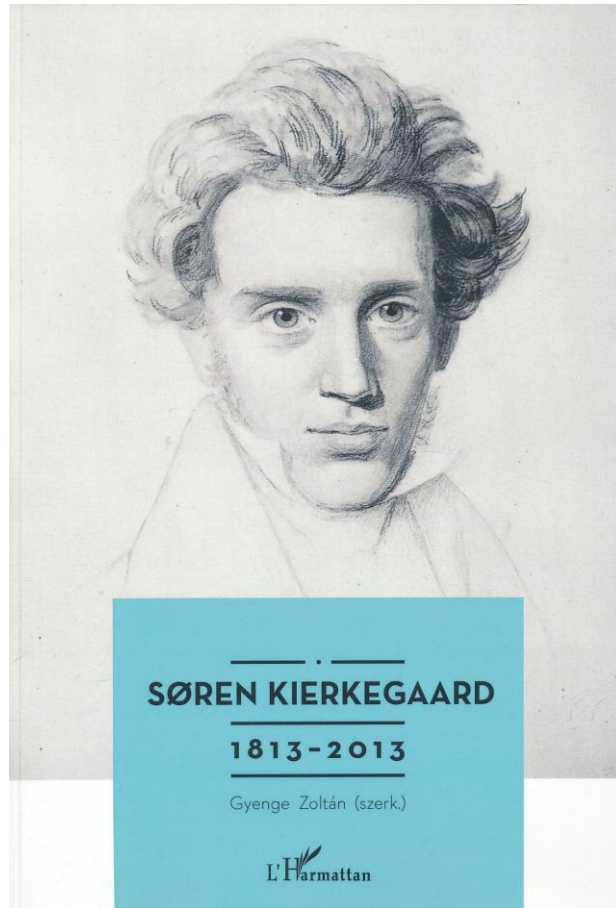


[In Søren Kierkegaard 1813-2013. (Szerk.: Gyenge Zoltán), L'Harmattan, 2014. 113-147.1.]



Mihail Bahtyin 1920-ban

Szilágyi Ákos

A szerző feltámasztása

Kórus és incognito: Bahtyin és Kierkegaard

„Szellemi küzdelemben oktalanság (túl erős kifejezés) különválasztani: »ez az enyém«, »ez a másé«.”

(Franz Kafka)¹

Azóta, hogy a Gond-Cura Alapítvány filozófiai könyvsorozatában – a *Gutenberg-térben* – Martin Heidegger, Lukács György, Ernst Bloch magyarul kevésbé ismert műveinek társaságában egymás után jelentek meg Mihail Bahtyin fiatalkori filozófiai írásai, aligha kelthet különösebb meglepetést egy magyar Kierkegaard-konferencián a dán és az orosz gondolkodó nevének összekapcsolása, jóllehet Bahtyin esetében – Lukácstól vagy Heideggertől eltérően – nem köztudott, milyen elementáris, gondolkodásmódját, szellemi tartását mélyen meghatározó hatást gyakorolt rá fiatalkorában Kierkegaard. Se szeri, se száma a filozófusoknak – Kanttól Nietzscheig² és a neokantiánusoktól, főképpen Hermann Cohentől Martin Buberig,³ Jasperstől Heideggerig –, akiknek szellemi és olykor terminológiai hatása

¹ Franz Kafka: *Az én cellám – az én váram*. Európa Könyvkiadó, 1989. 5.

² Lásd erről többek között: J. M. Curtis: Bakhtin, Nietzsche and Russian pre-revolutionary thought. In *Nietzsche in Russia*. Princeton, 1986. 331–354.; Boris Groys: *Nyicseanskij tyemi i motyivi v szovjetszkoj kulture 30-h godov*. In Bahtyinszkij szbornyik, 2. 1992. 104–126.

³ Lásd erről többek között: Ny. Perlina: *Mihail Bahtyin i Martin Buber: problemi dialogicseszkoivo mislenyija*. In *Mihail Bahtyin i filozofszkaja kultúra XX veka*. Szentpétervár, 1991. 136–152.; P. Sz. Gurevics: Buber, M. Bahtyin: intyellektualnaja kontroverzija. *Filozofszkije nauki*. Moszkva, 1995. 5. sz. 301–310.

Bahtyin szövegeiben kimutatható, az igazság azonban az, hogy Dosztojevszkij mellett Kierkegaard volt számára az a *másik nagy filozófiai író*, aki mind egzisztenciális gondolkodásmódjával (szubjektív filozófiájával), mind egzisztenciális írásmódjával (szerzői incognitójával, azzal, hogy az „esztétikai szerző bőrében egy vallási szerző bújt meg”,⁴ „ama egyes” szubjektíve igaz beszédmódjával), mind pedig a „szent bolondság” vagy „szent együgyűség”, „különőség” (a *jurogivij* vagy *szalosz*⁵, az *idiotész*⁶, *atopotatosz*⁷ alakjának) vallási pátozával lenyűgözte

⁴ Søren Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*. Latin Betűk, Debrecen, 2000. 68.

⁵ A szentség tipológiájában külön hely illeti meg a *jurogivijt* (görögül: *szaloszt*), a szent ütődött, a szent lökött (*szaleüo* = ráz, megrázkódtat; *szalosz* = rázkódás, ütődés), másképpen a szent együgyű, a Krisztusért Bolond (*Jurogivyij Hriszta ragyi, Szalosz tu dia Khriszton, Stultus propter Christum, Fool for Crist's sake*) alakját. „A mozgás – írja Kierkegaard, aki a *Szerző tevékenységéről* című számadásában életét és viselkedését úgy írja le, akárha az egy igazi orosz *jurogivyij* élete és viselkedése lenne –: eljutni az együgyűség egyszerűségéig, a mozgás a publikum *felől* »az egyes« *felé* tart. *Vallásilag* ugyanis nincsen publikum, kizárólag egyes van; mert az komoly, ami vallási, a komolyság pedig az egyes, olyannyira, hogy minden ember, feltétel nélkül, bárki lehet, sőt – lévén az – legyen is egyes. [...] És hiszek abban, hogy bármennyi *zavarba ejtő, gonosz és visszatetsző* lakjék is az emberekben, mihelyt a felelősség és a megbánás alól kibújva »publikummá«, »tömeggé« vagy *valami hasonlónak alakulnak*, éppannyi igaz, jó és szeretetre méltó lakik bennük, *ha mód van egyenként megragadni őket*.” (*Szerző tevékenységéről*, i. m. 18.) Ezen a ponton különösen jól látható, mi is köti össze a keresztény kultúra e három nagy, modern alakját: Dosztojevszkij Miskinjének „különőségében” (szent idiotizmusában) ugyanaz az eszmény ölt testet, amely – ha másként és más életrajzi és szellemi kifutással – Kierkegaard-t és Bahtyint is vezérelte: visszahozni a kereszténységbe a krisztushit bolondságát.

⁶ A görög *idiosz* jelentése eredetileg annyi, mint *saját, személyes, egyedi, sajátos*. Az *idiotész* elsődleges jelentésében így vagy úgy mindannyian *idioták* vagyunk és *idióta módon* élünk, mert egyesek vagyunk, magánemberek vagyunk, magánéletet élünk. *Idióteüo* annyi, mint magánemberként élni, tevékenykedni. A *magánjellegűt* azonban éppen az *általánostól, a közöstől, mindenekelőtt az államtól (politeia) való elkülönülése* teszi magánjellegűvé. Az *idiotész* a *különálló* egyén: a közéleti emberrel szemben a magánember, az egyszerű polgár, a magánélet pedig: *idiotész biosz*. Negatív értelemben, az értelmi fogyatékos, hibbant, örült, esztelen jelentésében először Paracelsus használta 1526-ban. Utóbb a németből így került már át, ebben az orvosi jelentésében az oroszba és más nyelvekbe is. Dosztojevszkij regényének címében azonban (ne feledjük, hogy a regény címe az első tervezetekben még *Krisztus herceg* volt) a

az orosz „fin du siècle” (az úgynevezett „orosz ezüstkor”) szellemi forгатagában saját szellemi útját – bizonyos értelemben: önmagát – kereső fiatalembert, és meghatározta későbbi kérdésfeltevéseit és témaválasztásait, bizonyos mértékig pedig még írói és személyes attitűdjét is.⁸

társadalom (a „publikum”, a „sokaság”, a „tömeg”) szemében *orvosi értelemben* idióta – éppen egy svájci idegklinikáról hazaérkező – Miskin herceg valójában *a szó eredeti görög jelentésében* „idióta”, vagyis egyes ember, különös lény, külön, olyannyira, hogy az egész regény szintjén a társadalom, a tömeg, a publikum bizonyult gyengeelméjűnek, szellemi élőhalottnak, értelmi fogyatékosnak, orvosi értelemben idiótának, mint az a regényhez fűzött szerzői előszóból is kiviláglik. Kierkegaard, aki „*a komikum és a nevetségesség veszélyét öltötte magára*” („Vigyorgó korokban – írja – egy vallási szerző ügyeljen rá, az Isten szerelmére, hogy mindenkinél inkább kinevessék.”), és akin valóban még az utcai gyerekek is futóbolondként csúfolódtak („Nézd, ott megy a Vagy-vagy! Vagy-vagy!” – ugrándozták körül az utcán könyve megjelenése után), és akit egész Koppenhága örültnek nézett, más görög szót (*atopotatosz*) használ az egyes, a külön megnevezésére, de ugyanúgy, mint Dosztojevszkij, a modern tömegtársadalommal szemben polemikus éllel.

⁷ „Mindenesetre az »egyes« kategóriáját, melyet különlegességnek, egy *különc* ötletének tekintettek, és az is, hiszen azt a valakit, aki bizonyos értelemben a szülőatyja, életében *atopotatosz*nak [Platón: *Phaidrosz*, 230c], *különcnek* titulálták: abból nem engedek, hogy annak idején én terjesztettem elő határozottan e kategóriát, ezt nem cserélném el a királyságra sem. Ha a tömeg a Gonosz, és káosz fenyeget, *egyetlen menekvés van: eggyessé válni, a mentő gondolat pedig »amaz egyes«.*” (*Szerző tevékenységéről*, i. m. 67.) [Görögül: *ατοπος* = rendkívüli, szokatlan, különös; lehetetlen, képtelen, illetlen; furcsa; bűnös, gonosz, kártékony; *ατοπία* = különösség, szokatlanság, fonákság, képtelenség; furcsasággal teli csoda.] Dosztojevszkij az „idióta” Miskinhez hasonlóan *különcként* értelmezi másik „szent idiótáját”, Aljosát *A Karamazov testvérek* című regényhez írt szerzői előszavában: „Talán csak egy dolog eléggé kétségtelen: furcsa ember, szinte már külön [eto cselovek sztrannij, dazse csudak]. Csakhogy a furcsaság és a különtség inkább árt, semmint jogcímet ad a figyelemre, kivált amikor mindenki a külön részek egyesítésére törekszik, meg arra, hogy valami általános értelmet találjon az általános értelmetlenségben. A külön pedig a legtöbb esetben – különálló és elszigetelt jelenség. Nem igaz? [Csudak zse v bolsinsztve szlucsajev csasztnosztyi oboszoblenyije. Nye tak li?] Ha nem értenek egyet ezzel az utóbbi tétellel, és azt válaszolják: »Nem«, vagy »nem mindig«, akkor talán bátorságra kapok hősöm Alekszej Fjodorovics jelentőségét illetőleg. *Mert nemcsak az áll, hogy a külön »nem mindig« különálló és elszigetelt jelenség, az is előfordul, hogy olykor épp ő hordozza magában az egésznek a lényegét, csak hát kortársai valami szélvihar folytán egyelőre mind elszakadtak tőle...*” (F. M. Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*. I. kötet, Magyar Helikon, 1972. 6. – Kiemelés – Sz. Á.)

⁸ Lásd ehhez többek között: T. V. Scsitcova: Dialogizujuscsij fon – K ontologii cselovecseszkoivo bityija (Kierkegaard i Bahtyin). In Dialogue.

Arról, mekkora szerepet játszhatott Bahtyin szellemi fejlődésében Kierkegaard, jóllehet Oroszországban akkor még alig hallott róla valaki, némi elképzelést alkothatunk abból az életinterjúból, amely élete vége felé készült vele. Ebből idézem a Kierkegaard-ra vonatkozó rövid részletet. Megjegyzem: a dialógusban nem ketten – Bahtyin és az őt kérdező V. D. Duvakin irodalomtörténész –, hanem hárman vesznek részt, mivel – mint azt a magnófelvétel lejegyzője híven megörökítette – Bahtyin érdeklődő macskája is „bele-beleszolt”:⁹

„Bahtyin *(a macskához beszélve)*: Hát megint itt vagy, nézzenek oda! *(Duvakinhoz:)* Zavarja magát, ugye?

Duvakin *(próbálja elhessegetni a macskát a mikrofontól, hogy ne gabalyodjon bele a zsinórokba)*: Hess, hess innét!

(Bahtyin kuncogva figyelmeztetését. – A felvételnél segédkező M.V. Radzisevszkaja feljegyzése.)

Bahtyin *(a macskához fordulva)*: Nézzenek oda! Hát már megint itt esz a fene! Mit csináljak veled? Mindig kitalál valamit.

Duvakin: Kérem, folytassa csak, mert közben forog a tekerecs, és a magnó mindent vesz.

