műalkotás eredete*, Bp., 1988. (Bacsó Béla ford.), 110. o.

szörnyű ellentmondásba. Shakespeare tehát nyugodtan “magára hagyhatja” hősét, nem kell attól tartania, hogy az igazság nem csak a művön belül, hanem ugyanúgy a hős számára is ne győzedelmeskedne.²⁸³

Más a helyzet a dosztojevszkiji mű esetében. Ez a megközelítés Sesztov szerint prédikációra emlékeztet: “egy büntelen igaz ember prédikációjára”. eltűnt az emberbe helyezett bizalom, szó sincs arról, hogy az ember megtalálhatná a helyes utat, olyan mértékben érezné, értené törekvéseinek és tetteinek hamisságát, mint Macbeth – hiszen Raszkolnyikov már “vérbeli” polgár, és mint polgár, mégpedig a polgári kor hitetlen, a hitet kereső képviselője, alapvetően különbözik a szellemi arisztokratizmust, humanizmust értő, bár bűnbe eső Macbeth-től. Itt a kultúrtörténet egészen más szakaszán és helyén vagyunk – eltűnt a reneszánsz biztos ítélete, a humanista arisztokrata látásmód világossága, és a magát szellemileg érettnak gondoló, ill. magát annak gondolni akaró polgár eszmék zűrzavarába hajszolja önmagát. Ezen a ponton, azt kell mondanunk, valóban szükség lenne valamiféle biztos támaszra, hiszen a regény korabeli olvasója sem gondolható szellemileg különbnek Raszkolnyikovnál. Ezen a válságos ponton újra a vezetők és vezetettek, a középkorban jól bevált és a vezetett számára könnyebbséget jelentő modellje nyújthat segítséget: a szellemileg biztosat mondani kívánó íróval az egyik, az elbizonytalanodott hőssel a másik oldalon.

Kérdés, rendelkezhet-e az író hiteles szemlélettel, ha az annak érdekében, mindent megtevő Raszkolnyikov számára sem adódik. Mivel az írói teljesítmény nem a kifejtett nézetek súlyában, hanem a helyzet szerzői láttatásában rejlik, negatív választ kell adnunk erre a kérdésre, így általánosságban a “prédikáció”, a szerző kinyilvánított szellemi álláspontja valóban bírálatra szorul. Ezzel kapcsolatban viszont azt is meg kell, hogy jegyezzük: Dosztojevszkij számára nemigen adódik más út, mint a “prédikáció” minél hitelesebb formájának keresése, annál is inkább, mert ez a modell (prédikátor – prédikációra szoruló) kifejez valamit abból az inkább a Kelet számára adódó tapasztalatból, hogy az igazságot nem mindenki egyaránt fogja keresni, sőt, hogy ez a keresés minden esetben egyúttal az igazság megtalálását is jelentheti.

Sesztov számára az emberek felosztása vezetőkre és vezetettekre a 20. századból nézve hamisnak, erőltetettnek, hiteltelennek hat – mintha a 19. századi arisztokratizmus egyre üresebbé válna, pedig a 19. században a hitét egyre jobban elvesztő polgár vezetése az arisztokrata oldaláról egyre sürgetőbb feladatot is jelentett, magárahagyása az arisztokrata feladatának nem vállalásával ért fel. Ez a 19. századra jellemző arisztokratikus bizakodás (abban, hogy a polgár az igazság hagyományos értelemben vett képviselője által helyes útra

²⁸³ A shakespeare-i mű egysége a (Dosztojevszkij esetében) polifóniában gondolkodó Bahtyin számára is egyértelmű: „... még ha elfogadjuk is, hogy Shakespeare-nél több teljes érvényű szöveg létezik, ez akkor is csupán Shakespeare egész munkásságára, nem pedig egyes drámáira nézve igaz; lényegében minden dráma csak egyetlen teljes érvényű szöveget tartalmaz: a hősét...” Lásd: Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*, Moszkva, 1972.; *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, Bp., 2001. (Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford.), 48. o.

terelhető) Sesztov számára a 20. századból tekintve érthetetlen optimizmusnak tűnik, amivel a korban már semmit sem lehet elérni, nem, vagy csak igen kevés “hatékonysággal” lehet a “bűnösöket” az igazság pártjára állítani, és számára ez a dogmatikus moralizmusra hasonlít, mely a morál szellemi gyökereit elfedi, vagy esetleg el is szakad tőlük. Ilyen vonatkozásban az igazságérvényesítés új modelljének igényét fejt ki, mely szerint a szellem embereinek olyan fellépésére van szükség, akik értik és képviselik az igazságot, hogy ez a képviselő a felszínesen is értelmezhető, keménynek tűnő morális “prédikációkon” túlmutasson. Tulajdonképpen nem is annyira a hang “keménységén” vagy “puhaságán” van a hangsúly – hiszen bizonyos kérdésekben éppen Sesztov lép fel a legkeményebb határozottsággal – hanem azon, hogy az új fellépés nagyobb lehetőséget nyújt az emberi kibontakozásra és egyúttal nagyobb követelményeket is fogalmaz meg a vezetettekkel szemben: az istenemberséget, a szellemi tájékozódást követeli meg mindenkitől. Hiszen nem a “keménysége” miatt számít ekkor már hiteltelennek az ún. “prédikátori” fellépés, hanem amiatt, hogy a megváltozott világkép mindenkinek a szabadon meghozott döntésével, választásával számol, így éppen ennek kellő és helyes, a személyes igazságot reflektáló megragadására kell a polgárt ösztönözni – ahogyan éppen Sesztov is teszi. Az ilyen üzenet – a Sesztov által “filozófiai” nevezett kérdésfeltevés – tehát nem elsősorban szellemi támaszra szorulónak tekinti a polgárt, az ember Isten képére teremtettsége alapján önálló szellemi tájékozódást vár el tőle – egyszerre emberhez méltóbbat és az embertől joggal el is várható követelve meg. Ez a szemlélet mélyebben érinti az emberség lényegét, és alkalmas arra, hogy az igazság képviselőjének 19. századi vezetők-vezetettek modelljét végső formába öntse.

Sesztov a tolsztoji szellemi teljesítmény méltatását a shakespeare-i és a dosztojevszkiji pozíció szembeállításával vezeti be, ezáltal mutatva meg a szerinte Tolsztoj esetében is elválasztható két szempontot, a “filozófiát” és a “prédikációt”.²⁸⁴ Úgy véli, Tolsztoj életművén belül két hasonlóan elkülönülő szempontból lehet beszélni – és e jellegzetesen sesztovi gondolat megértésén túl arra is figyelmet kell szentelnünk, mennyiben érinti mindez Tolsztoj szemléletét, vajon valóban arról van-e szó, amiről Sesztov beszél, vagy, mint ahogyan Sesztov írásainál megszokhattuk, az elemzett szerzőről kifejtett gondolatai tartalmasságuk és tanulságosságuk ellenére távol állnak az adott szerzői pozíció valóságghú elemzésétől.

E témáról született legkorábbi írásában Sesztov szokása szerint lényegi álláspontját az utolsó, teljes egészében Tolsztojról szóló fejezetben fejt ki a legvilágosabban (mivel

²⁸⁴ A sesztovi, az említett két szempontot elválasztó szemlélettel szembeállíthatjuk pl. Hodaszevics Tolsztojról alkotott véleményét: „... Tolsztoj művészetete teljességgel elválaszthatatlan tanításától, igazán megérteni (és következésképpen értékelni) ezt a művészetet csak erkölcsi-filozófiai prédikációjával való közvetlen, szoros összefüggésben lehet. Minden olyan próbálkozás, hogy Tolsztojban elkülönítsük a művészt és a prédikátort, nem másra vezet, mint értetlenség és képmutatás keverékéhez.” (Lásd: Hodaszevics, V. F.: ‘Kazaki’. In: *Izbrannaja proza*, New York, 1982., 89-90. o.)*

elemzésének második fele Nietzsche pozíciójának elemzését tartalmazza)²⁸⁵. Határozottan kiáll amellett, hogy Tolsztoj életművének egy része egyértelműen “filozófiai” fogantatású – mégpedig éppen azon része, amiről általában a legkevésbé gondolják azt:

“Nálunk a Tolsztoj gróf életművében történt változásokról azt mondják, hogy a művészeti tevékenységtől a filozófiához tért át; és ezt nagyon sajnálják, mert azt gondolják, hogy Tolsztoj gróf kiváló, zseniális művész lévén – filozófusként nagyon gyenge. Bizonyoságul ... a *Háború és béke* utószavát lehet említeni. ... Tolsztoj gróf egy helyben toporog, jelentéktelen, általános frázisok között. Az utószó nem jól van megírva. De a *Háború és béke*? Vajon a *Háború és béke* nem tisztán filozófiai mű, melyet egy művész írt? Vajon az utószó nem egy csodálatos épület rosszul elkészített terve?” ... Az epilógus első részével mindent befejezett, amit csak mondani tudott: e regény négy kötetében egész filozófiája olyan világossággal és teljességgel áradt ránk, aminél tovább már nem tudott menni. ... – mindez, olyan kiforrottan és ragyogóan ábrázolva, nem foglalja-e magában a szabad akarat, az Isten, az erkölcs, a történelem törvényének ’kérdéseit’? Nemcsak magába foglalja, hanem, mi több, magától értetődik, hogy minderről nem szabad másképpen beszélni, mint művészi alkotás formájában. ... Tolsztoj gróf a *Háború és békében* a szó legjobb és legnemesebb értelmében filozófus, mert az életről beszél, az életet a legrejtélyesebb és legtitokzatosabb oldaláról ábrázolja. Ha az utószó nem sikerült – ez csak azért van, mert az elérhetlent kereste. ... Ha azt mondjuk Tolsztojról, hogy ő nem filozófus, az azt jelenti, hogy a filozófiát az egyik legkiválóbb képviselőjétől fosztjuk meg. És megfordítva, a filozófiának Tolsztojjal, mint egyik legnagyobbjával kell számolnia, bár műveinek formája különbözik a filozófiai értekezésektől, és nem tartozik a létező iskolák egyikéhez sem. ... egész alkotó tevékenységét az az igény hívta életre, hogy megértse az életet, vagyis ugyanaz az igény, amely létrehozta a filozófiát is. ... Tulajdonképpen a filozófiának ott kell kezdődnie, ahol az embernek a világban elfoglalt helyéről feltett kérdések felmerülnek, a jogairól és a világmindenségben játszott szerepéről és így tovább, tehát éppen azok a kérdéseknél, melyeknek a *Háború és béke* is szentelődik.”²⁸⁶

Éppen ezek a gondolatok alkotják a sesztovi gondolatvilág gerincét, azt a részt, amelyre az összes többi épül, és amelyek elmondásának kedvéért fog bele az elemzésekbe. A filozófia mibenlétének meghatározása azért tartozik kedvenc témái közé – amelyet rendszeresen felvet, és amelyet újabb és újabb oldalról, de hozzávetőlegesen ugyanolyan kiindulópontból és tartalommal fejt ki – mert folytonosan harcol az ellen, amivé a filozófia

²⁸⁵ Nietzsche-nél Sesztov értelmezése szerint szintén jelen van mind a “filozófia”, mind a „prédikáció” szempontja, csak a „jó” helyét Sesztov szerint az „Übermensch” vette át. Lásd: *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 312. o.

²⁸⁶ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 254-255. o.*

lett: formális, bonyolult, intellektuális tartalmak személytelen rendszerévé, vagy esetleg “rendszerelenségévé”. A “térrel és idővel”, a “monizmusról és dualizmusról”, a “megismerés elméletéről” és hasonló kérdésekről folytatott gondolkodást a filozófia segédtudományának tartja²⁸⁷ – mindehhez képest itt, a *Háború és béke* esetében másról van szó.

A *Háború és békét* itt “tisztán filozófiai műnek nevezi” – idézetünkéből érződik, hogy ez legbensőbb meggyőződése, valóban és egyértelműen filozófusnak tartja Tolsztojt, mégpedig egy irodalmi mű, nem értekezés formájában előadott tézisek alapján²⁸⁸. Ennek a mélyen szellemi fogantatású gondolatnak valamilyen változatával sok helyen találkozhatunk Sesztov írásaiban – azt kell mondanunk, hogy azért ír irodalmi művekről, mert a filozófiai gondolatkörbe vonhatónak gondolja őket, sőt, mint tudjuk, éppen az irodalmi művek inspirálták elsősorban filozófiáját (mindenekelőtt Shakespeare, Tolsztojt, Dosztojevszkij), sőt szerinte “minderről nem szabad másképpen beszélni, mint művészi alkotás formájában”. Formálisan erre persze ő maga cáfol rá, amikor gondolatai elmondására nem a művészi alkotás formáját választja (bár meg kell jegyeznünk, hogy előadásmódja, annak személyessége-szenvedélyessége irodalmias előadásmódnak nevezhető), viszont e gondolata elmond valamit arról, mi az, amit a valódi művészi alkotások biztosan megjelenítenek, hiszen éppen ebben (az igazság személyes képviselőjében, megmutatásában) rejlik mű-voltuk – amiről viszont a filozófiai értekezések mindezidáig nem beszéltek, vagy amire csak távolról közelítve tudtak utalni.

Sesztov úgy fogalmaz, hogy Tolsztojt e művében az életet képes ábrázolni, ami első közelítésből számunkra kissé furcsán hathat, hiszen ma, ha erről beszélünk, hajlamosak vagyunk a “puszta életre”, arra a szegényes, minden személyes szellemi tartalomtól megfosztott mindennapi életre gondolni²⁸⁹, amit a 20. században sokan éltek, vagy kénytelenek voltak élni, amelynek visszaságára ráérezve születik meg a 20. század dekadens, a polgári létformától elforduló (ugyanakkor azon belül maradó), csalódott művészete. Az idézet második felében viszont világossá válhat, mire gondol Sesztov: az “élet megértése” alatt azt érti, hogy a filozófiának “az embernek a világban elfoglalt helyére” kell rákérdeznie, tehát keresnie kell, hogyan tehető minél értelmesebbé, a személyes igazság intencióinak megfelelővé, tőle áthatottá. Így viszont már egészen más megvilágításba helyeződik e

²⁸⁷ *Dobro v ucenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 255. o.

²⁸⁸ Filozófia és műalkotás az igazság feltárulásának mozzanatában fellelhető szoros kapcsolatáról érdemes újra Heideggert idézni: „A műalkotás a maga módján feltárja a létező létét. A feltárás a műben történik, s ez nem más, mint felfedés, azaz a létező igazsága.” Lásd: Heidegger, M.: *A műalkotás eredete*, Bp., 1988. (Bacsó Béla ford.), 65. o.; „Amint és amennyiben a tudomány a helyesen túl az igazsághoz, azaz a létező mint olyan lényegi leleplezéséhez eljut, az maga filozófia.” Lásd: Heidegger, M.: *A műalkotás eredete*, Bp., 1988. (Bacsó Béla ford.), 97. o.

²⁸⁹ Ugyanakkor az „életéről” eszünkbe juthat a bergsoni életfilozófia is, és azt kell mondanunk, az élet motívumát mindkettő hasonló intencióval használják: nem a puszta élet, hanem a szellem által megszentelt élet értelmében,

gondolat, az “élet” az értelmes, vagy értelmessé teendő életet jelenti.

Az újkortól kezdve megfigyelhető az az igény, hogy a kérdés éppen így vetődjön fel, hiszen addig a középkori szemlélet az ember helyét az Istenhez való viszonyában határozta meg: Isten imádását, emberhez képesti elsőbbségét a pogány, természethez és evilághoz túlságosan is kötődő szemléletet kiszorítandó annyira fontos volt hangsúlyozni, hogy lehetetlen volt ugyanakkor az ember evilágban elfoglalt helyét is helyesen meghatározni. Ehhez képest nagy változást jelentett az az újkori kezdeményezés, hogy bár a középkori szemlélettel szembe nem helyezkedve (tehát az Istenhez, az igazsághoz való viszonyra alapozva), az ember evilági küldetését a gondolkodás homlokterébe állítva más irányt szabjanak az ember szellemi törekvéseinek. Amikor Sesztov az újkori gondolkodáshoz csatlakozik, nem kizárólagosan a zsidó kultúra intencióit veszi tekintetbe, hanem bekapcsolódik a humanizmus áramába (ugyanakkor a zsidó kultúrától sem tér el, hiszen Isten országának megteremtésének feladatát az is a földre, az életbe helyezi). A sesztovi koncepció azért érdemel különös figyelmet, mert megoldható feladatnak mutatja azt, hogy a zsidó kultúra intenciója, tehát az Isten, az igazság teljes, személyes elfogadása és értéke – vagyis a teljes Isten felé fordulás – összekapcsolható legyen az ember világ felé fordulásával, tehát azzal, hogy az igazság személyes értéke éppen ebben a szerepben bontakozzon ki igazán (hiszen eddig folytonosan hol egyik, hol másik szempont maradt ki a kereszténység szellemi látóköréből) – ezáltal pedig megvalósuljon valóban a zsidó és a keresztény szempont szellemi egybekapcsolása, felismerhetővé váljon szellemi gyökereik azonossága. Ilyen értelemben Sesztov az emberi teljesség igényével lép fel – bár ennek konkrét megvalósítási programját nem vázolja föl.

Éppen az emberi teljesség, az ún. istenemberség igénye az, ami Sesztov és Tolsztoj között a kapcsolódási pontot jelentheti, tehát amikor Sesztov elismeri a tolsztoji életmű “filozófiai” fogantatású részét, akkor erre a közös pontra érez rá. Mindamellet a tolsztoji nagyregények értelmezését az is befolyásolja, hogy hajlamos bennük csupán saját gondolatai kifejtésének kiindulópontját látni, nem törekszik arra, hogy a regények valóban teljes és hű értelmezését adja, hiszen nem alapvetően műértelmezőként, hanem filozófusként lép fel.²⁹⁰

vagy legalábbis ennek szándékával. (Lásd: Bergson, H.: *Teremtő fejlődés*, Bp. 1930., 1987. /Dienes Valéria ford./)

²⁹⁰ Tolsztoj éppen Shakespeare kapcsán is kifejti művészet és vallás kapcsolatáról alkotott nézeteit, aki viszont alig-alig felel meg ezeknek az elképzeléseknek: „... a művészet vallásos tartalmán nem azt értem, hogy vallási igazságokat közvetlenül művészi formába öltöztessünk, sem azt, hogy allegorikusan ábrázoljuk ezeket az igazságokat, hanem hogy kifejezésre juttassunk egy határozott világnézetet, amely összhangban van valamely kor legmagasabb rendű vallási felfogásával, és amely, mint a dráma megalkotásának indítóoka, a szerző tudta nélkül egész művét áthatja. ... Tehát csak olyan ember írhat drámát ..., akinek az emberek számára van mondanivalója, mégpedig olyan, ami a legfontosabb: mi az ember viszonya az istenhez, a világhoz, minden örökkévalóhoz és végtelenhez.” (Lásd: Tolsztoj, L.: *Shakespeare-ről*. In: *Shakespeare az évszázadok tükrében*, Bp., 1965., 230-237. o. /Schöner Dezső ford./, 237. o.) Ez a megfogalmazás minden valószínűség szerint Sesztovnak is megfelelne (a „legfontosabbról” való gondolkodás a „filozófiai” szempont egyik megfogalmazása nála), tehát itt még nincsen szó moralizmusról, legfeljebb a shakespeare-i mű elutasítása jelentheti az ebbe az irányba tett elmozdulást.

A *Háború és békét* ebben a korai írásában alapvetően aszerint a kulcs szerint értelmezi, amely szerint Shakespeare-t is: a szellemi ember méltóságának megnyilvánulásaira számító “naivitás”, ez a harmonikus és egységes szemlélet valamiképpen – az előzőekben a Macbeth kapcsán már bemutattuk – ugyanafelé az emberi teljesség felé törekszik, mint a sesztovi koncepció:

“A *Háború és béke* igazán filozófiai mű; Tolsztoj gróf minden embert számon kér a természettől, még a homéroszi és shakespeare-i ’naivitás’ dominál benne, vagyis az, hogy nem akar megfizetni az embereknek a jóért és a rosszért, az a tudat, hogy az emberi életért vállalt felelősséget magasabban, rajtunk kívül kell keresni.”²⁹¹

“... minden egyetlen harmonikus egésznek tűnt neki, mindenben képes volt meglátni a Gondviselés kezét, amely gondoskodik a gyenge és tudatlan emberről. A *Háború és béke* a lelki egyensúly legmagasabb ideálja, ameddig csak az ember eljuthat.”²⁹²

Bár Sesztov nem tud azonosulni a tolsztoji szemlélettel, a legnagyobb megbecsüléssel beszél erről a bizonyos “naivitásról”, amely a polgár felé bizakodva, reményekkel telve közelít, nem akar büntetni vagy jutalmazni, hanem azt várja, hogy önálló szellemi tájékozódás alapján, tehát a hierarchikus társadalmi berendezkedés biztosítékai nélkül szellemi álláspontra helyezkedjen. Sesztov elismeri ezt az álláspontot, mert olyan szellemi megnyilvánulásra számít, ami a polgárnak is “sajátja”, ami tőle “teljes joggal” várható, másrészt a nyíltság legfontosabb körülményét, a valóban szabad, azaz személyes választás lehetőségét ismeri föl benne. Ugyanakkor, ahogyan korábban erről már szóltunk, az igazságképviselőt korábbi módja a polgári korban naivitásnak tűnhet, hiszen nem lehet arra számítani, hogy az önálló szellemi tájékozódás lehetőségének a megadása esetén a polgári társadalom egységesen magáévá teszi az istenemberség ideálját, ki kell várni, hogy a polgár megtapasztalja: hová jut el akkor, amikor “önállóságát” szellemtelen módon használja fel, és megtapasztalja a szellemtelen “szabadság” személyét romboló, sehova sem vezető igazi arcát. A 20. századi humanista már e kudarcélménnyel számol, amely viszont újabb lehetőséget nyújt a polgár megtérésére, igazság felé fordulására, arra, hogy az önálló tájékozódás valóban szellemivé váljon.

Érdeemes értelmezni azt a kijelentést, hogy “az emberi életért vállalt felelősséget magasabban, rajtunk kívül kell keresni” – ami semmiképpen sem jelenti a szellemi felelősségvállalástól való elhatárolódást. A “magasabban” itt, a “filozófiai” szemléletben azt jelenti: a humanista által megtapasztalt személyes és világon túli igazságot nem feltétlenül az életen belül, az ember individualitásához kötötten találhatjuk meg, ilyen értelemben tehát személyfölötti, választható és választandó, melyet olyan értelemben kell “rajtunk kívül

²⁹¹ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse.* In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 256. o.*

²⁹² Uo. 262. o.*

keresni”, hogy az emberhez képest is transzcendens, vagyis nem feltétlenül adódik az ember számára, bár lelkében-szellemében él, és felfedezésre vár.

Az idézet második, a Gondviselést említő része is elgondolkodtató: újra az elismerés és a legfinomabb bírálat hangját egyszerre hallhatjuk ki belőle: egyrészt érti, hogy bizonyos értelemben maga az arisztokrata nem mást jelenthetne a polgár számára, mint éppen a Gondviselés kegyét, az önállóan tájékozódni nem tudókról gondoskodását. Másrészt e finom ironia mögött az a gondolat húzódik meg, hogy mindez csak akkor működhet, ha hozzá fogadóképesség társul, és mivel a polgári korból ez általában hiányzik, az arisztokratának a Gondviseléshez hasonlatos fellépése nem vezethet a polgár szellemi önállóságához – legfeljebb polgári értelemben vett, lelki jellegű hitéhez. Emellett a *Háború és békét* éppen “a lelki egyensúly legmagasabb ideáljának” nevezi, mely kijelentéssel a személyes és világon túli igazságot nem tisztán szellemi alapon érvényesítő (tehát nem minden szempontból elsődlegesen az ember szellemi alapjaira számító) arisztokrata korlátaira utal: a társadalmi berendezkedés keretei ugyan rövid távon eligazítják a polgárt (egyelőre nemigen hagyja, hogy “befolyásolják”), megóvják a súlyosabb eltévelyedéstől, sőt bizonyos esélyt jelenthetnek a polgár lelki jellegű megtérésére is, de mivel az a reneszánsz óta az önálló szellemi tájékozódás ígéretét megkapta, és hajlamos e kereteket “az elnyomás” érthetetlen tehertételeként felfogni, akár a reményre okot adó legcsekélyebb változás hiányában is az arisztokrata oldaláról a reneszánsz kezdeményezésének folytatására van szükség, tehát a polgárt a “mélyvízbe” kell dobni: vállalva a “fulladás” – a teljes lelki-szellemi romlás – veszélyét is az igazság abszolút szellemi alapjait érvényesítő fellépés jelentheti a következő lehetőséget. Ehhez a következő lehetőséghez, az arisztokrata más jellegű fellépéséhez képest jelenti a *Háború és béke* “a lelki egyensúly legmagasabb ideálját”, a hagyományos fellépésben való bizalmat: a polgártól egyértelműen elvárt szellemi tájékozódáshoz képest kevésbé egyértelmű, engedményeket tevő, lelki tökéletesedéssel megelégedő fellépést.

A Sesztov által “filozófiaiának” nevezett látásmód azon vonatkozása, amelyet itt többek között úgy jellemez, hogy “minden embert számon kér a természettől”, akkor válhat igazán világossá, ha annak a Belinszkij-idézetnek a fényében értelmezzük, melynek e korai írása szinte teljes előszavát szenteli, és amely itt, a VII. fejezetben újra szóba kerül:

“Belinszkij az egyik magánlevelében azt írta: ’Ha sikerülne feljutnom a fejlődés legmagasabb fokára, akkor is arra kérnélek Benneteket, hogy *adjatok számot* az élet és a történelem körülményeinek *minden* áldozatáról, a véletlenek, a babonaság, II. Fülöp inkvizíciójának stb. *minden* áldozatáról – különben e legmagasabb fokról fejjel a mélybe vetem magam. A boldogságot ingyen sem akarom, ha nem leszek nyugodt *minden* testvéremmel kapcsolatban.’ Ebben a néhány egyszerű szóban kifejeződik a filozófia feladatának lényege. Benne foglaltatik a *Háború és béke* programja is: Tolsztoj gróf számadást kért a sorstól minden testvérevel kapcsolatban. És – úgy tűnt neki – teljes elégtételt kapott. Minden eseményben a Teremtő kezét látta, és megbékélt,

megnyugodott a lelke. Senkit sem akart tanítani, feltételezve, hogy mindenki tanul az életből, és mindenki megkapja a magáét. A következő szavakkal írja le Pierre-ben ezt a hangulatot: 'Pierre-ben új jellemvonás alakult ki, amely kivívta számára minden ember jóindulatát – az, hogy elismerte minden ember azon lehetőségét, hogy saját feje szerint gondolkodjon, érezzen, tekintsen a dolgokra; és ugyanakkor elismerte, hogy senkit sem lehet szavakkal meggyőzni. Minden ember ezen törvényszerű sajátossága, amely korábban annyira izgatta és idegesítette Pierre-t, most megteremtette az emberek iránt érzett együttérzésének és érdeklődésének alapját. Az emberek nézetei és élete közötti, és a különféle emberek véleménye közti különbség, néha azok tökéletes ellentmondása most örömet szerzett Pierre-nek, és csúfondáros, de szelíd mosolyra fakasztotta.' De ... Tolsztoj gróf nem sokáig őrizte meg a lelki egyensúlyt, és ezzel együtt elvesztette azt a lehetőséget, hogy a *Háború és béke* filozófiai magasságán maradjon."²⁹³

Még mielőtt a sesztovi értelmezésről bármit mondanánk, azt kell megállapítanunk, hogy ebben az esetben is egyértelműen az eredeti gondolat dekonstrukciójáról van szó: a belinszkiji gondolat nem haladja meg a szociális "számvetés" és számonkérés körét²⁹⁴, azt, hogy a szerencsétlenül jártak fizikai sorsának konkrét felelőseit kutatja (a történelmi dimenziók hangzatos felvetése által az ilyen jellegű számonkérést hitelesítve és abszolutizálva), nem pedig a történelem alakulása mögött rejlő szellemi folyamatok, a szellemi felelősségvállalás kérdése foglalkoztatja, mint Sesztovot, akit nem az idézet "belinszkiji" értelmét keresi, hanem saját gondolatvilágának kifejtésére törekszik.

A "filozófiai" gondolkodás újabb aspektusát vázolja fel Sesztov: a "számadás" kérése a sorstól vagy a természettől természetesen nem azt jelenti, hogy valóban ezek adhatnának számot "minden áldozatról" – hanem inkább a történelemmel kapcsolatos szellemi kérdésfelvetést, az értelemteljesülés aspektusainak megértésének az igényét. Ezt az igényt a keresztény humanizmus (és nem a belinszkiji értelemben vett „humanitás”) motiválja Sesztovnál, hiszen magában foglalja az egyetemesség igényét, azt, hogy valóban minden ember elfoglalhassa a helyét az értelemteljesülésben az igazsághoz képest. Sorsukon tehát nem sajnálkozni és szomorkodni kell (tehát nem elsősorban szociális értelemben kell problémájukkal foglalkozni) – ahogyan írásának előszavában kifejti: az ilyenfajta kérdésfelvetést nem az "emberiesség" (гуманность) motiválja – hanem a valódi filozófia

²⁹³ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse.* In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 263. o.* (A tolsztoji idézetek fordításai a következő kiadványból származnak: Tolsztoj, L.: *Háború és béke*, Bp, 1974. /Makai Imre ford./)

²⁹⁴ Bergyajev így ír Belinszkijről: „Belinszkij, az orosz értelmiség tanítómestere korántsem rendelkezett alapos filozófiai ismeretekkel és filozófiai szemlélettel, mégis, egész életében egyetemes és filozófiai természetű kérdésekkel.” (Lásd: Bergyajev, N.: *Filoszofszkaja isztijina i intelligentszkaja pravda.* In: *Vehi.* Moszkva, 1909.; *A filozófia igazsága és az értelmiség igaza.* In: *Mérföldkövek.* Bp., 1990., /Kiss Ilona ford./14. o.) Fontos, hogy „az orosz értelmiség tanítómestere” kifejezést ironikusan értelmezzük, mert a cikk (és az egész Mérföldkövek kiadvány) az orosz értelmiség pozícióját és gondolkodását hivatott bírálni: Bergyajev szerint „a

kérdésselvetései nyomán, a történelem szellemi fogantatású értelmezése által nyerhet értelmet a szerencsétlenül jártak, embertelen helyzetbe kerültek sorsa (akik azért kerültek ilyen helyzetbe, mert a szellemnek ellentmondó gonoszság médiumává váltak).

Sesztov jelen idézetünk szerint is érti és reflektálja azt a tolsztoji igényt, hogy a *Háború és béke* is “filozófiai” mélységgel rendelkezik, a történelem szellemi értelmének keresése vezet, és az embernek az igazsághoz képest az értelemteljesülésben elfoglalt helyét jeleníti meg.²⁹⁵ Ennek keretében Tolsztoj mint 19. századi humanista ugyanúgy az istenemberség, a szellemi tájékozódás mindenkire kiterjesztését reméli, mint Sesztov. A tolsztoji arisztokrata hős, Pierre, felismeri, hogy a polgárnak az istenemberség felé orientálása értelmében az arisztokrata megadja a polgárnak azt a lehetőséget, hogy “a saját feje szerint gondolkodjon, érezzen, tekintsen a dolgokra”. “Csúfondáros” mosolya arról tanúskodik, hogy látja, nagylelkű gesztusa általában távolról sem eredményez szellemi tájékozódást, ennek ellenére bizakodik ennek bekövetkeztében.

A sesztovi irónia érezteti, hogy mindez sajnos meddő jóhiszeműségnek bizonyult: a 20. századra bebizonyosodott, hogy az előző század humanista várakozása nem teljesült. A gondoskodó, kedvezményeket, könnyebbségeket adó, a polgárt az istenemberséghez eljuttatni kívánó humanista fellépést a polgár elutasította, így a 20. századi humanista (vagyis Sesztov) részéről a kedvezmények, tehát a polgár iránti hagyományos gondoskodás megvonása, és az istenemberség mint szigorú követelmény felállítása jelenheti a következő lehetőséget arra, hogy a polgár az istenemberség felé kinyíljon.

Azt mondhatjuk, hogy az az ún. “önálló gondolkodás”, melyhez a polgár a humanista gesztusát félreértve egyre inkább ragaszkodik, és amely által a szellemtelenség és hitetlenség állapotába eljutott, (melynek a szellemből táplálkozó változata az istenemberség magától értetődő velejárója), a 20. századra már minden szempontból “szent kötelességévé” válik: a polgárnak, mivel elvágta magát az arisztokrata segítségétől, önállóan kell megkeresnie az ebből az állapotból kivezető utat (ha egyáltalán igénye támad erre) – az igazságot legelőször is annak hiányában, negatívan tapasztalva meg²⁹⁶.

Az „élet” problémája jelenti az egyik jó példát arra, hogyan értheti félre a polgár a humanistát: a humanista számára magától értetődően a szellemtől áthatott, megszentelt és

hamis irányba forduló emberszeretet [a humanitás eltorzult eszménye] ... végső soron magát az istenszeretetet öli ki belőlük.” U. o., 17. o.

²⁹⁵ Tinyanov éppen megfordítva, az történelmi szempontot szándékosan figyelmen kívül hagyva értelmezi e regényt: „Ez a mű egyszerre pampflet, hősi eposz, és a korszak új interpretációja. Ugyanakkor a maga egészében nem is annyira történelmi regény, mint inkább család-lélektani regény. ... lényegét tekintve megszüntette a történelmi regény problémáját, mert az igazi, a valódi emberi élet a történelemtől függetlenül valósul meg, és ebben az értelemben a történelmen kívüli tény, ahogy történelmen kívüli a természet.” Lásd: Tinyanov, J.: *Az irodalmi tény*. Bp., 1981. (Soproni András ford.), 334. o.

²⁹⁶ Itt említhető meg a 20. század művészetének főbb áramlata, vagyis mindazon „izmusok”, melyek az igazság megtörténéseinek fájó hiányát mutatják fel a műben, vagy pl. az olyan, a létrenyitott polgárból kiinduló filozófiák, mint pl. az egzisztenciálfilozófia.

megszentelendő életet jelenti, míg a polgár hajlamos az élet nyújtotta lehetőségeket egyszerűen kihasználni. A következő sesztovi idézet Pierre kijelentése kapcsán közelíti ezt a problematikát – természetesen újra 20. századi, ironizáló szemszögből:

“... [Tolsztoj] senkit sem akar és senkit sem próbál meg vádolni. Amikor Natasa azt mondja Pierre-nek, hogy csak azt kívánja, hogy mindent újra átéljen (Andrej herceg halálát), ’és más semmit’, Pierre szenvedélyesen félbeszakítja: ’Nem igaz, nem igaz! – kiáltotta Pierre. – Én nem vagyok vétkes abban, hogy élek és élni akarok; és ön sem.’ Akkoriban így oldotta meg Tolsztoj gróf a lelkiismeret tolaodó kérdéseit, ezeket az örökös “vétkeseket”, amelyek eltorlaszolták legjobb hősei útját. ’Élek és élni akarok’ – ez volt akkor a válasz, amely előtt megbékéltek még az olyan kényes nehézségek is, mint az, hogy Natasa Pierre barátjának volt a menyasszonya, és hogy ez a barát mindössze néhány hónappal azelőtt halt meg Natasa karjaiban. És mindenki, aki élt, akárhogy is élt, akár erkölcstelen módon, közönségesen, otrombán, nem háborította fel Tolsztoj grófot. ... Minden élő a saját módján él, és joga van az életre. Egyesek: jobbak, mások: rosszabbak, egyesek: kis emberek, mások: nagy emberek; de senkit sem kell megbélyegezni, elzárni Istentől. ... Milyen szeretettel írja le Tolsztoj gróf az ő Nyikoláj Rosztovát! Nem ismerek másik olyan regényt, amelyben annyi reménytelenül középszerű embert annyira poétikus színben ábrázoltak volna.”²⁹⁷

Fontos tisztázni azt a kérdést, hogy minek is szól a sesztovi irónia? Mennyiben irányul Tolsztoj ellen, és mennyiben saját kora, a 20. század ellen? A megfogalmazott konkrét szöveg szerint Tolsztoj ellen irányul, ugyanakkor lényeges meglátnunk, hogy a szövegek háttérében, vagy még inkább előtérben a 20. század bírálata húzódik meg. Az élet problémája természetesen a 20. század kapcsán merül fel, és elsősorban a 20. századi szellemtelen, kiüresedett élet a bírálat fő célpontja (bár máshol Sesztov éppen szellemi értelemben használja az „élet” szót). Ehhez képest pedig másodlagos, szinte elhanyagolható, és valóban finom iróniának nevezhető a Tolsztojjal szembeni irónia: a kétértelműségben egyszerre van jelen a mély megbecsülés és annak tapasztalata, hogy a tolsztoji “gyakorlat” (fellépés) nem folytatható – például egyszerre mélyen helyesli, hogy “senkit sem akar és senkit sem próbál meg vádolni”, és ugyanakkor nyilvánvalóvá válik: a tolsztoji fellépésről bebizonyosodott, hogy most már nem remélhető tőle további eredmény, hogy a fellépés más formájára van szükség – a 19. századi gondoskodó és nagyvonalú várakozás helyett a szellemi követelmények félreérthetetlen felállítására, az elvárások teljesítésekor a hierarchikus társadalom támogatását mellőzve, a szabad és személyes választás fontosságára téve a hangsúlyt.

²⁹⁷ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse.* In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 256. o.*

Az idézetben leginkább magyarázatra szoruló az 'Élek és élni akarok' formulája lehet, tehát egyrészt az, mit jelent ez a formula ebben az összefüggésben, igaz-e, hogy Tolsztoj éppen ezzel oldja meg a felmerülő problémákat (ennek kapcsán: milyen jellegű problémákat is old meg általa?), mindezen felül pedig természetesen azt is meg kell vizsgálnunk, miért mutat rá erre a kérdésre.

A 20. századból tekintve első közelítésből újra felmerülhetnek az étellel, mint pusztán étellel kapcsolatos fenntartásaink, vagyis annak a tapasztalata, hogy a személyességétől, értelmétől megfosztott életet nevetséges úgy feltüntetnünk, mintha az értelmes, a személyes igazságtól áthatott lenne. Elsősorban azt kell megértenünk, hogy ebben az esetben Tolsztojnál – bár már a 19. században felmerül a szellemileg kiüresedett élet problémája – nem ilyen életről van szó. Pierre, amikor ezt a formulát – és láthatóan számára legalábbis valamilyen megoldást jelentően – alkalmazza, akkor nem a pusztán élet lehetősége hoz reményt számára. Milyen életről van tehát szó? A regény e fejezetében Pierre a háborúból hazatérve meséli el Marja hercegnő és Natasa társaságában – legfőképpen éppen Natasa buzdítására – a háborús idők kalandjait, az eközben átélt szörnyűségeket, eközben pedig Natasával együtt újra átéli, értelmezik a történeteket. Ezután teszi Natasa a Sesztov által idézett kijelentését, hogy semmi másra nem vágyik, mint mindent újra átélni. Natasa e gondolatát azért utasíthatja el Pierre annyira szenvedélyesen, mert Natasa e megnyilvánulása azt mutatja, nem bízik abban, hogy a történelem kivételes pillanataiban, a háborúban egyértelműen megnyilvánulni tudó kiváló személyiség magatartása a mindennapokra továbbvihető. Tehát megrendül benne az a humanista igény, hogy az igazság mindenképpen az életben érvényesítendő, vagyis nem szorulhat ki az életből, éppen az élet "sűrűjének" megszentelésére hivatott. Pierre-t arisztokratikus, evilágban végzendő küldetéstudata e szemlélet fölé emeli, ilyen értelemben hangsúlyozza, hogy az események túlélése miatt értelmetlen büntudatot érezniük – természetesen nem önmagában saját megmaradt, individuális életének örül, hanem annak, hogy az időközben kiérlelődött elhivatottságát békeidőben csak annál jobban fogja tudni betölteni. Annál inkább igaz lehet ez Pierre esetében, mert a háborút megelőzően még tisztázatlan volt az élethez való viszonya: kritikátlanul fogadta el az életet, sőt szebbnek akarta látni, mint amilyen. Ez a voltaképpeni életidegensége változott meg időközben, amennyiben a háború rádöbbsentette arra, hogy éppen az életnek van szüksége az igazságot előtérbe helyező gondolkodásra, humanista küldetéstudata megszilárdult, így képes most arra is, hogy Natasa elbizonytalanodó szemléletét kiigazítsa.

Tolsztoj tehát, amikor egyik főhőse szájába ezeket a szavakat adja, a humanizmus indíttatásának megfelelően az arisztokratikus mentalitású ember evilági küldetésére helyezi a hangsúlyt, arra, hogy az élet elfogadása, az életben való részvétel alapvető feltétele a küldetés beteljesítésének. Ehhez képest, mint az idézetből kitűnik, Sesztov Pierre életfelfogásához ironikusan viszonyul – egyfelől elfogadja arisztokratizmusát, másfelől viszont úgy érzi, a 19. századi humanista elfogadó mentalitása, és ennek látszat szerinti kétértelműsége (az élet és az

igazság feltétlenül összekapcsolódnak látszik) a humanista életére is feleslegesen rávetíti a polgári életfelfogás árnyékát, és arra kényszeríti, hogy mentegetőzzön, hogy újra és újra biztosítson afelől: az ő élete különbözik a tisztán individualisztikus életre való törekvéstől. Sesztov helyesen érzi, hogy a mentegetőzésre kényszerülés valóban nem méltó a humanistához, fellépése ezért változtatásra szorul.

Sesztov iróniája olyan szándékos, a maga idején értelemmel bíró következetlenségre bukkan a 19. századi humanizmus kapcsán, melynek továbbvitele nem tűnik értelmesnek. Ebben bár jelen van az étellel helyesen élő, azt megszentelő, az igazságot az életben képviselő humanista, ugyanakkor viszont valamiképpen mindenkinek “joga van” az életre, akkor is, ha visszaél vele – miközben a humanista saját szemléletének átvételére számít a polgár oldaláról, gesztusával fokozottan alkalmat nyújt a vele való visszaélésre is. Egyfelől Sesztov elismeri és értékeli e gesztust, érti, hogy a humanista értelmesen alakított, istenemberi életének és személyének felmutatása által reméli, hogy a polgár megérti az istenemberség lényegét, felfedezi a szellemi életet a maga számára is, és szabad elhatározásból eszerint alakítja saját életét is. Másfelől mint aktuális fellépési módot elutasítja: e fellépés kudarcba fulladása, a várakozások nem teljesülésének tapasztalata, a 20. század felől tekintve egyértelművé válik, hogy fel kell lépni annak érdekében, hogy a gesztust, az arisztokrata megengedő fellépését a szellemet megtagadók ne tekinthessék hivatkozási alapnak, ne kiálthassák ki a “gyengeség” jelének.

