

## A félkegyelmű alászállása

„A Dosztojevszkij-irodalomban általánosan elfogadott nézet, hogy Miskin valóban Krisztus szimbóluma. Ezt voltaképpen csak a konzervatív vallási interpretátorok tagadják – illetve ők is csupán felháborodásukat fejezik ki ezzel kapcsolatban –, valamint Meier-Graefe, aki nevetségesnek tartja ezt a beállítást. Mivel azonban egész könyvét bizonyos fokú zsurnaliszta fölényeskedés hatja át, és mivel elutasítását meg sem próbálja indokolni, nyugodtan figyelmen kívül hagyhatjuk véleményét. Annál is inkább, mivel a kéziratokban Dosztojevszkij kifejezetten »Krisztus hercegről« beszél Miskinnel kapcsolatban, és számos motívummal nyomatékosítja is a párhuzamot.<sup>1</sup> Fehér Ferenc megállapítása óta az általános nézet mit sem változott: hogy Miskin Krisztus-parafraízis, nehezen vitatható interpretációs álláspont a mai napig. Ahogy az is – s nem csak *Az antinómiák költője* okán –, hogy *A félkegyelmű* az ellentmondások, az antinómiák regénye. E dolgozat a mű egyik motívumát, valamint a főhős ellentmondásos vonásait egy olyan teológiai fogalmon keresztül vizsgálja, amelynek mind konkrét üdvtörténeti aspektusa, mind pedig bizonyos antinómikus struktúrákon alapuló általános értelme megerősíteni látszik a párhuzam érvényességét.

A Svájból Pétervárra érkező herceg az öt vendégül látó Japancsin családnak külföldi élményeiről mesél. Hosszú monológjából egyértelműen egy földi mennyország képe bontakozik ki. A svájci idill maga a Paradicsom Miskin számára, aki Oroszországba való utazásával kitűzött célját, eszményét akarja csak megvalósítani: megismételni az általa teremtett svájci idillt, a szeretetben, az együttérzésben, a részvétben és az áldozatban egyesíteni az embereket, és ezáltal megváltani őket. Ennek a megváltástörténetnek a struktúrája ugyanakkor pontosan a krisztusi mintán alapul. A regénybeli térképzetek, a földrajzi térbeliség és helyváltoztatás szimbolikája alapján nyilvánvalónak tűnik, hogy Miskin Svájból Oroszországba, tehát Nyugatról Keletre történő utazása az idegen országból, tehát a bűnös földről a saját, kiválasztott, hazai földre való utazáson és egyben

---

A tanulmány részlet az ELTE Ruszisztikai Központ pályázatának nyertes dolgozatából.

1 Fehér Ferenc: *Az antinómiák költője*, Cserépfalvi, Budapest, é. n. 261.

valamiféle alászállás mintáján alapul. A térbeliség szimbolikájának különleges esete a regénybeli, hiszen annak ellenére, hogy a mitikus tudatban a Paradicsom, az Éden mindig keleten és (vagy) otthon (a regény esetében ez Oroszország lenne), a pokol pedig nyugaton és (vagy) külföldön van (a regény esetében ez Svájc lenne), *A félkegyelműben* mintha felcserélődnének ezek az értékviszonyok. Svájc eredetileg valóban „pokoli” hely, amelyet azonban Miskin személye földi paradicsommá változtat át azáltal, hogy mintegy kigyógyítja a falu lakóit a bűn, a közöny és a gonoszság betegségéből. S Oroszország is, bár a keletiségből és a hazai föld kiválasztottságából adódó Éden képzete kapcsolódik hozzá, mégis mintha inkább az elkárhozottak pokolbéli birodalmát testesítené meg, mintsem valamilyen földi Paradicsomot – teljesen összhangban egyébként az orosz középkori térképpel, amelyben bizony előfordulhatott, hogy a saját, kiválasztott ország is elkárhozottá, azaz valamilyen értelemben „külfölddé” vált, ahogy azt a J. M. Lotman által idézett Avvakum protopópa gondolatai is bizonyítják: „Számára [ti. Avvakum protopópa számára] az idegen országok »bűnös« földek. »Az egész pravoszláv világ, a szerbek, az albánok, az oláhok, a rómaiak, de még a lengyelek is mindhárom ujjal vetnek keresztet.« De mivel *Oroszföldön az igaz pravoszláv hit romlásnak indult* (»a sátán elkérte az istentől a tiszta Oroszországot«), saját országa is földrajzi és térbeli értelemben »külfölddé« válik...”<sup>2</sup> Miskinnek a nyugati kereszténység, az ateizmus és a szocializmus, valamint ezek orosz földön való terjedése elleni pavlovski kitörése különösen indokoltta teheti „az igaz pravoszláv hit” védelmére kelő protopópa, illetve az óálta képviselt világnézet beemelését az értelmezésbe. Annál is inkább, mivel az említett kirohanás épp a „külfölddé vált”, tehát bűnös haza megújulásának vágyán, az orosz óhit és messianizmus talaján sarjadó újjászületés szenvedélyes igényén alapszik. Azon az orosz égen felragyogó „orosz gondolat” tehát, amely talán – Miskin szavaival – „az egész emberiség jövődöbéli megújodását és feltámadását” (556)<sup>3</sup> jelentheti.<sup>4</sup>

A vertikális térbeliséget tehát – mint mondtuk – egy bizonyos alászállás alapozza meg. Ebben a kontextusban nem véletlen, hogy Miskinhez több szinten is a nehézkedés és a főntről lefe-

2 Lotman, J. M.: *A földrajzi tér fogalma az orosz középkori szövegekben*, in uő: *Szöveg, modell, típus*. Gondolat, Budapest, 1973, 349. (Itt és a továbbiakban a külön nem jelzett kiemelések tőlem származnak – T. A.)

3 Dosztojevszkij, F. M.: *A félkegyelmű*. Európa, Budapest, 1976. (Most és a továbbiakban az idézetek és hivatkozások után zárójelben megadott oldalszámok a fenti kiadást követik.)