Carnival. Chronotope. 1995, 3. sz. 34–58. (<http://nevmenandr.net/dkx/?y=1995&n=3&abs=SHITCOVA>); lásd még: Sergeiy Sandler „Kierkegaard and Bakhtin’s Philosophical Motivation” című, 2011-ben a Bolognai Egyetemen megrendezett XIV. Nemzetközi Mihail Bahtyin Konferencián elhangzott előadását: http://www.academia.edu/1700575/Kierkegaard_and_Bakhtins_Philosophical_Motivation

⁹ Viktor Dmitrijevics Duvakin (1909–1982) ismert irodalomtörténész, Majakovszkij-kutató, aki életének utolsó tizenöt évében egyedülálló „oral history” archívumot hozott létre azokból a magnófelvételekből, melyeket az orosz kultúra akkor még élő nagy öregjeivel, köztük Bahtyinnal készített. A Bahtyinnal folytatott mintegy tizennyolc órányi beszélgetést 1973 februárjában és márciusában rögzítette magnetofonra.

Bahtyin: Hogyhogy mindent? A macskával folytatott dialógusunkat is veszi? (*Mindketten nevetnek.*)

Duvakin: Persze hogy veszi. Mi mást tehetne? [...]

Bahtyin: Azt mondhatnám, igen korán kezdtem önállóan gondolkodni és komoly filozófiai műveket olvasni. Eleinte kifejezetten a filozófia ragadott magával. Meg, persze, az irodalom. Dosztojevszkijt már tizenegy-tizenkét éves koromtól betéve ismertem. És valamivel később, tizenkét-tizenhárom évesen már kezdtem komoly klasszikus filozófiai műveket olvasni. Többek között Kantot, akivel egészen korán megismerkedtem, a *Tiszta ész kritikáját* nagyon korán olvastam. És ami a legfontosabb, már arra is képes voltam, hogy megértsem, igen, értettem. Németül olvastam, az orosz fordítást ki sem nyitottam. Oroszul csak a *Prolegomenát* olvastam Kanttól, amelyet Vlagyimir Szolovjov fordított oroszra. A *Prolegomena* – kiváló mű, de hát lényegében a *Tiszta ész kritikájának* tömör összefoglalása. De más filozófusokat is olvastam németül. Nagyon korán, Oroszországban, azt hiszem, mindenkinél korábban ismerkedtem meg Søren Kierkegaard-ral.

Duvakin: Bocsánat, nem egészen értem, kiről is van szó? Szören kicsoda?

Bahtyin: Kierkegaard.

Duvakin: Kierkegaard? Valami német?

Bahtyin: Nálunk helytelenül „Kirkegárd”-nak mondják, de „Kirkegór”-nak kellene ejteni: Kir-ke-gór.

Duvakin: Ezek szerint dán volt?

Bahtyin: Igen, dán, nagyon nagy gondolkodó.

Duvakin: Filozófus?

Bahtyin: Filozófus is, teológus is. Igen. Filozófus. Hegel-tanítvány, magánál Hegelnél tanult és Schellingnél... De aztán szembefordult Hegellel és a hegelianizmussal. Ő volt az első, a korai megalapozója az egzisztencializmusnak, de életében teljesen észrevétlen maradt.

Duvakin: Bocsánat, milyen évekről beszélünk? Kinek a kortársa ő?

Bahtyin: Dosztojevszkij kortársa, még születési évük is megegyezik [Bahtyin ebben téved – Dosztojevszkij tíz évvel később született Kierkegaard-nál.], de Kierkegaard valamivel korábban halt meg, kicsivel korábban. Természetesen Dosztojevszkijnek sejtelve sem volt a létezéséről, de bámulatos a közelsége Dosztojevszkijhez, a problematikájuk is szinte ugyanaz, a mélységük is. Egyébként manapság a modern kor egyik legnagyobb gondolkodójaként tartják számon Kierkegaard-t. De életében semmibe vették.

Duvakin: Fordították őt nálunk?

Bahtyin: Nagy elme volt... Igen, fordították, nagyon keveset és nem is a legjobb írásait, nem a legjobbakat. Tudja, akkoriban Odesszában tanulva, összeismerkedtem egy nagy műveltségű svájccal – Hans Linbachhal. De ő aztán valahogy nem hagyott nyomot maga után. Viszont szenvedélyes híve volt Kierkegaard-nak, amikor pedig még alig hallott róla valaki.

Duvakin: Nem ez a svájci adta oda önnek a műveit is?

Bahtyin: De, de, pontosan. Ő fedezte fel számomra Kierkegaard-t. Sőt, az első könyvben, amit kaptam tőle, ott állt Kierkegaard saját kezű aláírása: „Søren Kierkegaard”. Hanem aztán beszereztem az összegyűjtött műveit... dánul

nem tudtam, de akkor már németre jószerevével mindent lefordítottak tőle, és ha jól emlékszem, a Pieter Verlag, egy kiváló német kiadó adta ki tíz kötetben Kierkegaard összegyűjtött műveit. Mára aztán Kierkegaard egyike lett a korszellemet meghatározó gondolkodóknak.”¹⁰

A Bahtyinnál egy nemzedékkal idősebb Lev Sesztov, a századforduló talán legismertebb, legtöbb nyelvre lefordított orosz filozófusa, noha Nyugaton szintén az egzisztencializmus előfutáraként tartják számon, egyáltalán nem ismerte Kierkegaard műveit. Csak 1928-ban kezdett Kierkegaard-t olvasni, amikor egy Husserlnél Heidegger társaságában elköltött filozófusvacsora után Husserl – már Heidegger távozását követően – meglepődve, hogy Sesztov nem ismeri a vele annyira rokon szellemű Kierkegaard-t, nyomatékosan azt tanácsolta neki, ne mulassza el fellapozni műveit.¹¹ Sesztov nemcsak megfogadta

¹⁰ *Beszedi V.D. Duvakina sz M.M.Bahtyinin.* Moszkva, Progressz, 1996. 36–39.

¹¹ Sesztov Amszterdamban került barátságba Edmund Husserlrel egy filozófiai társaság felolvasó ülésén 1928 árpilisában. Innen utazott Frakfurtba Martin Buberhez látogatóba: „Mikor megérkeztem Frankfurtba, mindenki egyre csak Kierkegaard-ról beszélt. Egyszerűen nem lehetett kibújni, be kellett vallanom, hogy nem ismerem őt, és a neve teljesen ismeretlen maradt Oroszországban.” (B. Fondane: *Rencontres avec Léon Chestov.* Párizs, Plasma, 1982. 114.) Ez év novemberében ismertette össze Husserl Sesztovot Heideggerrel. Sesztov ekkorra már olvasta az 1927-ben megjelent *Lét és idő*-t, és úgy gondolta, hogy a könyv a husserli rendszer aláaknázása. „Akkor még nem tudtam – mondja Sesztov –, hogy a könyv Kierkegaard hatását, gondolatait tükrözi, s hogy Heidegger személyesen csak annyit tett hozzá mindehhez, hogy Kierkegaard gondolatait elhelyezte a husserlizmus keretei között... Mikor Heidegger távozott – meséli tovább Sesztov –, Husserl újra hozzám fordult, és megígértette velem, hogy olvasni fogom Kierkegaard-t. Nem értettem, miért erőlteti annyira, hogy ismerkedjem meg Kierkegaard-ral, lévén Kierkegaard filozófiájának a legcsekélyebb köze sem volt a Husserléhez. Ma úgy képzelem, azért akarta, hogy Kierkegaard-t olvassak, hogy jobban megértsem Heideggert.” (Fondane: i. m. 114.) 1929 februárjában egyik levelében már ezt írja: „Apránként kortyolgatva olvasom Kierkegaard-t, és valóban sok közöset találok köztünk [...] Néha az a benyomásom, hogy olvasnia kellett a

Husserl tanácsát, de olyan erősen Kierkegaard hatása alá került, hogy a harmincas évek elején könyvet is írt róla, amely 1936-ban franciául, 1939-ben pedig oroszul is megjelent Párizsban. Sesztov a könyv bevezetőjében, magyarázatképpen arra, hogyan maradhatott ki annak idején olvasmányai közül éppen Kierkegaard, azt hozza föl, hogy „Kierkegaard elkerülte Oroszországot. Sem filozófiai, sem irodalmi körökben nem ismerték. Szégyellem, de be kell vallanom, hogy még pár évvel ezelőtt sem tudtam róla semmit. Franciaországban is alig ismerték, csak a legutóbbi időben kezdték fordítani. Ezzel szemben Németországban és az észak-európai országokban nagyon nagy hatása volt.”¹²

Különös, hogy Jaspers *Filozófiai önéletrajzában* – felelevenítve gondolkodói és személyes barátságát Heideggerrel – ugyancsak egy Husserlnél eltöltött estére emlékszik vissza:

Talajtalanság filozófiáját, vagy hogy én olvashattam az ő könyveit. A különbség csak abban van, hogy ő, amikor Hegellel polemizál, mégiscsak Hegel dialektikáját használja föl Hegel ellen, és a talajtalanság gondolata valószínűleg elfogadhatatlan lehetett számára, sőt, talán gondolatnak sem számított.” (Ny. Baranova-Sesztova: *Zsizny Lva Sesztova: Po perepiske i voszpominanyijam szovremennyikov*. Párizs, La Presse Libre, 1983. 2. kötet, 26.)

¹² Lev Sesztov: *Kierkegaard i ekzisztencialnaja filozofija* (Glasz vopijuscsevo v pusztinye). Progressz–Gnószisz, Moszkva, 1992. 27. Meg kell jegyezni, hogy bár Kierkegaard csakugyan nem volt jelen a századforduló lázas orosz szellemi életében, filozófiai vitáiban, fordításirodalmában (annyira sem, mint a német kultúrkörhöz közvetlenebbül kapcsolódó Magyarországon), azért korántsem volt teljesen ismeretlen. L. Ny. Csertkov „Søren Kierkegaard az orosz irodalomban” című kortörténeti tanulmányában elsőként foglalta össze a Kierkegaard szellemi jelenlétét tanúsító bizonyítékokat (L. Ny. Csertkov: Søren Kierkegaard v ruszskoj lityerature. *Vesztnyik RHD* (Párizs), 148. sz. 1986. III. 27–55. Csertkov tanulmánya eredetileg 1984-ben jelent meg a koppenhágai *Kierkegaardiana* 13. kötetében (128–148.). A tanulmányt két korabeli irodalmi dokumentum közlése egészítette ki: az első P. Ganzen: „Részletek [Kierkegaard] 1847-es naplójából”, méghozzá Lev Tolsztoj széljegyzeteivel, aki Ganzentől kapta meg a fordítást. A másik érdekes adalék: a „Kierkegaard” szócikk egy 1914-ben Minszkben megjelent Teológiai Enciklopédiából [Bogszlovszkaja Enciklopédia], Ny. Jegorov tollából.

1920-ban, a mester tiszteletére rendezett születésnap ünnepségről távoztukban arról beszélgettek, mi is hozta őket ennyire közel egymáshoz: egyrészt – idézi föl a beszélgetést Jaspers – „mindketten a professzorok hagyományos filozófiájával álltunk szemben”, másrészt: „kettőnk közös pontja Kierkegaard hatása volt”.¹³

Nos, távoli és számukra tökéletesen ismeretlen maradt orosz kortársuk, Mihail Bahtyin, ez az irodalomtörténész alakját magára öltő filozófus számára a kiindulópontot ugyancsak Kierkegaard hatása jelentette, az ellenfél pedig – így vagy úgy – a „professzorok hagyományos filozófiája” volt, bármilyen aktuális akadémiai köntöst – cárit vagy szovjetet – öltött is éppen magára.

1

Bahtyin, amikor a fentebb idézett életinterjúban arról beszél, kik hatottak rá legerősebben fiatalkorában, akkor a *filozófus*, *teológus* Kierkegaard-t és a *regényíró-filozófus* Dosztojevszkijt egymás mellett említi, mint kortársakat és mint egymás legközelebbi szellemi rokonait. Valóban, Kierkegaard *nem úgy filozófus*, mint mondjuk Hegel vagy Kant, Dosztojevszkij pedig – mint Bahtyintól és a fiatal Lukácstól is tudjuk – *nem úgy regényíró*, mint Goethe vagy Tolsztoj. Mintha az „Istentől”, majd az „Észtől” is elhagyott, „varázstalanodott” polgári vagy modern világállapotban – kiteljesedése mértékében – megsokasodtak volna filozófia és szépirodalom *harmadik típusú* találkozásai, amelyekből új reflexiós módok és

¹³ Karl Jaspers: *Filozófiai önéletrajz*. Osiris Kiadó, 1998. 102.

tudatformák képződtek (elég talán hamarjában a polifonikus regényre, a polihisztórikus regényre, a tudatáram-regényre utalni). A vallási világállapot kiüresedésével (a kereszténység „tömegvallássá” vagy „képzelt kereszténységgé”, „polgári vallássá” válásával) az *objektivitás* már csak filozófiai spekulációt, üres absztrakciót, nem pedig az élő Istent vagy az Abszolútumot jelentette. Az új „spirituálisok”¹⁴ egyetlen lehetősége mindent az egyesre alapítani, közelebbről arra, hogy az egzisztáló nem létezik saját magán kívül; hogy aki kérdez, „egy egzisztáló szellem, egy magányos ember”;¹⁵ hogy „csak a