Hangsúly- és stílusváltást jelent ez voltaképpen, nem pedig a humanista értékrendben, az istenemberi ideálban történt változást, melyeket ez nem érint, csupán arról van szó, a polgár felé a 20. századi humanista másképpen, mondhatni, kevesebb “felesleges” bizalommal közelít. Hiszen a 20. században már lehetetlen nem számolni a csöcseléknak a kultúrát dühödten tagadó mentalitásával, és azzal, hogy a lelkileg-szellemileg ingatag polgár könnyen a hatása alá kerül – míg Tolsztoj legfeljebb az *Anna Kareninában* sejt meg valamit ebből a vasúti munkás vészjósló alakjában. Ha tehát Tolsztoj a *Háború és békében* nem háborodott fel senkinek az életén, senkit sem ítél el, az a humanista nagylelkűségét, az emberbe mint szellemi lénybe helyezhető bizalom megalapozottságát fejezte ki – a 20. század elején viszont Sesztov annak igényét fejezte ki, hogy a felháborodás, az elítélés, a vád – tehát a szigorú számonkérés – valamilyen formájára a humanista fellépésében is szükség van – és a szellemi beállítódás egyértelmű megkövetelésében, az istenemberség mindenkitől elvárhatóságának kinyilvánításában találja meg a humanizmushoz a korban kapcsolható fellépést, amely a bibliai próféták hangjára emlékeztet. A 19. századi humanista várakozásai voltaképpen nem különböznek ettől, csak kevésbé követelő hangsúllyal, a polgárt a hierarchikus berendezkedés által is az istenemberség felé segítve-irányítva. Mindkét esetben a koncepció, a humanizmus szellemisége a léthez rendelt, Sesztov esetében azonban már a fellépés módját is annak nevezhetjük, hiszen maga a fellépés is kizár minden kétértelműséget, elveszi a hivatkozási alapot azoktól, akik a humanista eddigi nagylelkűségét, nagyvonalúságát

használták ki, ugyanakkor biztosítva marad az igazság szabad, személyes választásának lehetősége is.

“Kis emberek” és “nagy emberek” élnek tehát együtt e tolsztoji világban, ahol “senkit sem kell megbélyegezni, elzárni Istentől” – Sesztov is látja, elismeri, bár ironikusan láttatja a 19. századi humanista nagyvonalú fellépését, akiket a polgári világban “reménytelenül középszerű emberek” vesznek körül, mint pl. Nyikoláj Rosztov, akit Tolsztoj annyi “szeretettel” ír le²⁹⁸. Érdekes, hogy a finom sesztovi irónia ezt is kettősen láttatja: maximálisan megbecsüli a humanista polgár iránti szeretetét, azt az inkább gondoskodás jellegű szeretetet, amely által is a humanista a szellemi élet felé kívánja kalauzolni a polgárt, és amely szintén nem teljesült, amely helyett Sesztov léthez rendelt humanista fellépésként a prófétai hangot javasolja. Sesztov szerint a tolsztoji elfogadó, “fel nem háborodó”, a “filozófiai” kérdésfelvetéshez köthető szemlélet láttatja a regény egész polgári közegét, két szereplő kivételével: az egyik Napóleon, a másik Szonya:

“Csak Napóleon vonatkozásában nem tartja meg azt az általában alkalmazott hangot, amely a *Háború és békét* jellemzi. Napóleon Tolsztoj gróf számára elejétől a végéig ellenség marad – ellenség és erkölcsileg bűnös. És nem azok miatt a bajok miatt, amelyeket Oroszországnak és Európának okozott: ezt megbocsátja neki. Tolsztoj grófot csupán a császár azon követelése háborítja fel, azon meggyőződése, hogy a 15 év folyamán történelmet csinált. ‘Az emberi méltóság tudata mondatja velem, hogy közülünk mindenki ha nem nagyobb, akkor sem kisebb ember, mint a mindenféle Napóleonok’, következésképpen, nem lehetséges, hogy Napóleon a népek sorsát teljesítette be. Ő maga – ‘csak a legjelentéktelenebb eszköz a sors kezében’. Ezen kívül Szonyával sem tud megbékélni Tolsztoj gróf az ő ellenszenves életmódja miatt: ebben az időben az ellenszenves, mind maguk, mind mások számára szükségtelen emberek zavarták őt az értelmetlen létezésükkel. ... Vitatkozni csak a Napóleonokkal kell, akik el akarják venni tőlünk az emberi méltóságot, és a Szonyákkal, akik olyan sikertelenül furakodnak be eredménytelen erényeikkel a gazdag és teljes életbe.”²⁹⁹

Ha időben előrehaladva tekintjük, Sesztov szerint ez a Napóleonhoz való szerzői viszony az első jele a tolsztoji moralizmusnak: úgy érzi, Tolsztoj szerint Napóleon “erkölcsileg bűnös”, hogy Tolsztojt az háborítja fel a legjobban, hogy Napóleon az értelmes történelemformálás jogcímét követeli magának. Tolsztoj Napóleon-láttatása, bár távol van a valódi moralizmustól, mégis, nem meglepő, hogy a 20. századi szem számára így értelmeződik. A tolsztoji regényben Napóleon és támadása testesíti meg mindazt a lelki-

²⁹⁸ Nyikoláj Rosztovot Bocsarov is hasonlóan ítéli meg: értelmezése szerint a regény láttatásában mint pozitív középszerű ember jelenik meg. Lásd: Bocsarov, Sz. G.: *Roman L. Tolsztovo „Vojna i mir”*. Moszkva, 1978., 81. o.

²⁹⁹ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 256. o.*

szellemi romlást, amit voltaképpen nem Napóleon önmagában okozott, hanem amely a polgári kor hitetlenségének elterjedése miatt már nemcsak a Nyugatot, hanem Oroszországot is fenyegeti. A regény hőseinek ezt a mindent elárasztó, az ő lelkükbe is behatoló hitetlenséget kell meghaladniuk, kell megkeresniük azt az Istent, aki nem kívülük és felettük, hanem elsősorban bennük él.

Napóleon tehát a regényen belül nem maga a dögvész, amelyet elpusztítva, megbüntetve helyreáll az amúgy kifogástalan evilági és szellemi értelemben vett béke és rend, hanem elsősorban a szellemi jellegű harcot vállalva kell másodsorban Napóleont is legyőzniük, ami csak azért sikerülhetett, mert az előbbit sikeresen vívták meg. Annál is inkább így van ez, mert pl. Andrej herceg sem érti teljesen a Napóleon által képviselt szellemtelen dögvész mibenlétét: valóban nagy embernek tartja Napóleont, nincs tisztában fellépésének kártékonyásával, mert benne elsősorban a kibontakozó tehetséget látja, amilyen kibontakozásra neki környezete kicsinyes, gátló hatására nem igazán volt lehetősége. Úgy tűnik számára, hogy amikor háborúba indul, hozzá hasonlóan a becsvágy fűti, emiatt viszont ugyanakkor lelkifurdalást érez. Andrej herceg csak gondolkodásának nem kellő elmélyültsége miatt vélekedik így magáról – ezzel ellentétben esetében szellemi fogantatású elhivatottságról, az igazság evilági érvényesítésének vágyáról beszélhetünk. Oroszországnak meg kell tapasztalnia: kultúrája valóban jól elkülöníthető módon különbözik a nyugati kultúra célkitűzéseitől, vagyis a nagyrészt nyugati mintát követő, a megszentelt civilizációt építeni kívánó Andrej herceg helyett – akinek fellépésére még nem érkezett el az idő – még Pierre-nek és Natasának, az orosz kultúra szemlélődő oldalát inkább megélő-megjelenítő hősöknek kell szót kapniuk.

Sesztov azért vélheti ebben felfedezni a moralizmust, mert nem azonosítja a Napóleon elleni harcot a polgári kor szellemtelensége elleni harccal, sajátos szempontjai fényében nem a Napóleon által megtestesített romlásra helyeződik a hangsúly. Annál inkább így van ez, mert az a 20. században a mindennapok kézzelfogható érvényes valósága, és értelmetlennek, hasztalannak tűnik az ellene folytatott 19. századi mintát követő hősies harc. A 20. századi humanista, Sesztov, más oldalról közelíti meg a kérdést: a nyílt világkép jegyében előzetesen megengedően viszonyul hozzá, első közelítésből nem utasítja el, hanem azt – tehát a kultúrát tagadó csöcselékmentalitást és a neki szellemtelensége által kiszolgáltatott polgári középszerúséget – ad absurdumig vive mutatja meg annak ürességét, és csak miután bebizonyosodott, szinte színről-színre látható vált annak semmilyen szinten – sem szellemi sem evilági értelemben – nem kielégítő volta, akkor mutat rá a személyes és transzcendens igazság központi jelentőségére az emberség megalapozása, az istenemberi teljesség kialakítása tekintetében.

Annál is összetettebb ez a problematika, mert – ahogyan az idézetben olvashatjuk, Tolsztoj is az emberi méltóság nevében nevezi Napóleont “a legjelentéktelenebb eszköznek a sors kezében”. Látnunk kell, hogy Tolsztoj nem moralista, hanem az emberi méltóság, az

istenemberi teljesség kibontakozása iránti igényt fejt ki. Tolsztoj esetében ez az igény a polgárral szembeni reményekkel teli várakozást jelenti, melynek keretében mindenkinek meg kell adni a lehetőséget, hogy emberi méltóságával élni tudjon, és le kell leplezni, amikor valaki – mint Napóleon – hamisan véli úgy, hogy ezzel a lehetőséggel helyesen tudott élni. A 20. században ez az eredetileg kecsegtető lehetőség hirtelen teljesen más fényben tűnik fel: egyre sürgetőbben jelentkezik beteljesítésének szükségessége, annak hiányában a másik végletet, a teljes elszellemtelenedés veszélyét kell a 20. századi polgárnak átélnie. Ilyen értelemben jelentkezik másképpen az emberi méltóság kérdése a 19. és a 20. században – azt mondhatjuk, hogy az azonos célokért küzdő, a polgárt az istenemberségre eljuttatni kívánó humanizmus az egymástól különböző – inkább megengedő-gondoskodó, illetve sürgető-követelő – fellépése, megszólalását jellemző hangja többféle esélyt is nyújthatott a polgárnak. Amikor Sesztov iróniával viszonyul a megelőző fellépéshez, nem elítélni kívánja azt, hanem egyszerűen egy másfajta, a polgár számára újabb esélyt kínáló hang lehetőségére hívja fel a figyelmet.

Ha a két Sesztov által említett, a regényben periferikus szerepet játszó hőst megvizsgáljuk, azt mondhatjuk, hogy mindketten az istenemberi teljesség tekintetében állíthatóak szembe egymással. Napóleon az elbizakodott polgárt jeleníti meg, aki helytelenül, szellemet nélkülöző értelemben elferdített, ún. istenemberi – de sokkal inkább emberisteni – “teljességre” törekszik, ahol mindez a pusztá becsvágy beteljesítését jelenti. Meg kell jegyezni, hogy az ilyen jellegű, nem szellemi fogantatású érvényesülés “jogosultságát”, viszonylagos érvényét nyugaton az teremti meg, hogy a reneszánsz által kezdeményezett istenemberség kifejtetlensége miatt a gondolkodás tevékeny modelljéhez kapcsolható, így a középpontban álló civilizációs, életbeli fellépés feltétlenül igazságot érvényesítőnek tűnik fel, amelynek igazsághoz igazítotttsága nem biztosított, így az értelmetlen, az istenemberséggel ellentétesnek mondható törekvések értelmesnek, az igazság által megszenteltnek tűnhetnek fel.

Szonya az elszabadult emberistennel, Napóleonnal szemben tartózkodik az istenemberi teljesség kialakításának kísérletétől, megmarad a tisztán polgári, vezetést elfogadó és arra szoruló modellen belül, voltaképpen a középkori szemlélethez ragaszkodva. Tolsztojnak azért van szüksége alakjára, hogy megmutassa: mi történik azzal, aki lemond az emberi teljességről: szürkeségében nem Istenhez válik elsősorban hasonlatossá, hanem az ember por és hamu arcát mutatja, szellemileg pedig meddő marad – viszont az sem mondható róla, hogy lázadó lenne, a kultúra által kialakított rendet messzemenően tiszteli és betartja. Sesztov Szonyának ezt a sajátosságát ironikusan arra használja fel, hogy megmutassa a 19. századi humanista fellépésének viszonylagosságát, határait: az istenemberi modell felkínálásakor a helyzetet egyszerűsítendő, a polgár oldaláról megközelíthetővé tételének szándékától vezettetve az élet kibontakoztatását bármilyen szinten hirdető szemléletnek szabad utat kell, hogy engedjen – így azok, akik ilyen módon nem élnek vissza a humanista

által felkínált lehetőséggel, viszont nem is élnek vele, és az istenemberség lehetőségét figyelmen kívül hagyják (Szonya), a polgári közegekben egyre rosszabb, "szellemtelenebb" színben tűnnek fel, mint akik a felkínált lehetőséggel visszaélnék, és a becsvágyat, a pusztá érvényesülést vagy tobzódást választják. Természetesen ez a látszat a humanista szándéka ellenére, gesztusértékű fellépésének kihasználása által áll elő – és Sesztov – a 20. században a már fokozottan kedvezőtlen helyzetből kiindulva – a regényt és Szonya láttatását értelmezi át, amikor úgy mutatja, hogy Tolsztoj Szonyát a regényben rosszabb színben tünteti fel, mint azokat a polgárokat, akik életük kibontakoztatására nem egyértelműen szellemi megfontolásokból törekednek (pl. Nyikoláj Rosztov, Marja hercegnő) – végső soron azonban iróniája itt is elsősorban a 20. században tapasztalt helyzet, és nem Tolsztoj vagy a tolsztoji hősök ellen irányul.

"A Háború és békében [Tolsztoj] szigorú ítéletet hoz Szonya fölött, e fölött az erényes, melegszívű lány fölött, aki olyan mélyen átadja magát Rosztovék családjának. Az epilógusban, amelyben Nyikoláj Rosztov és Pierre Bezuhov fiatal családja jelenik meg a színen, ... életük értelmes és teljes életként ábrázolódik. Mindannyian megtalálták saját helyüket és munkájukat és nyugodtan folytatják atyáik ügyét. Létezésük szükséges, érthető. Csak Szonya, az esetleges, a mindenkit akadályozó jövevény ül leverten a szamovár mellett, és közben se a dajka, se a társalkodónő szerepét nem tölti be. Gyermekkori barátnője, Natasa, és Marja hercegnő, aki olyan gyakran meghatódik az erényes eszméken, miközben Nyikolájt elvette Szonyától, háta mögött vitatják meg Szonya életét, és egy olyan helyet idéznek az Evangéliumból, amelyen keresztül sajnálatos helyzete teljesen megszolgáltatnak tűnik. Íme a beszélgetésük:

' – Tudod, mit mondok – szólt Natasa – , te sokat olvasod az evangéliumot; ott van egy hely, amely éppen ráillik Szonyára.

– Melyik?

– «Akinek vagyon, annak adatik, akinek nincs, attól elvétetik» – emlékszel rá? Hát ő az, akinek nincs. Miért? Nem tudom; talán nincs benne önzés – én nem tudom, de elvétetett és elvétetik tőle minden. Néha rettenetesen sajnálom; azelőtt borzasztóan szerettem volna, hogy Nicolas feleségül vegye; de mindig mintha éreztem volna, hogy ez nem úgy lesz. Szonya *meddő virág*, tudod, olyan, mint amilyen a földiepren van.³⁰⁰

... mindenkinek világos, hogy a két boldog, de az erény próbáját ki nem állt nő véleményét a *Háború és béke* szerzője is osztja. Szonya – meddő virág; az önzés hiányát róják fel bűnéül, tekintet nélkül arra, hogy ő maga az önátadás, az önfeláldozás. Ezek a tulajdonságok, Tolsztoj gróf szemében: nem tulajdonságok, miattuk nem érdemes élni; aki velük rendelkezik, az csak hasonlít az emberre, de nem ember. Natasának, aki

³⁰⁰ Tolsztoj, L.: *Háború és béke*, Bp, 1974. (Makai Imre ford.)

feleségül ment Pierre-hez Andrej herceg halála után néhány hónappal, Marja hercegnőnek, akinek a 'vagyonra bizonyára hatással volt Nyikoláj választására' [Makai Imre ford.], – mindkettőjüknek, akik a kellő pillanatban el tudták venni az élettől a boldogságot – igazuk van. Szonyának nincsen igaza, ő: meddő virág. ... Ebben a műben az erény an sich, a kötelesség tiszta szolgálata, a sorsnak való engedelmesség, saját érdekeinkért való kiállás képességének hiánya – bűnnek számít.”³⁰¹

Sesztov ironikus állásfoglalása által, amelyben látszatra a Szonya által képviselt értékrend mellé áll, a kialakult helyzet kifogásolhatóságát kívánja bemutatni: a humanista oldaláról kifejtetlen, és láthatóan Natasa részéről bizonytalanul megfogalmazott szemlélet keretében az a látszat adódhat, hogy a pusztá érdekérvényesítés vádjától nem mentes (bár a kultúra irányában bizonyos fokig nyitottnak mondható) polgár, tehát Marja hercegnő, az istenemberséget jobban értőnek, tehát az igazság értéséhez is közelebb állónak mutatkozik, mint Szonya, a “meddő virág” – aki ugyan valóban nem érti az istenemberség mibenlétét, de nem is használja ki életének szellemtelen, tisztán evilági szemszögből való élvezhetőbbé tételére. A humanista fellépése mindkét irányban hasonlónak mondható: és gesztusszerű fellépése egyik irányból sem hozza meg a kellő eredményt: Szonya meg nem értésébe, Marja hercegnő félreértésébe ütközik. Sesztov ebben a helyzetben – bár érti Natasa kitüntetett, szellemileg egyértelműen vezető szerepét – minden szereplő, még a Natasa által képviselt humanista fellépéssel szemben is iróniával viseltetik, mert nem válik egyértelművé a humanista által felállított követelményrendszer, és ezáltal bizonyos kevésbé helyes álláspontok és magatartásmódok viszonylagosan elfogadhatóvá, illetve érdemtelenül alulértékeltté válhatnak. Mindez pedig a felületes moralizáló szemléletnek ad táptalajt, ebből kiindulva pedig Sesztov ironikusan mintegy a moralizáló szerepkörét játssza el.

E kérdéskört úgy is megközelíthetjük, hogy Natasa, így a 19. század humanistájának fellépése kifejtetlenül, megválaszolatlanul hagyja azt a kérdést, joga van-e az embernek a boldog életre, vagy “csak” akkor van “joga” erre, ha az igazságot szereti, képviseli, és önmagában felismeri – ebben az esetben pedig helyesebb nem “jognak”, hanem az igazságszeretet következményének tartani. Natasa esetében kétségtelen, hogy azért képes egyáltalán a boldog életre, mert mindennél jobban szereti az igazságot, azonban a polgári társadalom – ha beállítottságára, gondolkodására nem is – terminológiájára, kifejezőmódjára hatással van, ezért fogalmaz úgy, hogy Szonyában “talán nincs önzés” ami látszatra annak a polgári feltételezésnek felel meg, hogy az embernek mint embernek “joga van” az életbeni boldogságra, és mindazt az – akár lelki, akár fizikai jellegű – örömet és élvezetet el szabad vagy akár el kell fogadnia tőle, amit csak nyújtani tud. Ez nem más, mint a humanizmus, az istenemeri teljesség koncepciójának szellemi tartalmától megfosztott változata, ami kifejezőmódjában még azt is befolyásolhatja, aki valójában nem eszerint gondolkodik.

³⁰¹ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse. In: Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben), I,*

Szonya alakját később arra használja fel, hogy a már moralista módon fellépő Tolsztoj ellen fordítsa: újra fellépése határkövének bizonyul, csak megfordított értelemben:

“Bármit is kezd most prédikálni az ’erkölcsi megújulásról’ – mindig saját hangját fogja visszahallani mások szájából, amely harminc évvel ezelőtt olyan őszintén és szenvedélyesen kiáltott fel: ’Nem vagyok bűnös abban, hogy élek és élni akarok, és hogy most Ön, hogy elvette az élettől mindazt a jót, amiről a *Háború és békében* olyan ékesszólóan beszélt, valami mást keres, lehet, hogy szintén jót és az Ön számára hasznosat, de az én számomra idegent, szükségtelent és érthetlent. Szonyát, a «meddő virágot» talán elfelejtette?»³⁰²

Ebben az összevetésben a korábbi, még humanista Tolsztoj beszél Sesztov képzeletében a későbbi, moralista Tolsztojhoz, akit figyelmeztet: annak idején valamiért nem találta, nem mutatta megfelelőnek Szonya beállítódását – nem kellene-e újra meggondolnia, miért ítélte el akkoriban Szonyát? A moralista Tolsztoj úgy viszonyul tehát Sesztov értelmezésében a *Háború és béke* Szonyájához, mint bizonyos értelemben e tolsztoji beállítódás tükréhez, előképéhez – a regényen belül éppen azt mutatva meg, mit jelent az, ha az istenemberi teljességet meg sem célozva lemondunk az embernek méltóságot adó emberségről. Ugyanígy a humanista moralizáló fellépése, bár abból adódik, hogy eddigi, gesztusszerű, a polgár megtérését nem eredményező fellépésétől el kíván határolódni, és újat keres, olyat, amely a polgár által könnyebben teljesíthető, és egyértelműbben jelöli ki feladatait, mégis más oldalról visszalépést jelent, legalábbis időszakos lemondást arról, hogy a polgár valóban értheti az igazságot, és az igazságot az emberben leginkább kiteljesíteni képes istenemberi modellt. Ennek értelmében teremti meg Sesztov ezt a játékos, ironizáló szituációt – a humanista mindkét fellépési módját viszonylagosnak mutatva. Szonya alakja tehát egyfelől alkalmas volt arra, hogy Sesztov megmutassa a tolsztoji fellépés viszonylagosságát a nagyregényekben, a moralizáló Tolsztojjal szemben pedig saját hőségnek az istenemberi modelltől elmaradását mutatja fel – mint a moralizáló Tolsztoj követelményeit teljesítő alakot.

Az ontológiailag hiteles kiindulópont, a személyes és transzcendens igazság megmutatásának feladata és a hozzá kapcsolódó léthez rendelt fellépés kidolgozásának igénye paradox módon Sesztovnál azt eredményezi, hogy az egyes tolsztoji hősök arisztokratizmusát, az igazság teljességét megjelenítő alakjukat nem annyira méltányolja, ehelyett inkább fellépésüknek – az ő 20. századi szempontjához képest vett – viszonylagosságát, kifogásolhatóságát állítja előtérbe. A *Háború és békét* mint művet “filozófiai” jellegűnek értékeli – tehát a mű egészében, a szerzői láttatás szellemében egyértelműen érzékeli a Tolsztojjal közösen képviselt humanizmust. Az *Anna Karenina* esetében a kérdés még inkább

Tomszk, 1996., 223-225. o.*

³⁰² *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse.* In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomsk, 1996., 257. o.*

kiéleződik: bár érzékeli a moralizmusnál magasabb szempont jelenlétét a műben, Anna bukását mégis a bűnös asszonyt megbüntető szerzői ítéletként értelmezi át:

“Ebben a regényben Tolsztoj gróf már nem csak ábrázolja az emberi életet, hanem meg is ítéli az embereket. És nem úgy ítél, ahogyan az elfogulatlan, nyugodt bíró, aki nem ismeri a sajnálatot, de a haragot sem, hanem olyan emberként, aki mélyen és szenvedélyesen érdekelt az általa vizsgált folyamat kimenetelében. E nagyszerű mű minden sora a láthatatlan, de meghatározott ellenség ellen, vagy az ugyancsak láthatatlan, de teljesen meghatározott szövetséges védelmére irányul. ...

... a leginkább elítélt a regényben: ... Anna. Őt várja a bosszúállás, neki fizet meg Tolsztoj gróf. Vétkezett, és büntetését el kell vennie. Az egész orosz, és lehet, hogy az egész világirodalomban egyetlen író sem vezette hősét olyan könyörtelenül és nyugodtan az őt váró véghez, mint ahogyan ezt Tolsztoj gróf tette Annával regényében. Kevés azt mondanunk, könyörtelenül és nyugodtan – örömmel és diadalmaskodva. Anna szégyenteljes és gyötrő sorsa Tolsztoj gróf számára: örömteli jelenség. Amikor megölte, Levint elvezeti a hithez, és befejezi a regényt. Ha Anna túl tudta volna élni szégyenét, ha emberi jogainak tudatában maradt volna, és nem eltiporva és megsemmisítve halt volna meg, hanem igazként és büszkén, Tolsztoj gróf elveszítette volna azt a támpontját, amelynek köszönhetően meg tudta őrizni lelki egyensúlyát. Az előtte álló alternatíva: Anna vagy ő, Anna bukása vagy az ő megmenekülése. És Annát áldozta föl, aki hozzáment Vronszkijhoz, miközben még élt a férje. Tolsztoj gróf kiválóan érzi, hogy milyen Anna férje, Karenin; ahogyan senki sem tudná, úgy írja le a tehetséges, okos, érzékeny és étellel teli asszony helyzetének egész szörnyűségét, aki a házasság bilincsével egy kétlábon járó automatához van kötve. De ezeket a bilincseket kötelezőnek, szentnek kell tartani, mert egyáltalában a kötelező jelleg létezésében egy magasabb harmónia bizonyítékát látja. És e kötelező jelleg védelmében művészi zsenijének minden erejével lép fel. Annának, aki megszegte a 'szabályt', gyötrelmes halállal kell elbuknia.”³⁰³

Egy kissé más irányban tolódik el a sesztovi kritika, mint a *Háború és béke* esetében. Sesztov játszik a moralizmussal, amikor ott mintegy annak nézőpontjára helyezkedve és így az iróniának teret engedve ítéli el az ilyen látásmód fölé magasodó hősöket, itt viszont már a szerzői eljárás bírálata jelenti a moralizmus elítélését: Anna a regény végén bekövetkező végétét a bűnt követő büntetesként-bűnhődésként mutatja be. Ebben az esetben is azt kell mondanunk, hogy bár ez a mű átértelmezését jelenti, mégis megjelölhetünk olyan regénybeli és a szerző álláspontját jellemző mozzanatokot, amelyek erre a 20. századból tekintve okot adhatnak, illetve az értelemteljesülés további menete szempontjából tanulságul szolgálhatnak.

³⁰³ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 221-223. o.*

Kitartunk tehát amellett, hogy e regény a tolsztoji regények legnagyobbja, és a 19. században a humanizmus továbbvitelének egyik legfőbb sarokpontját jelenti. Ugyanakkor paradox módon azt állítjuk, hogy a sesztovi kritika ugyan átértelmezi a regényt, mégis az a kultúrtörténet szempontjából előremutató jelentőségű – főleg, ha tekintetbe vesszük, hogy akkor hangzik el, amikor a világkép megváltozik és a polgár egyre távolabb látszik kerülni az istenemberi modelltől, és ezért alapvetően szükség van a humanista fellépésének megváltoztatására, akkor is, ha a néhány évtizeddel korábbi fellépés még a legmodernebbnek és a humanizmus ügyét a leginkább előbbre vivőnek volt tekinthető.

Hogyan lehetséges ez tehát? Megállapítható az idézetből, hogy Sesztov Anna alakját nem bírálja, tehát feltételezhetjük, hitelesnek tekinti az istenemberség programját megújító, tragikus vétsége folytán mégis elbukó alakját. Maga ez a kudarc, amelyet Tolsztoj a regényben bemutat – tehát a 19. századi humanizmus kifejtetlenségét, fellépésének határait megmutató kudarc – tulajdonképpen éppen a 20. század felé mutat, afelé, hogy a humanizmus érvényesítését illető nagyobb változások nélkül még a legnagyobb hóst is a bukás fenyegeti. Hiszen sorsában az fejeződik ki, hogy a nyíltságnak, az igazság transzcendenciájának a humanista fellépésében is meg kell jelennie: az egyértelműen és kizárólagosan szellemi alapokra helyezett humanizmusnak az istenemberséggel kapcsolatos követelményeket határozottan kell megjelenítenie.

Miért is bukik el Anna? Mi jelenti tragikus vétségét? Az istenemberi modellhez, a kifogástalan személyes, szellemi tájékozódásához, és annak evilági viszonylatokban, emberi kötődésekben való azonnali megjelenítéséhez annak ellenére ragaszkodik, hogy az őt körülvevő világról, a polgári társadalomról egyértelműen kijelenthető: nem érett az istenemberség megértésére, követésére.³⁰⁴ Ez pedig személyes kötődéseinek ellehetetlenüléséhez vezethet, olyasvalamit eredményezhet, ami személyes, szellemi megnyilvánulásai céljának, az igazság megjelenítésének fordítottját jelenti: vagyis végső soron éppen ő válik a szellemtelen evilág médiumává, ahelyett, hogy a világ fogadná be az igazságot. Anna a reneszánsz által kezdeményezett istenemberség azon még kifejtetlen oldalát hordozza, amely kifejtetlensége által nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy a személyes igazság az emberben feltétlenül jelenlévő, szinte fizikai adottságként értelmeződjön, mely úgy tűnik, azokhoz a képességekhez hasonlít, mint amikor valakinek adottsága van a zenéhez, pl. abszolút hallással rendelkezik. Elbukásában Tolsztoj azt mutatja meg, hogy ez nincsen így: az is elveszítheti a személyes igazságnak a saját és mások életét beragyogó fényét, aki különben a legszorosabban azonosult vele. Ez jelenti az igazság transzcendenciáját, azt, hogy az igazságot nemcsak személyesnek, hanem a hiteles szellemi gondolkodás érdekében az

³⁰⁴ Sklovszkij az emberi-erkölcsi és a vallási ellentmondásának tulajdonítja Anna elbukását: „Az igazi, emberi erkölcsi ellentmond a vallásos mottónak, és nem isten, hanem földi emberek, Tolsztoj esküdt ellenségei taszítják Annát a vonat kerekei alá.” Lásd: Sklovszkij, V. B.: *Tolsztoj*. Moszkva-Bp., 1978. (Soproni András ford.), 309. o.

emberhez képest transzcendensnek kell gondolnunk. Ez mentheti meg az istenemberséget a titanizmus veszélyétől, és attól, hogy az istenemberséget legalább részben képességek, adottságok jelenléte felől közelítsük meg – és így lehetőségének egyetemessége egyértelműen jelenhessen meg. Ha mégis erről az oldalról közelítjük meg, akkor fennáll a veszélye, hogy az igazság teljességének, az istenemberségnek a megjelenítése a világban csak pillanatokra sikerülhet – mint ahogyan a reneszánsz is kultúrtörténeti léptékben mérve egy nagyszerű pillanatként érzékelhető –, és csökkenti annak esélyét, hogy a magát a világgal azonosítani hajlamos polgár megértse az istenemberséget, azt, hogy az istenemberség számára is valós, csodálatos lehetőség – ugyanakkor pedig egyre inkább követelmény.

Ahogyan a tolsztoji regény megmutatja, arra van szükség, hogy a humanista – bár saját magában, személyesen éli meg az igazságot, sőt személyének alapjaként, emberségének voltaképpen értelmeiként tapasztalja meg – azt elveszíthetőnek (és ugyanakkor: választhatónak), és bizonyos értelemben, elvben nem feltétlenül hozzá tartozónak, tehát transzcendensnek tartsa – és éppen azért van erre szükség, hogy azok az emberek, akik nem látják olyan értelemben színről-színre, mint a humanista, viszont keresik azt, valamilyen értelmes viszonyba tudjanak vele kerülni. Ezt fejezi ki az a 20. századi mentalitás, amely az egyetemesség követelményének (és nem az igazság személyességének) felel meg azáltal, hogy az igazság transzcendenciáját állítja az előtérbe, és így – a személytelen világképen belül – hiányában éli meg azt. Ezért mondja Sesztov, hogy az Isten, az igazság megtapasztalását szenvedés előzi meg – hiszen korának embere e hiány fájdalmas megélése által tud az igazsághoz viszonyulni.

Ehhez képest Anna istenembersége – őt a világhoz való viszonyától függetlenül megítélve – nincs felkészülve az őt körülvevő világ szellemtelenségére: egy szellemtelen világban a szellem ilyen értelemben elővigyázatlan érvényesítése a visszajára fordul, és így Anna végül a szellemtelen világ médiumává válik. Mindemellett Anna mégsem hibáztatható választása miatt, főként nem tekinthető egyszerűen bűnös asszonynak. A humanizmus korabeli érvényesítése szerint itt és most, e szellemtelen, hitetlen világban is a személyesség megjelenítésére törekszik, vállalva a bukást is – hiszen tragikus formában ez fejezi ki a polgári társadalomnak az igazság színről-színre látásától való mérhetetlen távolságát, és a humanista fellépés megújításának igényét, azt, hogy az istenemberséget (a polgárra tekintettel) nem elegendő megjeleníteni, hanem az istenemberi modell átvételének szükségességét követelményként kell a polgár irányában megfogalmazni.

Amikor Sesztov a 20. századból, a fellépésbeli változtatás szükségességének egyértelművé válásának oldaláról szemléli a régi fellépés határainak megtapasztalását, érthetetlennek tűnhet azok meg nem haladása, úgy tűnik, megmagyarázhatatlan, miért törekszik Tolsztoj e régi modellt valamiképpen egyensúlyba hozni, ahogy Sesztov számára tűnik: “lelki egyensúlyát” akarja megőrizni, ahelyett, hogy a fellépés új, bár “kockázatos”

módját kezdeményezné.³⁰⁵ Tolsztoj teljesítményét az *Anna Kareninában* ennél sokkal többre kell értékelnünk; a humanizmust a maga léthez rendelt teljességében képviselő műveit nem lehet eléggé méltatnunk, viszont Sesztov bírálata kifejezi, hogy hosszú távon szükségtelen a régi fellépéshez ragaszkodni – hiszen a nehezen kivívott “egyensúly” sem hozta el a polgár istenemberségét.

Miért tűnik Sesztovnak úgy, hogy Anna halála az író ítéletét jelenti, mégpedig egészen moralisztikus kulcsban, tehát semmilyen értelemben sem “jogosan”? Amint leírtuk, Anna elbukása azt fejezi ki, hogy az általa megjelenített istenemberség-modell teljessége és csodálatraméltósága ellenére a humanista fellépése megújításra szorul. Ehhez képest Sesztov szerint ez a szerző kegyetlen ítéletét jelenti, azt, hogy Anna túlélése esetén maga az író bukna el. Amikor Sesztov a moralizmus sémáját vetíti a tolsztoji műre, és így átértelmezi azt, nem veszi tekintetbe, hogy Anna bukása más értelmezésben viszont éppen az ő követeléseit kielégítve következik be, hiszen a humanista korábbi fellépésének elégtelenségét fejezi ki. Ugyanakkor Sesztov vádjai azért nem tekinthetők légből kapottaknak, mert a regény éppen a morállal birkózik, és bár Anna több, mint morálisan jó vagy rossz, tetteit nem lehet a morál szintjén is kifogástalannak tekinteni – ha ez amiatt következik is be, hogy Anna nem számol a szellemtelen polgári világnak a szerelem iránti érzéketlenségével. Ilyen szempontból vetül árnyék morális értelemben Annára: a morál szféráját jóval meghaladó fellépése elhalványul, majd helyzetének feszítő ellentmondásai közepette elbukik, belepusztul. Ilyen értelemben pedig Sesztov vádjai annyiban helytállóak, hogy a regényben megjelenő és kudarcot valló, fellépésének megújítására szoruló istenemberség nem tudja a moralista értelmezést kizárni. Természetesen a sesztovi értelmezés éppen a moralizmus felszínességét kívánja bemutatni, így átértelmezése közvetve éppen a hasonló regények valóban szellemi értelmezéséhez nyújt segítséget.

„Azonban az *Anna Kareninában* a Tolsztoj által kötelezőnek tartott ’szabályok’ száma még viszonylag csekély. E regény megírásának korszakában a szerző csak viszonylagos hatalmat ad a jónak az emberi élet fölött. Sőt, a jó szolgálatát, mint az élet kizárólagos és tudatos célját, még tagadja. Mint a *Háború és béke*ben, az *Anna Kareninában* is Tolsztoj gróf nemcsak nem hisz az életnek a jóra való felcserélhetőségében, hanem az ilyen cserét természetellenesnek, hamisnak, képmutatónak tartja, amely végül is feltétlenül kiváltja még a legjobb ember ellenkezését is.”³⁰⁶

“De az *Anna Kareninában* Tolsztoj gróf ellenszenve a magukat a jó *szolgálatának* szentelt emberek iránt még teljes erővel megmutatkozik. ... a regény főhőse, a szerző

³⁰⁵ Valami hasonlót fogalmaz meg Sklovszkij: „Lev Tolsztoj belső ellentmondása, hogy a régi kor szülötte, eszményvilága a múlté, mégis humánus akar lenni.” Lásd: Sklovszkij, V. B.: *Tolsztoj*. Moszkva-Bp., 1978. (Soproni András ford.), 309. o.

³⁰⁶ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 223. o.*

alteregója (még családneve is Tolsztoj nevéből képzett: Lev – Levin) nyíltan kijelenti, hogy a jó tudatos szolgálata – szükségtelen hazugság. A következőt mondja róla a szerző: 'Régebben (ez csaknem gyerekkorában kezdődött már s egyre nőtt, érett férfikoráig), amikor olyasmit iparkodott tenni, amiből mindenkire, az emberiségre, Oroszországra, a falvakra jó származik, azt vette észre, hogy jól esett rágondolnia, maga a tevékenység azonban esetlen volt, ... semmivé vált; míg most a házassága óta, amióta *az életét egyre inkább önmagára korlátozta*, ha a munkájára gondolva nem is érzett semmiféle örömet, mégis ott volt benne a bizonyosság, hogy a dolga föltétlen szükséges, s azt látta, sokkal jobban boldogul is benne, mint azelőtt s egyre nagyobbá és nagyobbá is válik. Most, mint az eke, szinte akarata ellenére, mind mélyebbre és mélyebbre vágódott a földbe, s ki sem ránthatta magát anélkül, hogy barázdát ne fordítson belőle.' [Németh László ford.³⁰⁷] És annak köszönhetően, hogy már nem gondolkodik a jó szolgálatáról, ... mindig, minden életkörülmény mellett tudja, mit kell tennie, és hogyan lépjen föl, mi a fontos, mi nem fontos. ... Levint kínoztta az a gondolat, hogy nem tudja, hogy miért és hogyan kell élnie, de mindazonáltal 'az ő külön meghatározott útját az életben keményen lefektette, és végül meggyőződött arról, hogy ha nem is keresi a jót, hanem a saját boldogságát, de annak ellenére, vagy inkább éppen azért az élete nemcsak nem volt értelmetlen, amilyen korábban volt, hanem *a jó nyilvánvaló értelmével rendelkezett.*' [Németh László ford.]³⁰⁸

Sesztov tehát látja, hogy a regény nem moralista kulcsban íródott, az élet nem cserélhető föl a jó szolgálatával, és a "kötelezőnek tartott szabályok száma még viszonylag csekély". Ez viszont értelmezésében azt is jelenti, hogy már jelen vannak nem kellően megalapozott, elszemélytelenedésre hajlamos szabályok, és ahogy a Levinről szóló idézet is mutatja, a "jó" kiemelt helyen van jelen. Mit jelent ez a regényre nézve, alapvetően milyen összefüggésben kell értelmeznünk azt a jót, amely a regényben főként Levinnel kapcsolatban kerül szóba, Sesztov pedig milyen szempontból látja ugyanezt?

Azt kell mondani, bár maga a megfogalmazás arra vall, mintha Levin esetében egy önmagával egyensúlyba kerülő, a moralizmuson túl nem lépő koncepcióról lenne szó, a helyzet viszont ennél összetettebb, erre vall az is, hogy Levin a regény végére nehezen találja meg hitét, lelkét összhangba juttató koncepcióját. Másrészt pedig azt kell fontolóra vennünk, hogy az a jó, amely a levini meggondolásokban szerepel, mennyiben felel meg a tisztán polgári, az erkölcsön alapuló gondolkodásnak, és ezzel kapcsolatban Levin hol helyezkedik el: az istenemberséghez vagy az ilyen jellegű gondolkodáshoz áll közelebb? Azt mondhatjuk, hogy Levin szenvedélyes keresése, az élet értelmének kutatása arra vall, komolyan birkózik a

³⁰⁷ Az *Anna Kareninából* vett idézetek a következő kiadványból származnak: Tolsztoj, L.: *Anna Karenina*, Bp. 1958. (Németh László ford.)

³⁰⁸ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 225-226. o.*

kor szellemi problémáival, és mindent megtesz annak érdekében, hogy megoldást találjon. Érzékeli a polgári kor szellemi válságát, megszenvedti a hitetlenség állapotát, és keresi azt a hitet, amelyet el tudna fogadni. Mindez azt jelenti, hogy az istenemberség igénye vezeti: sejti, hogy a földi életnek szellemi értelmet kellene nyernie, és bár sokáig intellektuális úton próbálja meg ezen értelmet megtalálni, végül felfogja és elfogadja, hogy az a lelkében-szellemében, közvetlenül – személyesen – érzékelhetően jelenik meg. Levin tehát érzékeli, hogy az ember istenemberségre, egy evilágot is a szellemi teljességbe foglaló nagyszerű hivatásra hivatott, azonban nem látja és hallja színről-színre az igazságot, ahogyan arra az e feladatot beteljesíteni hivatottnak szüksége lenne: Levin a polgári oldal felől, inkább e tapasztalat hiányát megélve kísérli azt megközelíteni.