4 A regény és a nem-ortodox (tehát óhitű) orosz vallási tradíció kapcsolatáról kitűnő összefoglalást nyújt W. J. Comer *Rogozhin and the „Castrates”*: *Russian Religious Traditions in Dostoevsky's The Idiot* című cikkében (in *The Slavic and East European Journal*, Vol. 40, No. 1, Spring, 1996). Dosztojevszkij antikatalicizmusáról és pravoszláv messianizmusáról lásd Andrzej Walicki *Dosztojevszkij antikatalicizmusa* című könyvfejezetét (in Walicki, A.: *Orosz és lengyel messianizmusok. Oroszország, a katolicizmus és a lengyel ügy*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2006, 95–119.).

lé tartó mozgás, a leesés képzete kapcsolódik. Így jelentésselivé válhat a herceg epilepsziája: az eredeti orosz kifejezés első szava („падуच्या”) ugyanis az *esni* jelentésű igéből („падать”) származik. Ilyen továbbá Miskin rohama, ami a kihunyó öntudattal, a *ráereszkező* teljes homállyal (238), a lépcsőn való *legurulással* (239), második rohama esetében pedig a *földre eséssel* (563) a mélyre bukást reprezentálja. Ilyen a roham előtti külvilág és belső vívódó hangulatának egész fogalmi hálója: Miskin a *Mérleg* („Весы”) fogadóból indul útnak (az eredeti orosz kifejezés tövében a *súly* („вес”) szó fedezhető fel), később egy fa *alatt* töpreng a Nyári Kertben (227–228, 230), ahol egy pillanatra sötét felhő takarja el a *lenyugvó* napot (230), majd sétája végén el is ered az *eső* (237). Végig *nyomasztó* hangulat uralkodik rajta: a lelke *nehéz* (228), a feje *nehéz* (220), a kétségbeesés csaknem a *földhöz szögezi* (237), saját meggyőződéseit *megalázónak* érzi (236), a mellé szegődő *démon* suttogásához is *alacsonyrendű* előérzet társul (236). Ehhez később további elemek is járulnak: saját kettős gondolataival kapcsolatban az *aljasság* képzete tör a felszínre (315–316), Aglaja szerint pedig *megalázza* magát (347), s habár nem ebben a kontextusban hangzik el, de erre asszociálhatunk abból a narrátori megjegyzésből is, mely szerint ha Miskin féléves távolléte után „hirtelen megjelent volna ismerősei közt, azt hitték volna, hogy az égből pottyant le” (189–190).<sup>5</sup> Amiért mindezt ilyen részletesen tárgyaltuk, az a dolog ambivalenciájában keresendő. Miskin lefelé irányultságának, alászállásának, leesésének kísérőmotívuma ugyanis paradox módon nem a sötét, hanem a fény! Elemzésünk szempontjából fontos értelemben ez a motívum először a svájci benyomásairól mesélő herceg számár-történetében bukkan fel, amelyben valamiképp az útmutatás, a megszabadítás, a megváltás képzetéhez kapcsolódik (57). A fény témája Miskin saját betegségéről szóló belső monológjában tér vissza újra: az epileptikus állapot herceg általi interpretációja szerint a roham előtt a *lelki sötétség* közepette *fény* gyúl az agyában, elméjét, szívét rendkívüli *fény* világítja be; ezek a pillanatok, ezek a *fénysugarak* még csak a végső másodperc előhírnökei, ám ez a másodperc, a legmagasabb rendű létnek ezek a *felvillanásai* és *fénysugarai* a harmónia, a *szépség* legfelső fokának bizonyul, és megadja a *teljességnek*, az *egyensúlynak*, a kiengesztelődésnek és az élet legfelsőbb szintézisével való *egybeolvadásnak* az érzését. Ez a pillanat így szinte felér egy egész élettel, illetve: „abban a pillanatban *nem lézen többé idő*” (229–230). Miskinnek a fény és az örökkévaló idő motívumával áthatott leírása számos hasonlóságot mutat az általa több történetben több szereplőnek is előadott halálraítélt(ek)

5 Miskin és a lefelé irányultság motívumának regénybeli kapcsolatáról lásd: Solti Gergely: Dosztojevszkij: A félkegyelmű. Miskin alakjának értelmezéséhez, in Kroó Katalin (szerk.): Első Század, Tudományos Ösztöndíj Pályázat kiemelkedő dolgozatainak szemléje. Orosz szak, Budapest, ELTE BTK, HÖK, 2002, 171–196.)

halál előtti állapotával, amelyben szintén a fény és az örökkévalóvá sűrített eszményi pillanat dominál.

Hogy Miskin belső monológja, a fénnel kísért alászállás motívuma, valamint a földrajzi térbeliség szimbolikája teljes mélységében érthetővé váljon, ahhoz a pokol és a halál regénybeli szerepét kell még röviden áttekinteni. A fordított térbeli értékviszonyok kapcsán Oroszországot mint bűnösökkel teli, épp ezért elkárhozott földet mint alvilágot értelmeztük, így a főbb szereplők (különösen Rogozsin és Nasztaszja) is szoros kapcsolatban vannak a pokol és a halál képzetkörével. Többek között így válik jelentésselivé az az arcszín-tipológia is, amelyet Solti Gergely állít fel Rogozsin és Nasztaszja empirikus arcának összehasonlítása kapcsán:<sup>6</sup> a Rogozsinhoz és Nasztaszjához köthető – a „fehér” („белый”), „halovány” és „sápadt” („бледный”) szavak fémjelzte – fénytípusoknak ugyanis szembetűnő kapcsolata van az arc sápadtságával, általánosságban a halállal.

Rogozsin esetében a motívum különös hangsúlyt kap. Az ő személye, empirikus látványa, szűkebb környezete és egész családja mind-mind a halál felől nyer értelmet és igazolást. Már maga a családnév is ilyen konnotációkat hív elő az olvasóban, hiszen a „Rogozsin” („Рогожин”) etimológiailag a 18. század végén, a „Rogozsszkoje Szoglaszije” nevű vallási felekezet számára alapított moszkvai temető, a „Rogozsszkoje” („Рогожское”) nevéből eredeztethető. A Rogozsin család – a *halott apával*, az *özvegy és szellemileg halott anyával* (218, 225–226), a harminc éve *özvegykedő nagynénivel* (11), az apa szemfedeléről az aranybojtokat levágó és Rogozsin szemében *halottgyalázó testvérrel* (11) (aki melleleg szintén *özvegy*)<sup>7</sup> – szinte teljes mértékben e köré a mo-

6 A hősök arcszintípus és az ezzel szoros kapcsolatban lévő fénytípusok szerinti szétválasztását lásd Solti fentebb már idézett dolgozatában. A szerző tematikai értelmezésében a Rogozsint és Nasztaszját jellemző fénytípus, a „fény, csillogás” („блеск”) variációinak tekinthetők a „fehér” („белый”) és „halovány”, „sápadt” („бледный”), valamint a belőlük képzett szavak, és a két szereplő ezen az alapon élesen elkülöníthető Miskintől, akire inkább a „fény sugar”, „világosság”, „tisztaság” („свет”, „луч”, „ясность”) fénytípusa jellemző. (Amellett, hogy a herceghez bizonyos értelemben mindkét fénytípus köthető: „Magának a halálnak a kettős értelemben ad magyarázatot arra, hogy a két fénytípusnak a regényben következetesen elvégzett szétválasztása mellett miért válik mégis azonosíthatóvá a »блеск« és »бледный« Miskin alakjának jegyeként is.” (Solti, i. m. 175.)