¹⁴ M.M. Bahtyin: O szpiritualah. K probleme Dosztojevszkovo. In uő: *Szobranijje szocsinyenyij*. Russzkije Szlovari–Jaziki szlavjanszkoj kulturi. 6. kötet, 368–370. Bahtyin – elsősorban az Assisi Szent Ferencért rajongó Dosztojevszkij kapcsán – többször visszatért a „derűs jószágosságon” alapuló ferences közösségből kinövő spirituálisok, jórészt Joachim da Fiore követőinek misztikus hagyományára, amely egyfajta erkölcsi kánonként, zsinórmértékként szolgált számára. „A spirituálisok úgy gondolták: az embernek semmire sincs szüksége, elég, ha engedelmeskedik az igazságnak. Az igazság mindig ellenségesen áll szemben a környező világgal, mindig konfliktusban van vele. De mihelyt az igazság »az« igazsággá válik, mihelyt kanonizálódik, győz, megszűnik igazság lenni, megkeményedik, dogmává merevedik. [...] A spirituálisok úgy vélték, hogy az igazság egyszerűen az, hogy Krisztus Júdeában született, nem pedig Rómában; hogy Nazaretből való, és nem császárként, hanem istállóban született. De ami a legfőbb: a lényeg éppen az, hogy létezését nem lehet bebizonyítani. Mihelyt mindenféle reáliákkal hozakodnak elő, minden szertefoszlik, a hittel és az igazsággal együtt. Az igazság klasszifikációvá válik. Az igazság irreális, a lélekben van. Az ember követi az igazságot, az igazság világítja meg előtte az utat. Az igazság vele van, és nincs szüksége elismerésre, arra, hogy hirdessék, semmire nincs szüksége. Csak egyre van szüksége – »tartsd távol magad a gonosztól«” – idézi I. L. Krupnyik Bahtyin szavait egy 1969. július 7-én vele készült beszélgetésből (*Druzsba Narodov*, 1997. 2. sz. 202.). Szergej Bocsarov is megemlékezik egy hasonló beszélgetésről: „A spirituálisok témája közel állt Bahtyinhoz, aki előszeretettel ismételtette, hogy az igazság és az erő összeegyeztethetetlenek, hogy az igazság mindig a szelídség alakjában [v szmirennom oblike] létezik, hogy minden hatalom, minden diadal pusztító hatású, hogy maga az »igazság győzelme« szóösszetétel *contradictio in adjecto*. A spirituálisok hagyományával összefüggésben foglalkoztatta őt Bulgakov Krisztusa is.” (In M. M. Bahtyin: *Szobranijje szocsinyenyij*. Russzkije Szlovari–Jaziki szlavjanszkoj kulturi. 6. kötet, 522.)

¹⁵ Søren Kierkegaard: Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez. In *Søren Kierkegaard írásaiból*. Gondolat, 1969. 384–385.

szubjektivitásban van elhatározás, míg ellenben az objektívvé válni akarás egyenlő a valótlanlansággal”;¹⁶ hogy az egzisztáló ember számára *az egzisztencia maximuma mégiscsak a szenvedély* – s valamennyien egzisztáló emberek vagyunk”, hogy a filozófiai reflexió útja szubjektív, „következésképpen csak az etikai és az etikai-vallásos megismerés lényegi. S lényegében minden etikai és etikai-vallásos megismerés ahhoz való viszonyulás, hogy a megismerő egzisztál.”¹⁷

Kierkegaard műveiben – különösen a *Lezáró tudománytalan utóirat* előtt – se szeri, se száma azoknak a világgal, a korrallal, a korszellemmel, a kor jellegzetes mentalitásával, intézményeivel, képviselőivel hadakozó, támadva-védekező, éleselméjűen és egzaltáltan szenvedélyes szerző-monológoknak, amelyek úgy hatnak, mintha előadók valamelyik Dosztojevszkij-regényből vagy -elbeszélésből léptek volna elő. Hogy is ne képesztette volna el az „egyed” lázongó, metszően ironikus és a bohóckodásig önironikus hanghordozását, az egzisztáló szellem beszédének szenvedélyességét, cselekedeteinek botrányosságát Dosztojevszkij regényeiből és elbeszéléseiből oly jól ismerő fiatal Bahtyint, amikor az olvasóval dialógust folytató filozófus úgy beszélt az örültség igazságáról és az igazság örültségéről, mint egy igazi regényhős: „Az igazság pusztán szubjektív meghatározásakor nem választható el többé az örültség az igazságtól, mert mindegyikük birtokolhatja a bensőségességet. De az objektívvé válásba nem örül bele az ember. Talán megkockáztathatnák itt egy röpké megjegyzést, mely objektív korunkban nem tűnik fölöslegesnek.

¹⁶ Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat*, i. m. 390.

¹⁷ Uo. 383.

A bensőségesség elmaradása szintén örültség. Az objektív igazság mint olyan egyáltalán nem dönti el, hogy annak, aki kimondja, ép-e az elméje; sőt, ellenkezőleg, elárulhatja azt is, hogy bár emberünk örült, de amit mond, az ettől még teljesen, tökéletesen, s különösen objektíve véve igaz lehet. Szeretnék elmondani egy esetet, minden szépítgetés és változtatás nélkül, amely egyenesen a diliházból származik. Egy páciens ki akar szabadulni, s szándékának megvalósítása érdekében kiugrik az ablakon. Az intézet kertjébe jut, s épp rá akar lépni a szabadságba vezető útra, amikor eszébe jut a következő (kell-e mondanom, hogy olyan okos vagy olyan örült volt, hogy ilyen gondolata támadt?). Kint a városban felismernek, s valószínűleg ismét bevisznek a diliházba. Tökéletesen meg kell tehát győznöd szavaid objektív igazságával minden embert arról, hogy elmédet illetően minden rendben van. Ahogy ott járkál és ezen töpreng, meglát a földön egy kugligolyót; felveszi és beteszi kabátja szárnyának zsebébe. Nos, a golyó minden lépésnél hozzáütődik a fenekéhez – pardon –, s ő minden alkalommal így szól: bumm! A föld kerek! Elér a fővárosba és meglátogatja a barátját. Meg akarja győzni arról, hogy nem örült; ezért fel s alá járkál a szobában és állandóan mondogatja: bumm! A föld kerek! De hát nem kerek-e a föld valóban? Ennek elismerése érdekében ismét egy áldozatot követelt a diliház, akárcsak akkor, amikor még mindenki azt hitte, hogy a föld olyan lapos, mint egy palacsinta? Vajon örült-e az az ember, aki egy általánosan elfogadott és általánosan respektált objektív igazság hangoztatásával akarja normális voltát bizonygatni? Pedig mégiscsak ez győzte meg az orvost arról, hogy a páciens még nem gyógyult meg, bár a gyógyulás szempontjából szóba sem kerülhetett annak a nézetnek az

elfogadtatása, hogy a föld lapos. De hát nem mindenki orvos, és a kor követelménye jelentős mértékben befolyásolja azt a kérdést, hogy mi az örültség; sőt, időnként csaknem hajlamos volna az ember annak feltételezésére, hogy a modern kor, amely a kereszténységet modernizálta, modernizálta Pilátus kérdését is, s hogy a kor szükséglete, találni valamit, amiben nyugalomra lelhet, ebben a kérdésben nyilvánul meg: mi az örültség?”¹⁸ Kinek ne jutna eszébe ilyen vagy más hasonló Kierkegaard-passzusok, gyakran egész művek olvastán a *Feljegyzések az egérlyukból*, az *Egy nevetséges ember álma* vagy a Nagy Inkvizítor „beszélgetése” Jézussal, illetve az ördög beszélgetése Ivánnal *A Karamazov testvérekben*? Oroszországban nemcsak a fiatal Bahtyin tekintett Kierkegaard-ra úgy, mint szépíróra, íróként (és nem filozófusként) emlegették a róla szóló ritka híradásokban is. I. I. Lapsin például 1910-ben megjelent tanulmányában a „másik én” (‘csuszsoj ja’) kérdéskörét elemezve, az etikai beleérzésnek esztétikaival való felcserélése kapcsán így mutatja be az orosz közönség előtt még ismeretlen író: „Már Kierkegaard nagyszerűen jellemezte az embereknek ezt a két típusát – az egyiket, akiknél az etikai beállítódás a meghatározó, és a másik »Én«-nel való kapcsolataikban állandóságra törekcsenek. A másik típus, épp ellenkezőleg, hajlamos a múltó élmények, a pillanatnyi esztétikai benyomások gyönyörűségének átadni magát, amelyek a másik belső világával érintkezve keletkeznek.”¹⁹ Tíz évvel később megjelent írásában ugyancsak Lapsin – H. Höffding 1896-os Kierkegaard-monográfiáját ismertette – a szerzői álnevek, alteregók és az egzisztenciális

¹⁸ Uo. 379–380.

¹⁹ I. I. Lapsin: *Problema „csuszsovo Ja” v novejszej filozofii*. Szentpétervár, 1910. 99.

gondolkodás közötti összefüggésre hívja fel a figyelmet: „Kierkegaard-ban rendkívül erős a készítés, hogy pszichológiailag mindig más alakban testesüljön meg. Műveiben nem csupán különféle jellemeket és szituációkat hoz létre, de különféle szerzőket talál ki. Az álnevek, amelyekkel legtöbb művét jegyzi, individuumok egész körét képezi, akik egészen eltérő nézőpontokat foglalnak el. Éppen az a törekvése, hogy »egzisztenciálisan« gondolkodjon, vezeti őt az álnevek használatához.”²⁰ Kierkegaard – saját szerzői tevékenységéről írt „számadásában” – utóbb maga is *köztes helyzetként írja le* azt a pozíciót, amelyet szerzőként elfoglal, és amely abban tér el a művészi alkotások szerzőjének pozíciójától, hogy *szerzők szerzője*: „Így tehát az írottak a sajátjaim ugyan, de csak annyiban, amennyiben *termékeny, költőien valós egyéniségek szájába én adtam életszemléletet és hallható szót. Helyzetem ugyanis külsődlegesebb a költőénél, aki személyeket költ meg és legalább az előszóban ő maga a szerző. Én tudniillik személytelen valaki vagyok, avagy egy kívülálló sugalmazó, aki szerzőket teremtett, úgyhogy még az előszó is az ő művük, sőt, ez és ez a nevük*. Ily módon az álneves művekben egyetlen szó sem tőlem való; még véleményt is legföljebb kívülállóként alkottam róluk, jelentőségüket legföljebb olvasóként ismerem, még távoli személyes viszony sem fűz hozzájuk, hiszen az ilyesmi egy kétszeresen reflektált közlés esetében eleve lehetetlen. Akár egyetlen személyesen tőlem származó, a saját nevemben ejtett

²⁰ I. I. Lapsin: *Filoszofija izobretenyija i izobretenyije filozofii. Vvegyenyije v isztoriju filozofii*. Petrográd, Nauka i Skola, 1922. 2. kötet, 148–149. (Kiemelés – Sz. Á.)

szó pimasz önfelédtség volna, dialektikus szempontból egyetlen ilyen szócska lényegében semmissé tenné az álneveket.”²¹

A hasonlóságok tehát – visszatérve a Bahtyin számára oly kedves Dosztojevszkij–Kierkegaard-párhuzamhoz – az egzisztáló szellem, a magányos ember nézőpontjából és beszédmódjából, az igazság – mindig örülettel határos, mert – „pusztán szubjektív meghatározásából” adódnak. Mert Kierkegaard és Dosztojevszkij számára egyaránt nem evidens, hogyan, milyen nyelven (kinek a nyelvén) szólalhat meg és beszélhet az egzisztáló szellem, a bensőség, a folyton keletkezésben levő, kívülről lezárhatatlan igazság? Mivé kell válnia a szerzőnek és mívé kell válnia hőseinek ahhoz, hogy az egzisztencia immár egyedül igaznak vélt hangja ne csússzon el, ne váljon retorikussá, hazuggá, „objektívvé”? Ezért lesz kulcskérdés mind Dosztojevszkij, mind Kierkegaard számára a szerzői alak és a szerzői funkció kérdése.

Bahtyin *A szerző és a hős* címen kiadott korai műalkotás-filozófiai művében *íróként* hivatkozik Kierkegaard-ra, még hozzá az általános felvezető rész harmadik fejezetében, ahol sorra veszi, hogy az esztétikai eseményben milyen módon realizálódhat a szerzőnek a hőshöz való viszonya. Annak tipikus eseteit vizsgálja, amikor „eltérést tapasztalunk a hőshöz fűződő közvetlen szerzői viszonytól”,²² ami akkor fordul elő, „ha a hős az életben azonos a szerzővel, azaz, ha hős lényegében önéletrajzi”²³ és „a szerző elveszíti a hősen kívül-levő értékelő pontot”.²⁴

²¹ Kierkegaard: *Szerzői tevékenységről*, i. m. 7–8. (Kiemelés – Sz. Á.)

²² Mihail Bahtyin: *A szerző és a hős*. Gond-Cura Alapítvány, 2004. 53.

²³ Uo. 53.

²⁴ Uo.

Három alaptípust vizsgál, amelyeken belül számtalan variáció lehetséges: az első eset az, amikor a hős kerekedik felül a szerzőn; a második, amikor a szerző a hősen és a harmadik, amikor a hős önmaga szerzője, „esztétikailag értelmezi tulajdon életét, úgyszólván szerepet játszik”.²⁵

Kierkegaard neve az első típusnál bukkan föl, éspedig olyan nagy regényírók sorában, mint Dosztojevszkij, Tolsztoj, Stendhal. A szerző és hős viszonyának ez az első esete az, amikor „a hős felülkerekedik a szerzőn”.²⁶ Ennek a szerzői pozíciónak a lényege abban áll, hogy a szerző számára olyannyira mérvadó „a hős érzelmi-akarati-tárgyi beállítódása, a világban elfoglalt megismerő-etikai pozíciója”, hogy „csupán a hős szemével képes látni a tárgyi világot, kizárólag belülről éli át a hős életének eseményeit”,²⁷ vagyis „nem talál meggyőző és stabil értékelő támpontot a hősen kívül”.²⁸ Bahtyin sietve hozzáteszi: ez nem jelentheti azt, hogy a szerző nem lép ki a hősből, a hőshöz képest külső és őt szemlélhető alakként lezáró mozzanatok nélkül ugyanis nem jöhetne létre „egy akár lezáratlan művészi egész”.²⁹ *vagy filozófiai értekezés születne – írja Bahtyin – vagy számadó vallomás,*³⁰ *magyarán: nem jöhetne létre esztétikai esemény.* Nos, pontosan ez a helyzet Kierkegaard „esztétikai” műveivel, amelyek többségükben csakugyan filozófiai értekezések és – ritkábban talán – számadó vallomások. Mindenesetre nem művészi alkotások. Ugyanis „az esztétikai esemény csakis két résztvevővel mehet végbe, két, egymással nem azonos világú

²⁵ Uo. 59.

