

TALLÁR FERENC

A Nagy Inkvizítor, Napóleon és a gyilkosság esztétikája

Dosztojevszkij utolsó nagy regényéből, az életművet több szempontból is szintetizáló *A Karamazov testvérek*ből az alábbiakban egyetlen szálát emelek ki – Iván Karamazov regényét. De a kört még tovább is szűkíteném: a figyelmet elsősorban az Iván és Raszkolnyikov közötti párhuzamra, illetve a két alakot összekapcsoló, közös alaptémára szeretném irányítani. Kiinduló tézisem szerint Iván Karamazov sorsában a *Feljegyzések az egérlyukból* című kisregényig visszakövethető, majd a Raszkolnyikov alakjában kidolgozott „bűn és bűnhődés” témájának nagyhatású variációjára ismerhetünk. Ahhoz azonban, hogy ez az összefüggés nyilvánvalóvá váljék, először a regény legtöbbször és legbehatóbban elemzett részéhez, a Nagy Inkvizítor mítoszához kell fordulnunk. Nem azért, mintha – egy vitatható tradíciót követve – magam is Iván Karamazov filozófiai és teológiai eszmerendszerének kifejtésére és a lehetséges filozófiatörténeti párhuzamok feltárására készülnék. A poémát nem egy *gondolkodó* önállóan is elemezhető *teoretikus teljesítményének*, hanem egy narratív szerkezet *hőse* által megfogalmazott, e narratív szerkezeten belül értelmezendő *megnyilatkozásának* fogom tekinteni. Bizonyos értelemben zárójelbe téve azt, hogy mit mond Iván, azaz mintegy szembe menve a Nagy Inkvizítor zárt tömbjének eszmei ellenállásával, a poémának a *történetben* elfoglalt helyét szeretném megvilágítani. Ily módon láthatóvá válik majd, hogy a Nagy Inkvizítor poémája legalább annyira *elleplezi*, mint amennyire *feltárja* a „bűn és bűnhődés” témáját, és – miközben egy tudatos lázadás manifesztumának tűnik – nem kevés szerepe van abban, hogy Iván háta mögött egy általa uralhatatlan, új értelem képződik.

Az alábbi írás egy készülő, a regényt feldolgozó monográfia része.

A hős eszméjét összefoglaló „mű” nem egyedülálló jelenség Dosztojevszkij regényeiben – gondoljunk Raszkolnyikovnak az *Időszaki Szemlében* megjelent cikkére, Sztavrogin gyónására, Ippolit „Nélkülözhetetlen magyarázatára”, vagy akár Iván másik „művére”, az egyházi és világi bíraskodásról szóló tanulmányára. A Nagy Inkvizítor poémája kétségkívül a „műveknek” ebbe a sorába tartozik, de mintha különleges helyet foglalna el közöttük. Rögtön szembeütik ugyanis, hogy itt nem írott szövegről van szó. A poémát Iván egy éve gondolta ki és „véste az emlékezetébe”. Ennyiben kész szövegről van tehát szó, mely azonban csak Iván monológjában ölt számunkra alakot. Hogy a Nagy Inkvizítor poémájának nincsen írott változata, a poéma mű-jellegét, szerzőjétől való bizonyos távolságát mégsem szünteti meg, és a Dosztojevszkij regényeiben felbukkanó egyéb „művektől” sem különbözteti meg. Raszkolnyikov cikkét is csak Porfirij, Razumihin és Raszkolnyikov vitájából ismerjük meg, ahogy Iván tanulmányának mondandója is a sztarecnél lezajló nagyjelenet során bontakozik ki. Ami pedig az Ippolit által felolvasott „Magyarázatot” vagy Sztavrogin gyónását illeti, ez a két, leírt szöveg is szerves részévé válik a Miskin herceg verandáján lezajló eseményeknek, illetve Sztavrogin és Tyihon találkozásának.

A „műnek” ugyanezt a dialógikus beágyazottságát figyelhetjük meg itt is. Iván a poémát Aljosának mondja el, mintegy válaszként öccse Krisztussal kapcsolatos felvetésére, s jól érzékelhető módon mindvégig Aljosának mondja azt, amit mond. Aljosa kérdései és közbevetett tiltakozó felkiáltásai saját szövegének értelmezésére késztetik Ivánt: újabb és újabb részleteket idéznek fel, újabb és újabb változatokat hívnak elő „emlékezetéből”. Olyannyira, hogy Iván folyamatos szövegmondása végül Aljosával folytatott dialógussá alakul, s Iván monológja szinte észrevétlenül menne át a poémát megelőző dialógus folytatásába, ha az átmenetet nem emelné ki egy szimbolikus esemény: megismételve a poémabeli Krisztus gesztusát, Aljosa Ivánhoz lép, és szótlanul szájon csókolja. Ezzel az „irodalmi lopással” Aljosa egyértelműen összefűzi Iván „művét” a regény hőseinek világával: egyszerre emeli fel a regényt a poéma mitikus szintjére, s szállítja le a mitikus elbeszélést a regény világába. A gesztus Aljosát Krisztus-alakként, Ivánt pedig olyan vívódó istentagadóként mutatja fel, aki előtt nyitva áll a feloldozás lehetősége.

Joggal állítható tehát, hogy a Nagy Inkvizítor poémája (V.5.) egyetlen szerkezeti egységet alkot *A Karamazov testvérek* (a továbbiakban KT) V. könyvének 3. és 4. fejezetével. A szerkezeti egységet a regény két hőseinek, Ivánnak és Aljosának az idő és a tér egységében zajló beszélgetése alkotja. A beszélgetésre a város főterén álló étterem különszobájának zárt terében kerül sor, ideje pedig – bár a teljességgel háttérbe szoruló narráció múlt idejű – gyakorlatilag egybeesik az olvasás idejével. Ami pedig a beszélgetés közvetlenül azonosítható témáját illeti, a két testvér vitája egy klasszikus teodíceai kérdésről, a teremtet világban tapasztalható szenvedés, majd konkrétan a bűntelen gyermekek szenvedésének igazolha-

tóságáról folyik. A Nagy Inkvizítor poémája Ivánnak e teodíceai kérdésre adott választát, Istennel szembeni „lázaságának” motívumait foglalja egy mitikus elbeszélésbe.