7 Az alább kifejtendők értelmében nem véletlen, hogy közvetlenül a Rogozsin bátyjának özvegyességét érintő párbeszéd (209–210) után Miskin – némi tünődést követően, és a párbeszéd korábbi témájához látszólag semmilyen logikai kapcsolattal, de hangsúlyosan egy, a báty családi állapotát firtató kérdésre („Családosa?”) adott válasza („Özvegy”), illetve a kérdés okát tudakoló „miért?” kérdésre válaszolva – a házzal kapcsolatos benyomásait kezdi mesélni Rogozsinnak, azt tudniillik, hogy „Ez a ház úgy fest, mint az egész családok, mint a ti rogozsini életetek...” (210) A dolog nyitja – hasonlóan egy későbbi, a Rogozsin apját ábrázoló portré kapcsán kialakult párbeszédhez – egy Miskinen belül zajló, talán öntudatlan hasonlítás – ez esetben az özvegyesség és a ház sírboltszerűségének (tehát egy belső és egy külső tulajdonság) öntudatlan azonosítása, amelyben a herceg számára a Rogozsin családnak a halállal való elköteleződése nyilvánul meg.

tívum köré van felépítve. Csakúgy, mint a családnak otthont adó pétervári ház – mind külsejét, mind belsejét tekintve. Miskin arc iránti különös érzékenységének mintegy metaforikus kiterjesztéséből adódik, hogy az örökös díszpolgár házának külseje már messziről igen mély benyomást tesz rá: „Amikor a Gorohovaja és a Szadovaja kereszteződéséhez ért [...] egy ház, valószínűleg *különös külseje* [az eredetiben: „особенной физиономии”] miatt, már messziről magára vonta figyelmét [...]. Kívül-belül egyaránt barátságtalanok e házak, mintha titok lappangana bennük, bár nehéz volna megmagyarázni, miért véli így az ember pusztán a *külsejükről* [az eredetiben: „физиономии”]. [...] – Magam sem tudom biztosan. Ez a ház *úgy fest* [az eredetiben: „имеет физиономию”], mint az egész családok, mint a ti rogozsini életek [...]” (207–208, 210) A szöveg mindhárom kiemelt alkalommal, tehát hangsúlyosan a ház „fiziognómiájáról”, ábrázatáról, arculatáról („физиономия” és alakváltozatai) beszél, amely a külső szemlélő – esetünkben Miskin – számára pontosan leképezi az épület belső világát. Azt a sírkamra- vagy pokolszerű hangulatot,<sup>8</sup> amelyet egyrészt ezen fiziognómia külső tulajdonságai kölcsönöznek az épületnek (a komorság, a börtönszerűség, a kívül-belül rá jellemző barátságtalanság, a benne lappangó titok, a lépcsőház vörös színű fala, a sötétség, az unalom, a homály, a labirintus jelleg), másrészt maguk a lakók azáltal, hogy halottként, halott módban lakják sírbolt-házukat. Ilyen sírbolt-lakó a halott apa (aki már csak egy Rogozsin szobafalán függő portréről készült narrátori ekphrasziszon keresztül látható), a szellemi halott anya, az özvegy és halottgyalázó testvér, a Rogozsin által olyannyira kedvelt Holbein-kép halott Krisztusa, s azzá válik végül Nasztaszja Filippovna is, beteljesítve a ház sorsát, amely az ő halála által válik a szó szoros értelmében sírbolttá, ahol a nő holttestét „a herceg csak nézte, és úgy érezte, hogy minél tovább nézi, annál nyomasztóbb lesz a szobában a síri csend”. („мертвец и тише” – kétszer is így ebben a jelenetben; 616–617)<sup>9</sup> S végül ilyen lakók mindenekelőtt a ház és a család történetéhez szorosan kapcsolódó szkopecsek, egy orosz öncsonkító vallási szekta tagjai, akik az emberi lélek evilági üdvözülésének egyetlen lehetséges módját a szexuális vágy gyökeres kiirtásában, a kasztrációban, tehát az élettelenítés drasztikus, szintén a halál irányába

8 Vö. az Ippolit „Nélkülözhetetlen magyarázatában” megfogalmazottakkal (413), továbbá Rogozsin elbeszélésével (217), valamint Nasztaszja levelével (464–465).

9 A Rogozsin házában zajló végső jelenet ebből a szempontból különös figyelmet érdemel. A „síri csend” akusztikai jelét ugyanis – mind a környezetre, mind az emberekre vonatkozó – vizuális jegyek tolják – ha lehet – még egyértelműbben a halál felé (616–617, 622).

mutató gyakorlatában látták.<sup>10</sup> Mint ahogy a korábbi, Rogozsin bátyjának özvegysége és a ház sírboltszerűsége kapcsán említett részletnél, a Rogozsin apjának az óhittel és a szkopecekkel való kapcsolatát, illetve a Rogozsin és Nasztaszja lakodalmát érintő dialógusban (210–211) is ugyanazt az elliptikus párbeszédszerkezetet figyelhetjük meg: a herceg megint egy logikai ugrással, az előző témához látszólag egyáltalán nem kapcsolódva válaszol a Nasztaszjával tervezett lakodalomról szóló kérdésével Rogozsin „miért?” kérdésére („– Miért kérdezted, hogy óhitű volt-e? – Itt akarod megülni a lakodalmadat?”). A látszólagos összefüggéstelenség kulcsa Miskinnek Rogozsin és Nasztaszja sorsával kapcsolatos – és korábban már nyíltan is kimondott – előérzetében, illetve az ő sorsuknak és az óhitű szkopecek közismert szektáns rituáléinak gondolati egymásra vetítésében keresendő, amely ebben az értelemben annak a veszélyét látja felderengeni, hogy a házasság (és az ahhoz köthető nászágy és fehér menyasszonyi ruha) valahogy egy ilyen rituáléhoz kapcsolódó áldozati szertartássá (és az ahhoz köthető áldozati, halotti ágygá és szemfedővé) változhat. Nasztaszja Filippovna halálának körülményei – amint azt W. J. Comer tanulmányában kimutatja – valóban emlékeztetnek ezekre az öncsonkító rituálékra, ami által a regényben beteljesedni látszanak mind Miskin baljós előérzetei, mind pedig Nasztaszjának Rogozsin lehetséges sorsáról vallott szavai – ez utóbbiak szerint Rogozsin az eredeti orosz szó két értelmében is „szkopeccé” válhat, úgy mint: valamilyen értelemben a szekta tagjává vagy részesévé; és úgy mint: valamilyen tulajdon összeűjtőjévé.<sup>11</sup>