Levin ezen igénye miatt nem tekinthető egyszerűen polgárnak, hanem inkább kényszerűségből polgári utat választani kényszerülő arisztokratának, annak ellenére, hogy számára nem elsősorban az a fontos, ami Annának, tehát nem a kifogástalan szellemi tájékozódáshoz való ragaszkodás: világvilágának valóban a személyes szellem tapasztalata által való megalapozása. A humanizmus azon intencióját tartja elsőrangúnak, hogy az igazság és élet jelentősen nem távolodhat el egymástól, és az istenemberség annyiban teljesíti be az egyetemesség követelményét, amennyiben a világban, az életben harmonikusan jeleníti azt meg. Számára tehát elsőrangú fontossággal az bír, hogy szellemi tájékozódásának nem kifogástalan, hanem mintegy kielégítő szintje mellett mindennapi, evilági életét ehhez igazítsa. E kettőt feltétlenül összhangban kívánja hozni: igazságtapasztalatát, hitét személyes viszonyaiban harmonikusan kívánja megjeleníteni, nem akarja, hogy megtörténjen vele az, ami Annával: hogy személyes viszonylatai a kifogástalan tájékozódásnak kárát szenvedjék, hogy a világból eltűnjön a rendezett, az igazság evilágot elrendező erejét megjelenítő rend. Tekinthejtük ezt egyfajta szellemi kompromisszumnak is: szellemi tájékozódásának fényét, úgy tűnik, emelni tudná, de nem a kifogástalan szellemi tapasztalatra helyezi a hangsúlyt, hanem arra, hogy a meglévőt harmonikusan tudja a világ számára közvetíteni, a világban megjeleníteni.

Ugyanakkor azt kell mondanunk, hogy az Anna és Levin közötti, a regény kezdetén megfigyelhető különbség is megfelel a későbbi, a köztük fordítottan fennálló különbségnek: Anna a spontán szellemi teljességéből annak elvesztéséig, az elbukásig jut el, míg Levin a hitetlenségből, az ezzel a helyzettel való elégedetlensége által jut el a humanista igényből létrejött polgári szerepig, akit nyilvánvaló szellemi útkeresései a polgárilag rendezett, kultúratisztelő élet viszonylagos harmóniájához vezetnek el. Sesztov tehát, amikor Levint tartja a regény főszereplőjének, a műnek azt az oldalát hangsúlyozza, hogy bár Anna alakjában a szerző kifejezte a 19. századi humanista fellépésének változtatásra szoruló voltát, mégis fontos számára az is – ha nem fontosabb –, hogy a levini megoldásban aktuális, a korban harmonikusan érvényesíthető, a humanizmusból táplálkozó modellt találjon. Bár talán ez azt fejezi ki, hogy az idők teljességének bekövetkezte előtt is lehetséges a világot az igazság

fénykörébe hozni, de azt is kifejezi, hogy mindaddig ezen megoldások nehezen kiküzdöttek, részlegesek, inkább a privát életet, a civilizációt viszonylagosan elrendezőek lesznek.

Levin alakjával Sesztov nincs megelégedve, amikor látja, a megoldás csak részleges, végső formája szerint polgári jellegű, a zsidó kultúrának az igazságot előtérbe helyező szemléletével ellentétben túlságosan is az evilághoz, a civilizációhoz és a földhöz kötődő, másrészt viszont alkalmasnak találja arra, hogy a későbbi tolsztoji moralizmussal szembeállítsa: Levin úgymond a saját boldogságát keresve, és a világ jobbításáról lemondva „a jó értelméhez” jut hozzá. Itt a „jó” megfogalmazás a regényen belül nyilvánvalóan annyit jelent: a személyes igazság által megszenteltté válik, annak fénye Levin életére rávetül, mert sikerül a hitet magában meglelnie, viszont a megfogalmazás ugyanakkor a Sesztov által kifogásolt moralizmus felé mutat. Azt kell mondanunk, a levini megoldás azt ábrázolja, hogyan keresi a polgár a humanizmust, végül hogyan választ ennek ellenére polgári, tehát az emberi teljességet ki nem használó, viszont a hit fénykörén belül maradó megoldást, amely – bár a regény végének pillanatában személyes tartalommal bír – nem lehet hosszú életű, hiszen messze áll a maga teljességében megjelenő istenemberségtől. Olyan pontot képvisel tehát Levin Tolsztoj életművében, amelyben megtalálja az aktuálisan legharmonikusabban érvényesíthető modellt – ha e viszonylagos „tökéletesség” egyáltalán tökéletességnek számít, hiszen a regényben az is beigazolódik, hogy az adott körülmények között a valóban ihletett, szellemileg tökéletesen tájékozódó Anna bukásra van ítélve.

Nem lehet csodálkozni azon, hogy a késői Tolsztoj már nem tud ugyanabban az irányban tovább haladni, hanem a moralizmus felé mozdul el, a moralista fellépés által azt a célt tűzve ki maga elé, hogy egyszerűbben, könnyebben teljesíthető követelményt adjon a polgár számára: akinek ha nem sikerül az istenemberség programjához csatlakoznia, akkor se kerüljön ki egészen az igazság fényköréből, és legalább a jó erkölcs betartása által a kultúrán belül maradjon. Sesztov ehhez más oldalról közelít: számára egyértelmű, hogy a feladatok csökkentéséből nem következik, hogy a polgár ugyanakkor jobban is teljesítené őket – paradox módon a követelményeket újra meg kell emelni, az istenemberség követelményét egyértelműen kell kifejezni. Ebben a vonatkozásban Sesztov nem értelmezi át Tolsztojt – mint ahogy a nagyregények esetében tette – amit moralizmusnak nevez itt, az valóban moralista fellépést jelent, legfeljebb annak gyökereit nem ott keresi, ahol azok valójában vannak. A tolsztoji moralizmus a 19. században ha nem is nevezhető előremutatónak, vagyis nem mondhatjuk, hogy Tolsztoj ezekben a többnyire publicisztikai műveiben a kor problémáival igazán hitelesen, annak szellemi gyökereit megragadva nézne szembe, de főként, ha említett motivációit vesszük tekintetbe, eltévelyedésnek sem nevezhetjük azt.³⁰⁹ Sesztov a 20.

³⁰⁹ Hodaszevics Tolsztoj halála előtti szökéséről írva megállapítja, hogy valami számára addig nyomasztótól kellett ezáltal megszabadulnia – és itt éppen a tolsztoji moralizmusra kell gondolnunk: „Tolsztoj azt a keresztet dobta le vállairól, amelynek viselését erkölcsi és vallási kötelességének tartotta. És ha Tolsztoj mégis elment, ez azt jelenti, hogy volt valami, ami felszabadította a vele [feleségével] szembeni kötelezettségétől, és amely

századból nézve a moralizmust olyan értelemben bírálja, hogy túl keveset követel meg a polgártól: törvényeket, szabályokat, az életmód pontos menetére vonatkozó, esetleg még személyesen motivált, de könnyen elszemélytelenedő utasításokat ad, így végső formájában a személyes igazság értését nem érintő, felületes követelményrendszerként jelenik meg.

“Adtam neki egy rubelt, és emlékszem, nagyon örültem, hogy a többiek látták ezt. ... Annyira kellemes volt adni, hogy én, nem gondolkozva azon, kell-e adni, vagy nem kell, adtam az öregasszonynak.’ ... Annál fontosabb megérteni prédikációjának értelmét és jelentőségét. Ez a nyílt beismerés ... elvezet ahhoz a forráshoz, ahonnan merítette prófétai ihletét. ... Az az ember, akinek ennyire szüksége van arra, hogy erényes legyen – így vagy úgy igaznak tűnik a saját és mindenki más szemében. A jó már nem eljön hozzá, hanem ő maga vezeti el magához, akár ha meg is kell ezért fosztania a jótól a többi embert.”³¹⁰

“Ha korábban mindenkivel szemben fel lehetett háborodni, aki nem Levin módjára élt, ha korábban a ’jó’ kedvéért meg lehetett semmisíteni Vronszkijt, Koznisevet, Anna Kareninát – akkor ez a jog most kétségtelenül kötelességgé, szent kötelességgé változik... Tolsztoj gróf, úgy tűnik, csak a pillanatra várt, amikor végre egyenesen és nyíltan kezdhet prédikálni – nem regényekben, ahol óvatosan kell támadni, minden olyan körülményt számításba véve, melyet a művészi feladat magával hoz, hanem olyan speciális cikkekben, amelyeknek a prédikáción kívül nincsen semmi más céljuk.”³¹¹

“Megjelent a kikerülhetetlen “ki a bűnös?” kérdése. Ki a bűnös, hogy Tolsztoj gróf egyszerű és világos tanítása [arról, hogy az emberek nagyon hamar másképp fognak élni és gondolkodni] nem valósult meg? A bűnösök – az emberek, és természetesen csakis az emberek – hiszen ki más a felelős, mint az emberek, ki másnak lehet bűnéül felróni, kire lehet rátámadni, kinek lehet szemrehányásokat tenni? Az erkölcsösség már csak ilyen. Nem tud létezni az ellentéte nélkül – az erkölcstelenség nélkül. A jónak szüksége van a rosszra, mint a bosszú tárgyára, a jó embereknek pedig: a rossz emberekre, akiket ítéletre lehet vonni, akár a lelkiismeret ítélőszéke elé.”³¹²

“... a kötelesség, hogy a jónak, mint jónak szolgáljunk, ugyanannak, amelyet egykor Levin kínzó kétségek között elutasított mint életellenes, hazug elvet. Most Tolsztoj gróf számára ez az elv mindennél drágább. ’A jónak szolgálni’ – számára ez nemcsak teher, hanem a tehertől való megszabadulás. Sőt, vélt kötelességei mellett ez ad neki *jogot* arra,

ugyanakkor arra kényszerítette, hogy másképpen fogja fel saját magával szembeni kötelezettségét.” Lásd: *Tolsztoj szökése*. In: Hodaszevics, V. F.: *Izbrannaja proza*, New York, 1982., 112. o.*

³¹⁰ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 235-236. o.*

³¹¹ Uo. 238. o.*

³¹² Uo. 240. o.*

hogy azt követelhesse a többi embertől, hogy azt tegyék, amit ő, hogy úgy éljenek, ahogyan ő él. Ez ad neki örömteli lehetőséget arra, hogy prédikálni kezdjen...”³¹³

“Az az erkölcsösség, az a jó, amely, ahogyan gondolhatnánk, az önzés megszokott versengésén kívül áll, egyszer csak annyira emberinek, elidegeníthetetlennek tűnik, minden más tisztán pogány javakhoz hasonlónak, mint a dicsőség, hatalom, gazdagság stb. A jó miatt is lehetséges a könyörtelen harc – csak más fegyverek segítségével.”³¹⁴

Természetesen még oldalakon keresztül lehetne sorolni Sesztov gondolatait, elemzéseit a moralizmus témakörében arról, miért is válhat a moralizmus felszínessé, üressé, értelmetlenné, a személyes igazságtól egyre inkább eltávolodóvá. Arra törekszik, hogy a moralizmus “forrását” felderítse, hogy megértse, miért kezd Tolsztoj “predikálni”. Úgy érezhetjük, éles iróniája nem kizárólag Tolsztojnak szól, hanem Tolsztojon keresztül elsősorban az egyoldalú, öncélúvá váló moralizmusnak; a moralizmus forrását pedig nem Tolsztoj, hanem végső soron ez utóbbira vonatkozóan tárja föl: “szüksége van arra, hogy erényes legyen” – míg Tolsztoj moralizmusának gyökerét is humanizmusában, a polgárról gondoskodásában fedezhetjük fel. A moralista fellépésben – minthogy maga a közvetített üzenet is felületesebb – nem válik közvetlenül láthatóvá a humanista szellemi fogantatása, így mondanivalója a polgár által még könnyebben elutasíthatóvá válik. A sesztovi irónia ennek a felületességnek szól – öncélú moralizmusnak tekintve azt is, ami humanista gyökerekkel rendelkezik, hiszen fellépésében nem jelentősen különbözik attól. 20. századi humanistaként Sesztov mindezt megfordítja: hozzáférhetővé kell tenni a humanizmus szellemi fogantatását, a morális, a mindennapokat érintő szabályok megfogalmazására pedig nincsen szükség – ha megérti a polgár az istenemberi modellt, akkor megérti, ha pedig nem: nincs mit tenni. Potenciális szellemi partnerségről van szó: a polgárnak meg kell megtanulnia szellemileg önállóan és ugyanakkor hitelesen tájékozódni.

Jól érezhető a harmadik idézetből, mi az egyik fő árnyoldala a moralizmusnak: azért lehet hiteltelen, mert nem érthető: mi alapján osztja az embereket jókra és gonoszokra, mert a felosztás kerül előtérbe, a szellemi problémák látását, értését pedig kiiktatja a látókörből. Sesztov az ezzel ellentétes, a lényegre koncentráló, szellemi szemléletet “filozófiai látásmódnak” nevezi³¹⁵ – ez pedig ebben az esetben azt jelenti, hogy a szellemi embernek

³¹³ *Dobro v ucsenyij gr. Tolsztovo i Fr. Nitse.* In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 242. o.*

³¹⁴ Uo. 243. o.*

³¹⁵ Ehhez hasonló, lényegre koncentráló szemléletről tesz tanúbizonyságot Wittgenstein, amikor az „etikáról” beszél, ami nála semmiképpen sem jelent moralizmust, hanem a szellemi kérdések etika oldaláról történő megközelítését: „Amennyiben az etika abból a kívánságból születik, hogy az élet végső értelméről jelentsünk ki valamit, az abszolút Jóról, az abszolút Értékesről nyilatkozunk meg, ennyiben az etika nem válhat tudományá. Azáltal, amit kijelent, tudásunk semmilyen értelemben nem gyarapodik. Mégis, az emberi tudat olyan törekvésének bizonyítéka, melyet a magam részéről csak a legmélyebb tisztelettel említhetek, és amelyet semmi áron nem tennék nevetségessé.” Lásd: Wittgenstein, L.: *Vortrag über Ethik und andere Schriften.* Frankfurt/Main, 1989., 19. o.*

elsősorban nem az emberek jókra és gonoszokra osztásával kell foglalkoznia, hanem felelősséget kell vállalnia a világ állapotáért, a felmerülő problémákat értelmeznie kell, és ezáltal kell szellemi alappal szolgálnia.

A moralista ezzel szemben szüntelenül, és sok esetben szükségtelenül ostorozza azokat, akik lehet, hogy Annához hasonlóan erkölcsileg igen kifogásolható módon élnek, de akiknek a szellemi problémájára e körön belül képtelenség választ találni, és ha egyáltalán megpróbálkoznak egy ilyen tisztán morális megoldással, életük, lelkük-szemléjük könnyen meghasonlik, amikor megpróbálnak egy számukra személytelennek mutató rendbe belehelyezkedni. Amikor Tolsztoj a 19. század végén ezzel a moralista fellépéssel kísérletezik, akkor kerül igazán válságba – nem maga a humanizmus, hanem – a humanista fellépésének addigi módja, és e moralizmusban az új fellépés lehetséges módjait keresi: hogyan lehetne az istenemberi modellt, vagy legalább a hozzá vezető utat úgy megvilágítani, hogy a polgár követni tudja és akarja is. Ezt tekinthetjük az utolsó próbálkozásnak a gondoskodó, engedményeket tevő fellépés korrigálására, melyben azután világossá válik, hogy ez így tovább nem folytatható, az új fellépés elengedhetetlen, hiszen a moralizmus a követelményeket olyan mértékben szállítja le, tereli át a szellemitől távolabb eső területekre, hogy annak keretében a polgár valódi istenembersége már-már megvalósíthatatlannak tűnik.

Míg az előző fellépés keretében a humanista nem követeli meg egyértelműen a polgártól, hogy szellemileg “egyenrangúvá” váljon, tehát nem mutatja az ember szempontjából kizárólagos szellemi lehetőségnek az istenemberséget, és róla folyamatosan, szellemileg-kulturálisan gondoskodik, addig a 20. században megnyílik a tér az olyan fellépés számára, amely mindenkitől a szellemi partnerséget követeli meg, vezetésre szorulónak tekintve azt, akihez szól, de megadva neki a lehetőséget, sőt elvárva tőle, hogy e gyámság alól kikerüljön, és egyenrangú partnerré, a kultúra felelős képviselőjévé váljon. Az ilyesfajta fellépés a korban a zsidó kultúra képviselőinek adatik meg elsősorban, hiszen a zsidó kultúrában a próféták fellépése éppen ehhez hasonló volt – és tették ezt olyan körülmények között, amikor a választott népet a tőle kulturálisan élesen különböző pogányság vette körül.³¹⁶ Sesztov pedig egy olyan korban, amikor a kereszténység mintha a pogánysághoz kezdene hasonlítani, sok írásában ehhez hasonlóan, kifogástalan tájékozódást követelve lép fel, látszatra a vezetők-vezetettek modellben, ugyanakkor azonban az azon kívül kerülést megcélozva. Azt kell mondanunk, hogy amikor a késői, moralista Tolsztoj “prédikálva”, a prófétai hangra emlékeztetően lép fel (ahogyan ezt Sesztov is felismeri vele kapcsolatban), valószínűleg az ilyen fellépés lehetőségét érzi meg, azt próbálja érvényesíteni – ebben az

³¹⁶ Vilém Flusser egy gondolatában megvilágítja, hogy a zsidó kultúra mennyiben is látja másképpen az erkölcs kérdését: „A zsidó etika meghatározza ... a 'jót' és a 'rosszat' (az igazságot és a bűnt), a zsidó igazságosság pedig nem az egyensúly keresését jelenti, hanem az igazság irányába meghozott döntést. Ez az etika erősen ellentmond a görög fogalmaknak, amelyek számára az igazság ellentéte nem a bűn, hanem a tévedés, és ellentmond a római fogalmaknak is, melyek számára az igazságosság és az erény a kiegyensúlyozott pozíció

esetben azonban egy csökkent értelmezésnek is helyet adó, a szellemi alapokat fel nem táró moralizmus lesz belőle. Mintha olyan tartalmakat követelne meg, amelyek nem a szellemi partnerségre irányulnak, hanem kizárólag konkrét evilági viselkedésmódok kritikátlan, szabálynak akár személytelenül is engedelmeskedő átvételére – ez az értelmezés pedig sajnos inkább vezethet szellemi leépüléshez, mint az istenemberség irányában tett előrehaladásnak.

Azt kell mondanunk, hogy a 19. század vége, a 20. század eleje, tehát a századforduló a keresztény kultúra igen nehéz, szinte sorsdöntő időszaka. Ekkor dől el, mi következik a tovább valóban nem tartható személyes és zárt világkép, az addigi, inkább a tevékenységet, mint a szellemi tájékozódást előtérbe állító gondolkodási modell után, és hogy ebben a helyzetben hogyan változzon meg a humanista fellépése. A világkép elszemélytelenedik, ugyanakkor viszont nyílttá is válik, ami valóban egy teljesen új és más világképet jelent – új és más lehetőségeket nyújtva a szemlélődő modell, az istenemberség érvényesítésére. Vagyis arra, hogy a humanista a fennálló világkép nyíltságát kihasználva ezúttal az eddigiéknél hangsúlyosabban fejtesse ki az istenemberség alapját jelentő igazság transzcendenciáját, mely ezúttal talán nyitottabb fülekre talál a polgári társadalomban: a létre nyitottá váló polgár transzcendencia-keresése talán esélyt nyújthat az istenemberi modell megértésére is.

Visszatérve Tolsztojhoz érdemes megvizsgálni, hogyan viszonyul a levini modell a későbbi moralizmushoz, megtalálhatjuk-e benne az odáig vezető út alapját. Mint ahogyan már leírtuk: a levini megoldás az érvényes világképen belül az evilágban még harmonikusan, személyesen képviselhető polgári megoldást képviseli, amely “a jó értelmét” nyeri el (pedig nem elsősorban azt szolgálja), tehát az erkölcsi rendbe még személyes tartalmai miatt épülhet be. Ahogy az első idézetben Sesztov írja, “a jó már nem eljön hozzá [Tolsztojhoz], hanem ő maga vezeti el magához” – itt Sesztov az erkölcsi rendet öncélúan fenntartani kívánó szemléletet ítéli el, a tolsztoji moralizmust ezzel azonosítva, és figyelmen kívül hagyva, hogy a tolsztoji moralizmus mögött is a fellépés helyes módját kereső humanista áll. Levin polgári szerepet választása is már ehhez hasonlítható: ott a humanista igénnyel fellépő hős – aki az élet és igazság közelítésére törekszik, de akinek szinte csak a legszűkebb szférában nyílik erre lehetősége – ugyanúgy a humanista fellépésének válságát mutatja, mint a későbbi tolsztoji moralista fellépés, amelyet hasonló szándék vezet, és amely a morál szférájába húzódva kíván eredményeket elérni: legalább a jó erkölcs szabályait betartatni, ha az istenemberség közvetítésére itt és most nem is nyílik lehetőség. A levini megoldás, amely azt mutatja be, hogy ez a legtöbb, amire az adott korban itt e földön (a személyes viszonyok sértetlenségét megőrizve) törekedni lehet, arra a félreértésre ad alkalmat, hogy benne az ember számára abszolút értelemben (és nem itt és most) megfogalmazható ideált kell látni, melynek evilági-polgári kötődései azt a látszatot keltik, hogy az előállt harmonia ember és világ között sokkal

keresésének formái.” Lásd: Flusser, V.: *Judentum als Quelle des Westens*. In: *Jude sein*. Mannheim, 1995., 75. o.*

inkább köszönhető az evilág, a mindennapi élet megfelelő berendezésének, mint a hit, az igazsághoz való polgári jellegű személyes kötődés elérésének.

Az utolsó idézetben Sesztov az elszemélytelenedés veszélye által fenyegetett moralizmus egy újabb érdekes jellemzőjét tárja fel: lehetséges e koncepció kifejezetten “önző” érvényesítése is, amely leginkább egy pogány értékrendbe illeszthetőnek mutatkozik. Arról van szó tehát, hogy egy öncélú moralista koncepció már olyan mértékben tartja fontosnak az evilághoz kötődő, annak megfelelő berendezésén alapuló rendet, hogy már komolyan fenyegeti a személyesség elvesztése, ezáltal pedig a kereszténységet megelőző, a zsidó kultúrától élesen különböző pogány kultúrákhoz válik hasonlatossá, melyek az evilági értékek birtoklása által véltek az igazsághoz közelebb kerülni: azt feltételezve, hogy szubsztancialisztikusan az ilyen értékekben “lakik” az igazság, és ezek birtoklása jelentheti az emberi méltóság megtalálását.³¹⁷ Az ilyen, személyes gyökereit, az igazság látását vesztett moralizmus pedig különös módon éppen ezzel a felfogással vethető össze: itt pedig az evilági érvényesülés és rend elválik a személyes igazságtól, annak személyes megtapasztalásától, amely inkább csak személytelenül, közvetve tapasztalható az ember által.

Sesztov tehát elsősorban ez ellen lép fel, az eredeti tolsztoji indíttatást figyelmen kívül hagyva konkrét kijelentései alapján moralizmusát – amely ilyen értelmezésnek is teret ad – ebben a kulcsban értelmezi, mert így kifejtheti a moralizmussal kapcsolatos gondolatait. A Tolsztojjal foglalkozó rész utolsó oldalain újra összefoglalja az öncélú moralizmus lényegét, megmutatja következtetéseinek képtelenségét. Feltárja, hogy a jó Isten helyét foglalja el, és ezzel összefüggésben pedig a felebaráti szeretet szerepe helytelen módon kizárólagossá válik – ennek megfelelően pedig e tanítás már aligha nevezhető keresztényinek:

“Tekintet nélkül arra, hogy mindig az Evangéliumra hivatkozik, – nagyon kevés keresztényi van tanításában. Ha a Szentíráshoz akarjuk hasonlítani, akkor még leginkább az Ószövetséghez, a prófétákhoz hasonlíthatjuk, akikre prédikációjának szigorúsága miatt emlékeztet. Nem akarja meggyőzni az embereket – ijesztgeti őket. ... Nyilvánvaló, Tolsztoj grófnak mindenekelőtt arra van szüksége, hogy megbántsa, megsértse ’társadalmunkat’, megbosszulja valakin fájdalmát. ... Eszköze egyszerű: ami nekünk kell: az rossz, azok, akik nem mondanak le róla: erkölcstelen, rossz emberek; az, amire nincs szükségünk: jó, azok, akik azt nem fogadják el: a jót nem fogadják el. A jó pedig Istent jelenti. Íme saját szavai a *Mi a művészet?*-ből: ’A jó életünknek örök, legmagasabb célja. Akárhogyan is fognánk fel a jót, életünk nem más, mint a jó iránti,

³¹⁷ A moralizmus problémájával birkózó Nietzsche a humanizmus igényétől vezetve ugyan túl akar lépni „jön és rosszon”, tehát a morál nézőpontján, azonban, azt, hogy a problematikát nem sikerül valóban meghaladnia, bizonyítja az is, hogy éppen a pogány értékek (élet, életöröm) hangsúlyozásának kelepcéjébe ragad, bár Nietzsche értelmezésekor fokozottan érvényes, hogy a hangsúlyozottak mögött meghúzódó motivációt (a voltaképpeni keresztény humanizmust) kell elsősorban figyelembe venni.

vagyis Isten felé való törekvés.’ A jó: Isten! Vagyis a jón kívül nem létezik más cél az ember számára.

Ha Tolsztoj gróf a jó alatt most is, mint a régi időkben, mindannak összességét értené, amire az embernek szüksége van az élethez – az ilyen meghatározásnak még lenne vitatható jelentése. De akkor is helytelen lenne, és semmilyen módon sem lenne elfogadható. A Bibliából tudjuk, hogy Isten a saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert, az Evangélium Mennyei Atyánknak nevezi. De ezekben a könyvekben sehol sem olvashatjuk, hogy a jó egyenlő lenne Istennel. Tolsztoj gróf viszont még tovább megy. Azt állítja: ’A mi időnk vallási tudata a legáltalánosabb alkalmazásában annak a tudatát jelenti, hogy javaink, mind anyagi és lelki, egyéni és közösségi, ideiglenes és örök értékeink – minden ember testvéri életében rejlik, mindannyiunk szeretetteljes egységében.’ E meghatározás célja szintén egyértelműen vitatható, mert jogot ad Tolsztoj grófnak arra, hogy megbélyegezze mindazokat, akik azt merik gondolni, hogy a testvéri egységen kívül van még más érték is az életben, még inkább pedig azokat, akik a kölcsönös szeretetben nem célt látnak, hanem csak az emberek bensőségesebb közeledésének következményét. Tolsztoj grófnak olyan meghatározásra van szüksége, amely jogot ad arra, hogy a felebaráti szeretetet mint kötelességük teljesítését követelheti meg tőlük. ...

Megismételjük, nem a hit és a kereszténység vezette őt a [művészet] tagadásához; a hitről sehol nincsen szó. Isten szándékosan cserélődik fel mindenhol a jóra, a jó pedig: az emberek testvéri szeretetére. Az ilyen hit nem zárja ki igazából a tökéletes ateizmust, a teljes hitetlenséget, és feltétlenül ahhoz a törekvéshez vezet, hogy a többi embert meg kell semmisíteni, el kell nyomni valami olyan elv nevében, amelyet kötelezőnek mondanak...

...túlságosan is jól érti, hogy mennyire keveset segít, ha adunk [alamizsnát a szegényeknek], nagyobbat keres – nem találja, és prédikálni kezd, amelynek kedvéért megsemmisíti Anna Kareninát, Vronszkijt, Koznisevet, az egész értelmiséget, a művészetet, a tudományt...³¹⁸

A sesztovi elemzés háttérében Tolsztoj *Mi a művészet?* című műve áll, amely – amint az átsejlik a sesztovi elemzésből – a művészetet mint művészetet elítéli, öncélúnak mutatja, és csak annyiban véli igazolhatónak, amennyiben az a “jót”, tehát a jó erkölcsök és a nép jólétét elősegíti. Az igazi művészet tagadása már önmagában kiváltja Sesztov egyet nem értését – hiszen ez a művek a személyes igazságot közvetítő szerepének semmibe vételét jelenti.³¹⁹

³¹⁸ *Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse.* In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, I, Tomszk, 1996., 263-265. o.*

³¹⁹ V. ö.: „... az elrejtőző lét megvilágosodott. E fény felragyog a művön. ... A mű lényegéhez tartozik az igazság megtörténe.” Lásd: Heidegger, M.: *A műalkotás eredete*, Bp., 1988. (Bacsó Béla ford.), 90. o.

Miközben Tolsztoj elfordulása a művésztől azzal magyarázható, hogy meg nem értésbe ütközik, és itt és most nem tűnik alkalmasnak a polgár megszólítására, eközben Sesztov a tolsztoji kijelentések gyökerét nem vizsgálva, azok kapcsán igen világosan foglalja itt össze az öncélú, a művészetben megnyilatkozó személyes igazságot már csak legfeljebb személytelen közvetítésekben megismerő moralizmus lényegét, és megmutatja, hogy tulajdonképpen ennek kevés köze van a kereszténységhez.

Az egyik legfontosabb mozzanatot az jelenti, hogy mindez kikezdi Isten személyességét, hiszen az erkölcsi jó, hiába látjuk el az “Isten” megnevezéssel, nem ér föl hozzá. Ennek káros következményei lehetnek – ha a helytelen koncepció mögött fel is lelhető a személyes indíttatás, és az Istent az emberhez közelebb akarja is hozni, elérhetővé, élete részévé tenni, ugyanakkor a gondolkodás ontológiai alapját fedi el, és annak veszélyét idézi fel, hogy a világgal szubsztancialisztikusan érintkező igazság elveszti transzcendenciáját. Ezzel szemben Sesztov összefoglalja a legfontosabbat, amit Istenről mondhatunk: ő a személyes, világon túli Igazság, akit az emberrel való viszonyát tekintve Mennyei Atyánknak nevezünk, aki a maga képére teremtette az embert. Azt mondhatjuk tehát, hogy egyrészt az emberen bizonyos értelemben kívül és felül áll: a hozzá képest transzcendens Isten mindaddig gondoskodik róla, amíg az ember nem válik hasonlónak hozzá, tehát szellemileg felelőssé – mert hogy másrészt: az ember olyan, mint az Isten (viszont megfordítva is: az Isten olyan mint az ember!), ami pedig azt jelenti: az ember szellemi hatalmat, méltóságot és felelősséget kapott az Istentől, mintegy Isten meghívott társa a teremtésben, a világnak való értelemadásban. A tolsztoji megfogalmazások háttérében a humanista szemléletből adódóan mindez magától értetődő (és arra számít, hogy a polgár számára is az lehet), tehát nincsen szó arról, hogy Tolsztoj itt már elveszítené humanista voltát – sokkal inkább a polgár számára megfoghatóbbá, követhetőbbé kívánja tenni az igazságot, és úgy tűnik számára, hogy a korban aktuális fellépésnek talán ez lehet a megfelelő módja.

A sesztovi elemzés másik fontos mozzanata a tolsztoji moralizmusnak a kultúrközösség testvéri egységéről szóló gondolata. Önkéntelenül is a szolovjovi “mindenegység” fogalma juthat eszünkbe, amely minden kultúra szellemi egységét hirdeti.³²⁰ Nem szabad csodálkoznunk azon, hogy Sesztov szembenáll ezzel a szemlélettel, és azzal, amit általa idézetten Tolsztoj meghirdet: “minden ember testvéri életét”, “mindannyiunk szeretetteljes egységét”. Ez az egységképzet ugyan mintha megelőlegezne valamit a 20. század nyílt világképéből, azonban Sesztov értelmetlennek lát minden ilyen kezdeményezést mindaddig, amíg nem teljesül az a feltétel, hogy az egység a személyes és transzcendens igazság alapján jöjjön létre. Nincsen értelme Sesztov szerint az olyan egységnek sem, amely ugyan szellemi talajon áll, de személytelenné válhat. A felebaráti szeretet előtérbe állítása Tolsztoj esetében az előzőekben leírtakhoz hasonlóan abból ered, hogy úgy tűnik számára: a

polgár könnyebben juthat el a felebaráti szeretethez, mint az istenemberség szempontjából (és természetesen a zsidó-keresztény felfogás egésze számára) elsődleges, alapvető jelentőségű istenszeretethez.³²¹

Ebben a vonatkozásban azt is tekintetbe kell vennünk, hogy míg a keresztény kultúra számára mindaddig a felebaráti szeretet állt előtérben (ami kultúrtörténetileg indokolt volt, de hosszútávon, a gondolkodás hitelessé tételét tekintve szükség van az istenszeretet elsődlegességének hangsúlyozására), amely a hit tevékeny modelljében az evilági tevékenységnek értelmet adott, és egyúttal közvetve kifejezett valamit az ember Isten képére teremtettségéből (hiszen csak az szerethet, és csak azt lehet igazán szeretni, aki képes az igazság szeretetére, tehát Isten képére teremtett), mégis a felebaráti szeretet előtérbe helyezése egyúttal felidézi az Istenről, a személyes és transzcendens igazságról elfeledkezés veszélyét is. Tolsztoj az említett okból állítja előtérbe a felebaráti szeretetet, így sajnos egyúttal megnyílik az út a tolsztoji szándékkal ellentétben álló, az istenszeretetet kiiktató értelmezés előtt. A felebaráti szeretet ebben az összefüggésben a személyesség lefokozott mása, hiszen, ha, ahogyan Sesztov írja, a felebaráti szeretetet mint “kötelességteljesítést” követeljük meg, és nem az igazság szeretetéből következik, akkor a személyesség még a morál szférájában is veszélyben forog – a korábban személyesen motivált moralizmusból személytelen koncepció válhat. Sesztovot ennek felismerésében is a zsidó kultúra intenciója, a személyes és transzcendens igazságból kiinduló gondolkodást megkövetelő szemlélete segíti, melyet akkor is egyértelműen tud képviselni, amikor senki sem mutat hajlandóságot e szemlélet megértésére és elfogadására. Eszerint pedig egyértelműen az istenszeretet, a személyes igazság szeretete kap elsőbbséget, az emberek egymás iránti szeretete pedig ennek “következményeként” jelenik meg. Tehát az istenemberi modellt hirdető humanista legfeljebb “rövidtávon” hangsúlyozhatja a felebaráti szeretetet, maga az istenemberség viszont elképzelhetetlen az istenszeretet elsődlegessége nélkül.

Helyesen ismeri föl, hogy az istenszeretetet zárójelbe tevő, de még inkább a róla elfeledkező, a “testvériséget” előtérbe helyező gondolkodás “nem zárja ki igazából a tökéletes ateizmust, a teljes hitetlenséget”³²² – legalábbis esélyt kínál másoknak arra, hogy a

³²⁰ Lásd pl. Szolovjov V. A.: *O hrisztyianszkom jegyinsztve*. Brüsszel, 1967. (Bár Szolovjov egész filozófiája a mindenegység gondolatának jegyében születik.)

³²¹ A hivatalos egyházi álláspont a következőképpen ír a pusztán ember-ember közötti etikáról: „A kereszténységet ismerő, de tőle elszakadó etika előtt egyetlen lehetőség áll: a maga alapjának az emberi szabadságok dialogikus kapcsolatát (én – te, én – mi) kell tekintenie. Minthogy azonban ekkor az ember önnön létének ajándékjellege ébresztette (Istenre irányuló) kultikus köszönetmondása már nem a szabad személy ösaktusa, a szubjektumok közötti kölcsönös köszönetmondás már csak másodlagos, relatív érvényességű aktus; az önmagukban korlátlanul szabad szubjektumok kölcsönös korlátozása külsőlegesnek és kényszerűnek tűnik. Az egyes ember beteljesedése és a közösség teljességre jutása közötti szintézis eleve kudarcra van ítélve.” (Lásd: Balthasar, H. U. v.: *Kilenc tétel – a keresztény etika körülírása*. In: Schürmann – Ratzinger – Balthasar: *A keresztény erkölcs alapelvei*. Bp., 2002. (Görföl Tibor ford.), 107. o.)

³²² Frank is a moralizmus nihilizmushoz vezető voltát hangsúlyozza: „... a vallásos beállítottság arra irányul, hogy közelebb hozza az emberi élethez az emberfölötti, abszolút elveket s hogy örök, univerzális támaszt

“testvériséget” Istent kiiktatva fogják fel. Valóban: a 19. század hitért küzdő hitetlensége után a hitetlenséggel megelégedő, sőt vele dicsekvő 20. század következett, amelynek okát nagyrészt abban kell látnunk, hogy az istenszeretet gondolata nem kellően érvényesült a gondolkodásban. Ameddig tehát az istenemberség mellett (tehát amellett, hogy az igazság személyesen jelen van/lehet az emberben) nem érvényesül egyértelműen és kifejtetten az igazság transzcendenciája, addig az istenemberség csodálatos és az ember emberségét kiteljesítő igényét félreérteni szándékozók a helyzet tisztázatlanságára hivatkozhatnak, a humanista pedig, ha nem is kényszerítheti őket a gonoszsággal való szakításra, a követelmények félreérthetetlen megfogalmazása által a szellemi szabadulás útját mutathatja azoknak, akik a gonoszság befolyása alá kerültek.

találjon számára, ám ez a szándék kezdettől fogva kibékíthetetlen harcban áll azzal a *nihilista* beállítottsággal, mely egyedül csak 'az emberit, túlságosan is emberit' akarja örökérvényűnek és abszolútnak tekinteni. ...Ebben a gondolkodásmódban a morál nemcsak, hogy fő helyen szerepel, de ráadásul határtalan hatalma van az abszolútumba vetett tudat felett, ezért ezt a gondolkodásmódot moralizmusnak nevezhetjük, és épp az efféle nihilista moralizmus képezi az orosz értelmiségi világnézet lényegét.” Lásd: Frank, Sz. L.: *A nihilizmus etikája*. In: *Mérföldkövek*. Bp., 1990., 168-197. (Kiss Ilona ford.), 173-175. o.

II.

Érdeemes néhány szempont erejéig megvizsgálunk a második Tolsztojról szóló, Sesztov által az előbbinél mintegy tíz évvel később, 1910-ben kiadott írását is. Címe: *Világok rombolója és teremtője*³²³ – már a cím sejteti, hogy más szempontok szerint elemzi a tolsztoji szemléletet, mint a korábbi írásában, bár véleménye nem változott meg alapvetően az abban leírtakhoz képest. Ebben az időszakban Sesztov számára különösen fontos a hit és az ész kibékíthetetlen ellentéte, az, hogy az előbbi elérése érdekében egyértelműen el kell vetnünk az ész szempontját, különben az evilági szempontok megakadályozzák az igazság megtapasztalását – mint ahogyan a 20. században valóban szükség van arra, hogy felfedjük: a személytelen ész nem tekinthető a szellem feltétlen hordozójának, még akkor sem, ha a 20. századi szemlélet szerint a személytelen szellemet meg lehet benne tapasztalni.. Ennek megfelelően – mivel ez a téma gondolatai bemutatására megfelelő alkalomnak mutatkozik – Tolsztoj moralizmusát arra vezeti vissza, hogy képtelen az objektíváló észtól egyértelműen elhatárolódni, és az ész és a hit között megkettőződik, a moralizmus forrását pedig az észhez ragaszkodása jelenti.

Itt már nem a “filozófia” és a “prédikáció” kettős szempontjáról van szó, amely az előzőekben azt fejezte ki: az emberi élet szellemi értelmezésére van szükség, és nem pedig arra, hogy a morálisan értelmezett jó védelmében harcra keljünk olyanok ellen, akik esetleg kénytelenek voltak szembekerülni a morális jellegű előírásokkal. Ezt minden jel szerint továbbra sem gondolja másként, de most új megközelítést választ. Abban, hogy e két szempont szembeállításával Sesztov felhagyott, közrejátszhatott az is, amire már az előzőekben utaltunk: érzelte, hogy a prófétai fellépést a morális fellépésnek egyértelműen megfeleltetni nem helyénvaló, a nyílt világnak keretei között is értelmet nyerhet az ószövetségi prófétáéhoz hasonló fellépés, hiszen az emberség kiteljesítésére szólíthat fel. Ebben az írásában éppen akkor hasonlítja Tolsztojt a prófétákhoz, amikor arról beszél: Tolsztoj eljutott az igazi hithez, és azt is tudta, mit jelent az ilyen hit miatt a világ szemében “esztelennek” tűnni, tehát éppen a prófétai fellépéssel azonosul.

E későbbi írásban Tolsztojt “világok rombolójának és teremtőjének” nevezi, mert azt a képességét kívánja kiemelni: Tolsztoj tudott továbblépni – újra és újra elégedetlen volt azzal a gondolatvilággal, amely egy-egy időszakban műveit jellemezte, érezte, hogy tökéletesítésre szorul. Erről azt mondhatjuk: valóban feszültséggel terhes lehetett az istenemberség igényét meghirdetni, és ugyanakkor szembesülni azzal, hogy érvényesítésének ideje még nem jött el,

³²³ *Razrusajusij i szozidajusij miri (Világok rombolója és teremtője)*. In: *Velikije kanuni (Nagy előesték)*, Szentpétervár, 1910.

egyelőre csupán viszonylagos megoldások lehetségesek – és úgy tűnik, Tolsztoj nem tudott ebbe belenyugodni, egyre azt kereste, hogyan lehetne az emberi életet a meglévő viszonyok között beteljesíteni. Sesztov ezt természetesen olyan kompromisszum-keresésként érzékeli, amelynek motivációja számára, aki szerint a 20. században a humanista fellépésnek csak megújult módja jöhet szóba, érthetetlen. Érdekes módon vannak olyan szakaszai a tolsztoji életműnek, amelyeket Sesztov nagyonis a saját gondolatvilágába tud illeszteni, mégpedig úgy véli: Tolsztoj kizárólag szellemi válságai idején ír igaz módon, akkor, amikor átéli addigi fellépésének “sikertelenségét”, azt, hogy a világ nem érti és nem követi a műveiben megjelenített igazságot, és találkozik a halállal:

“Úgy tűnik nekem, hogy minden alkalommal, amikor Tolsztoj halál-anyaival érintkezik, új alkotó erők születnek benne. Feltehetően ezért vonz engem Tolsztoj különösen, amikor elkínzott, elveszett, rémült, elgyengült; és a legközömbösebb a diadalmas, a győzedelmes, a tanító Tolsztoj iránt vagyok.”³²⁴

Azt a kérdést tehetjük fel ezzel kapcsolatban: hogyan és miért illeszthető Tolsztojnak ez a válságokkal küzdő oldala a sesztovi gondolatvilágba? Az a mondanivaló, amelyet Tolsztoj ezekben a műveiben (mindenekelőtt a *Gyónás*-ban), vagy a szépirodalmi alkotások hasonló jellegű szakaszaiban megfogalmaz, mennyiben rokonítható valóban a sesztovi mondanivalóval? Amikor Tolsztoj ezekbe a válságos korszakaiba eljut, megtapasztalja az általa addig végsőnek és tökéletesnek gondolt megoldásainak viszonylagosságát, azt, hogy az általa felállított istenemberi követelmény csodálatossága, valóban a lét végső rendjéhez rendeltsége ellenére nem tűnik harmonikusan megvalósíthatónak, és a humanista fellépésének korabeli módja mellett érvényesíthetősége is mintha megkérdőjeleződne. A zárt világkép keretei között az igazság transzcendenciájának szempontja nincs kellőképpen kifejtve, így sokak számára az istenemberség, az igazság jelenléte természetes adottságként, az ember testi-lelki valójához kötötten jelenik meg.