A regény kontextusába helyezve nyilvánvaló azonban, hogy a beszélgetés résztvevőit nem csak ez a teodíceai kérdés, nem valamilyen teoretikus Igazság felderítésének vágya motiválja. Bár a két testvér találkozására ott és akkor véletlenül kerül sor, mind Aljosa, mind Iván régóta készül a találkozásra. Voltaképpen mindketten egymásra kíváncsiak, de másként. Aljosa arra kíváncsi, amire a regény sok más szereplője: magára Ivánra. Ki is valójában a bátyja, ez a hallgatag szfinx? Iván ezzel szemben elsősorban nem azt kutatja, hogy kicsoda Aljosa, inkább azt, hogy hogyan reagál Aljosa órá, Ivánra, ha egyszer *megmutatkozik*. Ez indokolja a szereplők eltérő részvételét a beszélgetésben. Aljosa, ahogy a kolostorban zajló viharos nagyjelenet, vagy a Szmergyakov kazuisztikájára épülő, az Isten létére vonatkozó kérdésből bohóctréfát kreáló vita során (V. 7.), alapvetően most is hallgat vagy kérdez: miként a poéma Krisztusalakja, az intenzív *odahallgatás* módján van jelen. Ezzel szemben a hallgatag, leginkább önmagát *elhallgató* Iván a Nagy Inkvizítor poémájával monológba fog. Azt a műfajt választja tehát, mely Kierkegaard szerint a zárkózott „beszédmódja; ezért mondják a zárkózott jellemzésére, hogy magában beszél”.¹

Iván számára a beszélgetés az ez idáig elmulasztott bemutatkozás pillanata. Ivánnak be kell mutatnia magát, mert létmódja a rejtőzködés, az álarcviselés és a titok, mert Iván – ahogy Aljosa jellemzi – „talány”. Figyelemre méltó már a két testvér találkozását indító fejezet címe is: *Ismerkedik a két testvér*. Hiába lakik Iván immár hónapok óta apja házában, egy fedél alatt Aljosával, hiába függeszti rá szemét Aljosa ez alatt az idő alatt „örökös várakozással”, Iván ezidáig elutasított minden közeledést. „Iván öcsém szfinx – jellemzi őt Dmitrij –, ő hallgat, örökké hallgat”² (II. 346.), apjuk szerint pedig Iván „csak hallgat, szótlanul mosolyog – csakis ezzel nyer”. (I. 227.)

Ha a Nagy Inkvizítor azt állítja, hogy „csupáncsak három erő van a földön, amelyek képesek örökre legyőzni és rabul ejteni” az embereket, e „tehetetlen lázadókat”, és e három erő „a csoda, a titok és a tekintély” (I. 334.), akkor azt kell mondanunk, Ivánt magát is a titok és a titokból származó tekintély atmoszférája veszi körül, méghozzá megjelenése pillanatától fogva. A fiktív elbeszélő már Iván bemutatásakor rejtélyesnek találja, hogy „ez a fiatalember megtelepszik egy ilyen apa házában, vele lakik vagy két hónapig, és olyan jól megférnek egymással, hogy jobban se kell. Kivált ez utóbbi körülmény lepottorgott meg, nemcsak engem, hanem másokat is.” És bár később kiderül, hogy Iván részben bátyja kérésére jött a városba, „ennek ellenére még akkor is rejtélyesnek találtam Iván Fjodorovicsot, mikor már erről a különleges körülményről is tudtam, idejövetele pedig változatlanul megmagyarázhatatlan maradt”. (I. 24.)

1 Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Göncöl, Budapest, 1993, 150.

2 *A Karamazov testvéreket* Makai Imre fordításában idézem: Európa, Budapest, 1975. A kötetet és az oldalszámokat a szövegen belül, zárójelben adom meg.

A két testvér találkozásának Iván részéről éppen magyarázat-ként, az álarc levételeként kellene szolgálnia, ám inkább megtervezett, színpadias *önfelmutatásnak* sikerül, melynek nemcsak előzménye nincs, de Iván szándéka szerint következménye vagy folytatása sem lehet. A két testvér ismerkedése Ivánnak azzal a kijelentésével kezdődik, hogy „elválás előtt a legjobb megismerkedni”, és a találkozást Iván azzal a felszólítással zárja, hogy: „Most pedig te jobbra, én balra – és elég, hallod, elég! Vagyis ha holnap nem utaznék el (azt hiszem, biztosan elutazom), és valahogy megint találkozoznánk, akkor ezekről a témákról többé egy szót se szólj nekem.” (I. 346.)

Amikor Iván megtiltja az „ezekről a témákról” szóló beszédet, természetesen nem a teodíceai kérdést vagy a Nagy Inkvizitor poémáját nyilvánítja tabunak. A tabu tárgy ő maga, a róla szóló beszéd: a zárkózott újra bezárkózik. De hogy ez az egyetlen beszélgetés szándéka szerint mégis *önfelmutatás* volt, abból Iván nem csinál titkot. Már a beszélgetés elején hangsúlyozza: azért térek rá az „örök kérdésekre”, mert most az „a feladatunk, hogy én minél gyorsabban meg tudjam magyarázni neked, mi az én lényegem, vagyis: milyen ember vagyok én, miben hiszek, miben remélek”. (I. 307.) Iván, aki már rég nem töpreng a „kisfiúknak” azon a kérdésén, „vajon az ember teremtette-e Istent, vagy az Isten az embert”, nem az igazságot keresi, hanem a *saját* igazságát. Miként Nietzsche „eljövendő filozófusa”, ő is elmondhatná: „Az én ítéletem az *én* ítéletem: nem egykönnyen van hozzá másnak is joga.”³ Az ítélet döntés, az én jó vagy rossz döntésem. Iván számára nem az a kérdés tehát, hogy ítélete igaz-e vagy hamis, hanem az, hogy életfeltétellé, az ő élete feltételévé, életigazsággá, az ő élete igazságává tud-e lenni. A teodícea válasza épp erre, „önmagasága” rögzítésére alkalmatlan. Mert akár el is fogadhatom – mondja Iván –, „hogy végül a világfináléban, az örök harmónia pillanatában bekövetkezik és megjelenik valami végtelenül drága vigasz”, és akkor ezzel talán „igazolni is lehet majd mindazt, ami az emberekkel történt”, ám az én euklideszi agyam számára ez az igazság mindig idegen igazság, az ő igazsága marad. Ezért „ám következék be, ám jelenjék meg mindez, én akkor sem fogadom el, és nem is akarom elfogadni! Ez az én lényegem Aljosa, ez az én tételtem.” (I. 308.)