²⁶ Uo. 55.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo. 56.

²⁹ Uo.

³⁰ Uo. 55.

tudatot feltételez”.³¹ A kívülről semmilyen „transzgreadiens mozzanat” által nem lezárt, nem korlátozott, egyetlen „tudatból csak részesülhetünk, de nem láthatjuk mint lezárható egészet”.³² „Amikor a hős és a szerző azonos, vagy valamilyen közös érték egymás mellé állítja őket, vagy akár ellenségekként szembefordulnak egymással, akkor véget ér az esztétikai esemény, és kezdődik az etikai (pamflet, kiáltvány, vádbeszéd, dicsőítő és háladáó beszéd, ócsárlás, számadó vallomás stb.). Ha egyáltalán nincs hős – még potenciális hős sincs –, akkor megismerő esemény megy végbe (értekezés, cikk, előadás), s ahol a másik tudat Isten átfogó tudata, ott vallásos esemény történik (ima, kultusz, rituálé).”³³ Kierkegaard mint „esztétikai szerző”³⁴ műveiben azonban van hős (legalábbis potenciális hős) és ez maga az elbeszélés módja által alakká formált szerző, noha a művekben megismerő esemény megy végbe. Csakhogy éppen azért van hős, mert a „megismerő esemény” nem absztrakt-személytelen, lévén alanya nem kívül van a létezésen, hanem benne, és csakis így és innen képes megismerni a létezést.

Kierkegaard – nem sokkal a *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai morzsákhoz*³⁴ című filozófiai alapvetése után írt és saját nevén közreadott számadásában – szerzői tevékenységét

³¹ Uo. 61.

³² Uo.

³³ Uo.

³⁴ Kierkegaard utóirata magyarul évtizedekkel korábban jelent meg, mint a *Filozófiai morzsák*, amelyhez kapcsolódott (*Filozófiai morzsák*. Göncöl Kiadó, 1997). Ezért tér el a mű címének korábbi fordítása a későbbitől, amit – félreértések elkerülése végett – fentebb korrigáltam. (A „morzsák” fordítás pontosabb, de nem kevésbé félreérthető, amennyiben nem annyira az írás műfajára [bagatell], mint inkább a filozófia kifejtésének morzsalékos jellegére utal. Talán kicsivel közelebb kerülnénk az eredeti szójátékhoz – a traktátus alcíme a főcím megfordítása: *En Smule Philosophi – Philosophiske Smuler* –, ha a főcímet *Filozófiai morzsalékokként* fordítanánk, ez esetben az alcím *Morzsalékos filozófia* vagy *Filozófia-morzsalék* lehetne. Lásd ehhez a mű kiváló fordítója, Hidas Ferenc jegyzetét: i. m. 150.)

úgy mutatja be, mint esztétikai íróból vallási íróba fejlődését, és felfedi, miért is volt szüksége szerzői névalakokra, névmaszkokra, vagyis végtelen iróniára *esztétikai írásaihoz*, és miért elkerülhetetlen, hogy végtelenül komoly *vallási írásait* saját szerzői nevén jelentesse meg, mintegy *személyében is* vállalva minden mondatukat és kezeskedve értük.

Bármilyen mély hatást gyakorolhatott is a fiatal Bahtyinra Kierkegaard ironikus névjátéka, a szerzői álnevek rendszere, a „költőien valós” vagy „költőien megkomponált” szerzői alakok szabadsága,³⁵ és bármennyire inspirálhatta is saját műveinek más szerzők neve alatt történő megjelentetésében, mégis azt kell mondanunk, hogy a szerzői álnevek vagy alteregók szerepe a dán és az orosz szerző életművében egészen más kulturális töről fakadt, és más volt az értelme is. Nemcsak arról van szó, hogy míg Kierkegaard névmaszkjai egyetlen valóságosan létező és publikáló kortársa nevével sem egyeznek meg, és hogy mind e sok költött, irodalmi értelemben beszédes név (Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantinus, Nicolaus Notabene, Johannes Climacus, Könyvkötő Hilarius, Hódító Vilmos, Frater Taciturnus, Johannes Climacus, Frater Taciturnus) mögött egyetlenegy szerző található, addig Bahtyin névmaszkjai valóságos kortársainak, közeli barátainak, állandó beszélgetőtársainak nevével azonosak, és e névmaszkok mögött valóságosan is két vagy több tényleges szerző, esetleg szerzők egész csoportja húzódik meg.³⁶ Sokkal fontosabb ennél, hogy ez

³⁵ Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, i. m. 9.

³⁶ Mindenekelőtt V. Ny. Volosinov, P. Ny. Medvegyev nevét kell kiemelni, de I. I. Kanajev néven kazahsztáni száműzetése idején figyelemre méltó írást jelentetett meg a korszak egyik divattémájáról, a vitalizmusról (lásd az írás újraközlését: I. I. Kanajev [M. M. Bahtyin]: *Szovremennij vitalizm. Dialog. Carnaval. Chronotop*, 1993. 4. sz.). A Mihail Bahtyin műveinek

a különbség nem a véletlen műve, és nem annyira az emberi és

szerepéről szóló szakirodalom kisebb könyvtárra rúg, de az, hogy egyáltalán van mit vitatni, jól mutatja a különbséget Kierkegaard *vitathatatlan*, mert „költőien valós” szerzői névalakjaival szemben. (Lásd például: *The Bakhtin Circle: a timeline*. In *The Bakhtin Circle in the Master's absence*. Eds. Craig Brandist, David Shepherd & Galin Tihanov. Manchester – New York: Manchester University Press, 2004; Ju. P. Medvegyev – D. A. Medvegyev: Krug M.M. Bahtyina kak „miszlityelnij kolletyiv”. *3vezda*, 2006. 7. sz. (<http://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=567>); B. Pul: *Rol M.I. Kagana v sztanovlenyii filozofii M.M.Bahtyina*. In *Bahtyinszkij szbornyik*. Vip.3. Moszkva, 1997; Vjacs. Vsz. Ivanov: *Ob avtorszve knyig V.Ny. Volosinova i P.Ny. Medvegyeva*. In *Dialog. Carnival. Chronotop*, 1995. 4. sz. Lásd még: *J.-P. Bronckart, C. Bota: Bakhtin demasque: histoire d'un menteur, d'une escroquerie et d'un delire collectif*. Genève, Droz, 2011. Lásd Sz. Zenkinnek a Bahtyint „leleplező” (álarcait leránt) francia szerzőpáros kínosan felületes könyvéről írt megsemmisítő szakmai ismertetését: Sz. Zenkin: *Nyekompetyentnije razoblecsityeli*. <http://www.nlobooks.ru/node/3267>; Igor Peskov: *Konyec – „Gyelu” venyec*. (Promesztutocsnij teksztologicseskij finis v bahtyinszkom voprosze, ili Jescso raz ob avtorsztve M.M. Bahtyina v „szpornih tyeksztah”). *Dialogue. Carnival. Chronotope*, 2000, 1. sz. 72–109. Bahtyin fiatal, lelkes híve, a kéziratok feltárásában és művei újrakiadásában elévülhetetlen érdemeket szerzett Vagyim Kozsinov levélben feltett kérdésére a V. Ny. Volosinov néven kiadott *Marxizmus és nyelvfilozófia* című könyv szerzőségét illetően Bahtyin válaszlevelében a következőket írta: „V. Ny. Volosinov és P. Ny. Medvegyev az én megboldogult barátaim; ezeknek a könyveknek a keletkezése idején a legszorosabb alkotói kapcsolatban voltunk. Ezen túlmenően, mind ezeknek a könyveknek, mind Dosztojevszkijről írt munkámnak az alapját a nyelvnek és a szóművészeti alkotásnak ugyanaz a felfogása alkotta [...] Meg kell jegyezni, hogy a közös felfogás és a munkakapcsolat semmit nem von le e két könyv eredetiségéből. Ami P.M. és V.V. egyéb műveit illeti, ezek más síkon helyezkednek el és nem tükröznek közös felfogást, ezek megalkotásában nekem semmi részem nem volt.” (Moszkva, 1992. 11–12. sz. 176.) „A szerzőség kérdése akkoriban mellékesnek számított ebben a körben” – tolmácsolja Bahtyinnal folytatott beszélgetését Sz.Sz. Konkin (Sz. Sz. Konkin – L. Sz. Konkina: *Mihail Bahtyin. Sztranyici zsziznyi i tvorcsesztva*. Szaranszk, 1993. 357.) Lásd még: *Bahtyin pod maszkoi. Maszka tretyja. V.Ny. Volosinov. Marksizim i filozofija jazika*. Moszkva, Labirint, 1993. Az első magyar nyelvű Bahtyin-kiadásokban is Bahtyin szerzői neve alatt adták ki az eredetileg V. Ny. Volosinov és P. Ny. Medvegyev nevének megjelent műveket. Magyarul is Mihail Bahtyin neve alatt (Mihail Bahtyin: *A beszéd és valóság*. Gondolat, 1986) jelent meg a válogató Könczöl Csaba megfontolása alapján az eredetileg közösen írt, de V. Ny. Volosinov neve alatt kiadott *A freudizmus* és a *Marxizmus és nyelvfilozófia* című két könyv (utóbbiból csak részletek), illetve az egykor szintén Volosinov nevének megjelent *Nyelv, osztály, ideológia*. Hasonlóképpen Mihail Bahtyin szerzői nevének látott magyarul napvilágot néhány P. Ny. Medvegyev neve alatt megjelent tanulmány: Mihail Bahtyin: *A szó az életben és a költészetben. A tartalom, az anyag és a forma a verbális művészetben*. Európa Könyvkiadó, 1985.

írói habitusok, mint inkább a vallási kultúrák, kulturális tradíciók közötti eltérésekből ered.

A szerzői polionimitás külső hasonlósága ellenére mélyreható belső különbség választja el Kierkegaard és Bahtyin szerzői pozícióit egymástól. Ez a különbség – nézetem szerint – jelentős mértékben a keleti és a nyugati keresztény kulturális hagyomány különbségére vezethető vissza, amely a protestáns egyházak megjelenésével csak még élesebbé vált, s amelyben a régi vallási világállapot és a modern, „varázstalanított” polgári világállapot, a kereszténység mint közösségi vallás és a kereszténység mint individuális polgári vallás közötti különbség is kifejeződik (nem abban az értelemben, mintha Kierkegaard el lenne ragadtatva a polgári világállapottól, a „krisztushit nélküli” kereszténységtől – éppen ellenkezőleg! –, de neki már visszavonhatatlanul és teljesen ebben a polgári világállapotban adatott élnie, és éppen ezért csak mint egyes helyezkedhet vele szembe). Címszavakban felvillantva ezt az ortodox Kelet és katolikus (de még inkább: protestáns) Nyugat közötti kulturális és minden életszférát mélyen átható – érzékelésmódbeli, felfogásmódbeli, életmódbeli – különbséget a rítus és a textus, a puszta ismétlés révén hatékony szent szöveg és az értelmezésre szoruló szövegkánon, a liturgia és a hermeneutika, az élő hagyomány és a szöveghagyomány, a lélekközösség és az izolált szellemi egzisztencia különbségével lehetne érzékeltetni. Mindezt tovább mélyíti a hit ortodox látásból (manifestatio) és protestáns hallásból (proclamatio) eredeztetése vagy az érzéki-materiális és mitologikus közvetítések (ikon, ereklye, szentek, angyalok stb.) meghatározó szerepe az ortodox hitben és mindennek részleges vagy teljes eltávolítása Isten és teremtmény

tisztán szellemi kapcsolatából a protestantizmusban. E mélyreható különbségek egyik fontos vetülete a kórus és az incognito különbsége, amely a középkori ferences közösségért, a spirituálisokért rajongó Bahtyint, akit vityebszki barátai fiatalkorában Miskin hercegnek neveztek, elválasztja a Victor Eremita, a Győzedelmes Szerzetes vagy Johannes Climacus névmaszkját magára öltő Kierkegaard-tól.