Miskin arc iránti érzékenységre visszatérve: a ház külseje által keltett mély benyomás, illetve az ezt megalapozó, a külsőt a belsőnek (és fordítva) minden további nélkül megfeleltető szemlélet mögött pontosan ugyanaz a fiziognómiai világbép munkál, mint ami a herceget az emberek (vagy dolgok, s a mögöttük felszejlő emberi motívumok) folytonos – gyakran első látásra és különöségek alapján hozott – el- és megítélésében is vezeti. Egy olyan paradicsomi, utópikus világbépről van szó, amelyben nincs hasadás a belső és a külső, a lélek és az arc, a gondolat és a szó, az elmélet és a gyakorlat között, s ahol minden egyértelmű, mert minden azonnal, „ránézésre” tudható a másikról – legyen az a másik egy ház, egy írás vagy akár egy ember „lelke”. Miskin elméletben és gondolatait közvetíteni hivatott szavaiban mindvégig következetes marad ahhoz az elvhez, hogy ne látszat szerint

10 Természetesen e szekta hívei – saját misztikus tudatuknak megfelelően – éppen hogy nem a halál, hanem az örök élet elnyerésének reményében vetették alá magukat és egymást az öncsonkító rituáléknak, ahogy azt az ismert evangéliumi előkép is tanúsíthatja. Jézus szavai szerint ugyanis: „Mert vannak heréltek, a kik anyjuk méhéből születtek így; és vannak heréltek, a kiket az emberek heréltek ki; és vannak heréltek, a kik maguk herélték ki magukat a mennyeknek országáért. A ki beveheti, vegye be.” (Mt 19,12.)

11 Ennek a motívumnak további részletes elemzését lásd: Comer: i. m.

ítéljük. „Mert az csak lustaságból ered, hogy az emberek látszat szerint osztályozzák egymást, és nem találnak egymásban semmit...” (28), „Mert ha túlságosan hamar megértünk valamit, akkor talán nem is jól értjük meg” (563). Sőt bárminemű, a másíkról alkotott vagy a másíkra kirótt ítéletet is (beleértve ennek jogi és erkölcsi értelemben vett végpontját, a halálbüntetést is) elvben elutasít. Mégis, a gyakorlatban rendre megsérti ezt az elvet. Saját elméleti állásfoglalását eleinte ellentétes gyakorlatok sora követi, s ez a hasadás, valamint tapasztalatai – a másíkbán rejlő titok, a másík radikális, lezárhatatlan másságának újra és újra történő felismerése, a másík tiltakozása – egy olyan önreflexív mozgást idéznek elő benne, amely őt – belső kétellyé, büntudattá, „alacsonyrendű” érzetekké transzponálva e külső ellenállást – végső soron önmaga ellen fordítja. A másíkról alkotott végleges véleményei így egyre inkább saját belső ellenállásába ütköznek, s tapasztalatai is egyre gyakrabban vezetnek a másíkról szóló feltételezéseinek a megkérdőjelezéséig, s azok erkölcsi értelemben vett elítéléséig. Miskin tehát tulajdonképpen önmagával kerül el- lentmondásba: hiszen személyiségének lényegi beállítódása szerint a külső és a belső számára ugyanaz, nincs hasadás a kettő között, mégis: saját elvei, valamint tettei, végső soron tehát elmélete és gyakorlata közt pontosan ilyesfajta hasadás figyelhető meg. Ezért gyötrődik, ezért bántják a „kettős gondolatok”, ezért beszél gyakran „nem arról, amiről kellene”: egy paradicsomi ember számára ugyanis elvileg nincs hasadás gondolat és tett (szó), elmélet és gyakorlat közt. Am a gyakorlat mást mutat, a herceg belső érzései szerint szavaival csak a gondolatok lealacsonyítását éri el (347), s ennek párdarabjaként: nevetséges megjelenése lejárátja az eszmét (562). Miskin totalitárius ítéletei – mint általánosságban minden, a másíkról egy külső nézőpontból, pozícióból eredő ítélet, avagy minden szembesített igazság – mindig a másík tárgyiasításáról, megalázásáról, lezárásáról, bizonyos értelemben a másík haláláról, a szabadságától való megfosztásról szólnak. A herceg fizionomikus látásmódját azonban mindvégig egyfajta etikai látásmód ellenpontozza, s ez utóbbi szinte minden elemében tökéletes ellentéte a szembesített igazságok igaztalanságainak: a miskini gondolkodásnak ez a szegmense leginkább a saját maga által vallott és megélt értékrend esetlegességének a tudata, a tárggyal szembeállított személy-szubjektum lezárhatatlanságának, szabadságának és istenképűségének a tisztelete, a dialogicitás, a másíkra való nyitottság, a konvencióktól mentes viszonyulás, a másíkért viselt szolidaritás és felelősség, egy bizonyos magasabb rendű illendőség és a humanizmus kategóriáival írható le. S hiába a fent vázolt belső fejlődés, a két, alapvetően ellentétes szemlélet az első jelenetektől fogva<sup>12</sup> a végsőkig

12 Lásd a herceg és a komornyik között lezajló, a regénynyelv poétikai mélyrétegeinek szintjén is kimutathatóan és alátámaszthatóan etikai alapú dialógust (18–24).

megmarad.<sup>13</sup> Épp úgy, ahogy azok az egymásnak ellentmondó tulajdonságok és jellemzések, amelyek a főhőssel kapcsolatban lépten-nyomon felbukkannak, s amelyek az alak írói megformálásában kiemelkedően fontos szerepet játszanak. Ezekből fogunk néhányat röviden áttekinteni a következőkben.

A társiasság igénye a herceg alapvető vonása: szemléletét, céljait, a világhoz való viszonyát lényegében a közösségi lét határozza meg. Ennek az igénynek mintegy nyelvi kivetülése a herceg első komolyabb párbeszéde is, amelyet Japancsin tábornok előszobájában folytat le a komornyikkal – s mindez nem csak a dialógust bevezető explicit bejelentésben („...mert mit csináljak én ott egyedül?” (19)),<sup>14</sup> de – mint arra korábban utaltunk – a dialogikus szerkezet és a regénynyelv mélyén is érzékelhető. A párbeszédben a másokra való nyitottság és a másik szavainak, belső gondolatainak dialogikus anticipálása dominál, s ez, mint egyébként mindenki másra, a lakájra is elemi hatással van: az „udvarias és barátságos beszélgetés” (22) megváltoztatja őt. Miskin e személyes hatásának, transzformáló képességének egyik alapvető, pozitív következménye, illetve aspektusa, hogy a szereplőkben olthatatlan vágy él a vele való közvetlen viszony létesítésére, igénylik a társaságát, s szinte vonzódnak az arcához, illetve a hangjához. A negatív aspektus pedig az, hogy ez az „átható szó”<sup>15</sup> vagy „etikai tekintet” csak konkrét fizikai kontaktusban, a személyes jelenlét terében érvényesül: azon kívül hatását és érvényét veszti. Ezen aspektusok mélyén tulajdonképpen a testi közelség etikája érhető tetten, illetve az, ami ezt az etikai relációt egyáltalán lehetővé teszi: a fizikai – kevésbé konkrét, inkább auratikus – kontaktus révén érvényesülő hatóerő. Ennek kapcsán talán utalhatunk Emmanuel Lévinásra is, akinek filozófiájában központi jelentőségű a test, a testi lét mint a társszubjektumra való ráeszmélés, egyáltalán az etikai viszony alapjelensége és fundamentuma.<sup>16</sup> Erősen leegyszerűsítve azt is mondhatnánk, hogy test nélkül az etika elképzelhetetlen lenne. Talán ezzel is magyarázható az angyali lény etikán túli volta,