Ebben a helyzetben ismét meg kell különböztetnünk a sesztovi értelmezést és a tolsztoji megnyilatkozások eredeti értelmét és gyökerét: e kettő ismét nem esik teljesen egybe, Sesztov átértelmezi ezeket a megnyilatkozásokat. Míg Tolsztoj esetében arról van szó, hogy a humanista az istenemberi modell érvényesülésének hiánya miatt maga is hajlamos válságba kerülni, ügye feladásának gondolatával kényszerül foglalkozni, addig Sesztov úgy értelmezi a helyzetet, mintha Tolsztoj a humanista pozícióból kikerülne, és 20. századi polgár módjára azért lenne kénytelen a halállal szembenézni, hogy az élethez való túlzott kötődéseit ellenpontozza, “alkotó erőit” pedig a transzcendens igazságra ily módon kinyúlva szabadítaná fel. Tehát Sesztov ismét 20. századi szemmel a 20. században jellemző szellemi jelenséget vél a 19. század jelenségeiben is felfedezni, vagy sokkal inkább azt kell mondanunk, hogy a

³²⁴ *Razrusajusij i szozidajusij miri*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, II, Tomszk, 1996., 335. o.*

tolsztoji megnyilatkozásokat arra használja fel, hogy a 20. századdal kapcsolatos jelenségeket illusztrálja, magyarázza.

Tolsztoj kiábrándultságát 20. századi szemmel nehéz is megközelíteni, hiszen a 20. századnak éppen egy arra emlékeztető, sok tekintetben azzal rokon kiábrándultság az alapélménye: annak tapasztalata, hogy a világkép személytelen, és már csak annak nyíltságán, tehát a polgár létre kinyílásán keresztül lehet az istenemberi modell érvényesülésében bízni. A kiábrándultság tehát nem a humanista egyéni válságaként jelenik meg, hanem a modern gondolkodás, így Sesztov is, a válságot alapvető adottságnak tekinti.

A halállal való szembenézés Tolsztoj számára annak kifejeződését jelenti, hogy mivel általában véve meg nem értéssel találkozik, alkotó tevékenységét konkrét értelemben “értelmetlennek”, vagyis eredménytelennek látja, és így a humanizmus ügyében is megrendül hite. Mindez a halállal való szembenézésként kerül megfogalmazásra, mialatt a humanizmus léthez rendelt alapkérdéseivel való szembesülés által szerez újból bizonyosságot a humanizmus ügyének személyes szellemi megalapozottságáról. E válságos, kiábrándulással fenyegető korszakaiban a transzcendenciával való hangsúlyos szembenézés erősíti meg tehát újra abban, hogy a humanizmus ügye szempontjából nem annak érvényesítése, érvényesíthetősége számít elsőrangúnak, hanem pl. az istenemberi modellnek a lét szempontjához igazítottasága, kifogástalan szellemisége, így a humanistának úgy kell gondolnia, hogy tevékenysége akkor is értelmes, ha mondanivalója nem látszik érvényesülni.

“De az egész *Háború és béke* arról tanúskodik, hogy azokban az években (1864-1869) Tolsztoj olyan mértékben tartotta magát a hit birtokosának, amennyire most is annak tartja magát. Ha Isten az élet, ha az Isten jelenléte az emberben arról ismerszik meg, hogy az emberben felébred az életerő, akkor Isten valóban jelen volt Tolsztojban a *Háború és béke* korszakában. Mindenbe, amihez csak fogott, olyan sok friss energiát, és fiatal, örömteli szenvedélyt helyezett, szinte ő volt az első ember, aki épp csak tegnap jelent meg a világban a Teremtő akaratából, aki keserű tapasztalatokat egyáltalán nem ismert, sem sokszázados történelmi létünk végtelen csalódásait. 'Egoista' volt, a szó legnemesebb értelmében – sokakat tudott szeretni, és ez a szeretet nem csak a rokonaival és közeli ismerőseivel kötötte össze, hanem egész Oroszországgal. ... Az élet egyetlen területét sem hagyta figyelmen kívül, és minden, még a legvisszataszítóbb dolog is az ő vonzáskörében értelmet és igazolást kap, néha még meg is szépül. ... A *Háború és béke* egyetlen szakadatlan himnusz, a Teremtő véghetetlen dicsérete, aki megteremtette ezt a csodálatos világot kimeríthetetlen gazdagságával együtt a teremtett világ örömeire és vigaszára. Ez ne lenne hit?”³²⁵

³²⁵ Razrusajusij i szozidajusij miri. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, II, Tomszk, 1996., 331-332. o.*

“Eddig, ahogyan elmondja [a *Gyónás*-ban], az Istenbe vetett hite (most, észre kell vennünk, korábbi hitét nem nevezi hitnek, de lehetségesnek, sőt szükségesnek tartom, hogy a korábbi életéről korábbi szavaival beszéljünk) az örömbe és az élet részegségébe vetett hit volt.”³²⁶

“Magamra tekintetem, arra, ami bennem lezajlott, és visszaemlékeztem a bennem százszor is megtörtént meghalásra és új életre ébredésre. Visszaemlékeztem, hogyan éltem akkor, amikor hittem Istenben. Ahogyan korábban volt, úgy van most is: amint tudok Istenről, már élek is; amint elfelejtkezem róla, nem hiszek benne – és máris haldoklom. Mit jelentenek akkor ezek a meghalások és új életre kelések? ... Hiszen csak akkor élek, igazán csak akkor élek, amikor érzem őt és keresem őt. Akkor meg miért keresek még? – kiáltott fel bennem egy hang. – Hiszen itt van. Ő az, ami nélkül lehetetlen élni. Ismerni Istent és élni – egy és ugyanaz. Isten az élet. Éljj úgy, hogy közben keresed Istent, és akkor az életedből nem fog hiányozni Isten. És erősebben, mint bármikor, körülöttem minden megvilágosodott, és ez a fény már nem hagyott el engem. És megmenekültem az öngyilkosságtól. Hogy mikor következett be ez a fordulat bennem, nem tudnám megmondani. Amilyen észrevétlenül, fokozatosan semmisült meg bennem az életerő, és odáig jutottam, hogy lehetlenség volt élnem, megállt bennem az élet, szükségessé vált az öngyilkosság, ugyanolyan fokozatosan, észrevétlenül tért vissza belém ez az életerő...’ ... ’A hit, – következtet Tolsztoj, – az élet értelmének ismerete, aminek következtében az ember nem semmisíti meg magát, hanem él. A hit az életerő.’ ... Tolsztoj új Istene nem viseli el a régi Istenét, ahogyan az új tevékenység nem viseli el a korábbi. A rombolás szomja az önrombolás szomjává változik. Vagy fordítva? Lehet, hogy mindennek kezdete az önrombolás szomja volt? Nagyon valószínű. ...

A világ elpusztult, minden elpusztult, én magam is elpusztultam, nincs Isten, nincs kihez imádkozni, nincs kit kérni – ebből születik az új világ, hit önmagamban, Istenben, az imádság és a reménykedés. Mindkét válságában Tolsztoj ugyanazt érezte. És íme a második válság után, ahogyan az első után, Tolsztoj elkezd megvalósítani az életbe, a dolgokba vetett hitét, ahogyan mondja is.”³²⁷

Mielőtt felidéznénk azokat a részeket a sesztovi elemzésből, melyek a halál szempontjának fontosságát hirdetik és értelmezik,³²⁸ érdemes közelről megvizsgálni a hitről

³²⁶ *Razrusajusij i szozidajusij miri*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, II, Tomszk, 1996., 333. o.*

³²⁷ Uo. 337-338. o.*

³²⁸ Amikor Leontyev Sesztovval szöges ellentétben megrója Tolsztojt azért, mert a halál misztériumába kíván belesni (az *Ivan Iljics haláláról* és Andrej herceg haláláról beszél a *Háború és békében*), mondván, Tolsztoj illetéktelenül hatol be a halál titokzatos, túlvilági világába, bizonyos értelemben éppen Sesztovhoz hasonlóan jár el, hiszen a halál mint szent és ugyanakkor fontos dolog felfogása jelentheti a róla való beszédet és hallgatást is. Lásd: Leontyev, K. Ny: *Analiz, sztyil, i vejanyije. O romanah gr. L. N. Tolsztovo*. Brown University Press, 1968; 50. o. (mint ahogyan a wittgensteini formula: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.” szintén a logikán

mint életről szóló idézeteket, az idézeteken belül pedig a Tolsztojtól származó idézeteket. Ezek alapján kristálytisztán állhat előttünk a tolsztoji istenemberség-modell minden csodálatosságával és minden nehézségével együtt, és meg kell állapítanunk, Sesztov nemcsak annak válságos pillanatait értelmezi át 20. századi szemmel, hanem ugyanakkor felfedezi benne azt a csodálatos humanizmust, melynek ő is folytatója. Valóban: az istenemberség itt elsősorban életerőként és szeretetként jelenik meg, amely képes volt az egész világot e fénykörbe vonni. Mégis, kétségtelenül időről-időre válságos időszakok merülnek fel, tehát az is világos, hogy humanizmusa valamiképpen válsággal küszködik. Az igazság jelenléte az emberben, mint életerő, az igazság, az istenemberség szemléletének egy lehetséges módját jelenti, hiszen tulajdonképpen az *is*, ahogyan Jézus mondja: “Én vagyok az út, az igazság és az élet.” (János 14, 6) Tehát élet, de nem mindegy, milyen értelemben: természetesen elsősorban szellemi értelemben – lelki és fizikai értelemben csak annyiban, amennyiben az életnek nevezett szellem e két másik síkot értelemmel ruházza fel. A zárt világképen belül ez a szétválasztás nem válik mindenki számára egyértelművé, így az istenemberi modell könnyen félreértelmezhető a rajta belül álló polgár számára.

Mint humanista, Tolsztoj erősen megszenvedi az általa képviseltek érvényesülésének hiányát, így időről időre a humanizmus ügyében való kiábrándultsággal kell megküzdenie, és ez a maga számára is a hite megrendülésének tűnik – pedig a humanista kiábrándultsága alapvetően különbözik a polgári hitetlenségtől. Ebben a helyzetben a humanista számára is a “hit” megerősödését hozhatja a halál szempontjával való szembenézés, hiszen megbizonyosodást jelenthet arról, hogy bár az igazság érvényesítése a világban a humanista elsődleges feladatának tekinthető, de a személyes és transzcendens igazság megtapasztalása, az igazság őrzése és felmutatása még akkor is értelmes és szükséges, ha minden azt mutatja, hogy itt és most semmiféle érvényesülésről nem beszélhetünk.

Ezt a válságállapotot a humanista Isten-keresésként élheti tehát meg: “Hiszen csak akkor élek, igazán csak akkor élek, amikor érzem őt és keresem őt. Akkor meg miért keresek még? – kiáltott fel bennem egy hang. – Hiszen itt van. Ő az, ami nélkül lehetetlen élni.” Olyan állapot ez, amikor a keresés és a tapasztalás összekapcsolódik, amikor az Isten megtapasztalásának állapota mellett sem lehet az Isten-kereséssel felhagyni, mert a hit a keresés örökös állapotában van, mint ahogyan a hit egyébként is állandó keresést, az igazság egyre árnyaltabb megtapasztalására való törekvést jelent. Nem azért van erre szükség, mintha a keresés sikertelen lenne, és nem lenne a kereső valóban a hit állapotában, hanem a meglévő világnézeti és kulturális feltételek mellett még inkább állandóan szükség van az istenemberség folyamatos felülvizsgálatára, megújítására, arra, hogy a humanista mint “kereső” – bár az ontológiai alapokat nem fejtí ki egyértelműen – a folyamatos igazságkeresés, a

túliak megbecsülését jelenti. Lásd: Wittgenstein, L.: *Logikai-filozófiai értekezés – Tractatus logico-philosophicus*. Bp., 1989, (Márkus György ford./, 90. o.)

transzcendencia megtapasztalása által a humanizmus ügye mellett kitartson, annak értelme ne kérdőjeleződjön meg számára.

A sesztovi prezentáció – ahogyan már szoltunk róla – olyan megvilágításban idézi a tolsztoji vallomásokot, mintha a 20. századi polgár létrekinyílásáról, a transzcendencia megtapasztalásának ilyen értelemben megtermékenyítő hatásáról lenne szó, mely az élet élésébe belefeledkező, és így megcsömörlő polgár szellemi helyzetén változtatni képes, és ilyen módon az istenemberség felé segítheti.³²⁹ Azt kell mondanunk, e vallomások valóban teret adnak ilyen értelmezésnek is, és természetesen Sesztov szempontjából nincs is fontosabb, mint a 20. századi polgár istenemberség felé fordulásának esélyeit meglátni és megmutatni – a halál pedig ilyen értelmezésben a transzcendens igazságra kinyílás elősegítőjeként jelenik meg, mely által esély kínálkozik a hitetlen polgár számára a szellemi üresség állapotából a transzcendens igazság megtapasztalásához és ezen keresztül az istenemberséghez eljutni.

“Kétségtelen, hogy a *Gyónás*, sőt az utolsó harminc év tolsztoji munkásságának fő ihletője a halálfélelem volt. Ezt nem kell takargatni, hiszen nincs is ebben semmi szégyenletes. Éppen fordítva, az az ember, aki sohasem borzadt a haláltól, és az egész életét úgy élte le, mintha a halál nem várna rá az élete végén, állati korlátoltságával az emberi nemet megszegyeníti. A halál szörnyűségének pátosza – az emberek körében ismert pátoszok között a legnagyobb. Nehéz elképzelni, milyen lapossá változna az élet, ha az ember számára nem adatott volna meg elkerülhetetlen pusztulásának előérzete és az attól való borzadás. Hiszen minden, ami a legjobb, legerősebb, legjelentősebb és legmélyebb, és amit csak az emberi alkotás minden területen – a tudományban, a művészetben, a filozófiában, a vallásban – létrehozott, annak forrása a halálról folytatott gondolkodás és a tőle való borzadás volt. Ahogyan emlékezhetünk, Tolsztoj életének első szakasza is azért kapta erejét és alkotói feszültségét, mert a halál és a pusztulás gondolata a kétségbeesésbe hajszolta őt.”³³⁰

Valóban elgondolkodtató, mennyire univerzális jelentőségűnek tartja Sesztov a halálfélelemnek az alkotóerőket mozgásba lendítő képességét. Egyik oldalról le kell szögeznünk, hogy a polgár igazsághoz való viszonyát tekintve – és főleg, ha a 20. század felől

³²⁹ A létrenyitott egzisztencializmusnál az élet szellemi alapjának nem kellően tisztázott volta miatt ez a kérdés halál és élet kölcsönhatásaként jelenik meg, a halál szempontjának feltétlenül központi jelentőséget tulajdonítva: „A filozófia tehát megtanít bennünket arra, hogyan kell élnünk, és hogyan kell vállalni a halált.” (Lásd: Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába*, Bp., 1989. /Szathmáry Lajos ford./, 143. o.) Heidegger a halál szempontjának fogyelembe vételét egyenesen az egzisztenciális gondolkodás fontos alapvetésének tartja: „[A halál] a vizsgálódást a mindenkor saját jelenvalólétre való tisztán egzisztenciális tájékozódásra ösztökéli.” (Lásd: Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989. /Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford./, 415-416. o.) Azt mondhatjuk, Sesztov voltaképpen e szellemnek megfelelően értelmezi át a tolsztoji gondolkodást, és így voltaképpen az egzisztenciális gondolkodásról ír, mint hozzá közel álló, de saját gondolkodásával nem azonos felfogásról.

közelítjük meg a kérdést – igen nagy igazság van szemléletében, másfelől azt kell mondanunk, hogy voltaképpen a 20. századi állapotot általánosítja Sesztov. Természetesen más forrása is lehet az alkotónak, mivel az arisztokrata igazsághoz való viszonya alapvetően különbözik ettől – legfeljebb a 19. századi humanizmus kiábrándultsága emlékeztet erre távolról, bár élményének egészen máshol keresendőek gyökerei. Mivel az alkotás alapjául az igazság megtapasztalása szolgál, az alkotó két oldalról közelítheti meg az igazság közvetítését: egyrészt az ember (itt: a polgár) és az igazság közti távolságot megélve rámutathat az igazság fájó hiányára, ezen állapot emberhez méltatlan voltára³³¹; vagy az igazság megtapasztalásának állapotát ábrázolva ennek felemelő és emberhez méltó voltát mutathatja meg (arisztokrata)³³². Sesztov azért mondhatja a halálfélelem jelentőségét annyira alapvetőnek, mert a nyílt és személytelen világképben az ember alapvető kulturális élménye a személytelenség miatt az igazságtól elszakíttóság tapasztalata, a nyíltság miatt pedig a létre nyitottság – az, hogy a transzcendens igazságra kinyúlva mégis eljuthatunk a igazság megtapasztalásához, ha ez a tapasztalat az érvényes világkép számára személytelennek mutatja is az igazságot, mely a lét rendjéhez rendelten személyes. A humanista ebben az esetben másodlagosan veszi fel ezt a polgári állapotot, azonosul vele (ami természetesen nem jelenti azt, hogy valóban polgárrá változna), azzal a céllal, hogy a kivezető utat ebből a helyzetből még inkább meg tudja mutatni.³³³

A 20. században a polgárnak tehát elsődlegesen szüksége van az igazság hiányát bemutató élményre (a humanista pedig a polgár érdekében veszi magára), a halál pedig azért töltheti be ezt a feladatot, mert az egyén életében a lét végső kérdéseinek mozgatójául szolgál, kicsiben a parúzia szempontját, mint az embert valóban személyesen és egyetemesen megérintő kérdést testesíti meg, amely a földi élet, az immanencia végességére mutat rá, és így valamilyen felsőbb szempont keresésére ösztökélhet.

Az, hogy Tolsztoj életművében mennyire tekinthetjük alapvetőnek a halálfélelem jelentőségét, erről a korábbiak értelmében azt mondhatjuk, hogy csak annyiban, amennyire az istenemberség-igény kifejtésében szüksége volt arra, hogy időleges kiábrándultsága ne váljon a humanizmustól való elfordulássá, hogy időről-időre a transzcendencia elmélyült

³³⁰ *Razrusajusij i szozidajusij miri*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, II, Tomszk, 1996., 332-333. o.*

³³¹ Ez jellemző általában a 20. századi művészetre, egyetlen példaként említsük talán az egzisztencializmusból kinövő művészetet, így pl. Camus regényeit, de a többi „izmus” alapjának ezt a szellemi felállást nevezhetjük.

³³² Itt legkézenfekvőbb pl. Tolsztoj regényeit megemlíteni, de ez jellemzi általában a „klasszikusokat” – a szónak éppen ennek a szellemi tapasztalatból kiinduló értelmében.

³³³ A sesztovihoz hasonló pozícióból (tehát másodlagosan azonosulva) beszél Rosenzweig is a halál szempontjáról: „Tudni, hogy csak a halál hitelesít. És hogy ő az élet végső igazzá hitelesítése. És az élni tudás annyi, mint meghalni kellés. Aki az élettől húzódik el, hiheti, hogy a haláltól szökik. Ám igazából csak az élet elől rejtőzött el, míg a halál, melyet elkerülni akart, mindenfelől körülveszi, és kővé dermedő szívébe kúszik. Ha sikerül újból az életet választania, a halál uralmát el kell ismernie. Nem szabad többé másként élnie, mint a halál

megtapasztalása szilárd támasza lehessen abban, hogy a vigasztalan helyzet miatti kiábrándulást elkerülhesse. Ha sesztovi nézőpontra helyezkedünk, ahol az igazság transzcendenciájának hangsúlyozása előtérbe kerül, ez valóban elsődleges jelentőségű, viszont ha azt tekintjük, hogy a tolsztoji művekben, tehát elsősorban a nagyregényekben mi hangsúlyozódik, akkor éppen hogy nem ez kerül az előtérbe, hanem az istenemberség személyessége – viszont ez nem azért történik, mintha Tolsztoj nem, vagy kevésbé számolna a transzcendenciával, hanem mert számára az magától értetődik, külön kifejtést nem igényel.

Sesztov erre a témára egy szép és megvilágító erejű példát hoz a *Háború és békéből*: Pierre – akit nem alaptalanul Tolsztojjal, azonosít – az előzőekben leírtakhoz hasonlóan szintén átéli világának összeomlását és újjászületését:

“Pierre, a még fiatal ember, olyan mértékben összezavarodott, hogy úgy tűnt, nincs számára megmenekülés. És íme, megmentése eljött, és éppen onnan, ahonnan a legkevésbé lehetett volna várni, és olyan pillanatban, amikor úgy tűnt, a sors nem azért emelte fel kezét Pierre-re, hogy megmentse, hanem hogy összetörje. A megvilágosodás, megtisztulás pillanatát Pierre annak a napnak estéjén élte át, amikor a franciák a szeme láttára lőttek le öt orosz foglyot (akiket gyújtogatással vádoltak), és amikor ő maga került sorra, hogy lelőjék, csak valamilyen titokzatos, majdnem csodás véletlennek köszönhetően menekült meg a kivégzéstől. A következő szavakkal írja le Tolsztoj Pierre lelkiállapotát: 'Attól a perctől, amikor Pierre látta ezt a szörnyű gyilkosságot (az oroszok kivégzését), amelyet olyan emberek hajtottak végre, akik nem akarták ezt megtenni, lelkéből mintha hirtelen kirántották volna azt a rugót, amely eddig mindent megtartott, és amely által minden élőnek tűnt, és minden egy értelmetlen szeméthalommá omlott össze. Bár nem adott magának számot erről, de megsemmisült benne a világ rendjébe, az emberi lélekbe és Istenbe vetett hite. Ezt az állapotot Pierre korábban is érezte, de sohasem olyan erővel, mint most. Korábban, amikor Pierre-re rátörtek az ilyen fajta kétségek, e kétségek forrása saját bűne volt. És a lelke legmélyén Pierre érezte, hogy attól a kétségbeeséstől és azoktól a kétségektől származott maga a megmenekülés is. De most úgy érezte, hogy most nem saját bűne volt az oka annak, hogy a világ összeomlott a szeme előtt, és csak az értelmetlen romhalmazok maradtak. Úgy érezte, hogy az életbe vetett hithez visszatérni – nincs hatalmában.’³³⁴ ... Nincs már semmilyen remény, minden elpusztult, minden elveszett: sem önmagában, sem azon kívül – sehol sem lehet menekvést találni. És íme, ugyanannak a napnak az éjszakáján, amikor Pierre olyan kíméletlenül nyilvánvaló módon meggyőződött arról, hogy az egész világ, az egész élet – értelmetlen és visszataszító fantazmagória, azon az éjszakán, amikor végérvényesen és mindörökre mindennemű hitet és reményt elveszített, valami olyasmi történt vele,

felé tartva. Akkor az élet persze egyszerű lesz. De csak mert már nem akar kitérni a halál elől.” Lásd: Rosenzweig, F.: *Könyvecske az egészséges és a beteg emberi értelemről*. Bp., 1997. (Tatár György ford.), 107. o.

³³⁴ Tolsztoj, L.: *Háború és béke*, Bp, 1974. (Makai Imre ford.)

amelynek megjelölésére csak egyetlen szót találok: csoda. ... '... érezte, hogy a korábban összedőlt világ most új fénnel, valamilyen új és megingathatatlan alapokon, megmozdult a lelkében'³³⁵ ...

Ha összehasonlítjuk, és alaposan megfigyeljük, mi történt Pierre-rel egy nap alatt, sőt ugyanazon nap néhány órája alatt, meg fogunk lepődni: a végső kétségbeeséstől az Istenben, világban és az emberekben való tökéletes, *végérvényes* hitetlenségtől a szilárd, a világba és a Teremtőbe vetett tartós, *meGINGATHATLAN* hitig jutott el. Hiszen ez: csoda, a legigazibb, semmivel sem magyarázható csoda, Lázár feltámasztásához hasonlatos!³³⁶

Amiatt lelkendezik Sesztov, mert úgy értelmezi: annak vagyunk tanúi, amit úgy nevezhetnénk: Pierre lelke-szellemé kinyílik az igazság transzcendenciájára, mert világossá válik minden addigi hitének, immanens kötődéseinek alaptalansága, vagyis Sesztov a 20. század polgára számára lehetséges utat ismer fel ebben. Ahogyan a tolsztoji idézetből láthatjuk: első helyen említődik “a világ rendjébe” vetett hit, és később így ír: “visszatérni az életbe vetett hithez – nincs hatalmában” – tehát a hit evilághoz kötődő, attól nem egyértelműen elválasztott oldala hangsúlyozódik. Ahogyan már említettük, a zárt és személyes világképhez illeszkedő tevékeny hit modelljében az igazság transzcendenciája nem kerül külön kifejtésre, így az igazság megtapasztalásának ez az oldala misztikusnak, felderíthetetlennek tűnhet a polgár számára. Ebben az esetben is meg kell különböztetnünk a tolsztoji hőst és a sesztovi rálátást: míg a tolsztoji hős elmélyült igazságtapasztalat hiányában a még polgári jellegű, de már az istenemberség-igénytől vezetett hittől egy sokkal mélyebb, arisztokrata hitig jut el ebben az élményben, addig a 20. századi polgár szellemi állapotát alapul vevő Sesztov a hitetlenség (amott pillanatnyi) állapotát nagyítja fel értelmezésében, azt hangsúlyozva, hogy annak elhagyása a polgár létrenyitottsága és az intellektus kikapcsolása által lehetőségessé váló csodának tekinthető.

Érdeemes megfigyelni azt a jelenséget is, hogy korábban “az ilyen fajta kétségek, e kétségek forrása saját bűne volt”, tehát a világ értelmetlenségét korábban akkor tapasztalta meg Pierre, amikor bünt követett el, amikor saját maga helyezte magát a személyes és transzcendens igazságon kívül. A még polgári jellegű hittel rendelkező Pierre akkoriban tehát még polgár módjára, a büntudaton keresztül tapasztalja meg az igazságot, és azt, hogy saját bűne által a világ is értelmetlenné válik. Az arisztokrata hitéig azért juthat itt el, mert ekkor megérti, hogy a szellemi problémák túlnőnek saját erkölcsi értelemben vett bűnösségén, megérzi, hogy az egész világ még mindig a megváltásra vár, és mint arisztokrata, a megváltásba bekapcsolódhat. Sesztov pedig, aki mindebben a 20. századi polgár előtt álló

³³⁵ Tolsztoj, L.: *Háború és béke*, Bp, 1974. (Makai Imre ford.)

³³⁶ *Razrusajusij i szozidajusij miri*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, II, Tomszk, 1996., 319-321. o.*

lehetőséget véli felfedezni – tehát a létrehozott polgár kiüresedés-élményén keresztül az istenemesség felé indulás lehetőségét ábrázolja – természetesen átértelmezi ezt a helyzetet, viszont az átértelmezés szellemi értelmet nyer, hiszen a 20. század központi problémájára keresi a választ.

Sesztov e nagy pillanatot – az ember szellemi magára maradása és létre kinyílása által a transzcendens igazság boldogító, az egész világnak, az emberi életnek újra értelmet adó tapasztalatát – hangsúlyozottan „csodának” nevezi, mégpedig legalább olyan mérvűnek, mint „Lázár feltámasztása”.³³⁷ Erre azért van szükség, mert mielőtt az itt központi szerepet játszó transzcendens igazságot gondolkodásunk alapjául megtennénk, sőt annak teljes spektrumában érvényesítenénk, meg kell tapasztalnunk e transzcendencia lényegét, azt, hogy az valóban minden immanenciától teljes mértékben különbözik – az igazság evilágban való nem feltétlen jelenlétét jelenti, azt, hogy rá kinyúlva az ember valóban a csodákhoz hasonlítható, értelmet adó valóságot tapasztalhat meg. Mindennek tapasztalata és értékelése jelenti tehát az alapot ahhoz, hogy az át- meg átintellektualizált gondolkodás kilépjen végre a pusztán evilági, a tisztán logikus következtetések szűk köréből.³³⁸ Sesztov ezt az újjászületés utáni hitet az ész talaján álló hittel állítja szembe, amely nem a transzcendens igazság megtapasztalásának talaján születik, hanem az ész következtetései engedelmeskedve:

“... [a keresztények] nem képesek Krisztus dolgait cselekedni, mert ezek a dolgok az olyan hitből fakadnak, amely egész más tanításon alapul, mint az, amit vallanak. Nem képesek feláldozni egyetlen fiukat, ahogy Ábrahám tette, miközben Ábrahám még el sem gondolkozhatott arról, feláldozza vagy ne áldozza fel fiát Istennek, annak az Istennek, aki egyedül értelmet és üdvöt adhat életének.’ [Tolsztojtól vett idézet] Ez egy szörnyű kihívás, melyet Tolsztoj a kortárs hívő emberek és saját ’tanítása’ elé állít, amennyiben az ész szempontjából prédikál. ... És meg kell mondani egyenesen: értelmünk sohasem fogja igazolni Ábrahám áldozatát, sohasem adja áldozatul eleven gyermekét, – még magának Istennek a parancsára sem. Ha találunk is olyan embert, aki valóban áldozatul adja kedves gyermekét, vagy mint Ábrahám, maga emeli rá kését, akkor sem lehet kétségünk afelől: megtagadta az észet és az örület rohamában cselekedett. Ilyen volt minden próféta. Hallgassátok meg őket, tekintsetek az életükre. Isten azt parancsolta Ezekielnek, hogy emberi hulladékot egyen – és Ezekiel engedelmeskedett, evett. Ha a modern pszichiáter meglátná Ezekielt, amint éppen teljesíti Isten parancsát, eszébe sem jutna, hogy próféta áll előtte, és ingadozás nélkül

³³⁷ Eddig a „csodáig” nem jut el végül a camus-i egzisztencializmus: ahogy ő nevezi: nem teszi meg azt a végső „ugrást”, melyet pl. Sesztov megtesz. Ő így a halált állítja, mint a lehetséges végső igazságot, nem pedig mint amelynek szerepe – mint Sesztovnál – önmagán túlmutat. Lásd: Camus, A.: *Sziszüphosz mítosza*. In: *Sziszüphosz mítosza*, Bp., 1990, 191-317. (Vargyas Zoltán ford.)

³³⁸ V. ö.: „A matematikai ismeretet csupán ’egzaktság’, szabatosság jellemzi, ez azonban nem jelent tökéletességet. Ha a történelemtől egzakttságot követelnénk, vétkeznénk a szellemtudományok sajátos tökéletességének eszméje ellen.” Lásd: Heidegger, M.: *Mi a metafizika?* Bp., 1945. (Zoltán József ford.), 4. o.

kényszerzubbonyt húzna rá. Ugyanezt mondták volna (és mondták is) azok az orvosok, akik Tolsztoj lelkiállapota iránt érdeklődtek volna, de nem a válságai után, hanem azok idején, vagyis nem akkor, amikor Tolsztoj az ész segítségével elfeledkezett kétségeiről, hanem akkor, amikor a kétségek legyőzték az észt. Ezekben, éppen ezekben a korszakaiban – akár fiatal-, akár öregkorában – Tolsztoj leginkább igazi prófétára emlékeztet. A hit az ésszel sohasem békül ki.”³³⁹

A hit és ész ellentétének problémáját Sesztov számos írásában fellelhetjük, sokszor ezt – ahogyan itt is az „őrület” képén keresztül fejt ki ellentétük valódi mélységeit.³⁴⁰ Ezen a helyen érdekes módon kapcsolódik össze két, mégis egygyökerű ellentét: Tolsztojt elsősorban azért látja megkettőzöttnek az ész és a hit – és azt megelőző kétségek – között, mert e kettőt saját maga nem tartja összeegyeztethetőnek.

Tekinthetjük úgy, hogy Tolsztoj, amikor a válságperiódusaiban, kiábrándultságában mélyen átéli a transzcendencia igazsághoz kötődésének elsődlegességét, a zárt és személyes világképen való kívülállását tudatosítva képessé válik arra, hogy a lét rendjéhez rendelt szempontot képviselje, tehát abszolút értelemben, valóban a bibliai prófétákhoz hasonlóan az embertől várható legnagyobb követeléseket fogalmazza meg – mint ahogyan itt, az ábrahámi példázat kapcsán is megfigyelhetjük. Ilyenkor mutatkozik meg, hogy a korban túl szigorúnak tűnő, a moralizmus formáját felvevő, a polgártól pedig valójában kevesebbet megkövetelni kívánó fellépése mögött a lét szempontját tisztán megtartó humanista rejtőzik, aki figyelmet fordít a humanizmus alapjaira, tehát a prófétai tisztaságú igazságtapasztalatra és elszántságra. Láthatjuk tehát, hogy a 19. századi humanizmus, így Tolsztoj, két oldal között hajlamos ideodavetődni: amikor egyfelől az istenemberség igényével lép fel, a világkép zártsága miatt a szellem képviselőt csak a kiválasztottak részéről várhatja. Másfelől pedig amikor az addigiakban külön ki nem fejtett transzcendencia szempontját határozottabban kívánja érvényesíteni, akkor az istenemberség azonnali érvényesítésének igényéről lemondva a moralista értékrenden keresztül a polgár által könnyebben követhető követelményeket kíván felállítani. Ez a fellépés pedig paradox módon ugyanakkor lehetőséget ad arra is, hogy olykor az embertől elvárható legnagyobbat is megfogalmazza, hiszen az istenszeretet elsőrangúsága ekkor sem kerül ki látóköréből.

Azt mondhatjuk, éppen ezek azok a tolsztoji megnyilatkozások, amelyekkel Sesztov a leginkább tud azonosulni, itt érintkezik a leginkább, a legközelebről a tolsztoji és a sesztovi humanizmus. A humanizmus válságos helyzetében elsődleges fontosságú a humanista

³³⁹ *Razrusajusij i szozidajusij miri*. In: *Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben)*, II, Tomszk, 1996., 348.349. o.*

³⁴⁰ Ahogyan Sesztov, pl. Pancsenko is kiemeli az ún. „jurogyivij”, vagyis a szent örült motívumát: az Istennel való kapcsolat a pusztán evilági gondolkodás számára örületnek, értelmetlenségnek tűnik. Lásd: Pancsenko, A. M.: *Szmech kak zreliscse*. In: Lihacsov, D. Sz. – Pancsenko, A. M.: *„Szmehovoj mir” Drevnyej ruszi*, Leningrád, 1976, 102. o.

felismerése, hogy a válság nem belső meggyőződésének, gondolkodásának, az istenemberség modelljének a válsága, hanem végső soron azé a polgári világé, amely nem kívánja ezt a modellt magáévá tenni, s így a modell érvényesítésének válsága alakul ki. Ebben a helyzetben a megfelelő pozíció és fellépés, tehát a polgári világgal szemben kinyilvánított magatartás kialakítása válik fontossá. Láthatjuk, hogy a moralista fellépés háttérében Tolsztoj is a prófétai fellépést kezdeményezi, Sesztov pedig ezek kapcsán tudja kialakítani és megmutatni a prófétai fellépésnek az érvényes, a korhoz leginkább "illeszkedő" módját, amely az érvényesüléstől függetlenül ragaszkodni tud az igazság léthez rendelt szempontjához, és az istenemberséget már közvetlenül elvárt követelményként kéri számon a polgártól.

Sesztov és a posztstrukturalista hermeneutika

A talajtalanság apoteózisa, 1905.

A sesztovi koncepció jónéhány vonása már első ránézésre kínálja mind a posztstrukturalista elemzés, mind az ezen irányzatokkal való összevetés lehetőségét, hiszen Sesztov láthatóan ugyanazon hagyományos metafizika ellen lép fel, mellyel a posztstrukturalizmus is polémiába lép. Következtetések ugyan sok esetben nem ugyanazokra a megállapításokra vezetnek, mégis érdemes megvizsgálni, hogy a hagyományos metafizika elleni fellépésüknek mennyiben vannak közös gyökerei, mi jelenti azt a pontot, melyben még egyetértenek, következtetések, megállapításaik mely ponton válnak szét, és hogyan lehetséges az, hogy nem egy törekvésük ellentétessé válik.

Sesztov részéről mindenesetre, hogy az összevethetőség nagyobb eséllyel induljon, érdemes hivatkozási pontként korai művei köréből választanunk, hiszen a hagyományos metafizika elleni fellépése már itt egyértelműen megnyilatkozik, és azok a következtetések, melyek később a posztstrukturalizmus gondolkörétől meglehetősen távolesőnek nevezhetőek, még kevésbé kapnak kifejtést – ha egyszerűen kívánunk fogalmazni: inkább csak az világos előtte, mitől akar eltávolodni, és az kevésbé világos még számára, mihez szeretne közeledni, milyen pozíciót szeretne elfoglalni. Főleg *A talajtalanság apoteózisát* tekinthetjük alkalmasnak arra, hogy ezt a kezdeti, egyszerre nagyon ígéretes, ugyanakkor még deklaráltan határozatlan, alakulófélben levő, sőt épp ezt a bizonytalan szellemi állapotot értékékként előtérbe állító művet a posztstrukturalizmussal összevessük. E mű még formai szempontból tekintve is szinte éppen erre kínálkozik: az aforisztikus megfogalmazási mód a szétesettséget mint valami előremutatót kívánja felmutatni, előtérbe állítani. Sesztov maga is bevallja, hogy Turgenyevről szóló írása nem akart egységes egészzé összeállni: az olyan, egységes egészt sugalló szavak, mint „mert”, „és”, „tehát” önkényesnek hatottak számára e művön belül, ezért az egész rendszerként való állításáról formailag is lemondott, és hosszabb-rövidebb aforizmákra szakította szét. Mindez pedig már első közelítésben is megfelel a hagyományossal minden eszközzel, tehát formailag is szakítani kívánó hermeneutikai elméleteknek, melyek elsősorban annak a modern művészetnek elemzésére érzik magukat hivatottnak, mely az értelemegész feltárásának lehetetlenségét (és esetlegesen ennek fájdmát vagy groteszk voltát) a hagyományostól formailag is eltérő mű által kívánják megvilágítani, így pedig a mű formája a szétesettség egyik alkalmas megjelenítőjeként az előtérbe kerül.

Elsősorban azonban itt nem formai elemzést kívánunk adni, hanem a hagyományos metafizika elleni fellépésük közös gyökereit kívánjuk feltárni, azt, hogy e metafizika

mennyiben szolgált rá erre a tőle való elfordulásra. Lássuk először Sesztov megnyilatkozásait e témával kapcsolatosan:

„Azt akarják [a metafizikusok], hogy mindenki úgy gondolja: az empirizmus, vagyis a teljes valóság, nem létezik az ő számukra, hogy nekik egyedül tiszta eszmék kellenek. ... a metafizikusok nemcsak hogy semmit nem tudnak megmagyarázni, de eddig nem gondoltak ki egyetlen ellentmondástól mentes hipotézist sem.”³⁴¹

„A metafizika lényegében vajmi kevésbé különbözik a pozitívizmustól. Itt is, ott is *zárt horizontok*, csak másként megrajzolva és kiszínezve. A pozitívizmus a szürke, színtelen tónust szereti és az egyszerű, szokványos rajzolatot; a metafizika jobban kedveli a világos, ragyogó színeket, a bonyolult díszítést, és vásznát mindig *a végtelent utánozva* festi ki, ami, a perspektíva törvényeinek ismeretében, többnyire sikerül is neki. Ám vászna elég erős, és azon át semmi mesterkedéssel be nem juthatni egy 'másik világba'.”³⁴²

Fontos kulcsfogalom itt a „végtelen utánzása”: a posztstrukturalisták által megtagadott metafizikai egységes egész Sesztov számára is hiteltelennek bizonyul, mert megjelenítése valamiképpen utánzó ábrázolás, melyből nem derül ki, az ábrázoltaknak van-e szellemileg élő alapja, vagy csak álmodozás, fikció az egész. Találón ragadja meg Sesztov a „zárt horizontok” kifejezésben a hagyományos metafizika egy fontos hátulütőjét: látóterét önként határolja le, miközben ideális, a személyesség és a transzcendencia szempontjaira igényt tartó kérdésekről beszél, voltaképpen zárt, az immanenciát előnyben részesítő szempontoknak enged. Így pedig, amikor „tiszta eszméről” beszél, ezeket az eszméket nem különbözteti meg gyökeresen az immanenciától, voltaképpen az immanens szempontokhoz hasonló, önmagukban álló, önkényesen lehatárolt szempontokként működteti, nem pedig élő, transzcendens, az ember személyességére vonatkozással bíró mondanivalóként érvényesíti. Sesztov mindezekkel összefüggésben felveti a platóni ideák kérdését, hiszen a hagyományos metafizika saját eszméit többé-kevésbé még mindig a platóni ideákhoz hasonlóan képzelel el:

„Az örökké változó látszat mögött Szókratész és Platón igyekezett megtalálni az állandó, változatlan lényegét. A platóni 'ideákban' testet is öltött ez a törekvés. A látható, önmagával sohasem egyenlő, milliónyi változatos formát öltő valóság nem igazi realitás. Annak, ami reális, állandónak kell lennie. Ezért a tárgyak ideái reálisak, maguk a tárgyak pedig fiktívek. Ilymódon az emberi gondolkodás alapvető hibája jelenti a platóni világnézet gyökerét – hiba, amit legfőbb értéknek ismertek el. ... A dialektikának csak általános fogalmak felett van hatalma – tehát az általános fogalmakat emelték ideállá. Platón és Szókratész óta épp azon filozófusoknak volt a legnagyobb sikerük,

³⁴¹ *Apofeoz bezpocsvennosztyi – Opit adogmatyicseszkoivo mislenyija*, Szentpétervár, 1905.; *Az alaptalan apoteózis*a, Pécs, 1997. (Haffner Rita ford.), 30-31. o.