A szerzetesi nevek írói fölvétele az eredeti szerzetesi névfölvételre utal: a szerzetesi fogadalommal a szerzetes az általa – igazi, mert lelki atyjaként – választott szent nevét veszi fel, e név kegyelmi ereje alá helyezi magát. Kierkegaard szerzői álnevének megválasztása ezekben az esetekben a szerzetesi névválasztást imitálja. Különösen nyilvánvaló ez akkor, amikor – két különösen fontos műve: a *Filozófiai morzsák* és a *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai morzsákhoz* szerzőjének névalakjaként – egy szent életű görög szerzetes, Ioannész (latinosan: Johannes), a *Grádicsok/Lépcsőfokok a Paradicsomba (Klimax tu paradeiszu)* című könyv szerzője nevét veszi fel, akit éppen elhíresült *könyve címeről* neveztek el Lépcsős (vagy Létrás) Jánosnak (Ioannész Klimakhosznak, Johannes Climacusnak) a latin középkorban. Nyilvánvaló, hogy a könyvcímből képzett tulajdonnév mint szerzői álnév a szerzetesi névválasztáson túl Kierkegaard saját művének tartalmára, illetve irányultságára is utal, jóllehet *ironikusan*, hogy ezáltal a „paradicsomba fölemelkedés” szellemi útja – Kierkegaard szemében ez nem más, mint „a kereszténnyé válás” útja – neveltség nélkül egyáltalán *szóba hozható* legyen a korban, amelyben él. Maga a monasztikus életmód – a *koinosz biosz* – mint lemondás a világi életről, kifejezetten vonzotta Kierkegaard-

t, nem véletlenül öltött magára – esztétikai íróként – oly gyakran szerzetesi nevet: „Ami a saját személyemet illeti, távol állt tőlem, hogy életemet megnyugtatóan visszatereljem a házasság terepére, *vallási értelemben már kolostorban voltam, ezt a gondolatot rejti az álnév: Victor Eremita*. A helyzet a következő. A *Vagy-vagy* a szó legszigorúbb értelmében *kolostorban íródott*, és becsületszavamat adom, hogy a *Vagy-vagy* szerzője naponta meghatározott időt rendszeresen és kolostori pontossággal épületes írással töltött a saját érdekében, hogy félelem és sok-sok reszketés közepette szem előtt tartsa a felelősségét.”³⁷ Ami azt illeti, a szerzetesi élet mint különálló (monasz) egyesek szellemileg közös élete (koinosz biosz) eszményként, zsinórmértékül szolgált mind a ferences spirituálisokat eszményítő Bahtyin, mind az ugyancsak Assisi Szent Ferencért lelkesedő Dosztojevszkij számára, aki ezt az eszményt Zoszima sztarec és Aljosa Karamazov alakjában is megörökítette.

Ezzel az eszménnyel is összefügg Bahtyin szerzői tevékenységének sajátosan közösségi jellege, hogy személyes teljesítménye, egyedi műve minden esetben – és a szó legszorosabb értelmében – egy-egy önkéntes szellemi társulásban, baráti gondolkodói körben érlelődött meg és dialogikus együtt-gondolkodásból, önfeláldozó, ösztönző és termékeny együttlétebből született meg és emelkedett ki, mint kórusból emelkedik ki egy szólam. Ilyen értelemben a saját mű egyben minden esetben közös mű is volt, amelynek – körülményektől függően vagy az egyéni hozzájárulás mértékében – a gondolkodói kör hol egyik, hol másik tagja adott szerzői nevet. Bahtyin egész alkotói életét ezek a spontán, szabadon

³⁷ Kierkegaard: *Szerzői tevékenységemről*, i. m. 36–37.

választott, nem-hivatalos, nem-intézményes – baráti szereteten és közös szellemi érdeklődésen alapuló – közösségek, afféle világi fraternitások határozták meg, kezdve a diákkori Omphalosz-társaságtól a 20-as évek – már Bahtyin köré szerveződő – vityebszki, majd neveli baráti köreiig, amelyek a közös gondolkodás színterei, műhelyei voltak, majd a szentpétervári-leningrádi Voszkreszenje- (‘Feltámadás’)-körig és a 30-as évek száműzetése alatt is többé-kevésbé megmaradt, sokkal lazább, informális baráti és szellemi kapcsolati hálón át (ezeken a csatornákon át jutott el hozzá a kortárs külföldi szakirodalom és jutott el ő maga olykor Moszkvába, ahonnan egyébként ki volt tiltva) egészen azoknak a fiatal diákoknak (Szergej Bocsarovnak, Vagyim Kozsinovnak, Ivan Gasztyevnek) a köréig, akik a hatvanas évek elején felkeresték Szaranszkban, szó szerint elzarándokoltak az addigra teljesen elfeledett filozófushoz, akit sokan már halottnak hittek, pedig igazi élete – és csakis e diákkörnek köszönhetően – ekkor vette kezdetét. Bahtyin maga szinte semmit sem tett azért, hogy művei újra megjelenjenek, még kevésbé azért, hogy külföldön is kiadják őket. Mélységesen hitt benne, hogy ha szellemileg valóban szükség van egy műre, akkor az valamiképpen meg fog születni és fenn is fog maradni, megtalálja a maga alkotóját, médiumát és befogadó közegét, az egyes szerző maga csak szolgál: hangot ad a közös szellemnek, ha nem ő, akkor más és másként, mindenesetre nem a szerző izolált géniusza, teremtő akarata, egyéni erőfeszítése hozza létre és tartja fenn a művet.³⁸ Ha csak az egyén erőfeszítésén múlik

³⁸ A latin *augeo* ige jelentésére (‘létesít, megsokszoroz, megnövel, alapít, gyarapít’) visszavezethető *auctor* és *auctoritas* az egyén mágikus, istenektől eredő képességét jelentette, amellyel az egyént valamilyen külső és felső erő ruházza fel. Lásd erről bővebben: Szergej Averincev: *Avtorsztvo i*

egy mű létrejötte és hatása, akkor aligha kapcsolódhat be az egyetemes kulturális dialógusba: csupán alibit szolgáltat a létezésre az egyén számára, holott a létezésben nincs számunkra kibúvó, nem lehetünk máshol, mint ahol vagyunk, és senki más nem helyettesíthet minket.³⁹ Bahtyinról mint szerzőről elmondható tehát, hogy mind gondolkodása, mind alkotómunkája, mind pedig művei hatása különféle dialogikus gondolkodói körök vagy műhelyek, baráti együttlétek, közösségek vagy fraternitások szellemi talaján bontakozott ki, hogy tehát az egyes szerző szólama ez esetben leválaszthatatlan a kórusról, amelyből kiemelkedik, és amely elevenségét, eredetiségét, hatóerejét, sajátos egzisztenciális pátoszat is adja.

Innen viszonylagos közömbössége a szerzői név mint a mű tulajdonosának, a szöveg birtokosának neve iránt. A saját műről

avtorityet. In *Isztoricseszka poetyika. Lityeraturnije epohi i tyipi hudozsesztvennovo szoznanyija*. Moszkva, 1994. 105–125.

³⁹ „A kicsiny életemet és a végtelen világot fűtő pátosz nem más, mint annak pátosza, hogy nincs alibim a létben, hogy részt kell vállalnom belőle: így tágítom felelősen az egyedi helyemről valóságosan elismert értékek kontextusát. Ha viszont az absztrakció elválasztja lényemet egyedi helyemtől, akkor szakadás támad a megismerés lehetséges végtelen világa és az általam elismert értékek kicsiny világa között. Csakis e kicsiny, de késztetően valóságos világból kiindulva kell megtörténnie az értékkontextus – elvileg határtalan – kitágításának, s nem a szétválasztás vagy a szembeállítás útján, különben mindenfelől a végtelen üres lehetőség tengere veszi majd körül a valóság elenyészően parányi világát. A végtelen üres lehetőségről pedig óhatatlanul leszakad a magam kicsiny valósága” – írja Bahtyin egyik legkorábbi fennmaradt nyersfogalmazványában, *A tett filozófiájában*. (Mihail Bahtyin: *A tett filozófiája. – A szó a regényben*. Gond-Cura Alapítvány, 2007. 72–73. Kiemelés – Sz. Á.) A „nye-alibi v bityii” (szó szerint: a „nem-alibi a létezésben” vagy „a létezés alibinélkülisége”) bahtyini szófordulatát felidézve Szergej Bocsarov, Bahtyin egyik leghűségesebb tanítványa, élete végéig beszélgetőtársa, ezt írja: „...így hagyta ránk inkább a maga lényét, mint bármilyen »konceptiót«. Zavarba ejt, feladat elé állít bennünket, és nem szolgál alibivel, hogy kitérhetnénk előle – itt az ideje, hogy felidézzünk egy újabb erőteljes, szintén egzisztenciális bahtyini metaforát, amelyet nem csupán filozófiai tézisként, hanem parancsolatként hagyott ránk örökölni: a létben nincs alibink.” (Szergej Bocsarov: *A lét eseménye*. In Mihail Bahtyin: *A szerző és a hős*. Gond-Cura Alapítvány, 2004. 350.)

valahogy úgy vélekedhetett, mint Pascal: „Némely szerző a műveiről beszélve, ilyeneket mond: »Az én könyvem, az én magyarázatom, az én történelem« stb. Lesír róluk a nyárspolgár, akinek van egy saját háza, és le nem jön a szájáról az örökös »énnálam, az én házamban«. Sokkal jobban tennék, ha azt mondanák: »A mi könyvünk, a mi magyarázatunk, a mi történetünk« stb., tekintve, hogy rendszerint sokkal több bennük az, ami másoktól való, mint ami az övék.”⁴⁰ A szerzőségnek ez a nem-tulajdonosi, nem-polgári felfogása különös erővel fejeződött ki a századforduló orosz vallásfilozófiai gondolkodásában, amely tudvalevőleg erősen hatott Bahtyinra is. Mindenekelőtt Nyikolaj Fjodorovra kell utalni, aki már Dosztojevszkijt és Tolsztojt meghódította „feltámasztási teológiájával”, de rendkívül erős hatást gyakorolt a századforduló egész fiatal nemzedékére, tudósokra, képzőművészekre, írókra, ezoterikus és metarialista gondolkodókra, szimbolista és futurista modernekre. Fjodorov a szerzői tulajdont odáig menően tagadta, hogy megtiltotta művei kereskedelmi forgalomba hozatalát: tanítványai gyűjtötték aztán össze a hatalmas kézirat tömeget és adták ki saját pénzükön, de akkor sem bocsátották kereskedelmi forgalomba, nem árulták, hanem csak odaajándékoztak annak, aki kérte, vagy akit a könyv elolvasására szellemileg alkalmasnak, méltónak találtak ők maguk. „Hogy gondolatokért és szavakért pénzt kelljen adni – írja Fjodorov –, ez csakis ott merülhetett fel, ahol tökéletesen elveszett a nyelv és az irodalom értelmének és jelentőségének

⁴⁰ „Certains auteurs, parlant de leurs ouvrages, disent: »Mon livre, mon commentaire, mon histoire, etc.« Ils sentent leurs bourgeois qui ont pignon sur rue, et toujours un »chez moi« á la bouche. Ils feraient mieux de dire: »Notre livre, notre commentaire, notre histoire, etc.,« vu que d'ordinaire il y a plus en cela du bien d'autrui que du leur.” (Blaise Pascal: *Pensées*. 43. Az idézetet saját fordításomban közlöm – Sz. Á.)

értelme, melyek pedig eredetileg a kölcsönös testvériség kifejezésére szolgálhattak, amire újból szolgálniuk kell majd és akkor az irodalom eléri fejlődése legfelső fokát, végső tökéletességét. A szavak adásvétele a kölcsönös elidegenedés és ellenségesség következménye [...] Valójában nincs szerencsétlenebb ember annál az irodalmárnál, aki arra kényszerül, hogy saját gondolkodásának vagy képzeletének, lelkének termékeit áruba bocsássa.”⁴¹

2

Bahtyin egész életművét – korai kéziratos művétől (*A szerző és a hős*) kezdve Dosztojevszkij-könyvén át kései beszédelméleti jegyzetfüzeteiig – végigkíséri a szerző problémája, nem is szólva saját szerzői nevének már említett kalandos történetéről, hogy ugyanis az 1920-as években legalább három más szerző (barátai) nevén és más szerzői szólamokban realizáltan jelentette meg műveit. Ezek az álneves munkák (a vitalizmusról írt traktátust kivéve) *a marxizmus nyelvén*, de legalábbis az igazságot marxista módon kereső tudós nyelvén íródtak, ráadásul egy olyan korszakban, ahol még nem létezett semmiféle mimikri-kényszer (különösen nem a filozófiában), a marxizmus mint a kommunista pártállam „objektív igazságra” formált igazságmonopóliuma még nem létezett, és mind a marxista diskurzuson kívül, mind azon belül lehetségesek voltak az áramlatok, az eltérések, illetve a termékeny vagy eklektikus keveredések (így például a Volosinov és Medvegyev individuális

⁴¹ Nyikolaj Fjodorov: *Avtorszkoje pravo i avtorszkaja objazannoszty, ili dolg* [‘Szerzői jog és szerzői kötelezettség vagy kötelesség’]. Lásd http://az.lib.ru/f/fedorow_n_f/text_0040.shtml

szerzői nevén – valójában egyfajta rejtett szerzői gyűjtőnéven – megjelent „közös művekben” a nyelvi, irodalmi jelenségek megközelítésének marxi ihletésű szociológiai módszerét áthatja a neokantiánus marburgi iskola szemléletmódja és a fenomenológiai megközelítés). Az irányzati sokszólamúság felszámolása után, amikor a marxizmus mint államideológia objektív igazsága terpeszkedik el a filozófiai életen is, Marx filozófiai nyelve nemcsak holt nyelvvé válik Oroszországban, de a represszió nyelvévé is, rossz hírbe hozva azt a korszakot, azt a nyelvhasználatot is, amelyben szellemileg még termékenyen vett részt a filozófiai és társadalomelméleti irányzatok dialógusában. Ez lehet a magyarázata a gyakran felidézett jelenetnek, hogy amikor az 1961-ben Szaranszkban Bahtyinnal találkozó moszkvai egyetemisták rákérdeznek erre a korai, álneves „marxizmusra”, ő elvágólagosan kijelenti: „nem vagyok marxista”. Valóban nem volt az, ahogyan egyébként semmilyen „ista”, semmiféle „rendszer” vagy „módszer” követője nem volt: nem volt kierkegaard-ista, cohenista, buberista, nem volt egzisztencialista, perszonalista, strukturalista sem. A filozófiák nem önmagukban és önmagukért, nem is az objektív igazság megismerési módjaként érdekelték, hanem mint egzisztenciális teljesítmények (a spekulatív filozófiákat éppannyira semmibe vette, mint Kierkegaard, és Hegel-ellenességük is alighanem egy töről fakadt), tehát önálló és önmagukért véve érvényes, cáfolhatatlan szólamok abban a dialógusban, amelybe maga is teljes odaadással részt kívánt venni. Jellemző, hogy amikor 1928-ban a vallásfilozófiai *Voszkresznye*-kör⁴² több mint száz tagjával