13 Emlékezzünk csak a Japancsin család pavlovszki villájában rendezett estély vendégeinek Miskinre gyakorolt elemi hatására, amely ismét csak az első látásra, első benyomásra alkotott és elhamarkodott fiziognómiai ítélet következménye (543–544, 560–561).

14 Ennek a mélyen etikus társiassági igénynek az ironikus kifordításaként is olvasható a tábornoknak nem sokkal későbbi megjegyzése, amelyet a Ganya családjánál való elszállásolás kapcsán tesz a hercegnek (36).

15 Lásd: Bahtyin, M. M.: *Dosztojevszkij poétikájának problémái*. Gond-Cura – Osiris, 2001, 303.

16 Bár ez a probléma Lévinásnál természetesen nem ilyen egyszerű, hiszen a test, illetve a vele összefüggő arc és szó jelentése még az életművön belül is komoly hangsúlyeltolódásokon, változásokon megy keresztül – ahogyan azt Bokody Péter a társszubjektumra való ráeszmélés fenomenológiájának lévinasi dinamikáját elemző tanulmányában kimutatja. Lásd: Bokody: *A beszéd és a testek*, in Bokody Péter, Szegedi Nóra, Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, Budapest, 2008.



akit önnön tökéletes, földöntúli jósága és makulátlansága mellett többek között testnélküli, aszómata mivolta is már eleve kizár az erkölcsi illetékesség köréből. Ahogy Andrei Pleșu fogalmaz az általa az „intervallum etikájá”-nak nevezett teóriát tárgyaló tanulmányában: „Képtelenség az angyalok erkölcséről beszélni. Az angyali természet meta-etikus. [...] az abszolútum magasságából az erkölcs egzotikus vidék.”<sup>17</sup> S ahogy az angyal, úgy a feddhetetlen ember is (mint olyan, aki jósága, egyensúlyi helyzete, hibátlansága okán már e földi világban elérni látszik a túlvilági angyali létmódot, az „angelosz biosz” állapotát) bizonyos értelemben etikán túli lény. Éppen azért olyan fontos Miskin esetében annak hangsúlyozása, hogy – minden erénye, jósága ellenére – még ő sem feddhetetlen, ő sem mindig jó (58, 150), hogy ténylegesen ható erőként léphessen az emberek erkölcsi világába. Ha ugyanis makulátlannak mutatkozna, úgy etikán túli, azaz hatástalan volna a földi világban, ahogy „tanítása”, „példája” is nagyrészt irreleváns lenne.<sup>18</sup> Saját kettős gondolatairól szóló szavai is olvashatók a bűn és büntelenség, s ezzel összefüggésben az osztottság és osztatlanság kontextusa felől. Ebben a vallási-teológiai értelemben a kettősség mindig a romlottság, a bűn jelenléte utal, vagy annak egyenes következménye, ellenében az osztatlan és teljes lét paradicsomi állapotával. A rom-

17 Pleșu, Andrei: *Minima moralia. Építőkockák az intervallum etikájához*, in uő: *A madarak nyelve*. Jelenkor, Pécs, 2000. 11. A test és etika, valamint az abszolútum és etika viszonyának tisztázása alapvető fontosságú az Isten és ember közötti kapcsolat, a köztük folyó párbeszéd történetének szempontjából is. Ha utalhatunk egy módszerünkől némiképp távol eső diszciplína eredményeire, akkor a Jung által a *Válasz Jób könyvére* című műben megfogalmazott valláspszichológiai elveket segítségül hívva rámutathatunk az erkölcs és az isteni megtestesülés közti összefüggésre. Jung az őszövétségi Jób történetének példáján mutatja be a morális emberi és az amorális isteni világ között feszülő feloldhatatlan diszkrpanciát, amelyet felismerve Jahve mintegy ráébred önnön tudatállapotának primitív, amorális, reflektálatlan voltára, s végül „közvetve elismeri, hogy Jób, az ember morálisan fölötte áll, és hogy ő maga ezért önmagánál az emberlételet még pótolni kénytelen. Ha nem jutott volna erre az elhatározásra, kiáltó ellentétbe került volna saját mindentudásával. Jahve kénytelen emberré lenni, mert az emberrel szemben követett el igazságtalanságot. Ő, aki az igazságosság védelmezője, tudja: minden igazságtalansággért bűnhődni kell, és a bölcsesség tudja, hogy felette is az erkölcsi törvény az úr. S mert teremtménye megelőzte, neki magának is meg kell újulnia.” (Jung, C. G.: *Válasz Jób könyvére*. Akadémiai, Budapest, 1992, 57.) Jahve szándéka, hogy emberré legyen, a Jóbbal történt összezsapásból, s annak morális következményéből fakad. Krisztus megtestesülése tehát – belépése az emberi világba, az ember testi születésének, életének és testi halála elszenvedésének üdvtörténete – az a fordulat, amely képessé teszi az abszolútumot a Jung által feltárt morális deficit kiküszöbölésére, s arra, hogy immár ebben az értelemben is új szövetséget köthessen a halandó emberrel. A halandó test tehát ezen a vallási-metafizikai szinten is a morál előfeltételének mutatkozik.