³⁴² Uo. 25. o.

akik arra tanítottak, hogy a változatlant, a mindig önmagával egyenlőt többre tartjuk a változékonynál és állhatatlannál.”³⁴³

Valóságos és fitív ellentétét látja tehát a valós és ideális világ ellentétében – és ha ideális világ alatt a kikövetkeztetett ideák világát értjük, akkor a valósághoz való visszatérés sürgetése természetesen nem feltétlenül jelent pozitívizmust vagy materializmust, hiszen a transzcendencia világa éppúgy valós lehet – a hit szempontjának felvetése már itt is megtörténik Sesztovnál. Metafizika ellen fordulásának alapja tehát, hogy a metafizika kijelentéseit a platóni ideákhoz hasonlóan levegőben lógónak, megalapozatlannak érezte, és e megalapozatlan ideális világgal szemben kívánja felvetni a „talajtalanság” szempontját, mely mögött voltaképpen most is nem más rejtőzik, mint a hit szempontja. A „talajtalanság” az a fogalom a kettő közül, melyhez a posztstrukturalisták is kapcsolódni tudnának, hiszen az ő hagyományos metafizika ellen fordulásuk alapja is megalapozatlanságának érzékelése. Ami a posztstrukturalizmus részéről elsősorban bírálat tárgyát képezi, az az, hogy a jelentést a hagyományos metafizikából kiinduló hermeneutika a művekhez szubsztancialisztikusan hozzárendelteknek tekinti, és e szubsztancializálódó jelentés tagadásából születnek az olyan állítások, melyek szerint a művek még csak nem is szövegek, hanem pusztán textúrák, mögöttes értelem nélküli jelrendszerek³⁴⁴. A derridai dekonstrukciós irányzat pl. az előzetes és jelek által megőrzött jelentést elutasítja mint metafizikát, hiszen a szöveg sem önmagában nem rejt értelmet, sem egy előzetes jelentéssel nem rendelkezik, ehelyett belső ellentmondásai által létrehozott heterogén jelentéssel rendelkezik, így az értelmezés eldönthetetlenül válik.

Sesztov éppen az olyan itt kifogásolt szubsztancialisztikus, feltétlen kapcsolatokat tagadja meg, mint amilyen pl. a szöveg és jelentése közötti, feltétlennek vélt kapcsolat, csak éppen abból nem következtet a szöveg jelentésnéküliségére. Nincs tehát szubsztancialisztikus jelentősége sem a rációnak, sem az eszméknek, a szövegek egyféle értelmezhetőségét pedig ő maga cáfolja meg, amikor a műveket átértelmezi, saját filozófiája kifejtésére használja fel őket.

„Nincs eszme, nincsenek eszmék, nincs következetesség, ellentmondások vannak... A talajtalanság, sőt a talajtalanság apoteózis – lehet itt szó külső-belső befejezettségről, mikor egész feladatom abban áll, hogy egyszer s mindenkorra megszabaduljak mindenféle kezdettől és végtől, amit oly érthetetlen makacssággal erőszakolnak ránk nagy és kevésbé nagy filozófiai rendszerek mindenféle megalapítói?”³⁴⁵

³⁴³ *Apofeoz bezpocsvennosztyi – Opit adogmatyicseszkoivo mislenyija*, Szentpétervár, 1905.; *Az alaptalan apoteózis*, Pécs, 1997. (Haffner Rita ford.), 35. o.

³⁴⁴ Lásd idevonatkozóan és a továbbiakhoz is a hermeneutikáról és a posztstrukturalista irányzatokról szóló fejezetet Hima Gabriella: *Az irodalomtudomány jelenkori irányzatai*, Bp. 1999. c. munkájában: 11-24. o.

³⁴⁵ *Apofeoz bezpocsvennosztyi – Opit adogmatyicseszkoivo mislenyija*, Szentpétervár, 1905.; *Az alaptalan apoteózis*, Pécs, 1997. (Haffner Rita ford.), 6. o.

A talajtalanság apoteózisa, a bizonytalanság állítása még egybecseng a posztstrukturalista belső ellentmondások, a szövek heterogenitása, az eldönthetlenség állításával. Ha az eszméket, a szubsztancialisztikus tartalmakat megtagadjuk, első közelítésből nehéz is lenne mást állítani, mint hogy minden bizonytalanná, kiszámíthatatlanná, majdnem hogy kifejthetlenné vált. Pedig a bizonytalanság, a kettős látás valójában már a platonista befolyás alatt álló metafizikában és hermeneutikában jelen volt, elég példaként említeni, hogy a schleiermacheri értelmezés „divinatorikus” és „grammatikai” értelmezés kettősségén nyugszik³⁴⁶, a szubjektív értelemadás és az objektív megismerő folyamat kettős eljárását nem kellően differenciálva, a két szempont egyenrangúságának gondolatát sugallva, vagy legalábbis az egyenrangúsítás lehetőségét nem egyértelműen kizárva. Innen pedig szinte egyenes út vezet a nyelvészeti, a szöveg nyelvi megjelenésének vizsgálatához mint egyértelműsége miatt előtérbe került megközelítő szemponthoz, annak vezető szerephez jutásához, az ún. „divinatorikus” értelmezés fokozatos háttérbe szorulásához.

A későbbi hermeneutikusok, mint pl. Gadamer vagy Ricoeur előtt sem tűnt tanácsosnak a megértés és műértelmezés tökéletességéhez való ragaszkodás: Gadamer a Derridával folytatott vitában szükségesnek tartotta saját koncepciója korlátait hangsúlyozni³⁴⁷, mivel szerinte az értelemegészhez csak koncentrikus körökben közelíthetünk, de el nem érhetjük. Ricoeur szerint pedig a szöveg mögött nem kereshetünk örök jelentést, az irodalmi szövegeket nem fordíthatjuk le filozófiai eszmékre, mert ebben az esetben az esztétikai-érzéki mozzanat háttérbe kerülne³⁴⁸. E ricoeuri felfogás érzékeli a filozófia – a hagyományos metafizika – korlátait, azt, hogy a művekben megnyilvánuló „esztétikai-érzéki mozzanat” azok lényegi sajátosságához tartozik, és hogy ez a lényegi a filozófiai hagyományos módszereivel feltárhatatlan. Ezért Ricoeur a mű- és szövegértelmezés körében marad, újraértelmezésük által kívánja többé-kevésbé valószínű jelentésüket kikövetkeztetni.

Az „esztétikai-érzéki mozzanat” ricoeuri hangsúlyozása és a filozófiától való elválasztása voltaképpen egybevethető Sesztov eljárásával, amikor paradox módon éppen a műélmény vezet el a filozófiához – és egyben a filozófia bírálatához is. Amikor a filozófia előtérébe olyan fogalmakat kíván bevezetni, mint a „hit” vagy a „szeszély”, amikor a „*scire est per causas scire*” formulája helyett a filozófiában a „*per causas scire est nescire*” formuláját kívánja meghonosítani³⁴⁹, akkor ugyanannak a személyes, nem objektíválható mozzanatnak az érvényét, a metafizikában eddig nem kellően elismertett szerepét hirdeti,

³⁴⁶ Lásd: Schleiermacher, F. D. E.: *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt/Main, 1977.

³⁴⁷ Lásd: Gadamer, H.-G.: „*Text und Interpretation*”, In: Forget, 1984, 24-55. o.

³⁴⁸ Lásd: Ricoeur, P.: *Le conflit des interprétations*, Párizs, 1969.

³⁴⁹ Tudni annyi, mint okok által tudni. – Okok által tudni annyi, mint nem tudni. Lásd: *Apofeoz bezpocsvennyosztyi – Opit adogmatyicseszko mislenyija*, Szentpétervár, 1905.; *Az alaptalan apoteózisa*, Pécs, 1997. (Haffner Rita ford.), 17. o.

aminek a hagyományos metafizika keretein belül nem kellően kifejthetősége miatt Ricoeur az irodalmi elemzést le kívánja határolni a filozófiától, annak objektíváló hatásaitól.

Míg Sesztov a hagyományos metafizikán a személyes szempont objektívizálását, a kifejtett idealisztikus tartalmak szubsztancialisztikussága miatti megalapozatlanságát bírálja, addig a posztstrukturalista irányzatokat a problematika érzékelése arra vezeti el, hogy minden idealisztikus, „szubjektív”, úgymond „személyes” szempontot megtagadjanak. Azt kell mondanunk, hogy e lépésükkel a voltaképpeni személyes szempont lehetőségét is kizárják, létét megtagadják. A posztstrukturalista irányzatok általában programszerűen vállalják a személytelen szempontot, így mű helyett a tisztán személytelen módszerekkel kutatható szöveget és nyelvet állítják előtérbe, és minden hozzá rendelt jelentés megtagadásával a nem hozzá rendelt, nem feltétlenül, hanem a kizárólag a vállalt személyes viszony által feltárható jelentés lehetőségét kizárják. Azonban ezáltal közvetve a szubsztancialisztikus, feltétlen jelentések, ideális tartalmak illuzórikus voltának leleplezéséhez és az addig személytelen metafizika megújulásához, a metafizika személyessé válása iránti igény feltámadásához járulhatnak hozzá, mely közvetlenül természetesen nem az ő, hanem a metafizikai-hermeneutikai hagyomány folytatóinak feladata lehet.

A heideggeri metafizika e tekintetben különös, köztes helyet foglal el, hiszen mind a hermeneutikai hagyományhoz tartozók, mint pl. Gadamer, mind a posztstrukturalista dekonstrukció Heidegger folytatójának érzi magát: Gadamer a „hermeneutikai kör” fogalmával a mű értelmezhetőségének lehetőségét vallja továbbra is, míg Derrida az ontológiatörténeti dekonstrukcióhoz³⁵⁰ kapcsolódik. A heideggeri metafizika kettősségét lényegében leírja Sesztov megfogalmazása, miszerint Heidegger a husserli metafizika keretei közé próbálja szorítani a kierkegaardi kétségeket:

„Amikor Husserlnél találkoztunk Heideggerrel, részeket idéztem neki egyik művéből, melyek az én szememben aláásták a rendszerét... Akkor nem tudtam, hogy az általa írtak Kierkegaard gondolatait, hatását tükrözték vissza, hogy Heidegger személyes teljesítménye csak abból állt, hogy ezeket a gondolatokat a husserlizmus keretei közé szorítja... Nem tudom, lehet, hogy a *Was ist Metaphysik?* c. előadása beszélgetésünk következménye volt.”³⁵¹

Sesztovnak ez a meglehetősen leértékelő viszonyulása a heideggeri teljesítményhez abban áll tehát, hogy Heidegger a husserli fenomenológia, másrészt a Kierkegaard nevével fémjelezhető, a hagyományos metafizikával szembenálló, ahhoz kétségekkel viszonyuló megnyilatkozások kiegyenlítője kívánt lenni. Egyfelől tehát a husserlihez hasonlítható

³⁵⁰ Az eredetiben Heidegger „az ontológiatörténet destruktívjáról” beszél. Lásd: Heidegger, M.: *Lét és idő*, Bp., 1989. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford.), 111-121. o.

³⁵¹ Baranova-Sesztova, N.: *Zsizny Lva Sesztova – Po perepizske i vozspominanyijam Szovremennyikov*, Párizs, 1983., II., 21. o.*

rendszer felépítésének igényével lép fel, másfelől viszont e rendszerben messzemenően helyt kíván adni a másik oldalról hiányolt, a metafizikai rendszerekben eddig nem kellően érvényesülő személyes szempontnak. Sesztov ezt keretek közé szorításként érzékeli, hiszen e személyes szempont ugyan többé-kevésbé leírásra kerül, azonban nem válik a metafizika központi, a leírás menetét is befolyásoló szempontjává. Így tehát a személyes tartalmak rögzítését mint célt a személytelen módszerek alkalmazása nem engedi teljességgel kibontakozni, és bár a heideggeri metafizika éppen a személyes tartalom középpontba állítását célozza, a jelenvalólét elemzése inkább annak leírásává válik, és nem a személyes tartalom metafizikában való érvényesítésévé.

A szubsztancializálódva bemutatásra kerülő személyes szempont helyett tehát a posztstrukturalizmusnál a személytelen szempont előtérbe állítása érvényesül: nemcsak a szöveg belső ellentmondásai által létrejövő heterogén jelentést állító dekonstruktivistáknál, hanem pl. az empirikus konstruktivizmus esetében is, amely ugyan az emberi észlelés- és megértésstruktúrákat állítja az elemzés homlokterébe, azonban nem hagyományosnak számító befogadó szubjektumként fogja fel azok összességét, hanem attól minden személyes jelleget megvonva a személytelenül felfogott észlelés- és megértésfolyamatokat pusztán funkcióként közelíti meg³⁵². Itt tehát megtörténik a hagyományosan szubsztancialisztikusan felfogott, személyesen nem kellően megalapozott „szubjektum” kiüresítése, teljes elszemélytelenítése, amelyhez az ellentétes pólust, a probléma megfordítását a sesztovi személyes alapokra helyezés követelése jelenti, melyet kénytelen a rációra épülő hagyományos metafizikával szöges ellentétben állónak tekinteni, és így a voltaképpen, általa hitelesnek tekintett metafizikát „képtelenségnek” nyilvánítani:

„Metafizika és értelem nem létezhet együtt. Minden, ami metafizikai, képtelen, minden, ami ésszerű – pozitivista. De itt máris nagyon nehéz dilemmához értünk: a metafizikai alapvető predikátuma a képtelenség, másrészt viszont e tiszteletreméltó predikátumra teljesen törvényesen és jogosan tart igényt nagyon sok pozitivista állítás. Hogyan lehet hát? És van-e valamilyen kritérium a közönséges és metafizikai képtelenségek megkülönböztetésére? És lehet-e ebben az esetben kritériumokhoz folyamodni? Nem lesz-e maga a kritérium is csapda, ahol a ravasz értelem másik oldalról akarja elkapni a szabaddá vált embert?”³⁵³

Sesztov itt briliáns módon mutatja meg a személyes szempontot nélkülöző, személytelen kritériumokban bízó gondolkodás kikerülésének fontosságát, és állítja az ún. „képtelen” metafizika létjogosultságát. Pozitivistának nevez minden filozófiát, mely az önmagában álló észre alapozza magát, és a voltaképpen metafizika képtelenségének állítását

³⁵² Lásd: Groeben, N.: *Literaturpsychologie. Literaturwissenschaft zwischen Hermeneutik und Empirie*. Stuttgart, 1972.

³⁵³ *Apofeoz bezpocsvennosztyi – Opit adogmatyicseszkoivo mislenyija*, Szentpétervár, 1905.; *Az alaptalan apoteózis*, Pécs, 1997. (Haffner Rita ford.), 120-121. o.

vállalja. Ha innen tekintünk a hagyományos metafizikára – ha tehát voltaképpen pozitivistának tekintjük azt – akkor viszont a posztstrukturalizmus antipozitivizmusát állíthatnánk. Ugyanakkor mégsem tudjuk egyértelműen elválasztani a pozitivizmustól, hiszen a művek teljesen személytelen és szinte materiálisan megfogható oldalát vonja elemzés alá.

Legegyértelműbben talán akkor nyilatkozhatnánk a sesztovi szempont és a posztstrukturalizmus viszonyáról, ha valóban megkísérelnénk a sesztovi szöveget posztstrukturalista módon elemezni, majd az eredményt bizonyos sesztovi megnyilatkozásokkal összevetni – ezáltal mutatva meg, hogy egyfelől a posztstrukturalista nézőpont aláhúzza a sesztovi kijelentések ellentmondásosságát, így a hagyományos metafizika logikát követő felépítésén túlmutató jellegét, másfelől mindehhez szervesen illeszkedik a sesztovi szöveg jelentésének személyes szempontból történő értelmezése.

Azt kell mondanunk, a sesztovi szövegek szinte tálcán kínálják magukat a posztstrukturalista megközelítés számára. Ha az egyszerűség kedvéért ezúttal a dekonstrukciós megközelítést választjuk ki (azon belül is a az európai, Derrida nevével fémjelezhető dekonstrukciót)³⁵⁴ a posztstrukturalista irányzatok közül, akkor azt állapíthatjuk meg, hogy a sesztovi szövegek már önmagukban, és nem is rejtetten, hanem sok esetben szándékosan ellentétes értelműek, sőt Sesztov az ellentétek felvállalását programszerűen végzi el. Az egymással ellentétes kijelentéseket egyszerűen elég kiválasztanunk a szövegből, és máris előttünk áll a jelentésében – a dekonstrukciós elemzés törekvését követve – heterogén szöveg. Válasszunk ki ezúttal az igazságról szóló kijelentéseket:

„... a filozófiának el kell vetnie a *veritas aeternae* felkutatására tett kísérleteket. Feladata az, hogy megtanítsa az embert bizonytalanságban élni...”³⁵⁵

„Igazság nincs – nem marad más, mint feltételezni, hogy az emberek változékony ízlésében rejlik az igazság.”³⁵⁶

„’A lét végső kérdéseiben’ semmivel sem vagyunk közelebb az igazsághoz, mint legtávolabbi őseink.”³⁵⁷

„[a dolgozószobák filozófusának] Fő feladata: úgy összeválogatni véleményeit, hogy ne legyen közöttük belső ellentmondás, és legalább látszatra hasonlítsanak az igazságra. Ez a munka talán nem nélkülöz bizonyos érdekességet és szolid vonzerőt, végső soron

³⁵⁴ Lásd: Hima Gabriella: *Az irodalomtudomány jelenkori irányzatai*, Bp. 1999., 74-81. o.

³⁵⁵ *Apofeoz bezpocsvennosztyi – Opit adogmatyicseszkoivo mislenyija*, Szentpétervár, 1905.; *Az alaptalan apoteózisa*, Pécs, 1997. (Haffner Rita ford.), 25. o.

³⁵⁶ Uo. 78. o.

³⁵⁷ Uo. 56. o.

mégis nagyon szegényes eredményekre vezet. Hiszen az igazságra hasonlító vélemények azért mégsem igazságok; rendszerint semmi közük az igazsághoz.”³⁵⁸

Az idézett szövegek centrális bináris oppozíciója lehet – melynek feltárása a dekonstruktív olvasás feladata –, hogy az első két kijelentésben az igazság valami olyasmiként jelenik meg, mely nem létezik, felkutatásának törekvése teljességgel értelmetlen, míg a második két kijelentés viszont – az utolsóban különben Sesztov a hagyományos metafizika szerinti filozofálás találó bírálatát adja – az igazság léte mellett áll ki, egy olyan igazság mellett, melyet ugyan még nem tártak fel teljes egészében, ugyanakkor pontosan tudni véli, hogy pl. „a dolgozószoba filozófusa” által feltárt igazság csak hasonlít az igazságra. Vagyis ezek szerint neki magának mégis mintha lenne tudomása az igazság létezéséről, sőt mibenlétéről is.

Ezt jelentik ki tehát a szövegek, így hát amit a dekonstruktív olvasási mód szerint kijelenthetünk, az az, hogy a szöveg maga sem tudja, létezik-e igazság, vagy nem, törekedni kell-e felé, vagy nem. A sesztovi szövegek ebben a kérdésben annyira ellentmondásosnak tekinthetők, hogy még azt sem lehet tudni, hogy az oppozíció mely tagja a szekunder – a szöveg elsődlegesen az igazság létét avagy nemlétét állítja előtérbe? Sőt, az első idézet e kérdés felől a bizonytalanságot ajánlja figyelmünkbe, és ha a második kettő által ezt is megkérdőjelezzük, akkor voltaképpen még e bizonytalanságról is csupán azt tudhatjuk, hogy ez is bizonytalan. Ha pedig a dekonstrukció itt feltétlenül dekonstrukcióként kíván fellépni, és nem elégszik meg a szöveg nyilvánvaló ellentmondásosságának feltárásával, akkor csupán annyit tehet, hogy a bizonytalanságot dekonstruálva a bizonyosságot állítja, ezzel viszont azt a bizonyosságot állítaná, ami ellentmondana a szöveg heterogenitása posztstrukturalista elvének.

A dekonstrukció éppen ezáltal töltheti be végül is feladatát, mert közvetve utalhat arra, hogy az ellentmondások fel nem oldásának stratégiája helyett lehetséges az ellentmondások feloldásának stratégiája – vagy legalábbis ennek vágyát fejezi ki, különben önmagán belül is ellentmondásba kerülhet (maga is heterogénné válna), ami pedig nem célja, csupán a szövegen belüli ellentmondás és heterogenitás feltárása. Azt mondhatjuk ezzel kapcsolatban, és a sesztovi szövegek kapcsán, hogy Sesztov nem törekszik a szövegében fellelhető ellentmondások kiküszöbölésére, az ellentmondások jelenlétét megengedi, mert ezzel is arra kíván rábírni, hogy a konkrét logikai ellentmondások szintjétől elrugaskodjunk, olyan nézőpontot találva, mely felől tekintve belátható, hogy a logikai ellentmondások léte a logikaitól különböző nézőpont egyik jele lehet. A következő feloldó jellegű megnyilatkozást találhatjuk nála a igazság létével, az igazságra kérdezéssel kapcsolatban:

³⁵⁸ *Apofeoz bezpocsvennosztyi – Opit adogmatyicseszkoivo mislenyija*, Szentpétervár, 1905.; *Az alaptalan apoteózis*, Pécs, 1997. (Haffner Rita ford.), 109-110. o.

„Kinek támad ma kedve megismételni a régi kérdést: mi az igazság? Ki ne tudná, hogy ennek a kérdésnek tudományos szempontból semmi értelme, mert bármi legyen is a válasz, ez a legkevésbé sem hat a tudományos kutatások menetére és jellegére. A tudomány előre tudja, mit akar, és törekvéseit tételekben fogalmazza meg, melyeket axiómáknak vagy bizonyítást nem igénylő előfeltevéseknek nevez.”³⁵⁹

Az igazság létének és mibenlétének kérdése bármennyire izgalmas – így újra és újra felvetésére ösztönzi a filozófusokat, a tudósokat –, a sesztovi állítás nyomán leszögezhetjük, hogy kérdése megelőzi vagy meghaladja a hagyományos tudományos kérdésfelvetést, keretiet szétfeszíti. Ebben az esetben tehát valóban vagy félretesszük a hagyományos tudományos kérdésfelvetés köréből – ahogyan azt a posztstrukturalizmus következetesen teszi – a személytelen tartalmak szenttelen vizsgálatát téve meg feladatunkul, vagy ha elszántuk magunkat arra, hogy felvetése hatással lehet „a tudományos kutatások menetére és jellegére”, akkor a hozzá illő módon kell felvetnünk. Tehát a személyes mozzanatot nemcsak leíró módon, vagy annak szubsztancializálódása árán kell beengednünk a tudományos kutatás területére, hanem engednünk kell, hogy a kutatás menetét irányító, a logikus megfontolások felett álló, tekintéllyel bíró tényezővé váljon.

³⁵⁹ *Apofeoz bezpocsvennosztyi – Opit adogmatyicseszkoivo mislenyija*, Szentpétervár, 1905.; *Az alaptalan apoteózisa*, Pécs, 1997. (Haffner Rita ford.), 10. o.

Utószó

Szándékunknak megfelelően rávilágítottunk tehát a jellegzetes sesztovi pozícióra: arra a zsidó kultúra intencióit követő, a keresztény humanizmus áramába bekapcsolódó, a személyes és transzcendens szellem elsőbbségét hangsúlyozó pozícióra, mely egyúttal bemutatja a humanizmusnak a 19. századhoz képest újfajta, prófétai hangsúlyú fellépését. Az általa sok esetben átértelmezett művek és filozófusi gondolkodásmódok elemzése és összevetése által fény derült Sesztovnak a kultúrtörténetben mint üdvtörténetben játszott kitüntetett szerepére: „egytémájúsága” ellenére az általa képviselt pozíciót és fellépést szinte egyedülálló módon és változatossággal mutatja fel a 20. században. A prófétai szempont ennyire következetes képviselőjét talán egyik 20. századi filozófusnál sem találhatjuk meg, így bár az említett, többségében egzisztencialista irányultságú gondolkodók létrekinyílást ábrázoló műveit a sesztovi pozíció közvetlen szomszédságában helyezhetjük el, az általuk bemutatott – különben a 20. századi világnézet szempontjából lényeges szerepet betöltő – létrekinyílás azonban éppen a Sesztov által bemutatott fellépés irányába fejezi ki továbblépési igényét. Így bár Sesztovot kimondottan egzisztencialistának nem nevezhetjük, mégis lényeges, semmiképpen sem elhanyagolható kapcsolatot állapíthatunk meg Sesztov és az egzisztencialisták között.

Bemutattuk a sesztovi prófétai pozíciónak a kultúrtörténetben elfoglalt helyét, szerepét: a zsidó kultúra intencióit követő 20. századi prófétai fellépésű humanistaként voltaképpen a kereszténységben az apostoli szempontoz képest a kultúrtörténet folyamán háttérbe került, de a zsidó kultúrához hasonlóan eredetileg (a krisztusi tanításban és a korai kereszténységben) vezető szerepet játszó prófétai szempontnak az őt megillető elsőbbségére mutat rá. Ezzel voltaképpen a keresztény istenemberi ideált kezdeményező az újkori humanizmushoz és az azt fogalmilag megjelenítő szolovjovi hagyományhoz kapcsolódik, hiszen az istenemberségben az általa következetesen képviselt prófétai szempontnak elsőbbséget kell kapnia. E hierarchia visszaállításához Sesztov még akkor is hozzájárulhat, ha a prófétai szempont képviselőjét sok esetben kénytelen az apostoli szemponttal szemben véghezvinni, kifejezve ezzel annak önmagában vett elégtelenségét.

Két példán keresztül megmutattuk a sesztovi gondolkodásnak kora filozófáihoz képest megmutatózó nívóját: a husserli példán keresztül világossá vált, hogy a nyugati filozófiával való szembenállásában a ráció önmagában vett szellemtelensége és személytelensége fejeződik ki. Mindeközben világossá vált, hogy az ezzel ellentétes gondolkodás, tehát a rációról, mint önmagában a kultúra jelenségei közt eligazító eszközzel alkotott elképzelés a rációt mint olyat szubsztancializálja, még akkor is, ha a nyugati, így a husserli filozófia voltaképpen mégsem önmagában az észről gondolkodik így, hanem

mindehhez a háttérben odagondolja a kultúrában élő, annak intencióit figyelembe vevő szubjektumot, mint aki a rációt ennek megfelelően mégsem személytelenül működteti, hanem a kultúrához való személyes viszony által személyesen használja fel. Ebben az esetben viszont érdemes ezt a háttérben maradó személyes mozzanatot előtérbe állítani, nehogy fokozatosan eltűnhessen – mint ahogyan ez a későbbiekben meg is történt. A ráció képességeinek sesztovi kétségbevonása által tehát megmutatkozott a „hit”, a személyesség szempontjának a metafizikai gondolkodásban való bevezetésének és irányító tekintélyként való elismertetésének szükségessége. A franki példán keresztül már árnyaltabb szembeállításnak lehettünk tanúi: az istenemberség ideálját messzemenően, fogalmilag is magáévá tevő Frank vallásfilozófiáját csodálatos igényességgel bontakoztatja ki, azonban a szolovjovi „mindenegység” elképzelését is magáévá téve rendszerében a szellem személyességét nem biztosítja. Igen árnyaltan panteisztikus elképzelésnek nevezhetjük, ami ennek nyomán létrejön, hiszen szellemtől átjártságot tulajdonít a természetnek is. Ezzel szemben Sesztov Spinozáról írt tanulmányát mutattuk be, aki éppen azt értékeli a spinozai gondolkodásban, hogy bár az Istent is személytelennek, a matematikai gondolkodás által leírhatónak mutatja be, viszont hozzá hasonlóan következetesen kikerüli a szellemről, az igazságról alkotott szubsztancialisztikus, szellemet és anyagot vegyítő elképzeléseket.

Az irodalmi részben bemutattuk a sajátos sesztovi átértelmezések értelmét: azt, hogy bár ezek az értelmezések sok esetben nem esnek egybe a műveknek a személyes metafizika fényében bemutatható értelmével, a kultúrtörténetben elfoglalt helyükkel, azonban a 20. század eleji szellemi helyzetben éppen ezeken az átértelmezéseken keresztül tett a humanizmus aktuális helyzetével kapcsolatban lényeges megállapításokat. Dosztojevszkij esetében az odúlakó átértelmezett alakját állítja az előtérbe: általa voltaképpen a 20. századi szellemi lázadó előremutató, az istenemberségnek a polgár általi megközelítése szempontjából jelentős, lehetséges állomást képviselő alakját jelenítve meg. A többi dosztojevszkiji regényalakot, így pl. Raszkolnyikovot is hasonló kulcsban értelmezi át. Ezen a helyen a nevetséges ember kapcsán kifejtett gondolatait szeretnénk kiemelni: egyfelől a személytelen tudás előtérbe állításának szellemileg pusztító voltára hívja fel újból a figyelmet, másfelől a személyes élmény személytelen nyelven való átadásának reménytelenségét mutatja be. A tolsztoji művek kapcsán Sesztov a 20. századi humanizmusban a prófétai fellépés elkerülhetlensége mellett tanúskodik – a 19. századi apostoli fellépésben még bízó tolsztoji elképzeléssel szembehelyezkedve. Míg a 19. században a már prófétai hangsúlyú istenemberséget képviselő humanista apostoli fellépése még nem veszítette el aktualitását, legfeljebb az apostoli fellépésű Anna Karenina tragikus sorsában vált nyilvánvalóvá az apostoli fellépés egyre kevésbé elkerülhető „kudarca” – tehát a lázadó polgár bűnének magára vállalása miatti elbukása –, addig Sesztov az apostoli fellépés feladását, és az immáron következetesen, tehát a humanista fellépésében is érvényesített prófétai szempont vállalását követeli meg.

A dolgozat a posztstrukturalista hermeneutika felé tett kitekintéssel zárul, melyben a sesztovi mondanivaló és a posztstrukturalista látásmód közös gyökereit mutattuk meg: a hagyományos metafizika hátulütőinek felismerését és az azzal való szembefordulást, egy példán keresztül pedig bemutattuk a sesztovi szövegek posztstrukturalista elemzése lehetőségének esélyeit.

Sesztovnak a mindezek által nyilvánvalóvá vált 20. századi jelentősége kapcsán sajnálatosnak mondhatjuk, hogy mindezidáig nem kapta meg az őt illető, legalább Bergyajevvel egyenrangúnak elismerő értékelést és az ennek megfelelő ismertséget sem. Pedig művei, bár mondanivalójuk tekintetében az irodalomtudományi és filozófiai szakmai közönség számára feltétlenül figyelemre méltóak, ugyanakkor élvezetes, a szellemi feszültséget mindvégig fenntartó, a túlbonyolító intellektuális felépítményeket elkerülő stílusuk miatt még a szélesebb közönség figyelmére is számot tarthatnak.

Jelen disszertáción túlmenően a sesztovi művek feldolgozása, pozíciójának további gondolkodókkal való egybevetése, az általa tárgyalt, főként orosz irodalmi művek elemzése és a sesztovi értelmezéssel való összehasonlítása természetesen további tanulságokkal szolgálhat, a pozíció jelentőségének árnyalása érdekében. Itt ehhez a munkához kívántunk hozzájárulni: utakat nyitni a Sesztov által képviseltek megfelelő értelmezéséhez és elismeréséhez.

FÜGGELÉK

Sesztov és a szakirodalom

A főbb értelmezési irányzatok bemutatása

Rávezetés a Sesztov-értelmezésekre

Mivel jelen értekezés alapfelépítésében nem a fellelhető szakirodalomra épül, így áttekintő jellegű bemutatásuknak e külön fejezetet szenteljük. Ezáltal nem kívánjuk leértékelni a sesztovi írásokról szóló már megszületett elemzéseket, hanem elsősorban azért folyamodunk ehhez az elkülönítő módszerhez, mert úgy ítéljük meg, felhasznált elemzési szempontunk általában olyan mértékben különbözik az eddigi elemzések többségének koncepciójától, hogy folyamatos felvetésük nagymértékben akadályozná az alkalmazott szempont teljes értékű, koncentrált kifejtését. Áttekintésszerű bemutatásukat azonban feltétlenül szükségesnek tartjuk, annál is inkább, mert figyelemreméltó különbségek figyelhetőek meg Sesztov megítélésénél: a különféle kritikusok a legkülönbélebb oldalról fejtik ki bírálatukat, így ennek megfelelően tartják szkeptikusnak és nihilistának, vallásos gondolkodónak vagy csak annak tűnőnek; egyesek lelkesednek érte, mások hideg elemzés tárgyává teszik. Ismertetésük sokszor olyan kérdéseket vet fel, melyekről az értekezés egyéb részein részletesebben is szólunk, itt legfeljebb röviden reagálunk az ismertetett véleményre.

Talán az egyik legérdekesebb megjelölés Sesztovra nézve, hogy Margolin 1970-ben írott cikkében³⁶⁰ „antifilozófusnak” nevezi Sesztovot, mert sokszor írt a filozófia (az általában vett filozófia) ellen: „a határozott, elvszerű és professzionális antifilozófus egyetlen példájának” nevezi. E megnevezés annyiban találó, hogy valóban szinte minden létező filozófia ellen harcot folytatott: valami olyasmit kért számon a filozófián, amit szinte sehol sem talált meg (bár jó néhány író pedig hozzá közelebb állónak tartott, teljesen szinte senki sem felelt meg elvárásainak). Az „antifilozófus” megjelölés kifejezi, hogy Margolin alapvetően nem azonosul a sesztovi pozícióval, mert ebben az esetben éppen őt tarthatná a voltaképpeni filozófusnak – hiszen Sesztov éppen a „legigazibb”, szellemi szempontból a legmagasabbra tett mércével mért filozófiát kereste.

Több kortársának véleményét idézi róla – és valóban érdemes e véleményeket is megismerni, hiszen a személyes ismeretség is hozzájárulhat egy filozófus

³⁶⁰ Margolin, J.: *Antyifiloszof*, New York, Novij Zsurnal, 1970, 99, 224-236.

gondolkodásmódjának sokszor talán rejtett mozgatórugóinak megértéséhez. Idézi például Nyikoláj Bergyajev és Szemjon Frank véleményét, akik mindketten kérdésesnek tartották, hogy egyáltalán „vallásos” gondolkodónak nevezhetjük-e Sesztovot. Bergyajev Sesztovnak a *Spekuláció és kinyilatkoztatás* c. művéhez írt előszavában³⁶¹ azt írja, hogy Sesztov ugyan hitt Istenben, a filozófiában pedig nem hitt, de mégsem volt vallásos gondolkodó, mert voltaképpen nem is a vallásról írt, és szűk értelemben véve nem tartozott egyik történelmi egyházhoz sem. Elismeri azonban, hogy a Szentírást és a többi megszentelt iratot tisztelte. Margolin Szemjon Frank véleményét is felsorakozatja emellé, aki egy filozófiai antológiában³⁶² nemcsak azt tagadja meg Sesztovtól, hogy valódi vallásos tudata lett volna, hanem kétségbe vonja Isten-hitét is: „Az élet irracionális lényét néha Istennek nevezi”, de „minden valódi vallásos tudattól abban különbözik pozíciója, hogy számára az emberi élet tragikus volta kilátástalan marad, és ilyennek is kell maradnia”. Margolin szerint Frank ebben igazságtalan Sesztovhoz, aki attól még hitt Istenben, hogy nem Frankhoz hasonló vallásos gondolkodó volt, nem tudott és nem is akart eszmékben gondolkodni, ahogyan azt Frank tette. Kétségtelenül egészen más oldalról közelítette meg Frank a filozófiát, mint Sesztov, és az is kétségtelen, hogy Sesztov nem a hagyományos értelemben volt vallásos. (Elárul ebből valamit az a tény is, hogy zsidó származása ellenére ortodox nőt vett feleségül, tehát legalábbis nem ragaszkodott feltétlenül ehhez vagy ahhoz a felekezethez.) Mindazonáltal éppen az emberi élethez fűződő tragédia hangsúlyozása jelentheti, hogy Sesztov számára az igazság és Isten megtapasztalása valóban égető fontosságú volt, vagyis ezen keresztül is éppen a felekezetek felett álló, vagy inkább a felekezetek szerint akár többféle formában megnyilvánuló, mégis egyetlen személyes igazság megtalálásának útját kívánta megmutatni.³⁶³

Margolin bírálatának fontos pontját képezi, hogy szerinte az az ész, mely ellen Sesztov filozófiai háborúját folytatta, sohasem létezett. A ész legfeljebb segítségre szoruló és elégtelen lehet, de „egyeduralmáról” nem beszélhetünk; az, hogy Sesztov a csodában reménykedik, nem nevezhető filozófiának, de hitnek sem (hiszen voltaképpen Margolin és idézett forrásai szerint Istenben és csodában nem is hisz). Margolin az ész védelmére kel: az abszurd hirdetése veszélyes lehet, a hitnek pedig a maga részéről az ész „ellenőrzésére” van szüksége. Mindezek alapján úgy tűnik, Margolin teljes mértékben kívülről közelíti meg Sesztovnak az ésszel kapcsolatos gondolatait. Az ész „elégtelenségének” koncepciójával talán maga Sesztov is egyetértene – hiszen egyeduralma éppen azért nem engedhető meg, mert az ész önmagában valóban segítségre szorul és elégtelen. Más oldalról viszont, aki egy tőle különböző szempont hiányát érzi különféle, különben szellemi igénytelenséggel fellépő írásokban, és azt látja, hogy

³⁶¹ Bergyajev, N.: *Osznovnaja igyeja filozofii Lva Sesztova*, Párizs, Puty, 1938, 58; In: Lev Sesztov: *Umozrenyje i otkrovenyje* (Pregyiszlavije)

³⁶² Frank, Sz. L.: *Iz isztorii ruszszkoj filozofszoj miszli konca XIX i nacsala XX vv.* Antologija, Washington-New York, 1965.

³⁶³ Lásd bővebben Frank és Sesztov gondolkodásának összevetését az erről szóló fejezetben.

ezekben az ész képességeibe vetett illúzió uralkodik, abban az az elképzelés alakulhat ki, hogy az ész igenis egyeduralomra tett szert, és valóban harcot kell azért folytatni, hogy egy másik (a valóban szellemi) szempont, amit Sesztov hitnek nevez, elismertséget kapjon. Margolin jó példája a Sesztovval szemben az ész pártját fogó bírálóknak, akik hajlamosak végső soron semmibe venni a hit szempontját, melynek szellemi kérdésekben tanúsított kompetenciáját, az észhez képest jobb „tájékozódó képességét” kívánta Sesztov a tőle telhető minden eszközzel, mégpedig a legtöbbször grandiózus módon megmutatni.³⁶⁴

Itt csak röviden szeretnénk utalni egy ezzel ellentétesnek nevezhető, későbbi (1989-ben született) véleményre: N. V. Motrosilova ugyan beismeri, hogy a sesztovi filozofálás nem áll különösebben közel hozzá, viszont megértéssel közeledik az említett problematikához: „Gondolatmenete és szenvedélye elsősorban *az ész kultusza ellen* irányul.” A következővel támasztja alá e sesztovi „szenvédélyt: „Ha az ész, a tudomány és a technika, mint ezek tárgyasulása elszakad az ember és az emberiség erkölcsi lelkiismeretének, mint hathatós ítélőbíró állandó ellenőrzésétől, akkor ezek mérhetetlen gonoszsággá képesek válni. ... Az ész és a tudomány kultuszát – az összes politikai és eszmei kultusszal együtt, – nekünk, éppen nekünk, erejük és korlátozottságuk kritikai és mérlegelő elemzőképességével kell helyettesítenünk. ... az észnek és a tudománynak nem sikerült megtartania minden idő és nép szélsőséges racionalistáinak és szcientistáinak eltúlzott ígéreteit – hogy az emberiséget szerencsésé és boldoggá teszik...”³⁶⁵ Jól látható e véleményben annak törekvése, hogy a kommunizmus után a tapasztalatok levonása a legmesszemenően megtörténjen, ami természetesen nem feltétlen történik meg, csak személyes erőfeszítés eredménye lehet.

A kortársak Sesztov-képe

Margolin is megemlíti, hogy Sesztov „antifilozófiájának” kulcsa, hogy „gondolkodásában megmaradt ószövetségi zsidónak”, és idézi Mihail Gersenzont, aki szerint „a talajtalan világ történelmi tragédiájában” a zsidó nép „megszokta, hogy szemtől szembe álljon Istennel”. Ez a megfogalmazás talán kissé túlzó (az Istennel való kapcsolatot nem megszokni kell), viszont átad valamit abból, hogy Sesztovnál nem akármilyen hitről, tehát nem lelki-érzelmi jellegű, vagy akár misztikus, Istent „tükör által homályosan” tapasztaló hitről van szó, hanem a szellemi szóval jelölhető, Istennek és az igazságnak közvetlen,

³⁶⁴ Lásd e témához bővebben főleg az értekezés Husserl és Sesztov összevetését tartalmazó részét.

³⁶⁵ Motrosilova, N. V.: *Parabola sziznyennoj szugybi Lva Sesztova*, Moszkva, Voproszi filozofii, 1989, 1, 135-136.

személyes megtapasztalásáról, amely szellemi kérdésekben valóban orientációs szerepet vihet.

Mihail Gersenzon és Vjacseszlav Ivanov *Levezés két sarokból*³⁶⁶ címen megjelentetett levelezésében szóba kerül Sesztov is: mégpedig a szabadság és kultúra viszonyának témája kapcsán. Gersenzon sajátosan értelmezi a kultúra fogalmát, inkább „civilizáció” értelemben használja, amikor a következőt írja: „Tudatunk nem válhat transzcendenssé a kultúrához képest, vagy csak egészen kivételes esetekben. Nézze, hogy vergődik hálójában, barátunk, Sesztov. Hányszor beszéltünk Önnel szeretettel róla! Ő ne látta volna világosan a spekulációk ürességét, az eszmék és rendszerek dermesztő dogmatizmusát? Ő ne sóvárogna a szabadság után? Vágyakozó szelleme tehetetlenül próbál kitörni; hol a dogmatikus gondolkodás csomóját igyekszik kioldani, mely fogva tartja az emberiséget, hol Nietzsche vagy Dosztojevszkij, Ibsen és Tolsztoj pillanatnyi sikeres kitoréseiről számol be lelkesülten, majd szánalmas visszazuhanásukról börtönükbe. ... A hit, a szeretet, a lelkesedés, minden, ami képes felszabadítani a szellemet, mindez megfertőződött és megbetegedett bennünk, és ezért nem tud minket felszabadítani.” (6. levél) A kultúra Gersenzon számára olyan kísértést jelent, mely „csábításként” nehezedik az emberre (lásd a *Levezés két sarokból* korábbi részeit), és elvonja a hittől, vagyis a legfontosabbtól, melyet voltaképpen a folytonos reflexiók tettek erőtlenné. Éppen ez az a pont, ahol a leginkább kapcsolódni tud a sesztovi problematikához: a spekulációk ürességét, eszmék és rendszerek dogmatizmusát (ami tehát nála a kultúrát jelenti, vagyis: a megromlott kultúrát) Sesztovhoz hasonlóan ő is „dermesztőnek” érzi. Azonban kitorési *próbálkozásokról* beszél, Sesztov részéről ugyanúgy, mint hősei részéről, így ismét hasonló következtetéshez jutottunk el, mint amikor Bergyajev és Frank a hitet tagadta meg tőle. Azzal a különbséggel, hogy egyrészt Gersenzonnál a hit helyett inkább a szabadság áll a középpontban, mint a szellemi teljesség kifejezője, másrészt Sesztov azon vonása, hogy a szabadsághoz képtelen véglegesen „kitörni”, e megfertőződött és megbetegedett korban általánosnak tekinthető.