⁴² *Voszkresznye* (Feltámadás) lett a neve a 20-as évek végén már csak Leningrádban működő, főleg régi értelmiségieket összefogó Mejer-körnek

együtt őt is letartóztatták, a nemrég közzé tett kihallgatási jegyzőkönyvben az szerepel, hogy „revizionista marxistának” mondta magát, egyszersmind beismerve (!), hogy hívő keresztény.⁴³ Annak a kérdésnek tehát, hogy „marxista” volt-e vagy „marxizált-e” a 20-as években Bahtyin az álnéven közzétett és többé-kevésbé közösen írt művekben, nincs értelme.⁴⁴ De az

(Mejer vallásfilozófus nevérol, aki a kör szervezője és szellemi vezetője volt, de még időben emigrált). A *Voszkrzeszenyje* elnevezésnek nyilvánvaló politikai éle is volt, amennyiben Oroszország feltámadására utalt (a társaság számos vallásfilozófus alapító tagja – pl. Fedotov, Karszavin – a 20-as évek közepén-végén Nyugatra emigrált, de kapcsolatuk a körrel ezzel nem szakadt meg). „A Mejer-körben – írja visszaemlékezéseiben N. P. Anciferov – csak mindenféle pártkötöttségek sablonjaitól szabad hangok szólalhattak meg. De a kör minden egyes résztvevőjét egyesítette egyetlen név – »Krisztusé«.” (Ny. P. Anciferov: *Tri glavi iz voszpominanyij*. In *Pamjaty. Isztoricseszki szbornyik*. Párizs, 1981. 92.) Lásd még: Jurij Medvegyev: „Voszkrzeszenje”. K isztorii religiozno-filoszofszkovo kruzskaa A.A. Mejera. *Dialogue. Carnival. Chronotop*, 1999. 4. sz. 82–90. (A „Voszkrzeszenyje” kör tagjai elleni vádiratot lásd: *Obvinyityelnoje zakljucsenyije po szled. gyelu № 108 – 1929 g. Dialogue. Carnival. Chronotope*, 1999, 4. sz. 91–157.) Ebben a *gyülekezetben* talán még a „különc” Kierkegaard sem ódzkodott volna részt venni, ha egyszer 1. nem maradhatott meg benne más, mint egyes emberek, akik nem a sokaság (tömeg, klikk), hanem „ama egyes” hangján beszéltek, és csakis így, ezen a hangon lehetett benne szóhoz jutni; és 2. egyedül Krisztus neve egyesítette őket.

⁴³ Bahtyin mint szubjektív gondolkodó, mint vallásfilozófus számára a legnagyobb problémát – Kierkegaard-ral ellentétben – nem a kereszténység polgári vallássá, „képzelt kereszténységgé” válása, kiüresedése, a polgári társadalom vallási komolytalansága jelentette, hanem a kereszténység, a vallás, a hit, Isten *szóbahozhatatlansága* a vallás- és egyházüldöző, ateista szovjet állam nyilvánossága előtt. De éppen az, amire kései tanítványa Szergej Bocsarov feljegyzése szerint neki panaszkodott egy vele 1970. június 9-én folytatott beszélgetésükben (*Novoje Lityeraturnoje Obozrenyije*, 1993. 2. sz. 71–72.), hogy ugyanis „nem beszélhetett a legfontosabb kérdésekről, a filozófiai kérdésekről, arról, ami Dosztojevszkijt egész életén át gyötörte – Isten létezésének kérdéséről”, ez adja gondolkodás-, illetve írásmódjának különös belső feszültségét, drámai átütő erejét és univerzális pátoszát. Szubjektíve, mint szerző, nyilvánvalóan szenvedett attól, hogy a Dosztojevszkij-könyvben „állandóan hímeznie-hámozni kellett, ide-oda kacskaringózni, le kellett fognia írás közben saját kezét, az éppen szárnyra kelt gondolatot röptében megállítania”, de azok a „legfontosabb kérdések”, „Isten létének kérdése”, amiket „kihagyott”, „kikerült”, ebben a formában – egyfajta készenléti formában, várakozásként és ígéretként – mégis állandóan jelen vannak a kifejtésben: ha a gondolkodás a legfontosabb kérdéseket nem érintheti, akkor *körültáncolja* őket.

⁴⁴ Ami azt illeti, Bahtyin szellemi tekintetben mindenevő volt, de attól, hogy valamit „megevett”, még nem vált azzá. Bizonyos azonban, hogy bár a

igaz, hogy amíg a marxi tanítás igazsága nem merevedett totalitárius állami dogmává, amíg a marxizmus eleven, sokféle áramlatot, „eretnekséget” magában foglaló gondolkodási iskola volt, melyhez Bahtyin legközelebbi barátai erősen kötődtek, ő – rajtuk keresztül – dialógusban állt vele, s a barátai nevén megjelent könyvek maguk is ennek a dialógusnak a termékei (több szerzőjük van és több hangon íródtak, mindannyiszor messze meghaladva a korabeli marxista vagy freudomarxista, formalista-marxista gondolati teljesítmények színvonalát). De nem volt-e ebben a barátaival folytatott „marxizáló” dialógusban valami *az irónia megtévesztő hadműveletéből*, amelyről Szókratészt idézve saját megtévesztő manőverei kapcsán Kierkegaard is megemlékezik? Nem szókratészi-e Bahtyin egész lénye? Nagyon is valószínű, hogy a lelkesen naiv, a marxizmusba feledkező, reflektálatlan barátokat, tanítványokat ezzel a megtévesztő *szervezői alakoskodással*, ezen a negatív úton, az akadályok lebontásával igyekezett az igazsághoz vezető útra terelni, amennyiben az igazságot nem valamilyen – a dialóguson

polgári társadalom kritikája az ő esetében közelebb állt Kierkegaard-éhoz vagy Dosztojevszkijéhez, mint Marxéhoz, de az is biztos, hogy érzékelték közöttük azt a rokonságot is, amelyről Karl Löwith, majd nyomában Jacob Taubes is megemlékezett: „...ha Marx és Kierkegaard látszólag mégoly távol áll is egymástól, közeli rokonságot teremt közöttük a polgári társadalom együttes, radikális bírálata és a hegeli eredet. Karl Löwith érdeme, hogy felismerte Marx és Kierkegaard történelmi összefüggésének valódi horderejét; ragyogó elemzéseit e helyütt az iránta érzett hála jegyében használjuk fel. Löwith mutat rá, hogy Marx és Kierkegaard szembenállása csupán a polgári-keresztény világ *ugyanazon* bírálatainak és közösen véghezvitt lerombolásának kettős arculatát jeleníti meg. A polgári-kapitalista világ forradalmát előkészítő Marx a proletárok tömegére és a tömeg gazdasági egzisztenciájára épít, míg a polgári világ ellen küzdő Kierkegaard mindent *az egyénre* alapoz. Ebből következik, hogy Marx számára a polgári társadalom »elszigetelt egyedek« tömege, ahol az ember elidegenedett nembeli lényegétől, míg Kierkegaard számára a keresztény világ tömeges méretekben elterjedt kereszténység, amelyben Krisztus követését senki sem veszi komolyan.” (Jakob Taubes: *Nyugati eszkatológia*. Atlantisz, 2004. 228–229.)

kívül elhelyezkedő, ettől független – objektív adottságnak tekintette, hanem olyasvalaminek, ami csak a dialógusban tárulhat fel, eltárgyasíthatatlanul, kisajátíthatatlanul. Az igazság nem győzhet, mert akkor „totalitárius igazsággá”, vagyis a dialógust, az életet megerősző, elnyomó hazugsággá válik. Ezért írja kései jegyzeteiben Dosztojevszkij és a középkori „spirituálisok” igazságfelfogásának filológiailag is alátámasztható érintkezési pontjait keresve (egyben nyilvánvalóan „hazabeszélve” is): „A győzedelmeskedő és diadalmaskodó igazság. A győzelem és a diadal összeegyeztethetlensége az igazság (vagy az abszolútum) természetével. A »Nagy Inkvizítor« azt akarja, hogy az igazság győzedelmeskedjen és diadalmaskodjon az egész földön: és az igazság totalitáriussá válik.”⁴⁵ És még tovább: „Az igazság (az abszolútum) nem győzedelmeskedhet, nem igazhat le, nem uralkodhat, nem követelhet (s a többi »túlontúl emberi« kategória). Az igazság szabad és így csak a szabadsággal van dolga, csak szabadon és a szabadság előtt tárulhat fel. Máskülönben totalitárius igazság lesz belőle.”⁴⁶

Az irónia alakoskodása is egyfajta védekezés az igazság győzelme és totalitáriussá válása ellen, annak elhárítása, hogy saját igazságunk jelenjen meg a győzelem vértetében Igazságként; hogy nekünk legyen igazunk, és a többi igazságot hazugságként, az Igazság ellenségeként bélyegezzük meg. Az irónia elve a szabadság elvével azonos, de nem a legyőző, hanem a szabadító szabadság elvével. A szabad ember méltóságával, mint arra már – Arisztotelészt idézve – Kierkegaard is utal

⁴⁵ Bahtyin: O szpiritualah, i. m. 368.

⁴⁶ Uo. 369.

Szerzői tevékenységéről című traktátusában, csak az irónia egyeztethető össze: „Az irónia sokkal inkább méltó szabad emberhez, mint a bohóckodás; mert az előbbi önmaga kedvéért tréfálkozik, az utóbbi mások kedvéért.”⁴⁷ Kierkegaard ehhez még azt fűzi hozzá, hogy az irónia „minden nemzedékben igen ritka” és „a legkevésbé sem társas jelenség, a többségben lévő irónia eleve (*eo ipso*) nem irónia”: „Ez egészen biztos, hiszen magából a fogalomból következik; az irónia lényegében egyvalaki körül szokott forogni, amit találóan fejez ki Arisztotelész, mondván, hogy az ironikus mindent »a maga kedvére tesz« (*eautu enekha*).”³¹ A névmaszkok ironikus változtatása sem Bahtyinnál, sem Kierkegaard-nál nem menekülés, rejtőzködés, bujkálás mások neve, hangja mögött, hanem annak kimódolása, hogyan lehet igazat szólni anélkül, hogy igazságunk győzzön, „az” Igazsággá szilárduljon, kívül kerüljön az igazságok dialógusán – az Igazság egyetlen autentikus létmódján, és ellenségesen forduljon szembe az igazságok dialógusával. Ebben az értelemben hangsúlyozza Kierkegaard, hogy „a pszeudonimitásnak, avagy polionimitásnak nem *személyiség* valami *esetlegessége* volt az oka, [...] hanem magának az *életműnek a lényege*, amely életmű az adott szólam, a pszichológiailag variált egyéniségbeli különbségek végett megkövetelte a költői kíméletlenséget jóban és rosszban, töredelmességben és féktelenségben, kétségbeesésben és elbizakodottságban, szenvedésben és örvendezésben stb. Mindezeknek kizárólag a pszichológiai következetesség szabott eszmei határt, ilyen következetességet egy ténylegesen létező,

⁴⁷ Arisztotelész: *Rétorika*. Gondolat, 1982 (III. könyv, 18. fejezet), 230.

hús-vér ember a valóság erkölcsi korlátai közt nem engedhet és nem is akarhat megengedni magának.”⁴⁸

Kierkegaard – mint ismeretes – nem tekintette magát esztétikusnak és az esztétikai művek költőien valós szerzőit incognitókként, ironikusan megtévesztő alakoskodásként jellemzi, méghozzá az igazi, a vallási szerző inkognitóiként: „*esztétikai irományaim, vagyis az inkognitó és a krisztushitet szolgáló megtévesztés*”.⁴⁹ Ahol első ízben bukkan elő egy költőien valós szerző, vagyis az incognitó mögül a valós szerző, illetve a valós szerző valós neve – a „már-nem-egészen-esztétikai” és a „még-nem-egészen-vallási” találkozási pontján –, az a Kierkegaard filozófiai fő műveként emlegetett *Lezáró utóirat*: „A *Lezáró utóirat* nem esztétikai mű, ám a szó szigorú értelmében nem is vallási. *Ezért visel álnevet, miközben mégiscsak a saját nevemet nyomattam rá kiadóként, amit egyetlen tisztán esztétikai mű esetében sem tettem* – ez az eligazítás persze csak azoknak szól, akiknek kedve és érzéke is van ilyesmihez. Ezután eltelt két év, amikor csak vallási írások jelentek meg, a saját nevemen. *Az álnevek ideje letelt, a vallási szerző levedlette esztétikai álöltözetét...*” A vallási szerző mindenesetre nem filozófiai szerző, ahogyan a filozófiát Kierkegaard értette. A vallási szerzőnek nyíltan, födetlen arccal, alakoskodás, álarcok nélkül kell vállalnia magát, végtére is nem a publikum és nem valamilyen filozófiai társaság, hanem Isten színe előtt lép fel, ahol a dialógus már *facie ad faciem* zajlik.