Saját lényege, *saját* tétele megfogalmazásával és felvállalásával Iván – úgy tűnhetik – *döntött*, s ezzel mintha Aljosa útjára lépett volna. Az elbeszélő ugyanis fontosnak tartja leszögezni, hogy Aljosa is egy döntés által lett rá életútjára. Aljosa „igenis realistább volt, mint bárki más”, legalábbis abban a sajátos, gyakorlati értelemben, hogy – miként Tamás apostol – „csakis azért hitt, mert hinni akart”: „Mihelyt komoly töprengés után áthatotta az a meggyőződés, hogy van Isten és halhatatlanság, egész természetesen rögtön azt mondta magában: »A halhatatlanságért akarok élni, és felemás megalkuvást nem fogadok el«. Ha viszont úgy dönt, hogy nincs Isten és halhatatlanság, pontosan ugyanígy, rögtön az ateistákhoz és a szocialistákhoz csatlakozik.” (I. 35–36.)

3 Friedrich Nietzsche: *Túljön és rosszon*. Ikon, Budapest, 1995, § 43.

Úgy tűnik, hogy Aljosa negatívjaként, Iván azért nem hisz, mert nem *akar* hinni, és *eldöntvén* hogy nincs Isten, rögtön az ateistákhoz és a szocialistákhoz csatlakozik. Látni fogjuk majd, hogy ez a képlet Iván esetében összeomlik, de az önfelmutatás pátoszos gesztusa Iván esetében mégis azt szolgálja, hogy elhitesse öccsével és önmagával: a döntés megtörtént, és éppen ez, maga a döntés volt a döntő lépés. Lényegének, tételének „saját” voltát, az első személy perspektíváját hangsúlyozva, Iván Kierkegaard etikusának szellemében beszél, aki szerint „a választásnál nem annyira az a fontos, hogy a helyeset válasszuk, hanem sokkalta inkább az energia, a komolyság és pátosz, amellyel választunk. A személyiség ebben nyilvánítja ki a maga belső végtelenségét, és ezáltal konszolidálódik.”⁴ Mert „nem az a nagy, ha valaki ez vagy az, hanem ha önmaga”,⁵ és *önmagunkká* a vagy-vagy, a választás felvállalásával leszünk.

Am ha Iván önnön lényegét, az *ipsissumot* kívánja egy tételbe foglalni, ha a két testvér beszélgetésének igazi tétje az önfelmutatás és a választott „önmaga” próbára bocsátása, akkor teljes joggal veti fel Aljosa már a beszélgetés elején azt a kérdést, vajon nem *tréfál-e* „most is” Iván (I. 306.). Jogos a kérdés, hiszen bátyja – miként Nietzsche „eljöendő filozófusai”, a „kísérletekkel kísértők” – több önértelmezést is próbára tett már. Bár a Nagy Inkvizitor identitást ígérő poémáját már egy évvel ezelőtt „kigondolta”, Iván távolról sem tartózkodott azoktól a veszélyes gondolatkísérletektől, amelyek között az identitását kereső szubjektum oly könnyen eltévedhet. Gondoljunk csak bele: mindössze egy nap telt el azóta, hogy a sztarecnél tett látogatás során Iván komolyan érvelt az egyházi bíraskodásról szóló cikke mellett, mely – miként említettem már – ugyanolyan világtörténelmi vázlat, mint a Nagy Inkvizitor poémája, csak épp ellentétes végkövetkeztetéssel. Csak egy nap telt el azóta, hogy az öregnél lezajlott vita után, apja *komoly* kérdésére („De komolyan! Nekem most komolyan kell!” I. 177.) Iván kijelentette, „nincs Isten” és „halhatatlanság sincs”, most pedig Aljosát azzal lepi meg, hogy „talán még én is elfogadom az Istent”. Aljosa figyelmeztetésére pedig („tegnap, ott apánknál, határozottan kijelentetted, hogy nincs Isten”) azzal válaszol, hogy ezzel csak „szántsándékkal bosszantani” akarta öccsét. De érdemes felhívni a figyelmet arra a gondolati ellentmondásra is, mely a Nagy Inkvizitor poémáját felvezető teodíceai megfontolások és a poéma között feszül. Az Isten elleni lázadás motívumai ugyanis egy *humanista* érvkészletből és gondolati elköteleződésből származnak: amikor a lázadó Iván elutasítja azt a lehetőséget, hogy az eljöendő világ harmóniája akár egyetlen ártatlan gyermek megkínzásának árán épüljön fel, akkor az egyén sérthetetlensége nevében utasítja el a megbékélést egy olyan teremttel, melyben mindennapos az ártatlanok kínszenvedése, méghozzá nem betegség vagy természeti csapások, hanem emberi bűnök következtében. Ezzel szemben a Nagy Inkvizitor *konzervatív forradalmár*, aki az egyén sérthetetlensége és méltósága helyett egy pesszi-

4 Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Gondolat, Budapest, 1978, 778.

5 Kierkegaard, i. m. 791.

mista antropológiára építi a maga birodalmát. Arra a meggyőződésre ugyanis, hogy az ember „gyöngé és alávaló lény”, olyan rabszolga, akinek nincs „gyötrőbb gondja, mint az, hogy találjon valakit, akinek mielőbb átadhatja a szabadság adományát” (I. 333.).