18 Vö. „...az erkölcsi illetékesség [...] összeférhetetlen a feddhetetlen ember makulátlan létével is. [...] A feddhetetlen ember – ha ugyan létezik – túl van az etikán, olyan térben mozog, ahol az erkölcsi mérlegelés lezárult. Alakjának egyensúlyi állapota, makulátlan megjelenése folytán ez a kivételesen ritka hős tiszteletet parancsoló exemplum, de csak kisebb mértékben hatékony támpont.” (Pleșu, i. m. 11.)

lottság – Pavel Florenszkij szavai szerint: „...jelenti a lelki élet lanyhaságát, megrendült állapotát, széthullását, összeomlását, zúrzavarát, szétagoltságát, nem-egységét, nem-teljességét. Ez a gondolat kettéhasadása, *kettőslelkűség*, *kettősgondolatúság*, *két-színűség*, *határozatlanság az egyben*; egyszóval ez a személynek már kezdődő felbomlása, amely a gyehennáig tart (Mt 24,51; Lk 12,46). »A megosztott gondolkodású ember« már itt, ebben az életben megéri a gyehenna tüzét.”<sup>19</sup> Florenszkij a bűn és az osztottság közötti kapcsolat kialakulásának gyökereit többek között Plátón androgün-mítoszában véli felfedezni.<sup>20</sup> Miskin kettősgondolatúságának mint emberi (tehát bűnös) mivoltának, osztottságának az androgün-mítoszzal való lehetséges párhuzamba állítása egy jellegzetesen dosztojevszkiji antinómiához vezetheti az olvasót. A herceg ugyanis kettős gondolataival az androgün büntetés utáni, már kettéosztott lényét (tehát a bűnös emberi mivoltot) idézi, ugyanakkor többszörösen hangsúlyozott jellemvonása a nemtelenség, az igazi szerelemre való képtelenség is (15, 38, 213, 327) – ez utóbbiak inkább az andrugünnel rokonítják.<sup>21</sup>

A poétikai megformálás szintjén azonban a társiaság számos ellenpólusát is felfedezhetjük. A regény orosz címének (*Идуом*) görög eredetét tekintve („idiosz” és „idiotész”) olyan jelentésárnyalatai vannak, mint: „a többitől elkülönült”, „egyes ember”, „magánéletbe visszahúzódó ember”, „izolált egyén”, „sajátos”, „aki nem akar részt venni”, „elhajló”, „eltérő”, „furcsa”, „másként gondolkodó”, „magánjellegű”, „privát”. A címbéli *Idióta* egyrészt utal Miskin betegségére, az epilepsziára, de a fenti aspektusok inkább a főhős elkülönültségét emelik ki. Ezzel szövegszerű összefüggésben vissza-visszatérő motívum vele kapcsolatban a magány (78, 227, 312, 351, 605).

Az ellentmondásos vonások arc-álarc struktúrája Miskin alakjában lépten-nyomon tetten érhető motívum – s nem csak a fent vázlatosan érzékeltetett értelmezési szinteken, hanem olykor szinte szó szerinti előfordulásokkal. Tulajdonságait tekintve ezért tűnhet mások és saját maga szemében is úgy, hogy ő gyermek egy felnőtt álarcában (76), tudós egy tudatlan félkegyelmű álarcában,<sup>22</sup> körmönfont az ártatlanság álarcában (287), hétköz-

19 Florenszkij, P.: Az igazság oszlopa és alapja, in Lukács László (szerk.): *Az orosz vallásbölcselet virágkora. Tolsztojtól Bergyajevig*, II. kötet. Vigilia, 1988, 35. Kiemelés – P. F.)

20 Lásd: Florenszkij, i. m. 24–25. Az androgün-mítosz eredeti szövegét lásd: Plátón: *A lakoma* 189d-191d. Atlantisz, Budapest, 1999, 49–52.

21 Ebben a kontextusban a herceg gyermeki jellemvonásainak és a gyermekekkel való kapcsolatának kihangsúlyozása sem véletlen, hiszen a gyermeki lét az egyetlen olyan, még nemileg osztatlan emberi állapot, ami e világban elérhető.

22 Lásd ezzel kapcsolatban Miskin szókratikus (tehát saját tudatlanságát hangsúlyozó) önjellemzéseit, valamint a szereplők vele kapcsolatos ellentmondásos kijelentéseit, amelyek legfőképp a félkegyelműség, az együgyűség és tudatlanság vagy tévedés (81, 91, 125, 126, 144, 174, 198) kontra megértés, mindentudás, figyelem, „magához való ész”, gondolatolvasás (79, 91, 102, 124, 140, 197, 316, 395, 412, 436) kategóriái mentén rajzolódnak ki.

napi ember egy szegény lovag álarcában (251), hiszékeny a bizalmatlanság álarcában (287), okos egy naiv ember álarcában (314–315), agyafúrt egy ostoba álarcában (598), s a később kifejtendők értelmében – a krisztusi egy személyben rejló kettős természet folyományaként – isteni lény egy ember álarcában.

Az előzőekben *A félkegyelmű főhősének* több eltérő, sőt ellentétes alapelveken nyugvó látásmódját és jellemvonását vizsgáltuk. A látszólagos ellentmondások Miskin misztikus lényének antinomikus voltaival magyarázhatók. Hermann Hesse elemzése szerint is Miskin „képes a világon mindennel azonosulni, együtt érezni, képes mindent megérteni és elfogadni. Lényének ez a magja. [...] Nemcsak egyedi és jelentős gondolatai vannak, de elmondhatja magáról, hogy állt már a mágikus határon, ahol mindenre igen mondatik, ahol nemcsak a legerugaszkodottabb gondolat valóságos, de minden egyes gondolat ellentéte is.”<sup>23</sup> A tulajdonságok, gondolatok, látásmódok, világképek ellentmondásai Miskin olvasztótégelyében egy olyan egységbe olvadnak fel, amely egyfelől – negatívan értelmezve – nihilizmusként, káosz-ként, minden rend ellentétéként határozható meg, másfelől – pozitív értelemben – a mindent szeretetteljesen magába olvasztó paradicsomi teljességet és osztatlanságot jelenti. A dosztojevszkiji világ – mint azt már sokan felismerték – az ellentmondások, a paradoxonok, az antinómiák világa. Ez a mélyen orosz, a keleti ortodox egyházi tradícióban gyökerező szemlélet szoros összefüggésben van egyrészt a negatív vagy apofatikus teológia módszerével,<sup>24</sup> másrészt – és számunkra *A félkegyelmű* kapcsán ez az igazán döntő – egy olyan teológiai fogalommal, amely Aranyaszájú Szent Jánosnál és az ő nyomán tett szert igazán nagy jelentőségre. Az alászállás vagy leereszkedés (görögül szünkatabaszisz, latinul *condescensio*) fogalmáról van szó. A szó alapjául szolgáló „szünkatabainó” ige – Perczel István megállapítása szerint – a fogalom későbbi teológiai kidolgozása szempontjából lényeges értelemben kétszer fordul elő a görög nyelvű Bibliában.<sup>25</sup> A két bibliai történet allegorikus értelmezés szerint az ember evilági bukott állapotáról, s a hozzá leereszkedő, s őt ebből az állapotából megmentő Isteni Igéről szól. A szünkatabaszisz általánosságban azt a felfoghatatlan gnoszeológiai csodát jelöli, amely során egy transzcendens, az embertől végtelen távolságban lévő, s számára lényege szerint megismerhetetlen Abszolútum, Isten – át-hidalandó ezt a közte és teremtménye közt tátongó ontológiai

23 Hesse, H.: Gondolatok Dosztojevszkij *A félkegyelmű* című művéről, in uő.: *Pillantás a káoszba*. Cartafilus, Budapest, 2000, 12–13.