Hasonlóképpen Bahtyin sem győzte hangsúlyozni, hogy – bár legjelentősebb műveit Dosztojevszkij, Rabelais, Goethe

⁴⁸ Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, i. m. 7.

⁴⁹ Uo. 28.

alkotóművészetéről és más irodalmi alkotásokról írta – nem irodalomtörténész, nem „esztétikus”, hanem filozófus, pontosabban: vallásfilozófus, lényegében vallási szerző, függetlenül attól, hogy egyébként kezdetektől vállalt Krisztus-hite *írásaiban* milyen kevéssé fejeződött ki explicit módon. Mint vallásfilozófust azonban az irodalmi művekben esztétikailag megformált alakok, a szerzőként és hősként egzisztáló szellem, az én és a másik, az egyes és a sokaság kapcsolatának természete izgatta. Épp ezért Bahtyin műveiben a művészi formát konstituáló értékelő aktivitások strukturálisan konkrét poétikai elemzése is mindig a legátfogóbb egzisztenciális kérdésfeltevések filozófiai síkján mozog, anélkül hogy bármit lezárna, bármilyen végső igazságot magában foglaló rendszert kívánna alkotni (e tekintetben ugyanaz a krédója, mint Kierkegaard-nak: a létezésnek „valamely létező számára nem lehet rendszere”⁵⁰). Nem az igazság kihirdetőjeként lép fel, nem horgonyozza az igazságot egyik vagy másik ideológiai szólamhoz, hanem a dialógusban, a szümpozionban, a polifóniában, a kórusban látja megtestesülni azt. Filozófusként

⁵⁰ A *Filozófiai morzsák* címadásában rejlő célzást a mű fordítója, Hidas Zoltán így világítja meg egyik jegyzetében: „Kierkegaard, korával ellentétben, viszolygott attól, hogy filozófiai rendszert építsen fel, a létezésnek ugyanis – valamely létező számára nem lehet rendszere”. Jelen műben is lépten-nyomon ironikus célzásokat olvashatunk mindenféle rendszertörekvés, főként Hegel filozófiája ellen – alighanem a cím is egy e célzások közül. Az alábbi fejtegetések tehát úgyszólván »morzsák« a filozófiai »rendszer« asztaláról.” (I. m. 150.) Hasonló értelemben tekinthetők „morzsáknak” – a minden spekulatív rendszerrel, emlékezetes módon már az irodalomtudományi formalizmussal is szembeforduló – Bahtyin dialogikus gondolkodásának asztaláról beszélgetőfüzetének feljegyzései a vázlatosság, az odavettség benyomását keltik: ezek a műfajilag önálló, magukban is megálló, gondolatilag plasztikus, frappáns, tömör szövegek – a belső töprengés, a magának is ellentmondó, saját érvelését ellenérveléssel megakasztó, állításai érvényét megszorító hangos gondolkodás intonációjával és filozófiai mélységükkel, inspiratív erejükkel – Pascal *Gondolatok* vagy Simone Weil *Jegyzetfüzetek* című szövegeinek egzisztenciális írásműfaját idézik.

elvileg minden szólam érdekelte, de csak addig, amíg nem jutott hatalomra, amíg nem győzött, mert abban a pillanatban kikerült az egyetemes dialógus nagy idejéből és nagy játékból, megdermedt, és ellenségessé vált az egyessel, a lezárhatatlan étellel, a szabadság játékaival szemben.

„Így tehát az *írottak a sajátjaim* ugyan, *de csak annyiban*, amennyiben termékeny, *költőien valós egyéniségek* szájába én adtam életszemléletet és hallható szólamot – írja Kierkegaard. – Helyzetem ugyanis külsődlegesebb a költőénél, aki személyeket *költ meg* és legalább az előszóban *ő maga a szerző*. Én tudniillik *személytelen* valaki vagyok, avagy egy *kívülálló sugalmazó*, aki *szerep*et teremtett, úgyhogy még az *előszó* is az *ő művük*, sőt ez és ez a *nevük*. *Ily módon az álneves művekben egyetlen szó sem tőlem való; még véleményt is legföljebb kívülállóként alkottam róluk, jelentőségüket legföljebb olvasóként ismerem, még távoli személyes viszony sem fűz hozzájuk, hiszen az ilyesmi egy kétszeresen reflektált közlés esetében eleve lehetetlen*. Akár egyetlen személyesen tőlem származó, a saját nevemben ejtett szó pimasz önfeledtség volna, dialektikus szempontból egyetlen ilyen szócska lényegében semmissé tenné az álneveket. Ahogy nem én vagyok a *Vagy-vagy* csábítója vagy a bírója, éppoly kévéssé vagyok a *Victor Eremita* nevű kiadó: *ő egy költőien valós szubjektív gondolkodó, amilyenek az In vino veritasban is viszontlátjuk. A Félelem és reszketésben ugyanúgy nem vagyok Johannes de Silentio, ahogy nem vagyok az általa bemutatott hitlovagja sem, vagy akár a könyv előszavának a szerzője, amely előszó nem más, mint egy költőien valós szubjektív gondolkodó*

*egyéni szólama.*⁵¹ Jogilag és irodalmilag persze valóságos szerzőnek ismeri el magát: „Jogilag és irodalmilag a felelősség az enyém, ám a dialektika kézenfekvő értelmében én csak *serkentettem* a művek befogadását a való világban, amely természetesen nem állhat szóba *egy költőien valós szerzővel*, ezért jogi és irodalmi szempontból következetesen és teljes joggal engem tart számon. Jogi és irodalmi szempontból – *hiszen mindenfajta költői alkotás eleve lehetetlen, vagy értelmetlen és tűrhetetlen volna, ha szólama (közvetlen értelemben) a szerző saját szavait adná vissza.*”⁵²

Szinte szó szerint ez a gondolat tér vissza Bahtyin kései beszédelméleti jegyzeteiben az elsődleges szerző (az írásmű empirikus szerzője) és a származékos szerző (Kierkegaard találó kifejezésével: „költőien valós” szerző) megkülönböztetésében: „A szerző képmásának problémája. Az *elsődleges* (nem alkotott) és a *származékos* szerző (az elsődleges szerző által megalkotott szerzői képmás).

Az elsődleges szerző – *natura non creata quae creat;*

a származékos szerző – *natura creata quae creat.*

A hős képmása – *natura creata quae non creat.*

Az elsődleges szerző nem lehet ábrázolt képmás: elillan minden ábrázoló képzelet elől.

Amikor igyekszünk képszerűen magunk elé idézni az elsődleges szerzőt, akkor magunk hozzuk létre a szerző képmását, vagyis mi leszünk e képmás elsődleges szerzői. A teremtő képmás (vagyis az elsődleges szerző) soha nem szövődhet bele egyetlen általa teremtett képmásba sem. Az

⁵¹ Kierkegaard: *Szerzői tevékenységről*. i. m. 7–8. (Kiemelések az eredetiben – Sz. Á.)

⁵² Uo. 8–9. (Kiemelés – Sz. Á.)

elsődleges szerző szava nem lehet *saját* szó: [Kierkegaard fentebb idézett szövegében ugyanez így hangzik: „mindenfajta költői alkotás eleve lehetetlen, vagy értelmetlen és túrhetetlen volna, ha szólama (közvetlen értelemben) a szerző saját szavait adná vissza”] szüksége van arra, hogy valami magasabb és személytelen instancia világítsa meg (tudományos okfejtés, kísérlet, objektív adatok, ihlet, sugallat, hatalom stb.). Az elsődleges szerző, ha áttétel nélküli, közvetlen beszédmódot használ, nem maradhat meg egyszerűen *írónak*: az író nevében semmit sem lehet mondani (az író eljártssza a publicista, moralista, tudós stb. szerepét). Ezért az elsődleges szerző hallgatásba burkolózik. [...] *A saját szó keresése valójában nem a saját szavakra irányul, hanem azokra, amelyek többek annál, ami én vagyok; az ember igyekszik megszabadulni azoktól a saját szavaitól, amelyek segítségével semmi lényegeset nem tud elmondani. Én magam egy figura lehetek, de nem lehetek elsődleges szerző. A saját szó keresése voltaképpen nem más, mint a műfaj és a stílus keresése.* Ma ez a modern irodalom legégetőbb problémája, amely sokakat arra készítetett, hogy lemondjanak a regényműfajról, s dokumentummontázssal, a tárgyak leírásával helyettesítsék; ugyanez vezetett el a lettrizmushoz és bizonyos mértékig az abszurd irodalomhoz is. Mindezt bizonyos értelemben felfoghatjuk a hallgatás különböző módozatainak. Dosztojevszkijnél ezek a kísérletek a polifonikus regény megalkotásához vezettek. *Monologikus regényhez nem talált szavakat.* Tolsztoj párhuzamos útja, amely a népi elbeszélésekhez (primitivizmus), illetve (a befejező részekben) bibliai idézetek beiktatásához vezetett. A másik út: arra

kényszeríteni a világot, hogy beszéljen, és odahallgatni magának a világnak a szavaira (Heidegger).”⁵³

Mindez azonban csak az íróra érvényes, aki költőien valós alakokat teremt, aki nem beszélhet a saját nevében, mert neki *mint írónak* nincsenek, nem lehetnek *saját szavai*. (Kierkegaard megfogalmazásában: „az álneves művekben *egyetlen szó sem tőlem való*; még véleményt is legföljebb *kívülállóként* alkottam róluk, jelentőségüket *legföljebb olvasóként* ismerem, még távoli személyes viszony sem fűz hozzájuk...”⁵⁴)

Nem vonatkozik viszont a tudományos értekezés személytelenül (gyakran pluralis modestiae-ban) fogalmazó szerzőjére, akinek eleve nincs szüksége sem saját szavakra, sem mások saját szavaira, mert egy előzetesen adott, az élettől és az eleven beszéd-től elválasztott mesterséges, közös szakmai-terminológiai nyelv szavait használja, még ha a maga módján is, de a tudományos értekező próza szenttelen, tárgyyszerű, kimérten távolságtartó stílusán belüli különbségek nem alkothatnak saját nyelvet, vagy ha igen, abban a pillanatban elhagyják e próza világát és az írói világ felé közelednek.

Természetesen mindebből az is következik, hogy a szubjektív gondolkodó, aki az *egyes egzisztencia* létbeli pozíciójából gondolkodik, aki számára a létezésnek nem lehet rendszere, szükségképpen csak *író* lehet, és e tekintetben Kierkegaard életművének esztétikai és vallási korszaka között csak abban van különbség, hogy az előző esetben a művekben „költőien valós szubjektív gondolkodók egyéni szólamai” csendülnek fel, utóbbi esetben pedig a vallási igehirdető vagy

⁵³ M. M. Bahtyin: *A beszéd és a valóság*. Gondolat, 1986. 538–540.

⁵⁴ Kierkegaard: *Szerzői tevékenységemről*, i. m. 8.

tanító szerepét magára öltő író, maga Kierkegaard szubjektív szólama, és ez utóbbi éppoly kevésbé felel meg (és persze akar megfelelni) bármely spekulatív, rendszeralkotó, akadémikus filozófia „objektív” beszédmódjának (végtére is vallási!), mint azok a művek, amelyekben a szubjektív filozófia szólamait származékos szerzők, költőien valós szerzők között osztja szét létrehozójuk.

„A költőien megkomponált szerzőnek megvan a maga élet-szemlélete, ám az ilyen értelemben esetleg jelentősnek, szellemdúsnak vagy épületesnek hangzó szólam egy hús-vér ember szájából valószínűleg furcsán, nevetségesen, visszataszítóan csengene.”⁵⁵ És amikor a kifejtésnek ezen a pontján „egy nyílt és egyenes kijelentésre” (tehát *mintegy* saját nevében való megszólalásra) kényszerül, sietve leszögezi: „nem szerzőként, *hiszen az nem úgy vagyok, hanem mint aki azon dolgozott, hogy az álnevekből szerzők legyenek*”.⁵⁶ Itt még világosabban áll előttünk az író alkotta szerző (származékos vagy költőien valós szerző) és az író mint a mű láthatatlan, de tényleges csinálója, létesítője (a szó eredeti görög értelmében: poétája, poiétésze) közötti különbség. Nem úgy szerző, hogy ő beszél, hanem úgy szerző, mint aki azon *dolgozik, hogy álnevekből szerzők legyenek*. Különösen ez az utóbbi meghatározás fontos, mert világosan mutatja, hogy *Kierkegaard* úgynevezett „incognito”-ja nem egyszerűen azt jelenti, hogy valamilyen külső okból *saját* műveit *álneveken publikálta*, hanem azt, hogy merőben egzisztenciális okból *közvetlenül* nem szólalhatott meg, mivel az egzisztáló személynek, ha egzisztáló

⁵⁵ Uo. 9–10.

⁵⁶ Uo. 10.

személyként akar megnyilatkozni, nincsenek *saját szavai*, illetve minden szava csak „hazugság” lehet. Mert mint azt egykor Kafka fogalmazta meg csodálatos tömörséggel: „*Vallomás és hazugság kéz a kézben járnak. Ahhoz, hogy vallhassunk, hazudnunk kell. Azt, amik vagyunk, soha nem tolmácsolhatjuk, hiszen azok vagyunk; elmondani csak azt mondhatjuk el, amik nem vagyunk, tehát a hazugságot. Csak a kórusban lehet némi igazság.*”⁵⁷ Pontosan itt válik szét – „a szerző nem én vagyok” közös egzisztenciális szellemi nevezőjén – Kierkegaard és Bahtyin szerzői pozíciója. A modern nyugati protestáns kultúra talaján a kórus (egyesekből összetevődő egész: gyülekezet) nélkül maradt egyes szubjektív filozófussá válva nem szólalhat meg közvetlenül (honnan venné ehhez a szavakat), csak azt mondhatja el, ami nem ő (a „hazugságot”), tehát mássá kell válnia, más alakká, más szerzővé, incognitót kell öltenie. Ezzel szemben Bahtyin az archaikus, keleti ortodox kultúra talaján maradván, mintegy a kórusból szólal meg egyesként, ezért a szerzői névalak mindig gyűjteményes jellegű, a mű mindig kórusmű: valamilyen gondolkodói együttes dialogikus szólamaiból kinövő teljesítmény, és ezért nem olyan lényeges számára, kinek a szerzői nevét viseli.⁵⁸ Az egyes szólamok önállóak, nem

⁵⁷ Kafka: *Az én cellám – az én váram*, i. m. 70.