Iván lázadóként, „művének” szerzőjeként is talányos marad tehát, hiszen még azt a lehetőséget is felveti Aljosának, hogy az önfelmutatás aktusával „talán épp magamat szeretném meggyógyítani veled” (I. 309.). Bár a beszélgetés végén megerősíti Aljosának, hogy: „Én a »mindent szabad« formulát nem tagadom meg” (345.), az olvasó (és Aljosa) emlékszik még rá, hogyan reagált egy nappal korábban, amikor Miuszov a sztarec előtt szembesíti őt ezzel a tézisével: „Ha nincs halhatatlanság, mindent szabad”. Iván ekkor másik „művére”, tudniillik az igazságszolgáltatásról írott tanulmányára utalva azt mondja: „azért én mégsem mindenben tréfáltam”, majd szigorú, komoly arccal, kézcsókkal fogadja Zoszima sztarec áldását, ami „mindenkit meglepett talányosságával, sőt, bizonyos fokú ünnepélyességével” (I. 92–93.). A sztarec ennek a talánynak a következő értelmezését adta: „Nem mindenben tréfált, ez igaz. Ez a gondolat még nincs eldöntve a szívében, és kínozza... Egyelőre ön is kétségbeesésből szórakozik az újságcikkkel is, a nagyvilági vitákkal is, mert maga sem hisz a saját dialektikájában és fájó szívvel kineveti magát... Önben még nincs eldöntve ez a kérdés, és ez az ön nagy baja, mert sürgetően megoldást követel.” (I. 92.)

A talányos Iván, e hallgatag szfinx romantikus rejtélye ily módon a gondolatkísérletei között eltévedt Iván kétségbeesett tipródásaként, kízó döntésképtelenségeként áll elénk. Kierkegaard etikusa egy igen hasonló szituációt ír le ifjú barátjának: „Tevékenységed abból áll, hogy igyekszel megőrizni rejtekhelyed, és sikerül is, mert álarcod a lehető legrejtélyesebb; te ugyanis semmi vagy, és mindig csupán a másokkal való viszonyban létezel, és eme viszony révén vagy az, ami vagy.”⁶ Szó sincs persze arról, hogy Ivánt az esztétikai stádiumba utalnám. Számára „az élet álarcos játéka” távolról sem „kimeríthetetlen szórakozás”, s nincs semmi, ami jobban kínozná, mint hogy csupán másokkal való viszonyában létezik. Iván kétségkívül a döntés, a vagy-vagy felvállalása előtt áll: *akarja* a döntést, *akarja* önmagát, saját lényegét, saját tételét. Aszkoldovnak feltehetőleg nincsen igaza, amikor azt állítja, *Dosztojevszkij* „minden értékelésével és minden szimpátiájával arra szólít fel minket – »Légy személyiség«”.⁷ Az azonban joggal állítható, hogy *Dosztojevszkij* tévelygő *hósei*, így az idegen azonosulási minták között tévelygő Iván is, *saját* személyiségüket keresik. Kierkegaard szavával azt az „átlát-szatlan személyiséget”, amelyben „mindig világosan érzékelhető a világban egyedülálló és megismételhetetlen emberi »én« minden külső befolyásnak ellenálló tengelye”.⁸

6 Uo. 768.

7 Szergej Aszkoldov: Pszichologija harakterov u Dosztujevskovo. In F. M. Dosztujevskij. *Overseas Publications*. London, 1981, 32. (Első megjelenés: F. M. Dosztujevskij. *Sztaty i material*. Pod. red. A. Sz. Dolinyina, Leningrád-Moszkva, 1924)

8 Aszkoldov, i. m. uo.

Látjuk majd, ez a *saját* személyiség, az *ipsissimum* Dosztojevszkij szerint elérhetetlen. És nem azért, mert – mint Aszkoldov mondja – a klasszikus regényben szereplő *jellemek* összeütközése a külső körülményekkel mindig drámai, míg a Dosztojevszkij regényiben szereplő *személyiségek* tragikus.⁹ Hanem azért, mert a saját személyiség, a *szubsztanciaként* vagy platóni ideálként¹⁰ felfogott önmegaság veszélyes fikciónak bizonyul. Érdemes itt emlékeztetünkbe idézni, hogy miként Iván életében, Aljosában is meghatározó szerep jutott a döntésnek. Ha azonban a formális-fogalmi hasonlóság helyett a döntést tartalmában és következményeiben vizsgáljuk, könnyen beláthatjuk, hogy Aljosa döntése egészen másként kapcsolódik a személyiség problémájához. Aljosa önmagán túllépve választja önmagát, amikor szellemi vezetőjéül Zoszima sztarecet választja. Mert – olvashatjuk az elbeszélő magyarázatát – ha „sztarecet választottál, le kell mondanod a saját akaratodról, és teljes önmegtagadással oda kell adnod, hogy csakis neki engedelmeskedjék. Az, aki erre ítéli önmagát, önként vállalja ezt a próbatételt, ezt a szörnyű életiskolát, abban a reményben, hogy a hosszú próbatétel után legyőzi önmagát, és annyira ura lesz önmagának, hogy egész életén át tartó vezekléssel elérheti az immár teljes szabadságot, vagyis az önmagától való függetlenséget, és elkerülheti azoknak a sorsát, akik egész életük végéig sem találják meg magukat önmagukban.” (I. 37–38.)

Iván Aljosával szemben kétségkívül azok közé tartozik, akik nem önmagukon túl, nem a Másikban, nem „Én és Te” eleven viszonyában, hanem önmagukban keresik magukat, s ily módon – bármennyire is különbözni látszanak tőle – végül pontosan ugyanazzal a veszéllyel szembesülnek, mint a kierkegaard-i esztéta. „Vagy el tudsz-e képzelni rettenetesebb dolgot – kérdezi az esztétától Kierkegaard levélírója –, mint hogy lényed sokféleségben bomlik fel, ha valóban több emberré lennél, ha – mint ama szerencsétlen ördögös – egész légió lennél, s elveszítenéd azt, ami az emberben a legbensőségesebb, a legszentebb, ha elveszítenéd személyiséged összetartó erejét?”¹¹ Lényének ezt a felbomlását, személyisége összetartó erejének ezt az elvesztését tapasztalja meg Iván a regény végére.