Kérdés, hogy ezt hogyan ítéljük meg Sesztovval kapcsolatban – legjobb, ha e felvetésre éppen Gersenzon ugyanezen leveléből idézünk válaszképpen: „Aki fel akar szabadulni, az csak az akadályt látja és csak saját tagadását hirdeti fennen, de ő [Sesztov] mindig valaminek ’a nevében’ harcol és tagad, benne megérett a pozitív ideál, és ez az, amely szenvedélyét fűti és erőt ad neki a harchoz.” A „pozitív ideál” pedig Sesztov esetében a személyes szellemi tapasztalat nyomán kialakuló víziót jelenti a szellem dolgaiban, hiszen nem dekadens módon tagad és lázad, hanem valami olyasminek a nevében tagad, ami egyértelmű eligazításul szolgál, és nem „önmagában vett”, valóban szellemi légüres térben lebegő „talajtalanságot” jelent. Vlagyimir Iljin Sesztov korai, aforisztikus művéről, *A talajtalanság apoteózisáról* írva a következőképpen fogalmaz meg valami ehhez nagyban

³⁶⁶ Gersenzon, M. O. – Ivanov, V. I.: *Perepiszka iz dvuh uglov*, Moszkva-Berlin 1922.

hasonlót³⁶⁷: „... nem szabad arról elfeledkezni, hogy *A talajtalanság apoteózisa* írójának „előfeltevés-mentessége” egyáltalán nem jelentett és nem jelent filozófiai, metafizikai nihilizmust, és azt sem jelenti, hogy ne kívánt volna szilárd metafizikai talajt a lába alatt tudni. Ezt a talajt L. I. Sesztov kitűnően ismerte és birtokolta. És metafizikai szempontból olyan szilárdan állt, mint ahogyan lehet, hogy csak a szent tanítványok és az egyházatyák álltak.” Iljin megfogalmazása felfokozva fejez ki a gersenzoni idézethez hasonlíthatót. A két megfogalmazás közti különbséget magyarázandó (és bővebb értelemben véve talán a Sesztov-értelmezések és kritikák legnagyobb részével kapcsolatban is) azt mondhatjuk, hogy a sesztovi „szilárd metafizikai talaj” mindazoknak jól látható és tapasztalható, akik maguk is rendelkeznek hasonlóval, akik pedig nem, vagy csak törekednek efelé, azok számára az általában nem megtapasztalható a sesztovi fellépésben sem. Sesztov mondanivalójából következik, hogy nem akart rendszert építeni – enélkül pedig általában olyan közvetetten kifejező, de inkább személyes élményt nyújtó műfajt választott, mint pl. *A talajtalanság apoteózisának* töredékes, de vallomásközeli aforizmái (máshol például nagyon sokat használ ironikus és esetleg túlzó, az általa tagadottal látszólag egyetértő gondolatmeneteket.)

Jellemző a gersenzoni gondolatmenetre *A hit kulcsá*-ban³⁶⁸ leírt ószövetségi Isten, mely voltaképpen az Isten-képben jeleníti meg az egész keresztény kultúrát is érintő 20. századi válságot. Gersenzon tompítja, ahol lehet, eltünteti az ószövetségi Isten ridegnek, túl szigorúnak tűnő vonásait, így akarja elfogadtatni azokkal, akik a keresztény kultúrából ki akarják vonni az annak szilárd háttérét képező zsidó hagyományt. Sesztov ezt úgy fogalmazza meg, hogy Gersenzon „igazolni akarja Jahvét az ész előtt”, vagyis voltaképpen a görög hagyomány szerint kívánja megítélni. Mindkettejük számára zsidó kultúrához kötődésük miatt válik fontossá e téma, de azt kell mondjuk, míg Sesztov hű marad e hagyományhoz, tehát nem kívánja finomítani az ószövetségi Isten tulajdonságait, hanem éppen hogy a róla alkotott világos víziójával a keresztény kultúrát is csak gazdagítja, addig Gersenzon a válságban lévő keresztény kultúrához alkalmazkodva olyan szempontnak veti alá az ószövetségi Isten-képet, amely által végső soron annak lényege, a leghatározottabban képviselt arisztokratikus-prófétai szempont elvész (hiszen voltaképpen ez jelenik meg az ószövetségi Isten „szigorú” alakján keresztül is). Gersenzon bár távolról szimpatizál a sesztovi gondolatvilággal, mégsem tud azonosulni vele: pl. *Dosztojevszkij és Nietzsche* c. műről írt recenziójában³⁶⁹ elismeri, hogy a sesztovi műből az „élet” szól, becsüli Sesztov „megszenvedett kételyeit”, viszont kifogásolja, hogy csak a nagy szenvedésnek lenne teremtő ereje.

³⁶⁷ Iljin, V.: *Po novodu „Apofeoza beszpocsvennyosztij” L. I. Sesztova*. In: *Novij Zsurnal*, 1976, 114. szám; In: *Eszsze o ruszskoj kulture*, Szentpétervár, 1997. 424-426.

³⁶⁸ Gersenzon, M. O.: *Kljucs veri*, Pétervár, 1922.

³⁶⁹ Gersenzon, M. O.: *Lityerturnoje obozrenyje*, Moszkva, Naucsnoje szlovo, 1904, 2, 106-119.

Gersenzon mellett a levelezőtárs Vjacseszlav Ivanov Sesztovhoz fűződő szintén érdekes kapcsolatáról is szólnunk kell, akivel egymást kölcsönösen dekadensnek³⁷⁰ tartották. Nagyon lényeglátóan írja le J. Gercik *Visszaemlékezéseiben* kettejük találkozását: kettejük vitájában a „ravasz” Ivanov a „dogmaépítésben” jeleskedett, Sesztov pedig „mindent aláás”, pedig „a Magasságbelit kellene dicsérnie”³⁷¹ Kettejük vitája voltaképpen a szellem (дух) és a lélek (душа) eltérő értelmezéséből adódó problematikából adódott. A *Levelezés két sarokból*-ban az Ivanov által Gersenzonnak adott válaszban is már ez a probléma jelentkezik: „A szellem már nem beszél a dekadenssel régi hírhozóin keresztül, a dekadenssel már csak a koroknak lelke beszél; szellemi beszűkülése miatt kizárólagosan a lelki élet felé fordul, teljesen pszichológussá és pszichologizálóvá válik.” (7. levél) Nem túl gyakori, hogy Sesztovot pszichologizálással vádolják, de ebben az esetben erre azzal szolgálhatott rá, hogy a *Dosztujevszkij és Nietzsche* c. művében az „ész” és a „pszichológia” ellentétében gondolkozva természetesen ez utóbbinak adja meg a vezető szerepet, amely mögött a Sesztov számára annyira értékes tragikus élmény húzódik meg, hiszen ezt mutatja be a szellem megtapasztalásához vezető útként. Sesztov számára valóban nem lényeges szempont a fogalmak pontos meghatározása, hogy pl. mit jelent a Gersenzon által olyan körültekintően meghatározott „szellem” és „lélek”³⁷²: ő Dosztujevszkij és Nietzsche (illetve az általa átformált alakok) *drámáját* kívánja megmutatni, átélhetővé, megtapasztalhatóvá tenni. Éppen ezért elsősorban nem a fogalmaira kell tekintettel lennünk, hanem ahhoz hasonlóan kell olvasnunk műveit, mintha irodalmi alkotást olvasnánk: voltaképpen a sorok között kell olvasnunk, ha úgy tetszik, esetleg a sorok közül kell kiolvasnunk azokat a fogalmakat, melyek mondanivalóját egy ilyen szinten is megfogalmazhatóvá teszik.

Így tehát azt mondhatjuk, hogy bár minden konkrét jel szerint a műben Sesztov a lélekről beszél, ha azonban képesek vagyunk a sorok közül, a *dráma* átélése által olvasni, azt kell mondanunk, hogy a tragédia filozófiája a személyes szellemet kívánja megmutatni, azt, hogy a tragédia katartikus átélése azt is elvezetheti e tapasztalathoz, aki addig e tapasztalattal nem rendelkezett. Amikor pedig Vjacseszlav Ivanov szellemről beszél, akkor minden jel szerint nem *ezt* a szellemet érti alatta, hanem azt, amivé e fogalom a keresztény kultúrában a görög hagyomány felerősödése által vált: amely személyes szellemi, tehát a transzcendens Igazsághoz kötődését már elveszítette, így a személytelen szellemmé, esetleg pusztá

³⁷⁰ Richard Gilman éppen Vjacseszlav Ivanov dekadencia-meghatározása nyomán („a dekadencia ’az az egyszerre nyomasztó és felemelő érzés, hogy folytonosság utolsó példányai vagyunk’”) írja a dekadenciáról: „... a dekadencia a civilizált létezés egyik vagy másik vonatkozásának haldokló vagy kései – de nem okvetlenül „legvégső” –, megromlott szakasza, tehát a szó legtágabb értelmében magának a civilizációnak egy szakasza.” (Gilman, R.: *A dekadencia, avagy egy jelző különös élete*. Bp., 1990, /ford. Fridli Judit/ 17-18. o.) Nem véletlen, hogy Gilman a „civilizáció” szót használja: Vj. Ivanov „dekadenciája” mellett szól, hogy éppen a civilizációt előtérbe állító görög kultúra nyomán indul el, és így a keresztény kultúrának ott keresi gyökereit, ahol inkább civilizációs vonatkozásban lelhetjük fel, míg a szó szellemi értelmében véve a keresztény kultúra gyökereit sokkal inkább a zsidó kultúrában kereshetjük.

³⁷¹ Gercik, J.: *Vospominanyija*, Párizs, 1973., 111.

³⁷² Gersenzon: *Duh i dusa*. In: Szlovo o kulture, Moszkva 1918, 3-20.

intellektussá válás veszélye fenyegeti. Sesztov *Nagyszerű Vjacseszlav* c. írásában Ivanov világnézetét gyökerétől, az életnedveitől megfosztott növényhez hasonlítja, vagyis a személyes tapasztalatot nélkülöző, de megformáltsága által mégis gyönyörű gondolatrendszernek tartja³⁷³. Tulajdonképpen Gersenzon szellemértelmezése is az ivanovi „szellemmel” állítható párhuzamba, amely egyúttal a 20. században érvényes szellemfelfogást is jelenti (és amely a 20. század nyílt és személytelen világgépével áll összefüggésben): kimondottan „hidegnek” és „személytelennek” nevezi, azzal a különbséggel, hogy Ivanovval ellentétben ő mintha a lélekre, mint jelen értelmezésben emberibb minőségre kívánná bízni a vezető szerepet (bár kimondottan nem állítja a kettőt rangsorba).

A kortársak közül szólnunk kell Andrej Belij Sesztovról írt cikkéről is, annál is inkább, mert akad olyan vélemény is, mely szerint Sesztov a szimbolisták egy csoportjának szellemi körébe tartozott volna. Aage A. Hansen-Löve tanulmányában³⁷⁴ Sesztov a „mitopoétikus” szimbolizmushoz tartozóként jelenik meg – tehát az úgy nevezett „vallási művészethez”, akikhez elsősorban A. Belijt, Blokot és Vjacseszlav Ivanovot sorolja. Sesztov szerinte Sören Kierkegaard törekvései folytatójának tekinthető, aki a szerző szerint a vallásinak az etikaitól való elválasztását és az esztétikaihoz közelítését követelte. Az „etikai”, tehát a morál és a moralizmus problémája valóban fontos szerepet játszik mind Kierkegaard, mind Sesztov számára, míg azonban Kierkegaard valóban minden eszközzel a szabad szellemi látásmódot keresve a moralizmusból kivezető utat keresi (szép példája ennek a *Félelem és reszketés*), – és ennyiben esetleg az esztétikai is egy lehetséges utat jelenthet – e problémakört azonban nem sikerül valóban meghaladnia. Sesztov pedig sokszor ír a moralizmus szűklátókörűségéről, arról, hogy a moralizmus lényegében a formális, a személytelen, a szükségszerűségekben való gondolkodáshoz tartozik, viszont ki tud lépni belőle, mert képes azt kívülről megítélni, és azt sem mondhatnánk, hogy éppen az esztétikaihoz szeretné a morált közelíteni.

Voltaképpen a Sesztovot körülvevő korabeli szellemi környezet válságai és irányzatai is éppen az említett problematikát jelenítik meg – tehát a személyes és transzcendens szellemet személytelennek tekintő világnézetnek a problémájával néznek szembe. Mind a szimbolizmus mind a futurizmus megküzdötte-megszenvedte e problémát, művészetükben megmutatták a személytelen világnézet következményeit, de klasszikus módjára nem emelkedhettek felül a problematikán. Ezért állandó megújulásra kényszerítették érezték magukat (újabb és újabb nemzedékek irányzatai), és ezzel együtt viszonylag rövid életűek maradtak. Az alkotást és művészetet életformának tekintő szimbolizmus hajlamos magát a személytelen és transzcendens szellemre bízni, és így a démonizálódás által veszélyeztetett (a

³⁷³ *Vjacseszlav Velikolepnij*. In: *Vlaszty kljucsej – Potestas clavium (A kulcsok hatalma)*, Berlin, 1923., 216-247. o.

³⁷⁴ Hansen-Löve, Aage A.: *Symbolismus und Futurismus in der russischen Moderne*, In: *Russian literature*, 1987, 17-48.

démonikus gonosz szellem is személytelen szellem), és a futurizmus, amely ugyanezt a szellemet a maga valóságában kívánja megtapasztalni, és ezért a dolgokban (a szavakban, a nyelvben) konkrétan keres szellemet, a velük való teljes egyesülést keresi, így e szellemtelen minőségekben való csalódás veszélyezteti.

A szimbolizmus számára, mely, ahogy említettük, igen nagyra értékelte az alkotást és annak transzcendens eredetét, egyáltalán nem volt idegen Sesztov néhány gondolata. Andrej Belij (a *Kezdetek és végekről* írt) *Lev Sesztov* c. írásában³⁷⁵ mélyen elismeri Sesztov érdemeit, a műveiben jelenlévő mély gondolatiságot és eredetiséget, azonban úgy véli, minden eredeti művet egy árnyék kísér, és ez Sesztov esetében a szkepticizmus. Ezt pedig nem csak úgy érti, hogy avatatlan szemek óhatatlanul félreértik a még oly annyira eredeti műveket is, hanem szerinte a szkepticizmus árnyéka szorosán kötődik a sesztovi pozícióhoz. Bár számukra, szimbolisták számára témái – így például az alkotás szabadságának témája – „égetően fontosak”, „ragyogóak” a tragédiáról és a dosztojevszkiji odúlakóról írt művei, azonban Sesztov alkotásba vetett hite nem engedi meg, hogy a „megismerés normáit használja”. Itt Belij azt a kérdést teszi fel Sesztovnak, hogy miért beszél „ítéletek formájában”? Hiszen úgysem tud semmit sem bizonyítani, legfeljebb magát tudná megmutatni, és ehhez „prófétává kell válnia”, ha már művész nem tud, vagy akar lenni. Ha pedig mindent meg akar tagadni, akkor ennek *formája* a szkepticizmus. Az alkotás Belij számára megelőzi a megismerést, Sesztov írásaiban pedig azt bírálja, hogy a forma nem felel meg a tartalomnak: „... alkotása a formális logika alárendeltje”.

Amit itt Belij voltaképpen elvet, az nem más, mint a Sesztov által is elvetett, a korban általánosnak számító, az észre épülő filozófia. Nem csoda, hogy mint szimbolista, aki a művészet és alkotás elsődlegességét nem csak állítja, hanem legelső sorban éli is, nem bízik a filozófiában, mint az igazságot verbális formában bemutatni képes, az alkotás különben egyik lényeges formáját jelentő ágában. Ezzel szemben pl. Bergyajev *Az alkotás filozófiájában* úgy fogalmaz e témában, hogy a filozófia a művészetekhez hasonlóan alkotást-teremtést jelent: „A filozófia azért művészet, mert különleges, felülről jövő adományt feltételez, és elhivatottságot is, mert nem kevésbé meglátszik rajta az alkotó személyének pecsétje, mint a költészetben és a festészetben.”³⁷⁶

Sesztov kortársai között említhetjük még például Ivanov-Razumnyikot is, aki egy teljes könyvet szentel három szerzőnek: Szologubnak, Andrejevnek és Sesztovnak *Az élet értelméről* címmel³⁷⁷. Kérdésfeltevése figyelmet érdemel: pusztán a haladás eszméjét állítva nem kell-e szembenéznünk az élet értelmetlenségével? Mi az értelme voltaképpen az életnek?

³⁷⁵ Belij, A.: *Lev Sesztov. Nacsala i konci*, Moszkva, Veszi, 1908. okt., 86-99; In: Belij, A.: *Arabeszk*, Moszkva, 1911, 480-484.

³⁷⁶ Bergyajev, N.: *Szmizl tvorcsesztva*, Moszkva, 1989, 269. o.

³⁷⁷ Ivanov-Razumnyik: *Lev Sesztov*. In: Ivanov-Razumnyik: *O szmizle zszinyi* (F. Szologub, L. Andrejev, L. Sesztov), Szentpétervár, 1908, 2-18., 162-255.

Sesztov központi problematikáját is e mélyen metafizikai kérdésfeltevésben látja, ami egyúttal azt jelenti: ennek megoldása nem a tudomány feladata. A filozófiai kérdésfeltevés tág értelemben vett: „az intuitív alkotás területe”, tehát egyaránt tartozik a művészethez és a filozófiához. Elemzésének kiindulópontja az Ivan Karamazov által felvetett „elátkozott kérdések”, és azok továbbvitele. Szerinte mindhárom szerzőnek „lelkét megmérgezték ezek a kérdések, és ellenméreg előállításával próbálkoznak”, és mindhárman az „immanens szubjektivizmus” útját járják. Törést állapít meg Sesztovnál első két könyve között: míg az első esetében hisz abban, hogy az élet értelmessé tehető, addig a második könyvben már rádöbben a „szörnyű kérdések” kínzó megválaszolhatatlanságára. A tragédia filozófiájának mondanivalóját abban látja, hogy az élet szörnyűségeivel együtt kell élni, a legjobb, ha a jelent öncélnak tekintjük.

Meg kell még említenünk e korszakból Vengerova írását 1900-ból a *Shakespeare és kritikusa, Brandes c. műről*³⁷⁸, mely szerint Sesztov e korai műve nem filozófiai, hanem kizárólag pszichológiai szempontú írás; a tragédia élménye tehát nem tehet szert filozófiai jelentőségre, mert a kételyek és szenvedések megértésének útja legfeljebb megmutatja az igazsághoz vezető utat, de nem jelentheti magát az igazságot. Ajhenvald e műről írt több cikke közül az elsőben³⁷⁹ arról ír, hogy nem ért egyet Sesztov szétválasztásaival (tudomány és élet, ész és érzelm), különben irodalmi értékűnek tartja e könyvet. Második cikkében³⁸⁰ *A talajtalanság apoteózisát* „irodalmi flörtnek” nevezi, mely helyett inkább a szokásos formában kellene kifejtenie mondanivalóját. M. H. aláírással jelent meg egy cikk a *Dosztojevszkij és Nietzsche-ről*³⁸¹, mely szerint Sesztovban két lélek élt: a pozitív és a negatív ideálokat érző én. A cikkíró Dosztojevszkij Belinszkijhez fűződő kapcsolatának megítélésében nem ért egyet Sesztovval: szerinte bár Belinszkij Dosztojevszkij forradalmi hitének hatása alá került, azonban élete mindvégig megfelelt a keresztény morálnak.

Az a cikk, mely 1905-ben Sz. K.-ij néven jelent meg, Sesztov „adogmatikus gondolkodását” helyesli, bár a szerző véleménye szerint Sesztov adogmatikus gondolkodás helyett „antidogmatikus” gondolkodást visz végbe: irodalmi művekről lebilincselően ír, azonban a rendszerekkel és a rendszerezéssel folytatott harcát túlhangsúlyozza. Mindazonáltal a dogmatizmussal szerinte valóban fel kell venni a harcot, mert a különféle rendszerekben, sémákban, sablonokban gondolkodás veszélybe sodorhatja a gondolkodás szabadságát, mint ahogyan az adogmatikus gondolkodásnak is teljes szabadságra van szüksége, ha ezekkel fel akarja venni a harcot. A veszélyes tendenciák között említi a „misztikus rendszereket” is,

³⁷⁸ Vengerova, Z. A.: *L. Sesztov. Sesztov i jevo krityik Brandesz*, Szentpétervár, Obrazovanyije, 1900, I., 69-73.

³⁷⁹ Ajhenvald, J. I.: *L. Sesztov. Sekszpir i jevo krityik Brandesz*, Moszkva, Voproszi filozofii i psziologii, 1899, 47, 2, 188-190.

³⁸⁰ Ajhenvald, J. I.: *L. Sesztov. Apofeoz bezpocsvennyosztyi*, Moszkva, Ruszszkije vedomosztyi, 1905, III., 7, 63. sz.

³⁸¹ M. H.: *L. Sesztov. Dosztojevszkij i Nitse*, Szentpétervár, Obrazovanyije, 1903, 7, 103-105.

melyek ezek szerint ugyanúgy a racionalizmus és a „dogmatizmus” hatása alá kerülhetnek, mint a misztikus élményeket nélkülöző, egészében véve a rációra épülő rendszerek.³⁸²

Hasonló irányultságú Lurje kritikája is³⁸³, mint az igazán szabad adogmatizmust követelő Sz. K-ijé: Sesztov jó barátjaként még sokkal radikálisabb fellépést követel az ész tagadása ügyében. Szerinte a káosz és a véletlen is – melyeket Sesztov szembeállít a rációval, az ésszel – racionális kategória, a lét egyedül hiteles megismerési módját pedig csak a közvetlen és élményszerű megközelítés jelentheti. Az ilyen megismerés számára megszűnik mindenféle ésszerű kategória, mint pl. a rend és a káosz ellentéte. Érdekes ellenspólusként hathat Lurje mellett Minszkij kritikája, aki *Egyetlen fáklya* című cikkében³⁸⁴ Sesztovtól korábbi „szkepticizmusát” kéri számon. Az *Ezeregyéjszaka* c. tanulmány kapcsán ő is Sesztov fellépésében bekövetkezett változásra figyel fel: Sesztov már nem mint „magányos vándor”, merész szkepticus tűnik fel, hanem inkább hétköznapi és ijedt hívőnek tűnik Minszkij számára, aki a már teljesen elkoptatott útra lépett: az ész ellen harcol a hit nevében. E váltás Sesztovnál valóban végbemegy, azonban, ha úgy tekintjük, hogy már „szkepticizmusának” forrásai is a valóban metafizikai hit követelésével függtek össze, akkor nem feltétlenül kell ezt a váltást olyan élesnek tartanunk.³⁸⁵ Minszkij végül is annak a meggyőződésének ad hangot, hogy az „egyetlen fáklya”, amely az embernek adatott a sötét földi életben, egyedül az ész.

Szergij Bulgakov hasonló témában, de ellenkező előjellel marasztalja el Sesztovot³⁸⁶: véleménye szerint értelmetlenség a hit és ész szembeállítása, mint ahogyan a „filozófiai talajtalanság” védelmezése sem vezet sehová sem. Bulgakov szerint Sesztov nihilista, sőt voltaképpen racionalista, filozófiája a „spekulatív” filozófia egyik válfaja, mert racionalizmusa egyszerűen negatív előjelű, filozófiája kimerül a bírálatokban, a tagadásban. Szerinte Sesztov a vak dogmatizmust a vallásos gondolkodás fölé helyezi, és mint hagyományos értelemben véve vallásos gondolkodó, tehát az ortodox vallásosságból kiinduló filozófus, Sesztov Biblia-értelmezését is kiigazítja. Bulgakov hagyományos vallásosságából

³⁸² Érdemes e témában megemlítenünk F. Sztjepunnak a Logosz 1911-12-es számában megjelent cikkét, mely *A misztikus tudat tragédiája* címet viseli (Sztjepun, F.: *Tragegyija misztyicseszkovo szoznanyija*, In: Logosz, II., 1911-12., 2-3., 115-140. o.), és amely Eckhart mester, Plotinosz és Rilke misztikájának elemzése által megmutatja, hogy a rendszerépítés egyáltalán nem áll távol a misztikától, sőt abban áll tragédiája, hogy a világban állás és a misztikus élmény különállása dualizmusra ítéli, például nem szentelheti magát állandóan az Istennel való összeolvadás élményének, hanem a világhoz való viszony kialakítása közben szüksége van a gondolkodási rendszerekre, melynek klasszikus példáját Plotinosz alulról építkező, Istent az ember számára szinte elérhetetlen távolságba helyező rendszere jelenti, pedig az alkalmat e rendszerépítésre éppen az Istennel való kapcsolat megtapasztalása szolgáltatta.

³⁸³ Lurje, Sz. V.: *Dva putyi*, Párizs, Szovremennije zapiszki, 1921, 7, 162-187.

³⁸⁴ Minszkij, N. M.: *Jegyinsztvennij szvetocs*, Párizs, Szovremennije zapiszki, 1921, 6, 207-217.

³⁸⁵ Vlagyimir Iljin például teljesen egészében láttatja a sesztovi életművet, egészen a kezdetektől, pl. *A talajtalanság apoteózisától* elkezdve – lásd: Iljin, V.: *Po novodu „Apofeoza beszpocsvennoszti” L. I. Sesztova*. In: Novij Zsurnal, 1976, 114. szám; In: *Eszsze o ruszskoj kulture*, Szentpétervár, 1997. 424-426.

³⁸⁶ Bulgakov, Sz. N.: *Nyekotorije cserti religioznovo mirovoztrenyija L. I. Sesztova*, Párizs, Szovremennije zapiszki, 1939, 68, 305-323.

ered tehát a sesztovi gondolkodás elutasítása, nem válik nyitottá Sesztov újszerű hangjára, amely lehet, hogy több ponton eltér a hagyományos vallásos gondolkodástól, azonban gyökerében mégis éppen ahhoz kapcsolódik, a hitnek az ésszel ellentétes vonásaira kívánva felhívni a figyelmet, és ahogyan látjuk, valóban van mondanivalója e hagyományos vallásos gondolkodás számára is.

Mihajlovszkij a közösségi érzéket hiányolja Sesztov írásaiból: 1900-ban megjelentetett két cikkében is Sesztov Tolsztojjal és Nietzschéről szóló írásaival foglalkozik³⁸⁷. Sesztov szerinte torzán mutatja be Nietzschét, amennyiben csak azokkal a vonásaival foglalkozik, amelyek beleillenek gondolatvilágába, a többit, így a „hatalom akarását” nem is említi. Igaztalan szerinte Nietzsche életének két szakaszra bontása, mert szerinte korai műve, *A tragédia születése* későbbi gondolkodásának kiindulópontjait már tartalmazza. Nem tartja helyesnek, hogy Sesztov elemzését Nietzsche személyes sorsának áttekintésére alapozza, anélkül, hogy figyelmet fordítana elődeire (pedig Sesztov figyelmet fordít pl. Nietzsche Schopenhauerhez fűződő kapcsolatára). Túl egyoldalúnak tartja azt a Tolsztoj-értelmezést, hogy aki a szabályokat követi, az boldogul, aki pedig saját vágyait követi, az megbűnhődik – ellenpéldául Vronszkijt hozza fel, akinek a szabályait az írói koncepció is megszegendőnek tartja. Ezen kívül szerinte Nietzsche célja nem a jón és a rosszon való túllépés volt, hanem az ellen a gyűlölet és bosszú ellen szállt síkra, melyet jósággal álcáznak, az erkölcsöt tehát új és szilárd alapokra kívánta helyezni. Ebben a meglátásban sok igazság van, mégis azt kell mondanunk, hogy éppen az erkölcs szilárd alapokra helyezése követeli meg a jón és rosszon való túllépést.³⁸⁸ Mihajlovszkij szerint Sesztov sem határozza meg pontosabban a jó fogalmát – definíciószerű meghatározást Sesztovnál aligha fogunk találni, mégis világossá válhat, mit jelent Sesztov számára a jó: azt az erkölcsi igazságot, amely mögött, ha nem áll ott a személyes szellemi igazság, előbb-utóbb kiüresedik.

Néhány vonásban hasonló koncepcióban születik Fedotov bírálata³⁸⁹: úgy véli, hogy bár Sesztov harminc éve változatlanul az ész és a jó ellen folytatja harcát, ugyanakkor a régi könnyed stílus mára (1930-ban jelent meg a cikk) nyugtalan és komoly fanatizmussá változott. Hősei közül végső soron senki sem felel meg elvárásainak, hiszen az ésszel és a jóval mindenki megköti kompromisszumát. Úgy véli, sajátos „vallása” külön alapmítosszal rendelkezik: ez pedig a tudományos és az igazságban gyökerező megismerés összebékíthetetlensége. Ő is kettősségeket fedez fel gondolkodásában: a szkepticizmus és a vallásos gondolkodás, Nietzsche „vidám tudománya” és a „judeo-protestáns” vallásosság kettősségeit. Ez utóbbi különös figyelmet érdemelhet: főleg az együtt tárgyalt zsidó és

³⁸⁷ Mihajlovszkij, N. K.: *Dobro v ucenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse g. L. Sesztova*, Szentpétervár, Ruszszkoje bogatszto, 1900, 2, 155-167.

Mihajlovszkij, N. K.: *Lev Sesztov o gr. L. N. Tolszto*, Szentpétervár, Ruszszkoje bogatszto, 1900, 3, 117-126.

³⁸⁸ Lásd e témában a Tolsztojjal foglalkozó fejezetet.

³⁸⁹ Fedotov, G. P.: *L. Sesztov. Na veszah Jova*, Párizs, Csiszla, 1930, 2-3, 259-263.

protestáns kultúra, melyre Sesztov elvben valóban rászolgált a Lutherről írt könyve kapcsán, viszont a könyv mélyebb elemzésekor láthatjuk, hogy Luthert Sesztov ugyanúgy átértelmezte a saját elképzelése és meggyőződése szerint, mint majdnem minden hősét. Mint ahogyan a dolgozat egyéb helyein kifejtjük, álláspontját a zsidó-keresztény (a zsidó szempontot külön hangsúlyozó) humanizmus jellemzi, amelyen belül már értelmet kap a nietzschei ugyanúgy, mint a zsidó kultúra szempontja.

Fedotov a sesztovi „ellentmondásokat” azzal a gondolattal is alá kívánja támasztani, hogy ha az emberi és isteni „ént” egyaránt „abszolút szeszélynek” tekintjük, ahogyan szerinte Sesztov teszi, akkor a köztük lévő együttműködés nem lehetséges. E gondolat szép példája annak, hogy a szellem dolgaiban nem érdemes kizárólag a logika törvényeire hagyatkozni, mert a logika nem tudja (vagy rosszul tudja), mit jelent az a szellemi szabadság, mely Istenre jellemző, és az ember számára is lehetséges. Azt jelenti, hogy olyan kapcsolat alakulhat ki a szellemileg szabadok között, amelyben mindkettő valóban szabad, így a sesztovi kissé túlzó „szeszély” szót is használhatjuk velük kapcsolatban – szellemi egységük mégis biztosított, mert mindkettő az egyetlen Igazság által szabad. Fedotov a továbbiakban Sesztovot – Mihajlovszkijhoz hasonlóan – „szörnyű individualizmusa” miatt marasztalja el, hogy közönyös az emberek boldogsága iránt, sőt, ugyanakkor úgy véli, más oldalról Sesztov javára válik e „tulajdonsága”, mert ez az, ami megakadályozza abban, hogy „inkvizítorrá” váljék – így csak az „inkvizítorok” előharcosa lesz. Vagyis Fedotov ideologikus gondolkodása a hit védelmezőjének „fanatizmusát” az inkvizícióval állítaná párhuzamba, pedig az a humanizmus, amit Sesztov képvisel, bár a legkövetkezetesebb – így talán túl szigorúnak is tűnhet – de az igazság személyes és nem személytelen elfogadását-elfogadtatását tűzi ki célul.

Háború utáni orosz Sesztov-értelmezések

Aszmuusz 1972-es, Sesztovnak az egzisztencialista filozófiához fűződő kapcsolatáról, Kierkegaard-ról és Sesztovról írt cikkében³⁹⁰ – Sesztov Kierkegaard-ról írt cikke kapcsán – Sesztovnak az egzisztencialista filozófiára vonatkozó bírálatát idézi: az alkotó szabadság képviselőjében sokmindent elért az ésszel folytatott harcában, azonban sohasem tudott végigmenni ezen az úton, az ész végül győzedelmeskedett a hit felett. Tehát Sesztov nemcsak az egzisztencializmus üdvözlője és elemzője, hanem egyben bírálója is: éppen abból a szempontból, hogy „nem eléggé egzisztencialista”. Aszmuusz ennek nyomán megállapítja: Sesztov a lehető legnagyobb szkeptikus. Az a bergyajevi és franki kritika tér itt vissza, hogy a hit nevében hiába tagadja az ést, mint az igazság megismerésének eszközét, „nem hisz

³⁹⁰ Aszmuusz, V. F.: *Lev Sesztov i Kerkegor*, Moszkva, Filozsofszkije nauki, 1972, 4, 70-80.

viszont magának a 'hitnek' a hatalmában, annak a gondolatnak az erejében, amely az észtagadja”, „e győzelem pedig teljesen szükségszerű”, mert Sesztov szerint „ennek gyökerei éppen az egzisztencializmus mélyén találhatóak”. Vagyis Sesztov kétségbe vonja az ész feletti győzelem lehetőségét. E felvetés valóban nem alaptalan, azonban nem mindegy, Sesztov saját filozófiáját az általa bírált egzisztencializmushoz sorolta-e. Hiszen feltétlenül rokonnak érezte, és érezhetjük mi is, azonban azt feltétlenül megállapíthatjuk, hogy a sesztovi szempont az általában vett egzisztencializmuson – ha egyáltalán létezik ilyen – kívül vagy felül áll³⁹¹.

Sesztov Aszmuusz szerint „a vallási irracionalizmust hirdeti, de maga nem érzi reménytelenségét”. Ennek az „ellentmondásnak” az értelmezéséhez arra van szükség, hogy a racionalizmuson valóban túl merjünk lépni, a hit talajára, mert csak ebben az esetben válik érthetővé, végső soron miért nem érez Sesztov reménytelenséget (bár a filozófia forrásául viszont éppen a kétségbeesést jelöli meg), mi táplálja határozott fellépését. Aszmuusz megállapítja Sesztovval kapcsolatban, hogy nézetei egyáltalán nem társadalmi-történelmi vonatkozásúak, hanem tisztán személyes síkon mozognak, teljesen individualista szemszögűek, írásait a leginkább nem is tanításnak, hanem vallomásnak, naplónak, polemikus dialógusnak, vagy éppen esszégyűjteménynek nevezhetjük. Sajátos ellentmondásosságukban mégis teljes egészet képeznek. Az élettel kapcsolatban teljesen pesszimistának tartja Sesztovot, mert Sesztov a filozófiát nem a görög hagyomány szerinti csodálkozásból, hanem a kétségbeesésből eredezteti. A sesztovi kétségbeesés azonban sokkal inkább metafizikai eredetű, mint amennyire a konkrét élet pesszimista felfogásából származtatható, ami az igazsággal kapcsolatban éppen nem a kilátástalanságot jelenti, hanem az igazság megtapasztalása felé tett lépést – amely a 20. század szellemi válságában igen nagy jelentőséghez juthat.

A filozófiai enciklopédiák Sesztovval foglalkozó fejezetei közül szóltunk már Szemjon Frank antológiájáról, aki kétségbe vonta Sesztov hitét. Zenykovszkij 1948-50-ben megjelent enciklopédiája³⁹² ezzel ellenkező szellemben, hosszasan és alaposan, a teljes elismerés hangján ír Sesztovról. Vallásos gondolkodónak nevezi, aki egyáltalán nem antropocentrikus, hanem teljes mértékben teocentrikus³⁹³, és aki éles harcot vívott „a szekularizáció rendszereivel”. Saját racionalizmusával is meg kell küzdenie, melyből újabb és újabb rétegeket tárt fel önmagában. Zenykovszkij szerint bár művei mindig saját belső életével függenek össze, viszont csak úgy tűnik, hogy szubjektivista: az egzisztencialistákkal való rokonsága tisztán külsőleges. Nietzschével kapcsolatos érdeme igen nagy: az egyetlen,

³⁹¹ Lásd erről bővebben Sesztov és az egzisztencialista filozófia kapcsolatát tárgyaló fejezetet.

³⁹² Zenykovszkij, V V.: *Lev Iszaakovics Sesztov*. In: Zenykovszkij, V V.: *Isztorija ruszskoj filozofii*, Párizs, 1848-50, 2. k., 318-330.

³⁹³ A dolgozat más helyein éppen az „emberközpontú” jelzőt használjuk Sesztovval kapcsolatban, mert bár Isten létéből indul ki, az emberi gondolkodás helyes irányvonaláról gondolkodik. Zenykovszkij pedig az Isten létéből kiindulást nevezi teocentrikus gondolkodásnak – ami nézőpont kérdése.

aki valóban feltárta Nietzsche alapvető témáját és annak vallási értelmét. Sesztov „irracionalizmusa” csak műveinek elsődleges rétegét képezi, a másodlagos rétegük: filozófiájának vallásos világa, melyet tulajdonképpen elsődlegesnek kell tartanunk. Hittudata világos, pedig hittételeinek tartalmát kevésbé ismerteti, azt mindenesetre megállapíthatjuk, hogy az Ó- és Újszövetséget is elfogadja. Zenykovszkij kiemeli, a Szentírás üzeneteit „mítoszoknak” tartotta, ami nála nem a vallási tudat leértékelését jelentette, hanem pl. a „bűnbeesés mítoszáról” mint valódi kinyilatkoztatásról beszélt, „a legnagyobb titoknak” tartotta – vagyis a Kinyilatkoztatás sokkal mélyebb igazságokat tár fel, mint a modern filozófia.

Kimerítő leírásának végén Zenykovszkij egy külön részben Sesztov műveinek értékelését is elvégzi. Azzal kezdi, hogy „Sesztovról nem mondhatjuk, hogy ’rendszer’ teremtett, sokkal többet tett: szilárd alapot teremtett a rendszer (a vallásos filozófia rendszere) számára”. Nem ő volt az egyetlen, aki a hitet tette meg kiindulópontjául, hanem Zenykovszkij ide sorolja Szkovorodát, Homjakovot, Kirjevskijt, Szamarint, Golubinszkijt, Nyikanort és Tarejevet, akik a filozófiának a Kinyilatkoztatás és a hit alapjára építését hirdették. Szerinte Sesztov nemcsak éppen hogy „elhagyta a tudás és az ész elveinek partját, hanem már a másik parton állva, kivételes erővel tapasztalta meg azokat az új lehetőségeket, amelyek megnyíltak számára ’a másik parton’”. Kiemeli, hogy Sesztov számára a filozófia nem tudomány, hanem az a feladata, hogy az ésszerűség határai mögé vezesse az embert. Sesztov olyan filozófiára vár, amely abból indul ki, hogy van Isten, Szolovjovval ellentétben, aki inkább igazolni próbálta a hitet az ész előtt. Zenykovszkij szerint Sesztov az irracionalizmus minden igaztalanságát félelem nélkül leplezi le, és feltárja „az ész autonómiáját”, mely az „ész egyeduralmához” vezet. Jelentősnek nevezi Sesztovnak az etikai racionalizmussal szembeni bírálatát, és a Sesztov írásaiban körvonalazódó etikát „misztikus etikának” nevezi, amely „nem egyenlő azzal a ’paradoxális’ etikával, amelyben Bergyajev olyan erős”. Az az etika, amelyre Sesztovnak szüksége van, „vallásos tudattal” és Istenben megélt élettel jellemezhető. „Sesztov felejthetetlen érdemeit ... antiszekularizmusa által szerezte, olyan vallásos filozófia tüzes prédikálása által, mely a hitre és a Kinyilatkoztatásra épül.”