24 Lásd ezzel kapcsolatban Pseudo-Dionüsziosz Areopagitésznek a misztikus teológia alapdokumentumaként ismert művét: Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: Misztikus teológia, in Háy János (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről II. Görög egyházatyák*. Atlantisz, Budapest, 1994.

25 Lásd: Bölcs 10,13-14, valamint Dán 3,49. A két történetet idézi: Perczel I.: Isten felfoghatatlansága és leereszkedése, in Aranyaszájú Szent János: *A Felfoghatatlanról és az Egyszülött dicsőségéről*. Odigitria – Osiris, Budapest, 2002, 289–290.

szakadékot – végtelen szeretetében és alázatában leereszkedik az emberhez, kinyilatkoztatja magát neki, hogy megvilágosíthassa őt a maga szintjén az igaz ismeretekre.<sup>26</sup> A leereszkedés – végtelenen fogalmazva – az Istenre vonatkozó emberi fogalomalkotás csődje és csodája egyszerre: bármilyen – akár egymással ellentétes – fogalmakat is alkotunk, állításokat vagy tagadásokat fogalmazunk róla, azok mindig csak homályos árnyékok és jelképek maradnak a felfoghatatlan és megismerhetetlen isteni lényeg transzcendenciájához képest; s mégis, az alászállás, tehát az isteni immanencia révén a transzcendencia közvetlenül ki tudja nyilatkoztatni magát: ennek megtapasztalása az egyetlen út – ha mégoly gyöngé és elégtelen is – az emberi istenismerethez. A szünkatabaszisz tágabb értelemben tehát bármilyen, a mennyei vagy földi hierarchiában<sup>27</sup> magasabban álló erőnek egy alacsonyabb lényhez való leereszkedését és felé való megnyilatkozását jelenti, szűkebb értelemben azonban a Krisztussal kapcsolatos konkrét üdvtörténeti események (megtestesülés, pokoljárás) közös megnevezésére is szolgál.<sup>28</sup> Elemzésünk szempontjából mindkét árnyalat fontos kiindulási pont, de kezdjük most az utóbbival. A dolgozat a földrajzi térbeliség felcserélődött értékviszonyai alapján Miskin hazautját a bűnössé vált földre való utazásként, s ezzel egy időben – a már korábban elemzettek értelmében – valamiféle lefelé irányultságként, leesésként értelmezte, amelynek kísérő motívuma nem a sötét, hanem a fény. A krisztusi minta, amelyre akkor ezzel kapcsolatban hivatkozunk, a megváltástörténetnek egy olyan végpontját jelöli, amely párhuzamba állítható Miskin részvét-tanával, s azzal a célkitűzésével, hogy a szeretet és a megbocsátás, valamint saját radikális felelősségvállalása és áldozata révén megváltsa az embereket. Ha az epilepszia és az idiotizmus valóban rokoníthatók a halállal,<sup>29</sup> s a herceg közvetlen környezete (tágabb értelemben az egész bűnökkel terhelt pétervári világ, szűkebben és konkrétan Rogozsin és Nasztaszja alakja) valóban a pokol és a halál képzetköreit idézik, akkor Miskin összes, a regényvilágban láttatott cselekedete Krisztusnak a kereszthalál és a feltámadás közötti, a megváltás művét betetőző aktusa, a pokolra szállás

26 „Mit jelent az, hogy leereszkedés? Azt, hogy az Isten nem a maga valójában jelenik meg, hanem úgy mutatja meg magát, ahogyan az, aki megláthatja őt, képes erre, mert a látó gyengeségéhez méri az előtte megjelenített látványt.” (Aranyszájú Szent János, i. m. 79–80.)

27 Erről lásd: Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: A mennyei hierarchiáról, in Háý (szerk.), i. m.

28 Vö: „A végtelenül transzcendens Isten végtelen szeretetében áthidalja a közte és a teremtmény között tátongó végtelen szakadékot, és a *Fíú megtestesülése, földi élete és kereszthalála csak utolsó mozzanatai és betetőzése ennek a szeretetelli gondoskodó alászállásnak.*” (Perczel, i. m. 162.)

29 Vö.: „Az epileptikus roham a halál pillanata az életben, legalábbis a halál megízlelésének pillanata. [...] A kivégzendő utolsó pillanatával azonos ez az állapot, mielőtt a bárd lehull, mielőtt a görcs beáll. A halál pillanata.” (Vatai László: *Dosztojevszkij. A szubjektív életérzés filozófiája.* Kálvin, 1992. 140-141.)

(Descensus Christi ad Inferos) mintáját követi. Krisztus pokolra szállásának és a halottak feltámasztásának írásbeli hagyománya az 5. századi apokrif *Nicodémos evangéliumának* (*Feljegyzések a mi urunkról Jézus Krisztusról, amely Pontius Pilátus idejében készült*) egy, az eredeti feljegyzésekhez írt későbbi kiegészítésében található. A történetben a főpapok által megkérdezett feltámasztottak (Simeon és fiai) így kezdik tanúságtételüket: „Mi tehát az *alvilágban* voltunk azokkal együtt, akik kezdettől fogva meghaltak. Az éjjél órájában behatolt abba a *sötétségbe* valamiféle olyan fény, mint a Napé, felragyogott és megvilágított bennünket, és *megláttuk egymást.*”<sup>30</sup> Az alászállás, a sötétbe hatoló fény, s a hozzá kapcsolódó egymásra eszmélés motívuma kísértetiesen hasonlít Miskinnek Rogozsin pokoli házába tett látogatását követő sötét, lefelé irányuló hangulatára és Rogozsin testvérgyilkossági kísérletének egész szituációjára, amely végül Miskin epilepsziás rohamához és a Mérleg fogadó lépcsőjén való legurulásához vezet (237–239). Ugyanakkor azt sem szabad elfelejteni, hogy a pokolra szállás, mint előzményével és motivikus párdarabjával, szoros kapcsolatban van a megtestesüléssel is (Miskin esetében ez a leesés-motívum két másik esetére is utalhat: a szülőföldre való esésre, egyáltalán a pétérvári világban való megjelenésére, valamint az „égből pottyánás” narrátori megjegyzésére), de az ortodox hagyományban betöltött szerepe alapján még inkább a feltámadással-feltámasztással rokonítható.