Azt kellene most megvizsgálnunk, hogyan járul hozzá ehhez a felbomláshoz a Nagy Inkvizítor poémája. Ami a poéma elsődleges, Iván által intencionált értelmét illeti, az *szimbolikus* voltában is világos. A Nagy Inkvizítor poémája Iván önfelmutatásának része, azaz

9 „Külső nyomás alatt ezek vagy félrehúzódnak és elrejtőznek az odúban, vagy olyan harcba kezdenek, melynek kimenetele semmiképpen sem a megbékélés.” (Aszkoldov, i. m. 33.)

10 A temperamentumot, társadalmi típust, jellemet és személyiséget megkülönböztető aszkoldovi felfogáshoz igen hasonló módon beszél Lukács a személyiség kapcsán „platóni ideálról”: „csakis az egyes, csakis a végső határig hajtott egyes ideájának megfelelő és valóban létező”. Ez a tragédia, de egyben Dosztojevszkij válasza is Lukács szerint arra a kérdésre, vajon „az egyes dolgoknak is lehet-e ideájuk lényegiségük”. Lukács György: A tragédia metafizikája. In *Ifjúkori művek*. Magvető, Budapest, 1977, 503.

11 Kierkegaard, i. m. 769.

arra a sürgető követelményre ígér egy megoldást, mely a sztarec már idézett szavaiban a következőképpen fogalmazódott meg: „Önben még nincs eldöntve ez a kérdés, és ez az ön nagy baja, mert sürgetően megoldást követel...” Megválasztván történetét, Iván – szándéka szerint – önmagát választotta meg. Poémája egy olyan mitikus történetet beszél el, mely egy ellen-evangélium keretében nemcsak az emberi világ alapeseményeit értelmezi, de egyben rögzíti benne a Nagy Inkvizítor maszkját magára öltő Iván helyét is.

Az emberek „szánalmas teremtmények”, gyöngék, gyávák, hitványak, örökké hálátlanok és lázadók, akik belepusztulnak a „jó hírbe”, a Krisztus „hóštette” által nekik ajándékozott szabadságba. A gyengék nyájával szemben ott vannak azonban az erősek. Közöttük magasodik a Nagy Inkvizítor tragikussá növelt alakja, aki ott hagyja a büszkéket és erőseket, visszatér a gyengékhez és alázatosokhoz, „éppen ezeknek az alázatosoknak a boldogsága végett”. Leveszi róluk szabadságuk nyűgét és felelősségét, s eleget téve a „meghajlás közösségéből” származó szükségleteknek, magára vállalja a hazugság és az uralkodás terhét: Krisztus nevében, de az ő hóštettét „helyesbítve” kényszeríti boldogságra a gyengék nyáját. A „boldogságra kényszerítést” illetően pedig a Nagy Inkvizítornak nincsenek lelkiismereti aggályai. Eszközei a börtön és a máglya: „Sevilla sok-sok lakosának jelenlétében csak az előző napon égettek el kevés híján száz eretneket ad majorem gloriam Dei”. A Nagy Inkvizítor tehát a bűnözőknek abból a fajtájából való, amelyet Raszkolnyikov ír le a maga „művében”: az „emberiség törvényalkotói, államalapítói, a legrégebbiektől kezdve a Lükurgoszokig, Szólonokig, Mohamedekig, Napóleonokig és így tovább, mindenképpen, mind egytől egyig bűnözők voltak, már önmagában azért, mert miközben új törvényt alkottak, egyúttal le is rombolták a közösség által szentnek tartott, az apáktól örökölt régi törvényt”, s mindeközben az elkerülhetetlen vérontást „valami jobb nevében”, sőt, a „lelkiismeretre való hivatkozással igazolták”.¹²

Dosztojevszkij látnoki erejét és prófétikus nagyságát bizonyítja, hogy a Nagy Inkvizítor poémája, leválván mind Ivánról, mind a regényről, a 20. század egyik alapmítoszává válhatott: a véreskezű világmegváltók, a rosszkedvű komisszárok hol elfedő, hol felfedő öngazolásává. Ám ha eltekintünk a mítosz önálló életétől, s visszahelyezzük a regény világába, akkor előtűnik másik, Iván által *nem szándékolt jelentése* is. Bár mint minden mítosz, ez is önálló világértelmezésként kínálkozik, egyúttal erős szálakkal kapcsolódik a regény empirikus anyagához, a KT „burkát” alkotó gyilkossághoz.¹³ Aligha véletlen, hogy Aljosa és Iván beszélgetése végén feltűnik a „mindent szabad” tétele, amely olyan nagy hatást gyakorolt Dmitrijre, a „kiszemelt gyilkosra”, és persze a tényleges gyilkosra, Szmergyakovra is. Azt is mondhatnánk, Aljosának és Ivánnak a

12 A *Bűn és bűnhődés*t Vári Erzsébet fordításában idézem. Jelenkor, Budapest, 2004, 280. ill. 284. Hivatkozások a továbbiakban a szövegen belül: BÉB és oldalszám.

13 Dosztojevszkij írja, hogy a gyilkosság leírása alkotja „első, bevezető regényem tárgyát, helyesebben: burkolatát”. (I. 18.)

Nagy Inkvizítor poémáját is magába foglaló beszélgetése erre a tételre „fut ki”: Aljosának a krisztusi gesztust megismétlő csókja Ivánnak arra a kijelentésére adott válasz, hogy: „En a »mindent szabad« formulát nem tagadom meg, te pedig ezért megtagadsz engem.” (I. 145.)