Losszkij filozófiatörténetében³⁹⁴ Sesztov gondolkodását ismét „szélsőséges szkepticizmussal” jellemzi, „melynek forrása az abszolút megismerés nem realizálható logikafeletti ideálja”. *A talajtalanság apoteózisában* Sesztov egymással ellentétes tudományos és filozófiai elméleteket tagad meg, „az olvasót tudatlanságban hagyva”. Az *Athén és Jeruzsálemben* a görög filozófiára épülő racionalista gondolkodást a természetfeletti bibliai gondolkodással helyezi szembe, „amely tagadja az ellentmondás törvényét”. Isten mindenhatóságának gondolata ahhoz a következtetéshez vezeti Sesztovot, hogy Isten megteheti, hogy a múlt egyáltalán ne létezzen, „például, hogy hatalmában áll semmissé tenni,

³⁹⁴ Losszkij, N. O.: *Irracionalizm Sesztova*. In: *Isztorija ruszskoj filozofii*, Moszkva, 1991.

hogy Szókratész i.e. 399-ben kiitta a méregpoharat”. Mindez túlságosan is konkrét megközelítése Sesztov filozófiájának: ami a legutóbbi felvetést illeti, nem arra kell gondolnunk, hogy egy bizonyos esemény egyáltalán nem történt meg, hanem hogy szellemi gondolkodásunk következtében nem szükségszerű tényként lép fel, hanem értelemmel bíró eseményként, tehát végső soron mégis megszűnik szükségszerű ténynek lenni.³⁹⁵

Levickij orosz filozófiai enciklopédiájában³⁹⁶ Sesztovot az orosz vallási-filozófiai reneszánsz egyik úttörőjének nevezi. Jelentősnek tartja, hogy Sesztov a dosztojevszkiji *Feljegyzések az egérlyukból*-nak eredeti értelmezést adott, és Dosztojevszkij „tagadó és Isten ellen lázadó aspektusát” először hangsúlyozta (itt meg kell jegyeznünk, hogy nem a dosztojevszkiji koncepció ilyen, hanem a dosztojevszkiji hősök, és Sesztov átértelmezésének sem felel meg ez teljes egészében – lásd még erről a Dosztojevszkij-értelmezésekkel foglalkozó fejezeteket). Sesztov felfedezésének nevezi Dosztojevszkij és Nietzsche szellemi rokonságának feltárását is, és hozzáfűzi, hogy Sesztov gondolkodása maga is Nietzschével rokonnak mondható, amikor megértette, hogy „az a morál, amely nem Istenben gyökerezik, elszakad forrásától”. Kiemeli azt a sesztovi kijelentést, hogy „Istent kell keresni”, és szerinte Sesztov írásait voltaképpen ez az istenkeresés hatja át. Ezzel kapcsolatban azt kell mondanunk, Sesztov e kijelentését nem önmaga elé állított programjaként, hanem sokkal inkább a külvilág felé intézett felszólításaként kellene értelmeznünk³⁹⁷

Levickij szerint Sesztov gondolkodása gyökerében különbözik az orosz „megtért marxisták” filozófiájától, majdnem soha nem is beszél szociális kérdésekről, szinte a kezdetektől érdeklődése metafizikai-etikai jellegű. Kortársaival ellentétben, akik többségében a panteizmus felé hajlanak, Sesztov „vallási ébredése” – mely filozófiájának későbbi szakaszára jellemző – speciálisan zsidó jelleget hordoz, ami Levickij szerint a Teremtő és a teremtett közötti óriási szakadék hangsúlyozását jelenti. Korábbi szakaszára viszont inkább a racionalizmus és az ész megváltoztathatatlan igazságai ellen fordított szkepszis jellemző. Levickij Sesztovot irracionalistának és voluntaristának nevezi: „vallási irracionizmusa a radikális szkepszis álarcában” jelenik meg, voluntarizmusát pedig az igazság legfőbb ellenségét jelentő ész ellen folytatott reménytelen harcában látja, mely abszurd jelleget ad gondolkodásának. Harcát Levickij szerint a vallási hit és az emberfeletti szabadság nevében folytatja, melyek számára egybeesnek. (Nem mondhatjuk, hogy Sesztovnál ezek valóban egybeesnének, legfeljebb igen szoros a kapcsolat köztük, éppen egy Levickij által idézett kijelentés is ezt támasztja alá: „Az ész a szükségszerűséghez vezet, a hit pedig a szabadsághoz.” – „emberfeletti szabadságról” pedig egyáltalán nincsen szó nála.) A büntelen

³⁹⁵ Lásd e témáról bővebben a Husserl és Sesztov összevetését tartalmazó fejezetet.

³⁹⁶ Levickij, Sz. A.: *Lev Sesztov*. In: Levickij, Sz. A.: *Ocserki po isztorii ruszskoj filozofszkij i obszesztvennoj miszli*, Frankfurt/Main, 1981., 155-162.

³⁹⁷ Lásd erről Szalma Natália Levickij Sesztov-értelmezéséről szóló kritikáját: Szalma Natália: *Nem békességet, hanem kardot* (I. *A metafizikai igazság forrása Lev Sesztov filozófiájában*. II. *Sesztov Pascal filozófiájáról*. In: Szalma Natália: *Biblia és filozófia*. Szeged, 1996., 81-110.

ember szabadságáról szóló sesztovi gondolatot a határtalan szabadságra való felhívásként értelmezi Levickij, melynek szerinte misztikus gyökerei vannak Sesztov esetében.

Bár a tanulmány elején a Teremtő és a teremtett közötti szakadékról beszélt, később már arról ír, hogy Sesztovnál „az ember is Istenhez hasonlóvá válik, és a lét fölötti hatalomra tesz szert, az abszolút alkotás hatalmára, ha eltelik valódi hittel”. Megemlíti, hogy Sesztov „az ész törvényeinek való alávetettség hellén bölcsességét szembeállítja az élő Isten iránti vágygal”. A *Leláncolt Parmenidész* kapcsán kiemeli, hogy Sesztovnál a szabaddá vált ember (Parmenidész) már hatalommal bíróként kezd beszélni, amikor már semmi sem lehetetlen számára. Szerinte Sesztov gondolkodásának misztikus jellege ebben a gondolatban ritka erővel mutatkozik meg: ritka, hogy ilyen egyértelműen nyilatkozik meg hasonló kérdésekről, legtöbbször inkább a szükségszerűség elleni harccal van elfoglalva. Levickij szerint bírálnunk kell Sesztovot: kétségesnek tartja, hogy a szükségszerűség és a hit valóban ilyen kibékíthetetlen ellentétben lenne, a $2 \times 2 = 4$ -hez hasonló szabályok szerinte nem határolják le szabadságunkat, „a logikai törvényektől való szabadság az örület szabadsága volna”; az Abszolútum pedig nem avatkozik be a logikai törvények síkjába, mert azok felett áll. Amiben Sesztovnak szerinte igaza van, az az, hogy „a hit magasabb az észnél, de az a hit, mely nem állja ki a hit próbáját, vakhit lenne”.

Viktor Jerofejev *Egyedül az önkény marad* című 1975-ben megjelent cikkében³⁹⁸ az életrajzi, a „személyes” mozzanatok Sesztov gondolkodására gyakorolt hatását emeli ki. A cikk elején a sesztovi gondolkodásmódot a „halál angyalának” felidézésével mutatja be: akihez a halál angyala eljön, egészen új, a régi, megszokott látása felett álló látáshoz jut. A fenti problematikát nagyon világosan mutatja be ez a kép: a szellemi látással valóban másképp nézhetünk rá ugyanarra, értelmet kaphat az, aminek az előbb még nem volt értelme, és persze megfordítva is. A két látás közötti harc eredete Jerofejev szerint azonban problematikus és titokzatos. Értelmezésében Sesztov „a filozófus-szellemi harcok speciális szellemi típusa, aki saját személyén keresztül ismeri meg a lét törvényeit.” Így a „szubjektív mozzanat” túlzott hangsúlyt kap: a filozófus életének körülményei műveire lényeges hatást gyakorolnak, pl. Sesztov fiatalkori depressziója Jerofejev szerint nem véletlenül esik egybe a gondolkodásában végbement változással – mint ahogyan Sesztov összefüggésbe szokta hozni a betegséget és a gondolkodásban végbement változást (pl. Nietzsche-nél). Azt mondhatjuk, valóban lehet valamiféle kapcsolat a kettő között, azonban a kapcsolat semmiképpen sem feltétlen, a betegség inkább csak egyfajta *lehetőséget* jelent a szellemi váltásra, mint ahogyan ez nem is következik be minden megbetegedett ember esetében. Sesztov esetében ez a váltás Jerofejev interpretációjában az új látásmód megnyílása volt, amely Sesztov személyes

³⁹⁸ Jerofejev, V. V.: *Osztajotszja odno: proizvol. Filozofija ogyinocsesztva i lityerturna-esztyetyicseszkje kredo Lva Sesztova*, Moszkva, Voproszi lityeraturi, 1975, 10., 153-188; In: Jerofejev, V. V.: *V labirintye prokljatih voproszov. Eszsze.*, Moszkva, 1996, 76-118.

válságában nagy szerepet játszott. Az individuális emberi létezés tragikusságát jelenti ez: a megsemmisüléssel szemhelyezkedő kétségbeesést.

Jerofejev felsorakoztat néhány véleményt Sesztovról (főként Aszmuoszt és Frankét), melyek szerint munkássága statikus, egyetlen, jól körülhatárolható üzenettel írható le. Ezzel szemben Jerofejev szerint – mivel Sesztov is dicsérte a „változatosságot” – gondolkodását feltétlenül mint fejlődésben lévőnek kell vizsgálnunk. E fejlődés például azt is jelenti, hogy nemcsak „konstatálta az élet tragikus voltát”, de megpróbálta le is győzni „a halál szörnyűségét”. Jerofejev a továbbiakban aprólékosan végigvezeti a sesztovi fejlődés egyes szakaszait, egészen a kezdetektől Sesztov haláláig, e fejlődés központi témája pedig szerinte az „üdvözülés”. Az első szakaszban (ide tartozik a Shakespeare-ről írt könyv és a Puskin-cikk) Sesztov a „véletlen fatális szerepében” hisz, mint „Anti-Brandes”, abban, hogy a tragédia a hősök szellemi fejlődéséhez szükséges. „A személy a sorscsapás alatt születik meg, ... és amikor megszületett, az erkölcs magas fokával mérhető tevékenységbe kezd.” Itt a költő feladata az élettel való megbékéltetés, tehát ez még a „remény filozófiája”. A következő jól elhatárolható szakaszhoz tartoznak az első kiforrottabb művek, mint pl. a Tolsztojról, Dosztojevszkijről és Nietzschéről írt könyvek, és persze *A talajtalanság apoteózisa*. Ekkor „filozófiája hirtelen és fülsiketítő robajjal omlott össze” – Sesztov ekkor feladja azt a próbálkozást, hogy minden szörnyűsége igazolást találjon, mert ennyi szörnyűség már felesleges a szellemi érettség szempontjából. Sesztov itt a jót elválasztja az üdvözülés szempontjától, és azt keresi, ami a jó felett van: Istent. Ez a tragédia filozófiája, amikor az odúlakó központi szerepet játszik Sesztov számára, hiszen inkább a falba veri a fejét, „minthogy elfogadja a humanisztikus ideált”.

Ekkor a természeti törvények lesznek Sesztov új ellenségei: hogy legyőzze őket, „energikusan igyekszik ledönteni a válaszfalat az evilág és a túlvilág között”, mely harcnak újra csak a kétségbeesés a szimbóluma, eredményeképpen pedig még mindig nem jött el az üdvözülés, de a „nem-üdvözülésnek” sincsen már érvénye. Sesztov egyre inkább kétségbe vonja az ész jogait is, hogy hitelesen ítélne meg a világmindenség értelmét. A lutheri reformokról írt *Sola fide* című könyvről Jerofejev megállapítja, hogy ahogy Luther önkényesen változtatta meg „hit által való üdvözülés” formuláját „csak a hit által való üdvözülésre”, úgy Sesztov is önkényesen értelmezi a lutheri helyesbítéseket, és sokkal mélyebb tartalmat kíván bennük látni. Figyelmet érdemel, hogy a Sesztov által bemutatott Isten egyre határozottabb alakot kezd felvenni: megtestesült „szeszélynek” nevezi, mely minden garanciát elvet. Ez az Isten Jerofejev szerint a sesztovi irracionális meggyőződés.

A következő periódus jelenti (az első világháború korában vagyunk) „a gondolkodó áttérését a szkepticizmustól a vallásos filozófiához”. Ekkoriban az ész és hit, Athén és Jeruzsálem, erkölcsiség és hit ellentéteit hangoztatja, és gondolkodásában kulcsfontosságú a legteljesebb isteni önkény jelenléte. A harmincas években Sesztov pozíciójának stabilizálódása megy végbe, és innentől kezdve jelenik meg gondolkodásában a

humanisztikus elem. Most az ellentmondás törvényére támad rá a megmérgezett Szókratész témáján keresztül. Jerofejev szerint itt önellentmondásba kerül: egyfelől Istent mint abszolút szeszélyt fogja fel, másfelől ugyanez az Isten viszont önkényében nem szörnyűséges, hanem kegyes. Nem határolja-e le ezzel Isten önkényét? A kegyes Isten nem illik bele a sesztovi rendszerbe Jerofejev szerint, és ezzel csak a jó igazolása felé tesz lépéseket. Jerofejev helyesen állapítja meg, hogy a sesztovi koncepcióban fejlődés következett be, de egyfelől szempontjai megkérdőjelezhetőek (pl. az önkény szempontját abszolutizálja: az isteni kegyelem számára ezzel nem fér össze), másfelől az említett változások inkább csak a sesztovi koncepció területét érintik, hiszen kezdettől fogva ugyanazt keresi, ugyanarra keres megfelelő kifejezést, és mondhatjuk, hogy teljesen egyenes út vezet a kezdetektől egészen végig. Tehát változatosságában mégis egységes, mert egyértelműen végig ugyanaz a szándék vezeti: az objektiváció leküzdése a filozófiai gondolkodásban és a személyes igazságból kiinduló gondolkodás meghonosítása.

Annyinszkij 1991-es cikkében³⁹⁹ a kommunizmus után újra egyre inkább reflektorfénybe kerülő orosz „idealisták” (bár e megnevezés ellen pl. Sesztov hevesen tiltakozna) nagy jelentőségét emeli ki. Rá a legnagyobb erővel Bergyajev, Rozanov és Sesztov hatott. Sesztovnál nem is annyira „az értékek egységes rendszerét” emeli ki, hanem elsősorban „az idegen szövegekkel való együttműködés stílusát”, amely „a szó egzisztenciájának érzését” adta számára. A cikk további részében egy akkoriban frissen újrapiublikált Sesztov-mű (*Mi az orosz bolsevizmus lényege?*) nyomán fejt ki gondolatait – egy részt idéz ebből, ahol az 1916-os évről Sesztov így ír: az orosz paraszt manapság nem adja el terményeit, mert saját magának is szüksége van rájuk. Annyinszkij megállapítja, hogy ma sem változott meg a helyzet, végül felteszi a kérdést, hogy vajon minek kéne történnie, hogy ez ne így legyen?

Motrosilova 1989-es tanulmányában – mint ahogyan már a fejezet elején idéztük – azt írja: nem érzi magához közelállónak a sesztovi filozofálást, de az ész kultusza elleni fellépését csak helyeselni tudja. Nem tartja Sesztovot a 20. századi filozófia klasszikusának, viszont szerinte teljes súllyal „bekapcsolódott a filozófia fővonalába”. Sesztov gondolkodásában szerinte központi jelentőségű magának Sesztovnak szellemi alkata, nyugtalansága, mert műveiben ezek kapják a vezető szerepet, személyes fellépése sokszor az elemzéseket is helyettesíti. A magáról vallomást tevő „élő ’szubjektum’” a művek főszereplője, így már ennyiben is távol esnek e művek a tudományos értekezésektől, Sesztov tehát a tudományos bizonyító erőt minden eszközzel elutasította. A nagyrészt az irodalomról szóló filozófiájához meg kellett találnia a megfelelő műfajokat és típusokat: a filozófiai esszé és az aforizmák mutatkoztak a legalkalmasabbaknak, melyek sokszor megkapták a satirikus pamflet élet. Írásaiban a legkülönbébb korok személyiségei élő személyekként vitáznak egymással: pl.

³⁹⁹ Annyinszkij, L.: *Csitaja Lva Sesztova*, Moszkva, Lityeraturnoj gazeta, 1991, III, 20, 11. sz., 10. o.

Jób képes „a modern ember lelki fájdmára válaszolni”. „Lev Sesztov különösen szívesen ír azokról a filozófusokról és eszmékről, melyek lehetővé teszik számára a szellem drámájának kiépítését, 'a tragédia filozófiájának' megteremtését és bemutatását.” A racionalizmus elleni harcban a maga oldalára állíthatna némelyeket, hiszen nem egyszer bírálta már más is az észet. De Sesztov nem így tesz, maga építi ki ellenfeleit. Fő ellenfele Kierkegaard-hoz hasonlóan a német idealizmus, főképp Hegel, és ezzel kapcsolatban Motrosilova azt állapítja meg, hogy Sesztov egyoldalúan, tendenciózusan látja a klasszikus filozófiát: csak az általános és szükségszerű apológiáját látja benne. Viszont szélesebb kontextusban Sesztov igazságát, a német klasszika prófétai áttelekítését is elismerhetjük: a hegelianizmus valóban okot adhatott saját maga vulgarizálására, mert valóban rendelkezik racionalisztikus tendenciákkal. „A klasszikus filozófia fájó pontját helyesen fedi fel Sesztov. A szubjektum felfogása a klasszikus gondolkodásban valóban világosan a megismerő szubjektum ideálja felé orientálódik.”

Sesztov gondolkodásában Motrosilova „az emberről és szelleméről való filozofálás új típusát” látja, az olyan szabadság perspektivikus keresését, amely lehetővé teszi az ember személyes önkifejezését – ahelyett, hogy az ész képére és hasonlatosságára változtatná meg önmagát. Sesztov filozófiájának egyik fő teremtőereje Istenkeresése, mellyel kapcsolatban Motrosilova megjegyzi, hogy Sesztovnak sikerült rámutatnia a különféle vallások életerejének vagy gyengeségének forrásaira. Sesztovnak megadatott az, ami sokaknak akkoriban és manapság sem: „amikor a célt és támaszt jelentő Isten nélküli világban az individuum számára összeomlik a világ, ... akkor csak a 'személyesen megszerzett' Istennel kerülhet egységbe a világ és az ember, annak tudata, tudása, erkölcsisége és szellemisége.” Végül Motrosilova Sesztov Husserlrel folytatott kapcsolatára tér ki: Sesztov szerinte nem veszi észre Husserl transzcendentalizmusát. Felteszi a kérdést, igaza van-e Sesztovnak, amikor ennyire a kortársak ellen fordítja a husserli fenomenológiát. A válasza: igaza is van, meg nem is: „Sesztovnak inkább igaza van, amikor E. Husserlt a 20. század legnagyobb racionalistájának nyilvánítja. De ugyanakkor nem látja, hogy E. Husserl óriási nehézségekkel, lemondásokkal, kételyeken és paradoxokon keresztül *a racionalizmus új útját* rakja le.” – mint ahogyan Sesztov számára ez valóban nem számított sokat, azt viszont egyértelműen érezte, hogy Husserl igazság felé törekvése az övével összemérhető.⁴⁰⁰

Vlagyimir Iljin Sesztovval foglalkozó egyik, 1976-os, *A talajtalanság apoteózisa* kapcsán írt cikkéről⁴⁰¹ már beszámoltunk: azt állítja, a sesztovi úgy nevezett „talajtalanság” egyáltalán nem jelent metafizikai megalapozatlanságot, előfeltevés-mentessége mögött már e korai művében nem nihilizmust, hanem szilárd metafizikai talajt érezhetünk. Sesztov százéves

⁴⁰⁰ Lásd erről bővebben a Husserl és Sesztov összevetését tárgyaló fejezetet.

⁴⁰¹ Iljin, V.: *Po novodu „Apofeozs beszpocsvennosztij” L. I. Sesztova*. In: *Novij Zsurnal*, 1976, 114. szám; In: *Eszsze o ruszskoj kulture*, Szentpétervár, 1997. 424-426.

születési évfordulójára írt, 1966-os cikkében⁴⁰² Sesztov alapvető témájának a következőt nevezi: „az ember szabadon választhatja meg a számára vezető értékeket, eszméket és ennek formáit szellemi útjának előrehaladása érdekében” – ezt a témát lehet nem elfogadni, de feltétlenül el kell ismerni Sesztov kérdésfeltevésének és az erre adott, a vallás és a filozófia egységét kiteljesítő válaszainak eredetiségét. Azt, hogy Plotinosz a filozófiát „a legfontosabb dolognak” nevezi, Sesztov úgy értelmezi, hogy e „legfontosabb dolog” Isten. Iljin szerint pedig az Istennek mint „legfontosabb dolognak” állítása azt jelenti, hogy Sesztov az Isten-szeretetet teszi meg a filozófia alapvetésének, amelyen voltaképpen a „törvény és a próféták” tanítása is alapul. Sesztovot a „'hívó egzisztencializmus' központi napjának” nevezi, akinek minden írása tartalmazza alapvető gondolatait, és Frank meghatározása helyett („erős, de szűk gondolkodó”) javasolja az egy eszmével rendelkező, „monoideisztikus gondolkodó” kifejezést. Viszont az egyetlen eszme variálásának szokatlan képessége által nemcsak hogy nem „szűk” gondolkodása, hanem éppen „változatos és sokszínű”. A „monoideizmus” ehhez csak a szilárd alapot és a kitartást adja meg – és Iljinhez csatlakozva azt mondhatjuk, hogy ez a 20. században meglehetősen feltűnő jelenségnek számít.

A rá ható gondolkodók közül kiemeli Vjacseszlav Ivanovot, akit Sesztov ugyan „dekadensnek” nevezett, de ez a fajta dekadencia mégis sokat mondott neki a klasszikus görög-római kor szeretetével. Amikor pedig éppen ezt a kultúrát kívánja Sesztov a maga istentelen-materialisztikus formái miatt leleplezni, azt mindig „nagy kulturális erővel és ideológiai mélységgel” teszi. *A leláncolt Parmenidész* c. művében jelen van Sesztov minden addigi kedvenc gondolata, és ezekhez csatlakozik „az emberi méltóság és szabadság motívumának” hangsúlyozása „az emberi, vagy helyesebben szólva: istenemberi mindenhatósággal” kapcsolatban. Iljin helyesen látja meg az istenemberi ideál jelenlétét – bár Sesztov ezt a kifejezést nem használja, viszont főleg ebben a művében valóban éppen ebben az irányban körvonalazódik az emberképe. Az istenemberi ideál realizálása a csoda segítségével történhet, „mely nem annyira egyszeri aktus”, hanem „a hívó vagy hívók másik szférába, a lét másik dimenziójába lépését” jelenti, „ahol véget ér a szükségszerűség hatalma”, és ahol a szabadság, „a lét teljesen új dimenziója elkezdődik”. „Ilyen bámulatos, teljesen új szellemben írt prófétai és eszkatológiai gondolatot csak az írhatott le, aki a lélek minden útját megjárta már, a jó és rossz tudásának 'tiltott' gyümölcsét megízlelte, kísértésével szembenézett már”. E mű metafizikai alapja teljes mértékben bibliai, akkor is, ha a hősök antik, többségében ógörög eredetűek. Ahogyan Istent teljesen szabadon parancsolónak és teremtőnek tekinti, úgy az ember is Istenéhez hasonló: szabadon teremtő-alkotó, aki a földi életet a szeretet és szabadság csodálatos világává változtatja. Ez a világ áll szemben a természetes szükségszerűséget abszolutizáló tudományos gondolkodással, melynek Istene „egyszer megteremtette a világot a dolgok természetes ok-okozati összefüggésével, de azután

⁴⁰² Iljin, V.: *Jegyinoje na potrebu. Po povodu sztoletyija szo dnya rozsgyenyija Lva Sesztova-Svarcmana*. In: Vesztnyik RSzHD., 1966, 80. szám; In: *Eszsze o ruszszkoj kulture*, Szentpétervár, 1997. 418-423.

már nem teremt semmit, csak engedelmeskedik az általa teremtett törvényszerűségeknek. Ez utóbbi gondolkodás az embert a rabság sötétségébe kényszeríti. Iljin tehát Sesztovot igen nagyra értékeli, Sesztov-értelmezése talán a legközelebb áll (Szalma Natálián kívül) jelen értekezés Sesztov felfogásához.

Sesztov franciaországi befogadása

Sesztov párizsi emigrációja természetesen a francia kulturális életben is nem éppen elhanyagolható visszhangot váltott ki, ha viszont szétnézünk az őt igazán nagyra tartó „franciák” között, meglepő módon egyikük neve sem valóban francia: többségében kelet-európai származásúak. Boris de Schloezer, aki Sesztovról többször is ír, és különben Sesztov műveinek franciára fordítója, egy 1966-ban megjelent Sesztov-antológia előszavában⁴⁰³ azon véleményének ad hangot, hogy Sesztov valójában nem irracionalista beállítottságú, hanem sokkal inkább antiracionalista, hiszen a logikával ellenkező dolgokat állít. A szkepticizmus nála csak módszer, valójában nem lehet szkeptikusnak nevezni: szándéka, hogy elbizonytalanodjunk evidenciáinkban. Schloezer szerint filozófiájának forrása a lázadás az élet borzalmai ellen, a filozófusok bölcsessége, a racionalizmus ellen, mégpedig azzal a céllal, hogy az ember reményeit megőrizze. A tények kényszerítő erejét, a ráció általános érvényű igazságait éppen ezért nem hajlandó elfogadni, ezekkel szemben a csoda erejét hirdeti. Sesztov elsősorban a racionalizmuson kívül az idealizmus ellen lép fel, nem pedig a materializmus ellen, ami a probléma mélyebb megértését jelenti: hiszen az anyag fogságába csak úgy kerülhetünk, ha az ész, a logika szabályai körbebástyázzák. A gondolkodás második dimenziója az egyetlen, ami megvédhet bennünket ettől.

Schloezer szerint már a kezdetektől a bűnbeesés bibliai története ihleti filozófiáját: olyan állítást jelentve számára, mely minden bizonyítékon felül áll. Schloezer kiemeli, hogy Sesztov egyetlenként mondta ki: a kígyó valóban becsapta az embert, és nem Isten akart bennünket tudatlanságban tartani. A kígyó pedig valójában mégis igazat mondott: a tudós ember Istene ettől kezdve tudós Istenné változott, méghozzá végtelen tudással rendelkezővé. Schloezer azt is hangsúlyozza, hogy Sesztov nem rendelkezett misztikus élménnyel, mégis érzékenyen lépett fel a „rosszal”, az igazságosság semmibe vételével szemben. Isten hiányából negatív módon jutott el Istenhez; állhatatos reményében leginkább a prófétákhoz hasonlítható, hiszen ő is a bálványokkal harcol, csak éppen a maiakkal. Schloezer e két utóbbi meglátása figyelmet érdemel, hiszen míg pl. Sz. K-ij is a „misztikus rendszerekkel” állítja

⁴⁰³ de Schloezer, B.: *Lecture de Chestov*. In: Chestov, L.: *La philosophie de la tragédie. Sur le confins de la vie*, Párizs, 1966, 7-20.

szembe Sesztov gondolkodását, addig Zenykovszkij „misztikus etikának” nevezte a sesztovi koncepciót. A szellemi tapasztalatból kiinduló gondolkodás megnevezése nem történik meg egyértelműen, hiszen a misztikához hasonlóan élményről, tapasztalatról van, de nem „tükör által homályos”, lelki élményt jelentő tapasztalásról, hanem szellemi tisztánlátásról, biztos szellemi álláspontról. Sesztov negatív módon Istenhez eljutása csak bizonyos szempontból igaz: csak lassan vált nyilvánvalóvá, hogy az a szellemi tapasztalat, mellyel kezdettől rendelkezik, az leginkább a hit, mégpedig az Isten-hit szóval jelölhető.

Schloezer egy másik kötet elé írt előszavában⁴⁰⁴ arról ír, hogy Sesztov sajátosan elemzi-értelmezi az irodalmi műveket: valójában nem is a műről beszél, hanem a műben a szerzőt mint embert keresi. Azt mondhatjuk, hogy Sesztov valóban legtöbbször nem az eredeti műről beszél, hanem egy a koncepciójának megfelelően átértelmezett változatról.⁴⁰⁵ Schloezer szerint a vád, hogy ezek a művek voltaképpen pszichológiai tanulmányok, csak legfeljebb a művek felszínes rétegére igaz, valójában pedig metafizikai elmélkedések. Mint ahogyan erre pl. Iljin is határozottan rámutatott: Sesztov végig szilárd metafizikai bázissal rendelkezik, így természetesen irodalmi témáról írt műveinek is voltaképpen témája metafizikai vonatkozású.

A másik kelet-európai (lengyel) „francia”, Czesław Miłosz, szintén mélyen elismerően nyilatkozik Sesztovról *Sesztov avagy a kétségbeesés tisztasága* c. elemzésében⁴⁰⁶. Sesztov szerinte „az európai kultúra egyik mozgatóereje volt, s hatása mélyebbre nyúlik, mint ahogy azt műveinek eladott példányai alapján gondolnánk.” Miłosz szerint Sesztov, amikor visszavisszatérő témájáról kezd beszélni, olyanná válik hangja, „mint egy papé, aki haragra gyúlt szívvel nézi a kegytárgyak megszenteltetését” – Miłosz tehát megérzi azt a prófétai ihletet, mely Sesztov fellépésének gyújtópontját képezi. Kiemeli, hogy Sesztov nem hajlandó különválasztani gondolatokat és személyes tragédiákat, mint ahogyan neki magának Miłosz szerint abban állt tragédiája, hogy „hiányzott belőle a költői tehetség, vagyis az a képesség, hogy közvetlenebb módon közelítse meg a létezés titkát, mint holmi filozófiai fogalmakon keresztül”.

Egyik legnagyobb értéke, hogy „ilyen vakmerően, sőt arcátlanul merte feltenni azokat a megátalkodottan gyermeki kérdéseket, amelyek mindig pánikot keltenek a filozófusok között”. Szerinte e gondolkodási szabadságának köszönhető, hogy vigaszt találtak Sesztovban azok, akik kétségbeeső helyzetbe kerültek. Központi jelentőségű Sesztovnál a Szükségserűséggel szembenálló „én”, az individuális létezés, az esetleges, a különös, a pillanatnyi, akinek harcolnia kell legszenvedélyesebb vágyainak megghiúsítása ellen. Miłosz

⁴⁰⁴ de Schloezer, B.: *Préface*. In: *Chestov, L'homme pris au piège*, Párizs, 1966, 7-12.

⁴⁰⁵ Lásd erről bővebben Sesztov Tolsztoj- és Dosztojevskij-értelmezéséről szóló fejezeteket.

⁴⁰⁶ Miłosz, Czesław: *Chestov ou la pureté du désespoir*. In: Miłosz: *Empereur de la terre*, Párizs, 1987, 131-155; *Sesztov avagy a kétségbeesés tisztasága*, In: *Lev Sesztov: Dosztojevskij és Nietzsche* (utószó), Bp. 1991. (M. Nagy Miklós ford.)

kiemeli Sesztov Dosztojevszkij-értelmezésének jelentőségét, az odúlakó középpontba állítását. Hangsúlyozza Sesztov szembeállítását a hellenisztikus civilizációval, mely „nem tudta elfogadni se az Ótestamentum Istenét, se az Újtestamentum Krisztusát. A személyes Isten botrányos partikularitását hozzá kellett igazítania saját, spekulatív módon alkotott általános eszméihez.” Hogy Sesztov szembeszálljon azzal a gondolkodással, ahol az elvont által az élőt eltakaró gondolati „egyenletek” uralkodnak, teljes következetességgel állította szembe Athénnal Jeruzsálemet, az ésszel a hitet, a spekulációval a kinyilatkoztatást.

Miłosz beszél Sesztov Husserlrel való különös viszonyáról, mely egyszerre volt filozófiai szembenállás és barátság; arról, hogy Kierkegaard-ban végül megtalálta szellemi társát. Camus-vel való szellemi rokonságát felszínesnek nevezi: bár mindkettejükre mélyen hatott a *Feljegyzések az egérlyukból*, azonban Sesztovnál jelen van a megváltás lehetősége, „ő mégiscsak a Szentírás embere volt”. Miłosz emellett tagadja, hogy Sesztov prédikátor lett volna, szerinte a dilemma minél élesebb feltárására törekedett. Camus-t szerinte ezzel szemben végső soron moralistának kell neveznünk, mert hajlandó volt kiegyezni az értelmétől megfosztott világgal, ennek nyomán pedig Camus ateista egzisztencializmusát kevésbé radikálisnak kell neveznünk, mint Sesztovét. Miłosz ezen kívül bemutatja Sesztov Szolovjovhoz és Bergyajevhez fűződő viszonyát: a sesztovi kritika Szolovjov esetében a Kinyilatkoztatásról szóló filozófiájának „dialektikus” jellege ellen fordul, míg Bergyajev esetében a gnózissal rokonítható eszméi ellen. Miłosz-nak úgy tűnik, hogy Husserlrel több közös vonása volt Sesztovnak, mint Bergyajevvel, ami pedig kettejüket összeköti, az leginkább filozófiai eltökéltségük, „szigorúságuk” volt. Végül Miłosz Sesztov és Simone Weil közös vonásaira mutat rá: bár nehezen találhatnánk Simone Weilnél jobban hellenizálódott gondolkodót, kettejük számos ellentétes gondolatán túl figyelemreméltó érintkezési pontot is megállapíthatunk: a szenvedés és halál jelentőségét mindketten kiemelték, és egyikük sem tudta elfogadni az értelmetlen szenvedést. Amit elsősorban adni tud nekünk Sesztov Miłosz szerint: hogy olyan szemléletet közvetít, mely által megtanulunk „nem úgy nézni önmagunkra, mint számokra egy statisztikai nyomtatványon, hanem megragadni a sorsunkat mint valami személyes és különös dolgot.”

Sesztov gondolkodására Czesław Miłosz-hoz hasonlóan érzékenyen reagáló kelet-európai (román) származású francia emigráns Eugène Ionesco is, aki a következőképpen ír *Sesztov a lényeghez vezet bennünket* c. cikkében⁴⁰⁷ Sesztovról: „Újra kiadják Sesztovot. Ezt az elfeledett nagy gondolkodót. Talán segít majd nekünk, akik nem vagyunk a helyünkön, hogy szembesülve a tragikus revelációkkal, végső céljaink, metafizikai helyzetünk problémáival, ismét megtaláljuk helyünket.”

Magyarországi értelmezések

Magyarországon legkorábban Hamvas Béla foglalkozott Sesztovval *Az orosz emigráció történetfilozófiája* c. cikkében⁴⁰⁸. Rozanovval együtt tárgyalja Sesztovot: az „orosz démonizmus” megnyilvánulásának tartja mindkettejük filozófiáját: gondolkozásuk „elvetemültsége megrettent azzal a kétértelmű démoni megrettentéssel, ami az oroszország jellemvonása”. Szerinte Vaszilij Rozanovnál emelkedik ki a leginkább „az orosz lélek szmergyakovszerűsége”, Merezkovszkij véleményét idézi, hogy „Rozanov lázadása becstelen és alattomos”, és megállapítja, hogy Rozanovban „nyoma sincs semmiféle vallásosságnak”. Rozanov lázadása valóban különleges, első látásra valóban visszarettentő erejű lehet, mégis polgárpukkasztó kijelentései mögött valójában az istenemberség igényével fellépő lázadásról van szó: érzékeli a keresztény kultúra értelmezése körüli problematikát, és ebből születik az Ó-és Újszövetség között vergődő szellemi vívódása.

Hamvas Béla szerint Sesztov „végső lényegében nem más, mint Rozanov, de pallérozottabb, nem olyan durva és drasztikus; ez az előnye és veszedelme”. „Művelt és szenvedélyes lázadónak” nevezi, világképének központjában szerinte neki is a káosz, a felbomlás és az „életrontás” áll. Sesztov morál-és tudományellenességét emeli ki, mint a jelentéktelenség és a közönségesség szintjén mozgó jelenségek elleni fellépést. Ezen kívül a sesztovi gondolkodásnak az „alapelveket” semmibe vevő jellegzetességét és az Istenséggel kapcsolatos ambivalensnek tűnő viszonyulását hangsúlyozza, majd megállapítja, hogy mindez „a teljes nihilizmust” jelenti. E viszonylag korai művében Hamvas Béla érezhetően nem ítéli el a „nihilizmust”, úgy tűnik, alapjaiban megérzi azt, amit Iljin nyomán „szilárd metafizikai alapnak” nevezhetünk, mely természet-, morál- és tudományellenességének magyarázatául szolgál. Annál is inkább így nyilatkozhatunk, mert Hamvas más műveiben Sesztov gondolkodására emlékeztető kijelentéseket tesz: pl. egy valamivel későbbi cikkében⁴⁰⁹ fellép a tudomány hagyományos értelmezése ellen, és helyette a vallás középpontba állítását, az élet tragikumának felismerését szorgalmazza, mely a „szükségyszerűséggel” áll szemben.

Török Endre az orosz vallásbölcseletet bemutató antológiának előszavában⁴¹⁰ azt emeli ki Sesztovról, hogy Bergyajevvel együtt jelentős hatást gyakoroltak a francia egzisztencializmusra, pl. Camus Sziszüphosz mítoszában „a világ és az ember közötti abszurd viszonyról szólva Sesztov nézeteit is felhasználta”. Dosztojevszkij hatását is mindketten

⁴⁰⁷ Ionesco, E.: *Chestov nous ramène a l'essentiel*, Le Monde, Párizs, 1967. máj. 18.

⁴⁰⁸ Hamvas Béla: *Az orosz emigráció történetfilozófiája*, Bp., Társadalomtudomány, 1934, 3, 191-204.; In: *Hamvas Béla 33 esszéje*, Bp., 1987, 32-44.

⁴⁰⁹ Hamvas Béla: *A mai világ képe*. Pannonia, 1938. 6-7. sz. 287-293.; In: *Szellem és egzisztencia*. Pécs, 1988., 5-12.

⁴¹⁰ Török Endre: *Előljáróban*. In: *Az orosz vallásbölcselet virágkora – Tolsztojtól Bergyajevig*, antológia, Bp.-Piliscsaba, 1999. 7-20.

elmélyítették a francia irodalomban. „Sesztov ... elsőként fedezte fel az „egzisztenciális” párhuzamokat és ellentéteket Dosztojevszkij, Nietzsche és Kierkegaard szabadságfilozófiájában.” A különben „szakrális közösségben” gondolkodó orosz vallásbölcselettel ebből a szempontból Sesztov szembeállt: „az egyéni, a személyes üdvözülést állítva”, „igazi, ótestamentumi hitével mélységesen mélynek látta a szakadékot Teremtő és teremtmény között”. Sesztov Isten-képe valóban mélységesen ószövetségi fogantatású, de ez azt is jelenti, hogy éppen ezért nincsen távol a Teremtő a teremtménytől – bár ez a kapcsolat valóban más, mint a hagyományos kereszténységben.

Szőke Katalin tanulmányában⁴¹¹ Sesztov és Remizov művészi gondolkodásának érintkezési pontjait veti egybe: úgy véli, Sesztov korai gondolkodásában – főként *A talajtalanság apoteózisában* – és Remizov műveiben belső rokonságot fedezhetünk fel. Közös kulcsszavakra és párhuzamos motívumokra irányítja figyelmünket: mindkettejüknél fellelhető a logikaellenesség, a gondolkodásbeli felébredés és a véletlen motívuma, továbbá mindketten hajlamosak olyan kérdéseket feltenni, melyekre nem is remélnék választ.

Patkós Éva 1991-ben született kandidátusi disszertációjában⁴¹² igen átfogó és alapos elemzést találhatunk Sesztovról. Érdekes szempont a címben is említett „mitikus látásmód” (*A mitikus látásmód Lev Sesztov műveiben*). Nagyon helyesen állapítja meg, hogy bár Sesztov írásaiban lépten-nyomon a misztikára jellemző jegyek bukkannak fel (például a logikától való elfordulást ilyennek ítélnénk), azonban ezek a jegyek mégsem jelentik, hogy Sesztov misztikus gondolkodó lenne, a misztikát és a spekulatív gondolkodást egyaránt azért bírálja, mert egyik sem folytat „szakadatlan harcot”; így a kérdésekre adott végleges válaszokat új próbának kívánja alávetni.

Úgy véli, a sesztovi gondolkodás a bűnbeesés előtti nemtudásra épül, és ezt „mitologikus közvetlen látásmódnak” nevezi. Szerinte az érintetlen titok és csoda történelem előtti felfogása áll szemben Sesztov gondolkodásában a tudományos fogalmak két dimenziós világával. Sesztov valóban okot adhat arra, hogy mitologikusnak nevezzük gondolkodásmódját, hiszen egyrészt valóban gyakran fejezi ki gondolatait mítoszok képein és alakjain keresztül, másrészt pedig a mítoszok időfelfogására emlékeztető módon nem kultúrtörténetileg egymástól különböző korszakokban gondolkodik, hanem egyetlen egységes időben⁴¹³. Egymás mellett tárgyalva ugyanazon minőségeket kéri számon az ókori, mint a

⁴¹¹ Szőke Katalin: *Apofeoz beszpocsvennyosztvi: Lev Sesztov i Alekszej Remizov (Tocski szoprikosznovenyija dvuh tipov hudozsesztvennovo mislennyija v ruszskoj lityerature nacsala XX. veka)*, Acta universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Dissertationes slavicae, XV, Szeged, 1982, 105-121.

⁴¹² Patkós Éva: *A mitikus látásmód Lev Sesztov műveiben*, kandidátusi disszertáció, 1991.

⁴¹³ V. ö.: Alekszej Loszev *A mítosz dialektikája* c. művében leírja, hogy alapvetően kétféle időfelfogás létezik: egyfelől a történelem végét, mint beteljesülést váró, másfelől az, amelynek nincsen célja: a „keletkezés” és „kialakulás” momentuma mellett az idő legfeljebb „megszakad”. Lásd: Loszev, A. F.: *Dialektika mifa*, In: Alekszej Fjodorovics Loszev: *Mif, csiszlo, szuscnsosztv*, Moszkva, 1994; *A mítosz dialektikája*, Bp, 2000. (Goretity József ford.), 117-118. o.

legújabbkori gondolkodóktól, és tudatosan nem számol azzal a szemponttal, hogy vajon ezt megtehetjük-e, nem veti föl tehát a kulturális szerepek változásának szempontját. Ez az időfelfogás valóban emlékeztet a mítoszok szintén egybefüggő folytonosságára, nem fejlődési fokozatokban gondolkodik tehát, mint ahogyan az európai gondolkodás hajlamos erre, hanem egységes időegységben. A mítosznak, a történelem előtti szakrális létezésnek egységes ideje, ha úgy tetszik időtlensége mégis elválasztható a sesztovi, inkább a zsidó kultúra alapján magyarázható, a történelem végét váró időtlenségtől.

Szerinte Sesztov az élet és a valóság elsődlegességét hirdeti az életet szegényítő, dogmateremtő szabállyal és morállal szemben. Az életet tehát önértéknek tartja, melytől az elvonatkoztatás, a spekuláció minduntalan elszakad (itt nem egészen világos, mit is értsünk életen, a személyes igazság által megszentelt értelmes életet, vagy az attól elszakadó pusztá életet). A filozófia elé ennek megfelelően Sesztov azt a követelményt állítja, hogy az életet, a konkrétumot minden szempontból kövesse. Az élet mélyebb megértésének szándékával lép fel, a nem esztétikus, az elrettentő, új élményre koncentrálna. Egzisztencialistaként az egyes embert veszi kiindulópontul. A filozófia és a hit egyesítése által az ember „igazi”, „bűnbeesés előtti” létét kívánja kiküzdeni. A hétköznapiól eltérő isteni világ Sesztovnál kiismerhetetlen, titokzatos. A világ Isten általi semmiből teremtettségének és az embernek az észől való függetlenedésének gondolatával kísérletezik. A sesztovi filozófia Pascal nyomán az Istenhez fordul végső ítéletért, az erénnyel helyettesített Isten helyére az Isten abszolútumát, az elvonatkoztatott Isten helyére pedig az élő Istent állítja.