A szüinkatabaszisz azonban a fogalomnak nem csak konkrét üdvtörténeti, de – mint mondtuk – általános értelmében is hozzájárul elsősorban a főhős, Miskin alakjának helyes értelmezéséhez. Így az Istennek az emberhez való szeretetteljes leereszkedése, mint az apa és a gyermeke közti viszony – talán egyik legelterjedtebb – vallási toposza visszhangzik Miskinnek egy, a hit kérdése kapcsán felidézett történetéből, amely egy paraszt-asszony szavaiban rejlik, s a kereszténység lényegét érintő gondolatra, az Istenről mint édesapáról alkotott fogalomra épül. Továbbá arra, hogy „*az Istennek úgy telik kedve az emberben, miként az apának édesgyermekében*” (224), Perczel István az isteni lényeg elrejtettségének, s az isteni transzcendenciát leíró kifejezések és állítások leereszkedés jellegének jánosi tanítását Szent Efrém szír teológus himnuszokban megfogalmazott gondolataival állítja párhuzamba, amelyekben egyrészt az Isten különböző, de lényegét tekintve szükségképpen elégtelen nevekben való rejtekezésének elve, másrészt a fenti toposz is tetten érhető. A himnusz szerint Isten leereszkedett az emberhez, az ember testét és nyelvét öltötte magára, „*Azután, mint egy apa a gyermekeivel, / beszélgetett a mi gyermeki állapotunkkal. / A mi szavainkat vette magára,* de mégsem tette ezt meg valójában, / *Azután levetette őket, anélkül, hogy valójában megtette volna. [...] Az, hogy leveszi és*

30 Nicodémos evangéliuma, in Adamik Tamás (szerk.): *Csodás evangéliumok*. Telosz, Budapest, 1998, 138.

felölti a különféle neveket, / arra tanít, hogy a név nem fejezi ki igazi lényegét. / Mivelhog az a lényeg el van rejtve, / a látható dolgokkal ábrázolja azt.”<sup>31</sup> Az alászállásnak Efrém által kiemelt utóbbi sajátossága, tehát egy transzcendens hatalom különféle nevekben, azaz álarcokban való megjelenése végső magyarázatul szolgálhat a főhősnek fentebb tárgyalt ellentmondásos vonásaira, a vele kapcsolatos gyakran egymásnak ellentmondó állításokra, illetve a benne magában felfedezhető antinomikus struktúrákra. Ebben az értelemben a fiziognómiai és az etikai szemlélet, a társiaság és a magány, a tudás és a tudatlanság, a kiismerhetőség és a kiismerhetetlenség, a szépség és a csúfság,<sup>32</sup> a jóság és a bűnösség, a felnőtttség és a gyerekség, az emberi és az androgüni mivolt, a feltámadás reményét tükröző túlvilági fény („свет”) és a hitevesztettség halálos sápadtsága („бледный”), tehát mindaz, ami Miskin egységes lényében mint ellentmondás fellelhető, összes neve és arca (és szavai, melyek gondolatainak *lealacsonyításai!*) mind a leereszkedés általános elvéből következnek. Ha Miskin valóban valamiképp a paradicsomi teljességhez köthető, ha valóban Krisztus-parafrázis, akkor a szünkatabaszisz álarc-mintája is e végső alapra megy vissza: az isteni és az emberi természet krisztusi egységére, azaz Krisztus személyének kérdésére, aki egyszerre volt egy ember Isten álarcában és Isten egy ember álarcában.<sup>33</sup>

Miskin az isteni lényeg megismerhetetlenségének a példája tehát: az Isten leereszkedése utáni Isten–ember viszonynak, az immanencia transzcendenciájának a képe, akinek empirikus arca (csakúgy, mint szavai) álarc(ok) csupán a karakterében hordozott eszme és a megtestesülendő gondolat szempontjából. S mint hogy e teológia szerint az isteni leereszkedés elsődleges mozgatórugója a transzcendencia szeretetéből fakadó alázat, így a fő-

31 Szent Efrém: *Himmuszok a hitről* 31,1-3. Sebastian Brock *The Bible in the Syriac Tradition* című könyvéből idézi: Perczel, i. m. 212.

32 Vö. Miskin saját szavaival (70), valamint a vele kapcsolatba hozható „jurogyivij” szó etimológiájában fellelhető „уроА”-dal, amelynek mélyén a „gnóm”, „torz”, „rút”, „deformált”, „csúf” jelentésárnyalatai érzékelhetők. Mindezek természetesen – a főhősön belüli antinómiáknak egy újabb rétegét sugallva – élesen szemben állnak Dosztojevszkij azon kimondott igyekezetével, hogy Miskinben a „tökéletes szépségű” embert alkossa meg.

33 „Semmiképpen sem kívánjuk azt állítani, hogy Krisztus maszkot viselt volna, amely elrejtette őt, hiszen minden vitában az arcáról esik szó [...] A maszkfogalom nyelvi síkon arra a paradoxonra utal, hogy Krisztus Egyetlen, noha egyaránt reprezentál Istent és embert [...] Krisztus – ha úgy tetszik – ember mivoltában isten maszkját viselte.” (Belting, H.: *A hiteles kép*, Atlantisz, Budapest, 2009, 63.) Arcnak és maszknak az apokalipszis pillanatáig fennmaradó kettőségéről és a kettő Krisztus személyében való egységről lásd még: „Krisztus külső megjelenésének emlékeként a maszk csupán időleges helytartóul szolgált addig, míg hordozója az idők végezetével leplezetlen arccal vissza nem tér. Arc és maszk szétválasztása csak addig lesz érvényben. Krisztus életében a kettő szétválaszthatatlanul összefonódott, ő ugyanis Isten egyfajta maszkjaként viselte a saját arcát, amely egy ember arca volt.” (Uo. 113.)

hős alázata is ebben a kontextusban válik csak igazán értelmezhetővé.<sup>34</sup> „Megtestesülni”, megmutatkozni kinek-kinek a maga szintjén, s leereszkedni az emberi (al)világba, hogy mindenki megváltassék: ez az a krisztusi út és alázat, amely Miskin herceg alakja révén nyerte el talán egyik legtökéletesebb művész formáját.

34 Vö. Aglaja megjegyzésével és értetlenkedésével (347), valamint Miskin írásmintájának („A jámbor Pafnutyij apát keze vonása”) lehetséges értelmezésével! (Ez utóbbi szerint a mondat valamilyen archaikus-aszketikus másolói munka és ismétlő emlékezet-gyakorlat alázatát is felidézheti, különösen úgy, ha a kézírás tulajdonosának (Pafnutyij) és Rogozsin szolgájának (Pafnutyevna) névazonosságát is figyelembe vesszük, amely azonosságot pontosan az alázat gondolata alapozza meg; Pafnutyij keze vonását Miskin másolja, Rogozsint Pafnutyevna pedig szolgálja, márpedig mindkettő, a másolás és a szolgálat is egyfajta alázat.)