A „mindent szabad” tétele felhangzott már Raszkolnyikov szájából is, méghozzá a Nagy Inkvizítor alakváltozatának tekinthető Napóleon kapcsán: „egy igazi *hatalmasság*, akinek mindent szabad, feldúlja Toulont, mészárlást rendez Párizsban, majd Egyiptomban *felejt* a hadseregét, félmillió embert *veszt* moszkvai hadjárata során, és egy szójátékkal üti el a dolgot Vilniusban; halála után pedig bálványokat állítanak az emlékére – neki tehát *mindent szabad*”. (BéB 295–296.) A napóleoni eszme és a megalázóan ostoba gyilkosság összefüggése a *Bűn és bűnhődés*ben nem lehet kérdéses, de egy ponton Porfirij expressis verbis meg is fogalmazza: „Ez egy fantasztikus, sötét, modern ügy” – mondja Raszkolnyikovnak. „Itt könyvízü ábrándokról van szó, a szív teoretikus izgatásáról, kérem: látszik, hogy rászánta magát az első lépésre, méghozzá különös elszántsággal határozta el magát, mégis, mintha egy hegyről zuhant vagy egy harangtoronyból repült volna le, nem a saját lábán érkezett volna meg a tett színhelyére. Elfelejtette maga mögött bezárni az ajtót, és két embert is megölt az elmélete alapján.” (BéB 498.)

A KT esetében persze nem állíthatjuk ilyen magától értő egyértelműséggel az eszme és a gyilkosság, és még kevésbé az eszme szerzője és a gyilkosság elkövetője közötti kapcsolatot. Ám ha a Nagy Inkvizítor poémájáról lerántjuk a mitikus leplet, mégiscsak a *Bűn és bűnhődés*ből ismert Napóleon-motívumra ismerünk: az emberek felosztására „átlagosakra” és „rendkívüliekre”, valamint arra a meggyőződésre, hogy a „rendkívüli embernek” nem csak hogy jogában áll, de „saját lelkiismerete által megengedett módon” áll jogában büntetnie, „ha azt (olykor esetleg az egész emberiség megmentésére alkalmas) elképzeléseinek a megvalósítása megköveteli”. (BéB 280.) Az Iván Karamazov és Raszkolnyikov közötti párhuzamokra többen felhívták már a figyelmet, de Michael Holquist tovább megy a pusztá párhuzamok megállapításánál, amikor Freud *Totem és tabujára* építve az apagyilkosságot tekinti a KT központi mítoszána, s feltárja az Atyaisten megtagadása és az apagyilkosság közötti összefüggést.¹⁴

A napóleoni-inkvizítori eszme, s az elkövetkezendő, „könyvízü” gyilkosság összefüggését megsejti az öreg Karamazov is, aki Iván talányos és titokzatos voltát egy ponton direkt módon a gyilkosságra fordítja le: „Csak nem azért jött ide [Iván] – kérdezi Aljosától –, hogy engem leszúrjon? Mert valami célja csak van, hogy idejöjj?” (I. 226.)

14 Vö. Michael Holquist: *Dostoevsky and the Novel*. Princeton UP, 1977, 165–191. A különböző (testi, szellemi és isteni) apafigurák megsértésének „transzcendentális bűné” a KT egyik központi motívumaként emeli ki Richard Peace: *Dostoevsky: An Examination of the Major Novels*. Cambridge UP, 1971, 243. Bár ezen a pszichoanalitikus vonalon itt nem szeretnék továbbmenni, annyit azért hozzátennem, hogy a Nagy Inkvizítor alakja (és így persze hasonlóképpen Iván) értelmezhető lenne Szondi Lipót *Mózes a törvényalkotó* című műve irányából is.

Iván egyébként – akitől az apja fél, sőt jobban fél, mint Dmitrijtől (vö. I. 137.) – nem rejti véka alá, hogy kívánja az apja halálát. Amikor Dmitrij kegyetlenül megveri és összerugdalja az öreget, Iván erre úgy reagál, hogy: „Az egyik undok féreg felfalja a másikat, úgy kell mind a kettőnek!” (I. 187.) Nem nehéz ebből kihallani, hogy Iván nemcsak elkerülhetetlenül közeledni látja a gyilkosságot, de azt valamiképpen meg- vagy kiérdemeltnek is tartja mind a potenciális áldozat, mind pedig a tette révén áldozattá is váló, „kiszemelt gyilkos” részéről. És bár Aljosának kijelenti, hogy én „mindig megvédem” az öreget, Iván kitart amellett, hogy joga van „kívánni” az apja halálát. „Ugyan minek hazudjunk, mikor mindenki így él, s bizonyára nem is tud másként élni?” (I. 189.)

Természetesen nagy különbség van aközött, hogy valaki kívánja az apja halálát (tudjuk, Dmitrij is kívánta), és aközött, hogy valaki elköveti a gyilkosságot. Iván nem öl meg senkit. A gyilkos Szmergyakov, és ezzel az Iván Karamazov és Raszkolnyikov közötti párhuzamot akár el is ejthetnénk. Ezt azonban, úgy vélem, rosszul tennénk. Iván regénye éppen azért válhat Raszkolnyikov regényének olyan nagyhatású variációjává, mert a Nagy Inkvizítor mítikus magasába emelt eszme és a szálnalmas apagyilkosság összefüggése egyáltalában nem világos Iván számára. Míg Raszkolnyikov esetében a „könyvízú” gyilkosság a napóleoni eszme gyakorlati kivitelezése, addig Ivánnak az eszme és a gyilkosság összefüggését, a szavaiban keletkező új értelmet, és ezzel saját történetét egy hermeneutikai küzdelemben még fel kell fedeznie. Iván Karamazovban csak fokozatosan világosodik meg, hogy neki, aki hite szerint megválasztotta egyedi, egyszeri és megismételhetetlen önmagát, lehet egy olyan *története*, melyet mások mondhatnak el róla, mint e történet által lezárt és értelmezett *jellemről*. A Nagy Inkvizítor poémája ugyanis arról is szól, hogy az inkvizítor a titok többi őrzőivel egyetemben egy – benthami – Panopticon megfigyelőjévé válik, aki mindenkit lát, anélkül, hogy ő maga látható lenne: csak felőle, de nem rá nyílnak az ablakok. Ivánnak végig kell mennie egész történetén, hogy belássa, a mítosz nem védi meg attól, hogy egy történet *jellemévé*, olyan mások által látható és leírható *harmadik személlyé* váljon, akiből nem tudja „kireflektálni” magát – akit fel kell vállalnia, mert nem tudja jellemét (*idem*) pusztán álarcként levetni önmagáról (*ipse*).