Patkós Éva részletesen leírja Sesztov életútját, és a sorsában fellelhető tragikus elemeknek írásműveit jelentősen befolyásoló szerepet tulajdonít. Mindeközben szellemi kapcsolatainak alakulását is részletesen bemutatja: Lévy-Bruhl néprajzkutató és Gabriel Marcel egy ideig a hatása alá kerültek (egyetlen tanítványaként B. Fontane-ról és műveinek fordítójáról, B. de Schloezerről is hasonlókat mondhatunk el), valamint beszámol találkozásáról Max Schelerrel, Thomas Mannal, Husserllel való mély kapcsolatáról, megismerkedéséről Heideggerrel és Buberrel. Külön fejezetet szentel a Sesztov és Camus között felmutatható párhuzamoknak, kimerítően elemzi kortársaihoz való viszonyát, különös tekintettel Bergyajevre.

Patkós Éva mindenütt nagy figyelmet szentel a Sesztov műveiben megfigyelhető változásoknak, a kifejtés rendjében megfigyelhető folyamatoknak. Ennek lényege, hogy míg korai műveiben az új dimenzió feltárása a magasabb igazság elérésére irányul – és itt szerinte még valóban szkeptikusnak tekinthető a sesztovi szempont – addig későbbi műveiben (fordulópontként a tízes évek elején keletkezett Sola fidét nevezi meg) Sesztov az Isten és ember közötti párbeszéd előfeltételeit taglalja. Innentől Patkós Éva szerint Sesztov filozófiája már valódi vallásfilozófiának tekinthető, ahol a szeszély, az örület, a magány stb. fogalmak már a hit közegevé válnak. Az elemzés során végig következetesen és tanulságosan végigvitt szempontokról azt mondhatjuk, hogy mindez a sesztovi fogalomhasználatot tekintve

természetesen valóban megállapítható, kérdéses azonban, hogy mindaz a törekvés, mely a korai művekben megfigyelhető, más szempontból nem tekinthető-e mégis egyetlen egésznek a későbbi művek felfogásával összevetve. Hiszen a mögöttük meghúzódó leglényegesebb filozófiai igény (a személyes igazság érvényesülése a gondolkodásban) voltaképpen nem változik, ami változik, az voltaképpen csupán a következetesebb fogalomhasználat: az, hogy a hit fogalma – mivel a kezdetektől fogva munkáló igényeknek valóban megfelel – elnyeri az őt megillető helyet a sesztovi szóhasználatban.

Imre L. tanulmányában⁴¹⁴ Sesztov Dosztojevszkij és Nietzsche c. művéről írt elemzést találhatunk. Imre L. Sesztovot a 20. századi gondolkodás egyik legeredetibb alakjának nevezi, Sesztov kifejtését okosnak, világosnak, szenvedélyesnek és szemléletes stílusúnak tartja, vitatkozókedve és mozgalmas érvelése rabul ejt. Mindamellet több oldalról is bírálja Sesztovot: kiindulópontja a filozófia hagyományos területeitől távol esik, az életrajzi adatokkal összefüggő hipotézisei sokszor tévesek, és preconcepciózusak az olyan kijelentései, hogy Aljosa Karamzov csak kitaláció, hogy Dosztojevszkij lelke mélyén Ivánnal ért egyet, és még jó néhány hasonló félreértelmezésben leplezi le Sesztovot. Leginkább Bahtyin Dosztojevszkij-értelmezésével⁴¹⁵ tud egyetérteni: Dosztojevszkij egyetlen hőisével sem azonosult teljesen, hanem a regény polifóniája, sokhangúsága, eldöntetlensége együtt alkotják a regény mondanivalóját. Sesztov érvelése szubjektív, nem bizonyítja kijelentéseit, legfeljebb a Nietzsche-ről szóló részben mutatja be hitelesen Nietzsche-nek az abszolút szabadságért folytatott küzdelmét. Dosztojevszkij esetében azonban lépten-nyomon interpretációs problémákba ütközik, pl. Dosztojevszkij és Tolsztoj között olyan ellentétet konstruál, mely ilyen antagonisztikusan szerinte nem létezik. Ezen a helyen nem szeretnénk e meglehetősen összetett problematikába belemenni: Sesztov valóban átértelmezi a műveket, viszont annak megértésére kell törekednünk, miért teszi ezt⁴¹⁶.

Szalma Natália Sesztov-értelmezése képezi legnagyobbbrészt jelen értekezés kiindulását, a kialakított Sesztov-felfogás irányultságának támpontját, így természetesen tanulmányát⁴¹⁷ röviden ismertetjük. Szalma Natália Sesztovot olyan egyedülálló gondolkodónak nevezi, „aki filozófus létére hadat üzent a ’filozófiának’, tudós létére hadat üzent a ’tudománynak’, a ráció híveként hadat üzent a ’rációnak’, és végül metafizikus létére hadat üzent a ’metafizikának’”. Azért tette ezt, mert míg a jelenségek (személytelen) világában „valóban minden a logikai törvényeknek rendelődik alá”, addig a személyes viszonylatok világában, főleg az ember szerepének megítélésékor ugyanezen törvények

⁴¹⁴ Imre L.: *Sesztov: Dosztojevszkij i Nitse*. In: *Annales instituti philologiae slavicae universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth nominatae, Slavica XXVI.*, Debrecen, 1993. 169-175.

⁴¹⁵ Bahtyin, M. M.: *Problemi poetyiki Dosztojevszkovo*, Moszkva, 1972.

⁴¹⁶ Lásd erről bővebben a Tolsztoj- és Dosztojevszkij-értelmezésekről szóló fejezeteket.

⁴¹⁷ Szalma Natália: *Nem békeséget, hanem kardot* (I. *A metafizikai igazság forrása Lev Sesztov filozófiájában*. II. *Sesztov Pascal filozófiájáról*. In: Szalma Natália: *Bibilia és filozófia*. Szeged, 1996., 81-110.

használata jelentős károkat okozhat. Sesztov tehát annak a rációnak üzent hadat, amely „az igazság személyes képviselőtől lemondott, és a személytelen igazságot bálványozta” – mégsem akarta megszüntetni e törvényeket, csak „az ember fölött gyakorolt despotikus hatalmuktól” kívánta megfosztani őket. Tehát az emberi szabadságról ne úgy beszéljünk, mint matematikai formuláról, a személytelen igazságot ne emeljük végső metafizikai igazság rangjára.

Sesztov a személytelen törvények abszolút hatalma alá vetett embernek kívánta visszaadni „az alkotó iubere-t”, az „anakénak” (az értelmes szükségszerűségnek) való feltétlen engedelmesség, a „parere” helyett (lásd *Leláncolt Parmenidész*) – amikor a természeti törvények engedelmessé válnának az ember parancsainak. Szalma Natália bírálja a Sesztovot bíráló kritikát – Sz. A. Levickijt idézve – mely szerinte nem akarja meghallani, hogy Sesztov nem megszüntetni akarja a természeti és logikai törvényeket, hanem felsőbb törvényeknek, „a humanitás igényének” kívánja őket alárendelni. Azt, hogy Sesztovot racionalistának vagy irracionalistának nevezzük, attól függ, a rációt a személyes igazság talaján álló értelemnek tekintjük-e, vagy a személyes igazságot tagadó, a személytelen igazságot mindenek felé helyező intellektusnak. Hiszen Sesztov a személyes igazság mellett foglal állást, és a ráció első értelmezésének megfelelően akár még „rationalistának” is tekinthetnénk, amit az is alátámaszt, hogy „racionális módszerekkel harcol az 'értelem' ellen”. Sesztovot voluntaristának sem nevezhetjük, mert a szellemet eltárgyasító hatalomvágyat éppen ő bírálta, mert nem volt hajlandó a „személyességet feladni”.

A sesztovi Isten eredeti értelemben metafizikai: „a természethez és a személytelen intellektushoz képest transzcendens” Isten, akit nem kell keresnie, mert számára az élő Isten „van”, bár nem az itt és mostban garantált „valamiként” van. Sesztov alapintuíciónak Szalma Natália az igazság eszméjét nevezi, amelyet Bergyajevvel ellentétben a szabadság elé állított (Bergyajev mindenek elé helyezte a szabadságot), így a szabadság nála nem vált nem teremtett szabadsággá, és céllá sem, hanem az „igazság vállalásának eszközévé”. Sesztovot fáradhatatlannak nevezi abban, hogy leleplezze azt az eltorzító önkényességet, „amely az Alkotót erőtlenné mondja és lehetetlenné tartja az emberi alkotást, vagyis az emberi gondolkodás szabad találkozását a miszteriálissal”. Amiért esetleg bírálhatjuk Sesztovot, az nem filozófiai álláspontja, „hanem az európai kultúrtörténeti folyamat szemléletének korlátoltsága miatt”, amiatt, hogy szemléletét a jelen szakaszra korlátozza. Mindaz a történeti anyag, melyet Sesztov írásaiba bevon, „csupán jelenbeli problémák illusztrációját” jelenti.

Tolsztojjal kapcsolatos műveivel kapcsolatban Szalma Natália megjegyzi, hogy Sesztov bírálatával a tolsztoji moralizmus ellen fordul, az emberben önműködően és feltétlenül működő erkölcsi törvény ellen lép fel. Ezzel szemben Sesztov az immoralista és paradoxalista Nietzschét választotta szövetségeseül egy időre, mint ahogyan Dosztojevszkij erkölcsi törvényt elveszített és istenkereső lázadó hősei is időleges szövetségeseül szolgáltak,

vagy Platón, aki az immanens világ fölé transzcendens világot emelt, sőt Luther, aki a hit kiemelése által védekezett a dolgok és törvények abszolutizálása ellen.

Sesztov Szalma Natália véleménye szerint azért mondott le saját és kortársai gondolkodása feltételeinek megvilágításáról, – azért nem tette fel azt a kérdést, hogy ő miért gondolkodik így, a többiekével ellentétes módon – mert „figyelmét Sesztov teljes mértékben magára az igazságra korlátozta, és nem vizsgálta azt a kérdést, mi teszi lehetővé az igazság érvényesülését”. A személyes elv válságának korában Sesztov a klasszikus hagyomány megújításának útját választotta, amely a hagyomány és a kultúra szabad vállalásába helyezi a kultúra és a civilizáció alapját. Athén és Jeruzsálem szembeállítása pedig az individuális elvnek a személyes elvvel, a civilizációnak a kultúrával szembeni primátusát hivatott elítélni: a kinyilatkoztatáson alapuló személyes gondolkodás elsőbbségének állítása alapján. Tehát gondolkodásának alapját a bibliai pátriárkák és próféták hite képezi, kiknek „alakja sosem szakadt el a kulturális hagyománytól”, hanem az élő Isten személyes elvét következetesen képviselték – ez jelenti tehát a csaknem elfelejtett „Jeruzsálemhez” való visszatérést.

Sesztov Szalma Natália szerint kedvenc hőséhez, Jóbhoz valóban hasonlónak válik: a kulturális hagyomány felélesztésének, a személyesség és nyíltság érvényesítésének igénye által. Jóbhoz hasonlóan „Sesztov a maga sorsát a saját korától való elszakítotttságot csapásnak, próbatételnek tekinti. Hiszen Sesztovhoz hasonlóan igazával, filozófiájával együtt arra ítéltetett, hogy képletesen szólva a város falain, korának határain kívül várakozzon.” Jób történetét Szalma Natália a privát emberi sorson túlmutatóként értelmezi, nem egy magánember, hanem egy „igaz ember”: sajátos, ritka, egyedülálló ember történeteként, aki „a bibliai élő Isten igazának, a létigazságnak a szolgája”. Számára a gyermekek elvesztésénél még nagyobb fájdalmat okoz annak a szociumnak az elvesztése, amelyben életével az igazságról tanúskodott. Betegsége tehát hivatása gyakorlásában akadályozza, és ezzel a csapással belsőleg megbékélni nem tudott. Azzal a kísértéssel nézett szembe, hogy elveszti Isten mindenhatóságába vetett hitét – és végül eljön a nap, Jób mindent visszakup, mert így kell lennie az igazság szerint. Sesztov gondolkodása pedig Jóbhoz hasonlóan hiteles, bár nem mutatkozik érvényesnek, hivatását egyszer sem árulta el: modern Jób és csak Jób akart maradni, „aki helyzetébe akkor sem nyugszik bele, ha maga az Isten rendelte is azt számára”.

Irodalom**Sesztov művei**

1. Sekszpir i jevo krityik Brandesz (Shakespeare és kritikusa, Brandes), Szentpétervár, 1898.
2. Dobro v ucenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse (A jó Tolsztoj gróf és F. Nietzsche tanításában), Szentpétervár, 1900.
3. Dosztojevszkij i Nitse – Filozofija tragegyii (Dosztojevszkij és Nietzsche – A tragédia filozófiája), Szentpétervár, 1903.; Dosztojevszkij és Nietzsche, Budapest, 1991. (Patkós Éva ford.)
4. Apofeoz bezpocsvennyosztyi – Opit adogmatyicseszkoivo mislenyija (A talajtalanság apoteózisa – Kísérlet az adogmatikus gondolkodásra), Szentpétervár, 1905.; Az alaptalan apoteózisa, Pécs, 1997. (Haffner Rita ford.)
5. Nacsala i konci (Kezdetek és végek), Szentpétervár, 1908.
6. Velikije kanuni (Nagy előesték), Szentpétervár, 1910.
7. Sto takoje bolsevizm? (Mi a bolsevizmus?), Berlin, 1920.
8. Vlaszty kljucsej – Potestas clavium (A kulcsok hatalma), Berlin, 1923.
9. Na veszah Jova – Sztransztvovanyija po dusam (Jób mérlegén – Vándorlások lélekről lélekre), Párizs, 1929, 1973, 1975.
10. Kierkegaard et la philosophie existentielle (Kierkegaard és az egzisztencialista filozófia), Párizs, 1936., 1972.; Kirkegard i egzisztencialnaja filozofija, Párizs, 1939.
11. Afini i Ijerusalim (Athén és Jeruzsálem), Párizs, 1951. (Francia és német nyelvű kiadás: 1938.)
12. Umozrenyije i otkrovenyije – Religioznaja filozofija Vlagyimira Szolovjova i drugije sztatyji (Spekuláció és kinyilatkoztatás – Vlagyimir Szolovjov vallásfilozófiája és más cikkek), Párizs, 1964. (német nyelvű kiadás: 1963.)
13. Sola fide – Tolko veroju /Grecseszkaja i srednyevokovaja filozofija. Ljuter i cerkov/ (Sola fide – Csak a hit által /A görög és a középkori filozófia. Luther és az egyház/), Párizs, 1964.
14. Turgenyev, Ann Arbor, Michigan, 1982.
15. Itogi i kommentarii (Összegzések és kommentárok), Vozdusnyije putyi, New York, 1965, 4, 139-143.
16. Lekcii po isztorii greccseszkoi filozofii (Előadások a görög filozófia történetéről) (szerk.: A. V. Ahutyin), Moszkva-Párizs, 2001.

Fontosabb újradadások:

Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben), I-II, Moszkva, 1993.

Szocsinyenyija v dvuh tomah (Válogatott művek két kötetben), I-II, Tomszk, 1996.

További magyar nyelvű fordítások:

Teremtés a semmiből, Budapest, 1999. (Patkós Éva válogatta és ford.) – antológia.

A gondolkodás második dimenziójáról. In: Ész, élet, egzisztencia II.-III. – A ráció és határai. Szeged, 1992., 243-286. o. (Kalmár Zoltán ford.), (az Athén és Jeruzsálem c. kötetből)

Vakmerőség és alázatosság. In: Az orosz vallásbölcselet virágkora – Tolsztojtól Bergyajevig, antológia, Bp.-Piliscsaba, 1999., 224-273. o. (Baán István ford., első kiadás: Bp., 1988.) (a Jób mérlegén c. kötetből)

Sesztov életéről szóló művek:

Baranova-Sesztova, N.: Zsizny Lva Sesztova – Po perepiszke i voszpominanyijam

Szovremennyikov (Lev Sesztov élete – A kortársak levelezése és visszaemlékezései alapján), I-II, Párizs, 1983.

Fondane, B.: Recontres avec Léon Chestov (Találkozások Lev Sesztovval), Párizs, 1982.

Gercik, J.: Voszpominanyija (Visszaemlékezések), Párizs, 1973.

A dolgozathoz felhasznált irodalom:

- Ajhenvald, J. I.: L. Sesztov. Sekszpir i jevo krityik Brandesz, Moszkva, Voproszi filozofii i pszihologii, 1899, 47, 2, 188-190.
- Ajhenvald, J. I.: L. Sesztov. Apofeoz bezpocsvennosztyi, Moszkva, Ruszszkije vedomosztyi, 1905, III., 7, 63. sz.
- Annyenzskij, I.: Knyigi otrazsenyij. Moszkva, 1979.
- Annyinszkij, L.: Csitaja Lva Sesztova, Moszkva, Lityerurnaja gazeta, 1991, III, 20, 11. sz., 10. o.
- Antyicsnoje naszlegyije v kulture Vozrozsgyenyija. Moszkva, 1984.
- Archambot, P.: Filozofija gyejsztvija (Maurice Blondel i abbat Labertonniére). In: Puty, Párizs, 1936, 36, 11-17.
- Aszkoldov, Sz.: Sztaroje i novoje religioznaja szoznanyije. Voproszi religii, 1908.
- Aszmusz, V. F.: Lev Sesztov i Kerkegor, Moszkva, Filozofszkije nauki, 1972, 4, 70-80.
- Averincev, Sz. Sz.: Na perekrszotke lityerurnih tragycij, Moszkva, Voproszi lityeraturi, 1973, 2, 150-183.
- Averincev, Sz. Sz.: Iudaisztyiceszkaja mifologija. In: Mifi narodov mira, I, Moszkva, 1980, 581-591.
- Bahtyin, M. M.: Problemi poetyiki Dosztojevszkovo, Moszkva, 1972.; Dosztojevszkij poétikájának problémái, Bp., 2001. (Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza ford.)
- Baranova-Sesztova, N.: Zsizny Lva Sesztova – Po perepiszke i vozspominanyijam szovremennyikov, Párizs, 1983.
- Belij, A.: Lev Sesztov. Nacsala i konci. Moszkva, Veszi, 1908. okt., 86-99; In: Belij, A.: Arabeszki, Moszkva, 1911, 480-484.
- Belij, A.: Na perevale. Szentpétervár, 1916.
- Bergson, H.: Idő és szabadság. Szeged, 1990. (Dienes Valéria ford.)
- Bergson, H.: A nevetés. Bp., 1986, (Szávai Nándor ford.)
- Bergson, H.: Teremtő fejlődés, Bp. 1930., 1987. (Dienes Valéria ford.)
- Bergson, H.: Az erkölcs és a vallás két forrása. Bp., 2002. (Dienes Valéria ford.)
- Bergyajev, N.: Szmiszl isztorii, Párizs, 1969.
- Bergyajev, N.: Szmiszl tvorcsesztva, Moszkva, 1989.

Bergyajev, N.: O rabsztve i szvobogye cseloveka, Párizs, 1972.; Az ember rabságáról és szabadságáról, Bp. 1997. (Patkós Éva ford.)

Bergyajev, N.: Filozofszkaja isztyina i intelligentszkaja pravda. In: In: Vehi. Moszkva, 1909.; A filozófia igazsága és az értelmiség igaza. In: Mérföldkövek. Bp., 1990. 11-28. (Kiss Ilona ford.)

Bergyajev, N.: Szamopoznanyije, Párizs, 1983.

Bergyajev, N.: Tragegyija i obigyennoszty (L. Sesztov. „Dosztojevszkij i Nitse” i „Apofeoz beszpocsvennosztyi”), Szentpétervár, Voproszi zsziznyi, 1905, 3, 255-288.

Bergyajev, N.: Osznovnaja igyeja filozofii Lva Sesztova, Párizs, Puty, 1938, 58; In: Lev Sesztov: Umozrenyije i otkrovenyije (Pregyiszlovije)

Bergyajev, N.: Lev Sesztov i Kirkegaard, Párizs, Szovremennije zapszki, 1936, 62, 376-381.

Bergyajev, N.: Miroszozercanyije Dosztojevszkovo. Párizs, 1968.; Dosztojevszkij világszemlélete. Bp., 1993. (Baán István ford.)

Bergyajev, N.: Novoje religioznoje szoznanyije i obsesztvennoszty. Szentpétervár, 1907.

Berkovszkij, N. J.: Romantyzm v Germanyii, Leningrád, 1973.

Blok, A.: Krusenyije gumanyizma. 1920.

Blondel, M.: Philosophische Ansprüche des Christentums, München, Wien, 1954.

Bocsarov, Sz. G.: Roman L. Tolsztovo „Vojna i mir”. Moszkva, 1978.

Bognár Ferenc: A Karamazovok hitetlensége és Dosztojevszkij szellemi teljesítménye. (Antropológiai vázlatok), Szeged, 1994.

Brjuszov, V.: Daljokije i blizkije. Moszkva, 1912.

Buber, M.: Ich und Du. In: Werke. Schriften zur Philosophie. München-Heidelberg, 1962, 77-170. o.; Én és Te, Bp., 1994. (Bíró Dániel ford.)

Buber, M.: Moses. In: Werke. Schriften zur Bibel. München-Heidelberg, 1964, 11-223. o.

Buber, M.: A próféták hite, Bp., 1991. (Bendl Júlia ford.)

Bulgakov, Sz. N.: Nyekotorije cserti religioznovo mirovozrenyija L. I. Sesztova, Párizs, Szovremennije zapszki, 1939, 68, 305-323.

Bultmann, K. R.: A hermeneutika problémája. Medvetánc, Bp., 1986, 2-3, 27-46.

Camus, A.: Sziszüphosz mítosza. In: Sziszüphosz mítosza, Bp., 1990, 191-317. (Vargyas Zoltán ford.)

Cusanus, Nicolaus: A tudós tudatlanság. In: Reneszánsz gondolkodók, Kolozsvár, 1995. (Erdő Péter ford.)

Dolgoplov, L. : Na rubezse vekov. Moszkva, 1977.

Dosztójevszkij, F. M.: Feljegyzések az egérlyukból (Makai Imre ford.), In: Dosztojevszkij: Egy nevetséges ember álma, Bp. 1980.

Dosztójevszkij, F. M.: Egy nevetséges ember álma (Makai Imre ford.), In: Dosztojevszkij: Egy nevetséges ember álma, Bp. 1980.

Dosztójevszkij, F. M.: A Karamazov-testvérek, Bp. 1975. (Makai Imre ford.)

Dosztójevszkij, F. M.: Megalázottak és megszorítottak.; Feljegyzések a holtak házából. Bp., 1983. (Institoris Irén és Wessely László ford.)

Dosztójevszkij, F. M.: Piszma. Moszkva, 1959.

Az egzisztencializmus (Köpeczi Béla vál.). Bp., 1966.

Eliot, T. S.: Káosz a rendben. Bp., 1981.

Fehér M. István: Heidegger útja a *Lét és idő*ig. In: Heidegger, M.: Lét és idő, Bp., 1989, 5-84. (Előszó)

Fejér Ádám: Ruszszkaja lityeratura na rubezse srednyih vekov i Novovo vremeni. In: Dissertationes Slavicae. XIV. Szeged, 1981.

Fejér Ádám: Ocenka „kriticzeszkov” tyeorii poznanija i analiz mislenija. In: Dissertationes Slavicae. XV. Szeged, 1982.

Fejér Ádám: Zaproszi i vozmozsnoztvi gumanyizma. In: Dissertationes Slavicae. XVII. Szeged, 1985.

Fejér Ádám: Humanitás vagy egyetemesség mint a huszadik századi művészet dilemmája. Filológiai Közlöny, Bp., 1988, 3.

Fejér Ádám: Lev Tolsztoj és nagyregény poétikája. Literatura, Bp., 1986, 3-4.

Fejér Ádám: Raszkolnyikov, a humanista eszme áldozata. Budapest, 1989.

Fejér Ádám – Szalma Natália: Az európai gondolkodás nagy korszakai. Szeged, 1998.

Fejér Ádám: Korunk hitetlensége és a humanizmus megújítása, In: Szegedi Bölcsészfüzetek 1998 – A szabadulás esélyei a libertínusok fogságából, Szeged, 1998.

Fejér Ádám – Szalma Natália: Lev Tolsztoj és a keresztény kultúra rendeltetése. Szeged, 2000.

Fejér Ádám: Mi a személyes metafizika? In: Szegedi Bölcsészfüzetek 1999-2000 – Személyes metafizika és az igazság szabadsága, Szeged, 2000., 9-56.o.

Fedotov, G. P.: L. Sesztov. Na veszah Jova, Párizs, Csiszla, 1930, 2-3, 259-263.

Flusser, V.: Jude sein. Mannheim, 1995.

Frank, Sz. L.: Etyika nyigilizma. In: Vehi. Moszkva, 1909.; A nihilizmus etikája. In: Mérföldkövek. Bp., 1990., 168-197. (Kiss Ilona ford.)

Frank, Sz. L.: Iz isztorii ruszskoj filozofszkoj miszli konca XIX i nacsala XX vv. Antologija, Washington-New York, 1965.

Frank, Sz. L.: Realnoszty i cselovek. Metafizika cseloveceszkovo bityija. Párizs, 1956.

Frank, Sz. L.: Dosztojevszkij i krizisz gumanyizma. Párizs, Puty, 1931, 27.

Gadamer, H.-G: Bevezetés Heidegger A műalkotás eredete című tanulmányához. In: Heidegger, M.: A műalkotás eredete, Bp.: 1988. 7-30. o. (Bacsó Béla ford.)

Gadamer, H.-G: Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger, Tübingen, 1987.

Gadamer, H.-G.: „Text und Interpretation”, In: Forget, 1984.

Gercik, J.: Voszpominanyija, Párizs, 1973.

Gersenzon, M. O.: Lityerturnoje obozrenyije, Moszkva, Naucsnoje szlovo, 1904, 2, 106-119.

Gersenzon, M. O.: Duh i dusa. In: Szlovo o kulture, Moszkva 1918, 3-20.

Gersenzon, M. O.: Kljucs veri, Pétervár, 1922.

Gersenzon, M. O. – Ivanov, V. I.: Perepiszka iz dvuh uglov, Moszkva-Berlin 1922.

Gersenzon, M. O.: Tvorcseszkoje szamoszoznanyije. In: Vehi, Moszkva, 1909, 70-96; Teremtő öntudat. In: Az orosz forradalom démonai, Bp., 1990, 73-96. (Patkós Éva ford.)

Gilman, R.: A dekadencia, avagy egy jelző különös élete. Bp., 1990, (ford. Fridli Judit)

Ginzburg, L.: Lityeratura v poiszkah realnosztyi. Moszkva, 1987.

Gippiusz, Z.: Dmitrij Merezkovszkij. Párizs, 1951.

Gorkij, M.: Lev Tolsztoj. In: Gorkij, M.: Irodalmi tanulmányok. Bp., 1950, 26-78. o. (Makai Imre ford.)

Groeben, N.: Literaturpsychologie. Literaturwissenschaft zwischen Hermeneutik und Empirie. Stuttgart, 1972.

M. H.: L. Sesztov. Dosztojevszkij i Nitse, Szentpétervár, Obrazovanyije, 1903, 7, 103-105.

Hajnády Zoltán: Ivan Il'ič und das „Sein zum Tode” (Lev Tolstoj und Martin Heidegger), In: Wiener Slavistisches Jahrbuch Band 36/1990. 23-35.

Hajnády Zoltán: Sophia és Logosz. Debrecen, 2002.

Hajnády Zoltán: Az orosz regény. Bp., 1991.

Hamvas Béla: A világválság. Bp., 1983.

Hamvas Béla: Mágia szutra, Bp. 1994.

Hamvas Béla: Az orosz emigráció történetfilozófiája, Bp., Társadalomtudomány, 1934, 3, 191-204.; In: Hamvas Béla 33 esszéje, Bp., 1987, 32-44.

Hamvas Béla: A mai világ képe. Pannonia, 1938. 6-7. sz. 287-293.; In: Szellem és egzisztencia. Pécs, 1988., 5-12.

Hansen-Löve, Aage A.: Symbolismus und Futurismus in der russischen Moderne, In: Russian literature, 1987, 17-48.

Hauser Arnold: A művészettörténet filozófiája. Bp., 1978.

Hartmann, N.: Esztétika. Bp., 1977.

Hegel, G. F.: A szellem fenomenológiája, Bp. 1973. (Szemere Samu ford.)

Hegel, G. F.: Esztétikai előadások. Bp., 1952.

Heidegger, M.: Mi a metafizika? Bp., 1945. (Zoltán József ford.)

Heidegger, M.: A német egyetem önmegnyilatkozása (Rektori beszéd 1933. május 27.), In: Heidegger, M.: Az idő fogalma. Bp., 1992. (Fehér M. István ford.)

Heidegger, M.: Az idő fogalma. Bp., 1992. (Fehér M. István ford.)

Heidegger, M.: Lét és idő, Bp., 1989. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István ford.)

Heidegger, M.: Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart, 1995.; A műalkotás eredete, Bp., 1988. (Bacsó Béla ford.)

Hima Gabriella: Az irodalomtudomány jelenkori irányzatai, Bp. 1999.

Hodaszevics, V. F.: Izbrannaja proza, New York, 1982.

Husserl, E.: A filozófia mint szigorú tudomány. Bp. 1993. (Fehér M. István ford.)

Husserl, E.: Az európai tudományok válsága; Bp. 1998. (Berényi Gábor és Mezei Balázs ford.)

Iljin, V.: Po novodu „Apofeoza beszpocsvennosztyi” L. I. Sesztova. In: Novij Zsurnal, 1976, 114. szám; In: Eszsze o ruszskoj kulture, Szentpétervár, 1997. 424-426.

Iljin, V.: Jegyinoje na potrebu. Po povodu sztoletyija szo dnya rozsgyenyija Lva Sesztova-Svarcmana. In: Vesztnyik RSzHD., 1966, 80. szám; In: Eszsze o ruszskoj kulture, Szentpétervár, 1997. 418-423.

Imre L.: Sesztov: Dosztojevszkij i Nitse. In: Annales instituti philologiae slavicae universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth nominatae, Slavica XXVI., Debrecen, 1993. 169-175.

Ingarden, R.: Das literarische Kunstwerk. Tübingen, 1972.

Ionesco, E.: Chestov nous raméne a l'essentiel, Le Monde, Párizs, 1967. máj. 18.

Ivanov, Vj.: Szobranyije szocsinyenyij. Brüsszel, 1979.

Ivanov, Vj.: Borozdi i mezsi. London, 1971.

Ivanov, Vj.: Petyerburgszkije zimi. New York, 1932.

Ivanov, Vj.: O krizise gumanyizma. Szentpétervár, 1919.

Ivanov-Razumnyik: Lev Sesztov. In: Ivanov-Razumnyik: O szmiszle zsziznyi (F. Szologub, L. Andrejev, L. Sesztov), Szentpétervár, 1908, 2-18., 162-255.

Jaspers, K.: Bevezetés a filozófiába, Bp., 1989. (Szathmáry Lajos ford.)

Jerofejev, V. V.: Osztajotszja odno: proizvol. Filozofija ogyinocsesztva i lityerturno-esztyetyicseszkoje kredo Lva Sesztova, Moszkva, Voproszi lityeraturi, 1975, 10., 153-188; In: Jerofejev, V. V.: V labirintye prokljatih voproszov. Eszsze., Moszkva, 1996, 76-118.

Juskevics, P.: Szovremennije religioznije iszkanyija. In: Lityerturnij raszpad, II, Szentpétervár, 1909.

A katolikus egyház katekizmusa, Bp. 1994.

Kecskés Pál: A bölcelet története, Bp. 1981.

Keldis, V. A.: Russzkij realizm nacsala XX. Veka. Moszkva, 1975.

Kerényi Károly: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Bp., 1984.

Kierkegaard, S.: A halálos betegség, Bp, 1993. (Rácz Péter ford.)

Kierkegaard, S.: A szorongás fogalma, Bp., 1993. (Rácz Péter ford.)

Kierkegaard, S.: Félelem és rettegés, Bp., 1986. (Rácz Péter ford.)

Kierkegaard, S.: Vagy-vagy. Bp., 1978.

Kristeller, P. O.: Szellemi áramlatok a Reneszánszban. Bp., 1979.

Leontyev, K. Ny.: Otyec Kliment Zedergolm, Ieromonah Optyinoj pusztinyi, Moszkva, 1882.; Párizs, 1978.

Leontyev, K. Ny.: Analiz, sztyil i vejanyije. O romanah Gr. Tolsztovo, Moszkva, Voproszi lityeraturi, 1988, 12, 201-247; 1989, 1, 203-249.

Levickij, Sz. A.: Ocserki po isztorii ruszszkoj filozofszkoi i obszesztvennoj miszli, Frankfurt/Main, 1981.

Loszev, A. F.: Dialektyika mifa, In: Alekszej Fjodorovics Loszev: Mif, csiszlo, szuscnsosztj, Moszkva, 1994; A mítosz dialektikája, Bp, 2000. (Goretity József ford.)

Loszev, A. F.: Haosz. In: Mifi narodov mira, II, Moszkva, 1982, 579-581.

Losszkij, N. O.: Irracionalizm Sesztova. In: Isztorija ruszszkoj filozofii, Moszkva, 1991.

Losszkij, N. O.: Csuvsztvennaja, intellektualnaja i misztyicseszkoja intuicija. Párizs, 1938.

Lurje, Sz. V.: Dva putyi, Párizs, Szovremennije zapiszki, 1921, 7, 162-187.

Mann, Th.: Bilan parisien. In: Mann, Th.: L'artiste et la société, Párizs, 1973, 55-136.

Marcel, G.: Metaphysisches Tagebuch 1915-1943. In: Werkauswahl. Band II., Paderborn, 1992.

- Marcel, G.: Wahrheit und Freiheit. In: Werkauswahl. Band I. Paderborn, 1992., 155-166.
- Margolin, J.: Antyifiloszof, New York, Novij Zsurnal, 1970, 99, 224-236.
- Meletyinszkij, J. M.: Poetyika mifa. Moszkva, 1976.
- Merezskovszkij, D.: L. Tolsztoj i Dosztojevszkij. Szentpétervár, 1908.
- Merezskovszkij, D.: O pricsinah upadka i o novih tyecsenijah szovremennoj ruszskoj lityeraturi. In: Izbrannije sztatyji. München, 1972.
- Mihajlovszkij, N. K.: Dobro v ucsenyii gr. Tolsztovo i Fr. Nitse g. L. Sesztova, Szentpétervár, Ruszszkoje bogatszto, 1900, 2, 155-167.
- Mihajlovszkij, N. K.: Lev Sesztov o gr. L. N. Tolsztom, Szentpétervár, Ruszszkoje bogatszto, 1900, 3, 117-126.
- Miłosz, Czesław: Chestov ou la pureté du désespoir. In: Miłosz: Empereur de la terre, Párizs, 1987, 131-155; Sesztov avagy a kétségbeesés tisztasága, In: Lev Sesztov: Dosztojevszkij és Nietzsche (utószó), Bp. 1991. (M. Nagy Miklós ford.)
- Minszkij, N. M.: Jegyinsztvennij szvetocs, Párizs, Szovremennije zapiszki, 1921, 6, 207-217.
- Mirandola, G. P. D.: Az emberi méltóságról. In: Reneszánsz gondolkodók, Kolozsvár, 1995. (Kardos Tiborné ford.)
- Mocsulszkij, G.: Vlagyimir Szolovjov. Párizs, 1936.
- Molnár Tamás: Filozófusok Istene. Bp., 1996. (Mezei Balázs ford.)
- Motrosilova, N. V.: Parabola zsziznyennoj szugybi Lva Sesztova, Moszkva, Voproszi filozofii, 1989, 1, 129-143.
- Mounier, E.: Le personalisme, Párizs, 1949.
- Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése, Bp., 1991.
- Nietzsche, F.: A tragédia születése avagy a görögség és pesszimizmus, Bp., 1986. (Kertész Imre ford.)
- Nietzsche, F.: Im-ígyen szóla Zarathustra, Bp., 1908. (dr. Wildner Ödön ford.)
- Nietzsche, F.: Válogatott írásai, Bp., 1972. (Szabó Ede ford.)
- Nietzsche, F.: Adalék a morál genealógiájához, Győr, 1996. (Romhányi Török Gábor ford.)
- Pancsenko, A. M.: Szmech kak zreliscse. In: Lihacsov, D. Sz. – Pancsenko, A. M.: „Szmehovoj mir” Drevnyej ruszi, Leningrád, 1976, 91-191.
- Patkós Éva: A mitikus látásmód Lev Sesztov műveiben, kandidátusi disszertáció, 1991.
- Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. Bp. 1995.

Rahner, K.: Az ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés, Bp., 1991. (Gáspár Csaba László ford.)

Rickert, H.: Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte 1920. In: Karl Jaspers in der Diskussion, Hrsg. v. Hans Saner, München, 1973.

Ricoeur, P.: Kereszténység és erkölcs. In: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok. Bp., 1999., 73-160. o. (Bogárdi Szabó István ford.)

Ricoeur, P.: Le conflit des interprétations, Párizs, 1969.

Rozanov, V. V.: Izbrannoje, München, 1970.

Rozanov, V. V.: Religija i kultura. Szbornyik sztyatyjej. Szentpétervár, 1899., 128-139.

Rosenzweig, F.: Könyvecske az egészséges és a beteg emberi értelemről. Bp., 1997. (Tatár György ford.)

Ruszszkaja lityeratura XX. Veka (1890-1910) nod redakcij Sz. A. Vengerova. Moszkva, 1914-1916.

Ruszszkije filozofi – Antologija konec XIX.-szeregyna XX. vv. Moszkva, 1993.

Schleiermacher, F. D. E.: Hermeneutik und Kritik, Frankfurt/Main, 1977.

de Schloezer, B.: Lecture de Chestov. In: Chestov, L.: La philosophie de la tragédie. Sur le confins de la vie, Párizs, 1966, 7-20.

de Schloezer, B.: Préface. In: Chestov, L'homme pris au piège, Párizs, 1966, 7-12.

Scholem, G.: Le messianisme juif, Párizs, 1974.

Sklovskij, V. B.: Tolsztoj. Moszkva-Bp., 1978. (Soproni András ford.)

Spinoza, B.: Teológiai-politikai tanulmány, Bp. 1984. (Szemere Samu ford.)

Stejnberg, A. Z.: Lev Sesztov. In: Druzja maih rannih let (1911-1928), Párizs, 1991.

Szalma Natália: Egzisztencia, kultúra, lét, In: Szegedi Bölcsészfüzetek, 1992 – Egzisztencia és kultúra, Szeged, 1992.

Szalma Natália: Nem békességet, hanem kardot (I. A metafizikai igazság forrása Lev Sesztov filozófiájában. II. Sesztov Pascal filozófiájáról. In: Szalma Natália: Biblia és filozófia. Szeged, 1996., 81-110.

Szalma Natália: Biblia és filozófia. Szeged, 1996.

Szalma Natália: Vlagyimir Szolovjov és a személyes metafizika programja, In: Szegedi Bölcsészfüzetek 1999-2000 – Személyes metafizika és az igazság szabadsága, Szeged, 2000. 64-77. o.

Szilárd Léna: Ruszszkaja lityeratura konca XIX-nacsala XX. Veka. Bp., 1981.

Szolovjov V. A.: Cstyenyija o Bogocselovecsesztve. 1877-1881., In: Szobranijje szocsinyenij V. Sz. Szolovjova, Brüsszel, 1966, 3. kötet; Előadások az Istenemberségről. In:

Az orosz vallásbölcselet virágkora – Tolsztojtól Bergyajevig, antológia. Bp.-Piliscsaba, 1999. 68-84. (Baán István ford.)

Szolovjov V. A.: O hrisztyianszkom jegyinsztve. Brüsszel, 1967.

Szolovjov V. A.: Az Antikrisztus története. In: Az orosz vallásbölcselet virágkora – Tolsztojtól Bergyajevig, antológia, Bp.-Piliscsaba, 1999, (Baán István ford.) 115-127. (első kiadás: Bp., 1988.)

Szóke Katalin: Apofeoz beszpocsvennosztyi: Lev Sesztov i Alekszej Remizov (Tocski szoprikosznovenyija dvuh tyipov hudozsesztvennovo mislenyija v ruszskoj lityerature nacsala XX. veka), Acta universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Dissertationes slavicae, XV, Szeged, 1982, 105-121.

Sztyepun, F.: Tragegyija misztyicseszko szoznanyija, In: Logosz, II., 1911-12., 2-3., 115-140. o.

Tinyanov, J.: Az irodalmi tény. Bp., 1981. (Soproni András ford.)

Tinyanov, J.: Arhaiszti i novatori. München, 1967.

Tolsztoj, L.: Háború és béke, Bp, 1974. (Makai Imre ford.)

Tolsztoj, L.: Anna Karenina, Bp. 1958. (Németh László ford.)

Tolsztoj, L.: Shakespeare-ről. In: Shakespeare az évszázadok tükrében, Bp., 1965., 230-237. o. (Schöner Dezső ford.), 230-237. o.

Török Endre: Lev Tolsztoj. Világtudat és regényforma. Bp., 1999.

Török Endre: Vlagyimir Szolovjov. Vigilia, Bp., 1986-87, 51.

Török Endre: Előljáróban. In: Az orosz vallásbölcselet virágkora – Tolsztojtól Bergyajevig, antológia, Bp.-Piliscsaba, 1999. 7-20. (első kiadás: Bp., 1988.)

Vengerova, Z. A.: L. Sesztov. Sesztov i jevo krityik Brandesz, Szentpétervár, Obrazovanyije, 1900, I., 69-73.

Weil, Simone: Ami személyes, és ami szent. Budapest, 1983. (Pilinszky János, Reisinger János és Szedő Dénes ford.)

Wittgenstein, L.: Logikai-filozófiai értekezés – Tractatus logico-philosophicus. Bp., 1989, (Márkus György ford.)

Wittgenstein, L.: Vortrag über Ethik und andere Schriften. Frankfurt/Main, 1989.

Wittgenstein, L.: Filozófiai vizsgálódások. Bp., 1992. (Neumer Katalin ford.)

Zapiszki Religiozno-filoszofszkih Szobranyij (1902-1903). Szentpétervár, 1906.

Zelinszkij, V.: Velikij molcsalnyik. Vesztnyik ruszszkovo hrisztyianszko dvizensyija, Párizs, 1979, 4, 123-162.

Zenykovszkij, V V.: Isztorija ruszszkoj filozofii, Párizs, 1848-50.

Zsirmunskij, V. N.: Tyeorija lityeraturi, poetyika, sztyilisztika. Moszkva, 1977.

Megjegyzés: a lábjegyzetek hivatkozásaiban a *-gal jelölt tételekből vett idézetek az értekezés szerzőjének fordításában szerepelnek.