Hogy az eszme megfogalmazója és az eszme végrehajtója *kettéválik*, hogy nem Iván, hanem Szmergyakov hajtja végre a gyilkosságot, fontos újítás a Raszkolnyikov-téma feldolgozásában. Szmergyakov ugyanis – a negyedik, az állítólagos, a homályban maradó testvér, akiről később külön is szólnunk kell még – nem egyszerűen egy további szereplő, hanem Iván *alter egója*. Iván *hasonmása* tehát: *ön maga, mint egy másik*. Tudjuk, hogy a hasonmás milyen fontos szerepet játszott Dosztojevszkij művészetében. Malcolm Jones hívta fel a figyelmet arra,¹⁵ hogy bár *A hasonmás* c. korai

15 Vö. Malcolm Jones: *Dosztojevszkij poszle Bahtyina*. Szanktpetyerburg, 1998, 60. skk.

kisregény művészi értelemben egyértelmű bukás volt, Dosztojevszkij újra és újra visszatért hozzá. 1877-ben, mikor már a KT tervezetén dolgozik, a következőket írja *Az író naplójában*: „Ez a kisregény [A hasonmás] nyilvánvalóan nem sikerült, de eszméje eléggé világos volt, és ennél komolyabb eszmét az irodalomba soha nem vezettem be.” De miben állna a hasonmásnak, ennek a jól ismert, Dosztojevszkij műveiben is gyakorta alkalmazott romantikus toposznak a különös jelentősége Dosztojevszkij számára? Bahtyin intuícióját követve ezt a következőképpen lehetne megfogalmazni: „míg a tudat nem zárható le önmaga belsejéből”, mert „a tudat – alapvetően lezárhatatlan minőségként – önmaga számára feladott”, addig a hasonmás nem más, mint „tükröződésünk a »másikban« – az, ami a »másik« számára vagyunk”.¹⁶ Úgy is mondhatnánk: a hasonmás az ego transzcendenciájának, szabad és lezárhatatlannak tetsző önvonatközösítésének lezárása: egy olyan válasz a „Ki vagyok én?” kérdésre, amely nem áll az öntudat ellenőrzése alatt. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a hasonmás annak a *harmadiknak* az egyik megjelenése, akit Bahtyin kizárhatni vélt Dosztojevszkij regényeiből. Lehet, hogy Iván – miként Bahtyin állítja – „összes megfogható objektív tulajdonságát” át tudja változtatni öntudata tárgyává, de nem tudja megszüntetni az önmagáról levált, egy „közös ablakon” át szemlélhető hasonmása objektivitását.

Hogy Szmergyakov Iván hasonmása, azt nem nehéz észrevenni. Szmergyakov éppolyan „mogorva” és „gőgös” természetű, mint Iván, s mint ő, Szmergyakov is „örökké hallgat”, „örökösen hallgat” – talányos „tűnődő”, aki „töpreng, töpreng, és a fene tudja, hova lyukad ki a végén”. (I. 175.) Miként Iván, ő is európeér, aki „egész Oroszországot gyűlöli”, s ha Iván a nyugatos értelmiségi prototípusa, úgy Szmergyakov ugyanennek a nyugatos értelmiséginek a karikatúrája (I. 293.). Joggal mondhatja tehát Szmergyakov Ivánnak első látogatása során: „azt gondoltam, hogy maga is olyan, mint én”. (II. 367.) A tipológiai kapcsolatokat csak megerősítik az olyan szerkezeti párhuzamok, mint hogy Iván a maga Káint idéző kérdésével („Avagy őrzője vagyok-e én az én atyámfiaimnak, Dmitrijnek?”) csak megismétli Szmergyakov hasonlót, de a bibliai kontextust profanizáló kérdését: „Honnan tudhatnám én, mikor mit csinál Dmitrij Fjodorovics? Más volna a helyzet, hogyha strázsája lennék!” (I. 295. ill. 302.) A Nagy Inkvizítor poémáját és Iván lázadását ugyanígy megelőzi Szmergyakov bohóctréfába hajló vitája Grigorijjal az öreg ebédlőjében. (III. 7.) És ha a Nagy Inkvizítor poémája a hallgatag Iván megszólalása, akkor az elbeszélő a hallgatag Szmergyakovnak ezt a vitáját úgy vezeti be, hogy „Bálám számára váratlanul megszólalt”. (I. 168.)

Jól látható mindebből, hogy Szmergyakov, Iván hasonmása, egyúttal a teológiai-teodíceai eszmék magasába emelkedő Iván „leszállítása”, sötét színekben játszó paródiája is. Iván és Szmergyakov, a gőgös értelmiségi figura és a banális lakáj egybeesése és eltérése, Szmergyakov hasonmás- és paródia-volta pontosan megfelel annak

16 Mihail Bahtyin: *A szerző és a hős*. Gond, Budapest, 2004, 152. ill. 112.

az egybeesésnek és eltérésnek, ami a teológiai-teodíceai köntösbe öltöztetett eszme és a nyomorúságos gyilkosság között áll fenn.

Végül hadd utaljak még egy párhuzamra Raszkolnyikov és Iván között. A bűnhődés mindkettőjük esetében belülről, a *lelkiismeret* felől érkezik: „Akinek lelkiismerete van – előlegezi meg a sorsát Raszkolnyikov a vizsgálóbírónak –, szenvedjen, ha rájött, hogy hibázott. Ez a büntetése – és a kényszermunka”. (BéB 285.) Tudjuk, a kényszermunka a KT-ben Dmitrijnek jutna, de Iváné lesz az „igazi” büntetés, mely itt is előrevetül az Iván „művéről” folytatott vitában: Iváné „az egyetlen hatékony, az egyetlen elrettentő és megfélemező büntetés, mely a bűnös tulajdon lelkiismeretéből, tudatából fakad” (I. 84.). A gyilkosság azonban Iván és Raszkolnyikov számára nem pusztán *etikai* probléma. *Esztétikai* probléma is, sőt, először mintha épp esztétikai problémaként jelentkezne: „Napóleon, piramisok, Waterloo – és ez az undok, vézna hivatalnokné, ez az uzsorás vénasszony a piros ládájával az ágy alatt... Az esztétika itt a zavaró tényező: bemászik-e, hogy úgy mondjam, Napóleon a kis vénasszony ágya alá!” – kínlódik Raszkolnyikov a *Bűn és bűnhődésben*. (296.) „Ó, micsoda közönségesség!” És csak azután: „Ó, micsoda aljasság!” (297.) Ami pedig Ivánt illeti, az ő lelkiismereti küzdelmében ugyanilyen explicit formában jelenik meg az esztétikai mozzanat, méghozzá az ördög, azaz Iván hasonmásának szavaiban: „Sértve érzed magadat, először is esztétikai értelemben, másodszor pedig büszkeségedben: hogyan állíthat be egy ilyen nagy emberhez egy ilyen incifinci ördög?” (II. 419.) A mitikus önkép fenséges voltával és a gyilkosság banalításával való párhuzam nyilvánvaló.

Tévednénk, ha az etikai-lelkiismereti probléma esztétikai átfogalmazásában valamiféle frivolitást szimatolnánk. Érdemes itt röviden emlékeztetni arra, milyen meghatározó szerepe van az esztétikai szempontnak és az életörömnnek Zoszima sztarec tanításában, s hogy „a tavasszal kibomló, ragadós kis levelekről” szóló himnusszal indul a két testvér „ismerkedése” is. A fentieket figyelembe véve hajlok arra, hogy épp az esztétikai szempont, a gyilkosság „*ízléstelen*” volta hozza felszínre az igazi problémát, tudniillik az önreflexióba bonyolódott cogito *ráutaltságát a másikra*. Tudjuk, hogy a lelkiismeret – legalábbis Kant értelmezését követve – egy olyan „belső törvényszék”, melyen „az embernek saját magával akad elszámolnivalója, ám esze mégis arra kényszeríti, hogy úgy intézze ezt, mintha egy *másik személy* parancsolta volna meg”. Ebben az értelemben a lelkiismeret arra kényszerít tehát, hogy *önmagamra mint egy másikra* tekintsek, ám az elszámolás egy „kettős személyiségen”, egy „megkettőzött énen” belül marad: „a vádló és a vádlott ugyanaz az ember (numero idem)”, még ha külön is választjuk benne a törvényhozás szubjektumát (homo noumenon) és az ésszel megáldott érzéki embert (specie diversus).¹⁷ Ahol a lelkiismeret ügködik, tudniillik a gyakorlati ész szférájában, tiltva van, hogy az ész, alapelvein túl, a szó szoros értelmében vett, empirikus mások ítéletére odafigyeljen.

17 Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 554–555.

Az esztétikai szférát meghatározó ízlés azonban épp ezt a másokra való odafigyelést, azaz valami etikait követel meg. Nem a rendszerfilozófus Kantnak arra a rejtélyes megfogalmazására gondolok itt, mely szerint „a szép az erkölcsi jónak a szimbóluma”. Mesterházi Miklós gondolatmenetét követve¹⁸ inkább az antropológus Kant megfigyelésére utalnék, mely szerint az ízlés és a tetszés, valamint a tetszésre törekvő Ehrbegierde tör utat az erénynek. A megbecsülés utáni vágy hatására ugyanis, „miközben a nagyszínpadon minden egyes ember uralkodó hajlamainak megfelelően cselekszik, egyúttal mindenkit titkos ösztöke hajt, hogy gondolatban olyan külső nézőpontot foglaljon el, ahonnan megítélheti, milyen fogadtatásban részesül magatartása, milyennek fest, milyennek látja a néző”.¹⁹ Bár a másoknak, a nézők ítéletének figyelembevétele nem tesz minket eo ipso erkölcsössé, de annyit világossá tesz, „hogy képesek vagyunk a mások szemével-fejével ítélni”, és hogy mások tetszésére – egyetértésre rendelt, társias lények lévén – rá is szorulunk.²⁰

Ha azonban *mások* megbecsülésére vágyunk, ha *mások* tetszését akarjuk kiváltani, akkor tudnunk kell a másik szemével tekinteni önmagunkra. Ezzel természetesen még nem dőlt el semmi. Éppúgy vezet út innen a kierkegaard-i esztétikai stádium „álarcos játéka” felé, mint egy olyan dialógusetika felé, mely komolyan számot vet azzal, hogy az ember „csupán a másokkal való viszonyban létező”, egyetértésre ítélt lény. Mintha a lelkiismeretével viaskodó dosztojevszkiji hős számára épp ez lenne az igazi kérdés: képes-e meghasonlottsága, az önmagával és hasonmásával folytatott küzdelem során eljutni ahhoz a meg- vagy felnyíláshoz, melyben a valóságos Másik, s vele az „Én és Te” viszonya előtűnik.

Raszkolnyikov története a *Bűn és bűnhődés* Epilógusában ezzel a megnyílással ér véget. Iván élettörténete másként alakul, de az ő történetét illetően kisé előreszaladtunk. Miként jeleztem, Iván és Aljosa beszélgetése idején a Raszkolnyikov-probléma még nem Iván problémája, kezdeményei bármennyire benne is rejlenek szavaiban. Ahhoz, hogy ez a probléma nem is annyira *megvilágosodjék*, mint inkább *megképződjék* Iván előtt, először le kell róla válnia, és – miként hasonmásának – önálló életre kell kelnie. Ez történik meg az Iván és Aljosa beszélgetését követő, az V. könyvet lezáró két fejezetben.

18 Mesterházi Miklós: *Az irigységről*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 2006.

19 Kant, i. m. 308.

20 Mesterházi, i. m. 17.