⁵⁸ Michel Foucault alapvető művében (Mi a szerző? [1970]. In uő: *Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk, Debrecen, 1999. 119–145.) a szerzői név és névtelenség, a szerzői tulajdonlás (a szerző mint a szöveg birtokosa), illetve a szerző mint akinek egy szöveget tulajdonítanak, végül a szerző pozíciója (lejegyző, közreadó, elbeszélő) kapcsán nyomatékosan leszögezi, hogy *a szerző-funkció nem egyetemes és állandó, hanem diskurzusok, korszakok, civilizációk szerint más-más módon működik*: például egyáltalán nem magától értetődő valamilyen szöveget, irodalmi művet, alkotást, könyvet *egyetlen egyénnek* tulajdonítani. Ilyen értelemben állítom, hogy a nyugati és keleti keresztény kulturális hagyomány formálta *modern* diskurzusokhoz is más-más szerző-funkció, helyesebben talán a szerző-funkció más-más értelmezése és aktualizálása tartozik.

olvadnak egybe, de minden esetben a kórus szólamai és a kórus szólal meg bennük.

Innen nézve a nietzschei „nevetséges ember” álarcában fellépő Roland Barthes a „szerző halálát” bejelentő kiáltványának⁵⁹ bombasztikus alapállítása így módosul: nem a szerző halt meg, hanem a mindenható és mindentudó szerző, az „én” mint szerző (a szerző *nem én* vagyok!), egyszerűen abban az értelemben, hogy „én” mint „én” nem lehetek szerző. Másikká – hőssé vagy olvasóvá – kell válnom ahhoz, hogy elfoglalhassam a szerző pozícióját és egyes szám első személyben igaz módon megszólalhassak (inkognitó), vagy ha (és ahol) ez még lehetséges, a kórus hangjaként szólalhat meg saját szólamom. Ez a modern szerző-probléma persze csak az egzisztáló szellem számára merül fel. Az „objektív” megismerés – filozófiai vagy tudományos – szerzői pozícióját nem érinti, hiszen reflektálatlan és személytelenségre tör. Más kérdés a szépirodalomban a „mindentudó”, „omnipotens” individuális szerző teremtő önkénye, objektivitása, reflektálatlansága: ez a szerző valóban halott és feltámaszthatatlan.

Bahtyint, ezt a végtelenül karakteres, eredeti gondolkodót azért sem foglalkoztatta *saját szerzői sorsa és szerzeményeinek saját nevéhez csatolása*, mert mélységesen meg volt győződve róla, hogy a legeredetibb és legmélyebb saját szólam sem választható le a gondolkodás többi dialogikusan összefonódó szólamáról: ha egy szólam szükséges, akkor ebből a dialógusból valamiképpen testet fog ölteni, de az nem szükséges, hogy ez az „én” szólamom legyen, és még kevésbé szükséges, hogy az „én

⁵⁹ Roland Barthes: A szerző halála. In uő: *A szöveg öröme – irodalomelméleti írások*. Osiris, 1996. 50–55.

nevemet” viselje. A hangsúly tehát a gondolaton van, és nem a szerzőn, illetve a szerzőn csak annyiban, hogy alkalmilag nevet ad a „nagy időn” átívelő közös gondolkodásfolyamatban dialogikusan kifermálódott műnek. Ez a gondolkodásfolyamat nem valamilyen absztrakció: konkrét szellemi műveket, kortársakat, barátokat, beszélgetőtársakat, gondolkodói köröket jelent. Végző soron a gondolkodói kör mint sokhangú kórus tekinthető a Bahtyin-művek szerzőjének, de nem valamiféle arctalan kollektív szerzőnek: a műnek nevet adó szubjektív gondolkodó individuális arculatában valamiképpen az egész együtt-gondolkodó közösség arculata jelenik meg. Bahtyin mint szerző tehát nem abban különbözik Kierkegaard-tól mint szerzőtől, hogy nem „szerzők szerzője”, tehát nem író, vagy hogy kevésbé szubjektív a gondolkodása, hanem abban, hogy szubjektív gondolkodása kórus-jellegű műveinek valóban nem-író (nem-költő) szerzője pedig egyetemesen „gyülekezeti” (oroszul: *szobornij*⁶⁰) jellegű: *szobornij avtor*. Ne feledjük, hogy az absztrakciókkal és az absztrakt sokasággal (a tömeggel) az *egyest* – az egyes ember mindent megelőző egzisztenciális valóságosságát – szembehelyező Kierkegaard számára is szent szó a „gyülekezet” (a mennyiségi sokaság ellentéte), csak éppen

⁶⁰ Az ortodox kereszténység központi fogalma a *szobornoszty* (*szobor*, *szobornij*, *szoborno*) a *szobiraty* (‘összegyűjteni, egybegyűjteni’) igéből érthető meg talán legjobban, és nyilvánvalóan a magyar *gyülekezet* (görögül: szünakszisz, latinul: *ecclesia*) szóval áll a legközelebbi rokonságban az ‘Isten által *egybehívottak* liturgikus közössége’ jelentésében. Az oroszban az egyházon és a gyülekezeten kívül tágabb értelemben jelenti az *egyesekből összetevődő* és az *egyeseiben fennálló* keresztény lélekközösséget, az *egyest spirituálisan közösségi létmódját* mint az ortodox lelkiség jellegadó vonását (elég olyan fogalmakra utalni, mint *szobornaja licsnoszty*, amit magyarul csak értelmező körülírással tudunk visszaadni: kórus-jellegű személyiség, gyülekezeti személyiség, lelki-közösségi személyiség). A *szobornoszty* fogalma különböző összefüggésekben, látszólag metaforikusan, de mindig félreérthetetlenül vallási konnotációval, állandóan felbukkan Bahtyin szövegeiben, különösen Dosztojevszkij-könyvében.

a polgári társadalomban nem maradt belőle semmi, vagy oly mértékben összezsugorodott, hogy csak az egyesben jelenhet meg. Az egyes az egyszemélyes gyülekezet. Oroszországban azonban – a modernitás mint permanens kiüresedési és elidegenedési folyamat megkésettsege, lassúsága és felemássága folytán – ez a spirituális közösségi-gyülekezeti dimenzió (*szobornoszty*) lényegében a 20. század végéig fennmaradt és a modern kultúra képződményeinek, művészeti, irodalmi és gondolati teljesítményeinek egyedülálló pátoszáát adta.⁶¹ Bahtyin szubjektív filozófiájának „gyülekezeti szerzőjét” (szobornaja licsnoszty – szobornij avtor) és alkotásmódját leginkább az ikonfestő közösségekéhez lehetne hasonlítani.⁶²

Kierkegaard-tól egyáltalán nem idegen a kórus eszméje vagy a spirituális közösség, a gyülekezet gondolata, ellenkezőleg:

⁶¹ Lásd ehhez: I. A. Jeszaulov: *Katyegorija szobornosztyi v russzkoj lityerature*. Petrozavodszk, izd. Petrozavodszkovo Unyiverszityeta. 1995.

⁶² Az ikon nem műalkotás, legalábbis nem a modern, autonóm művészet, hanem az *ars sacra* értelmében műalkotás, vagyis nem esztétikai, hanem liturgikus célból hozzák létre, a művészi eszközöket is liturgikus módon használva. Ahogy az ikon nem festmény, nem *címe*, hanem *neve* van, úgy individuális szerzője sincsen (Rubljov-ikonról vagy Teophan Grek ikonművészetéről beszélni megengedhetetlen modernizálás); szerzője az ikonfestő mesterek láthatatlan, szellemileg összehangolt cselekvés-együttese, akik a kép elkészítésének egymást szigorúan szakrális rendben követő feladataira szakosodnak, de *együttesen* (szoborno) hozzák létre a *szent* képet, ami hiszen eleve nem is az alkotói képzelőerő terméke, hanem maga a „igazi realitás”. Mint Pavel Florenszkij írja: „az ikont sohasem tekintették elkülönült [magányos] alkotótevékenységek eredményének [...], az ikonfestés – lényegét tekintve – az egyház egyetemes tevékenységének [szobornomu gyelu Cerkvi] része. *Még ha valamilyen oknál fogva egyetlen mester festette is az ikont elejétől a végéig, akkor is úgy értelmezték, hogy létrehozásának bizonyos fokig a többi ikonfestő mester is eszmei részese volt: az istentiszteletet együttesen [szoborno] végzik, de ha valami okból csak egyetlen pap volna jelen, eszmeileg a püspök, a többi pap, a diakónusok és templomi szolgálatot ellátó más személy részvételét is feltételeznék. Időnként a festőművész is kénytelen munkája egy részét másoknak átengedni, mégis magától értetődik, hogy individuálisan alkot; az ikonfestő esetében mindez fordítva van: ha időnként kénytelen is egyedül, elkülönülten dolgozni, az egyetemes közösség [szobornoszty] jelenléte a munkájában akkor is feltétlenül magától értetődik.*” (Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz*. Typotex, 2005. 140–141.)

„Amennyiben pedig – vallásilag – létezik »gyülekezet«, ez a fogalom »az egyessel« áll egy sorban, és semmi szín alatt sem tévesztendő össze olyasmivel, ami politikailag érvényes lehet: publikum, tömeg, számosság stb.”⁶³ Ez világít rá a vallási gyülekezet sajátosan kórus-jellegére, hogy ugyanis szellemi egyiséget jelent, amelyben azonban az egyes nem oldódik fel arctalan tömeggé, megmarad *egyesnek*, miközben maga a gyülekezet is *egy*. Mind az *Egy-ház* fogalma, mind a két természet szétválaszthatatlan, de keveredés nélküli *egy-gyé* válása a megtestesült Igében, mind a Szentháromság-dogmatika alaptétele ($3=1$, vagy: $1+1+1=1$], mind pedig az eucharisztikus egyesülés (a koinónia, az egyesek közösségre lépése és eggyé válása az Egy Istenben) világosan mutatja, milyen értelemben szerepel a gyülekezet (az orosz „szobornoszty”-tyal egyező értelemben) egy sorban az egyessel Kierkegaard gondolkodásában. De ez a logika fordítva is igaz: az *egyes* – mint a vallás kiindulópontja, bizonyos értelemben alfája és ómegája – mindenkor azonos a vallási *gyülekezettel*. Amennyire az egyes, annyira a gyülekezet, a kórus is ellenpontja a publikumnak, a tömegnek, a számszerűségnek: „vallási szerző vagyok – írja számadásában Kierkegaard –, akinek »az egyessel« van dolga, amely gondolatban (»az egyes« – a »publikum« ellentéte) egy egész élet- és világszemlélet összpontosul”.⁶⁴ Dosztojevszkij vagy Bahtyin megfogalmazásában ez a gondolat valahogy úgy hangozhatna, hogy „vallási szerző vagyok, akinek a »gyülekezettel« (szobornoszty), a »lélekközösséggel«, a »kórussal« van dolga,

⁶³ Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, i. m.18. (Kiemelés – Sz. Á.)

⁶⁴ Uo. 38.

amely gondolatban (a »lélekközösség« – a »publikum« ellentéte) egy egész élet- és világszemlélet összpontosul”.

Amikor a kórus tematikusan is megjelenik Bahtyin filozófiájában, először *A szerző és a hős*ben – első hallásra meglepő módon – a lírai szerző, a lírikusi szólam vonatkozásában,⁶⁵ másodsor pedig a nevető kultúra, a nevetés kórus-jellege kapcsán,⁶⁶ akkor mindig abszolút pozitívan, az egyént éltető és felszabadító, támogató jelentésben szerepel.

Ezzel szemben Kierkegaard-nál a kórus csak elvileg ellentéte a tömegnek, a gyakorlatban azonossá vált vele: a közvélemény, a sokaság, a divatot hajszoló, a külsőség után futó tömeg *alkórusa* ez, a káosz hangja, amely nem élteti, megerősíti

⁶⁵ A lírában – írja Bahtyin – „a szerző mérvadó volta nem más, mint a kórus mérvadó volta. A lírai megszállottság alapján véve kórus sugallta megszállottság. Olyan lét, mely a kórustól nyer megerősítést, támaszt. Nem a közömbös természet dalol bennem, hiszen az csak a vágy tényét, a cselekvés tényét szülheti, ám annak értékelő – mégoly közvetlen – kifejezését nem. »Mások« kórusában válik a kifejezés nagy hatásúvá, erőteljessé, de nem természeti-fizikai erejűvé, hanem értékét tekintve nagy hatásúvá és erőteljessé, »mások« kórusában lesz a kifejezés győzedelmes és magával ragadó. [...] Egy hang csupán meleg atmoszférában énekelhet, a kórus lehetséges támogatásának légkörében, ahol a hang alapvetően nem magányos. Ha az »én« még nem lépett ki a kórusból annak főszereplő-hőseként, s még magában hordozza a kórus értékelő hangja által testet öltő lelket, a »másságot«, de már megérezte magányát: tragikus hős lesz (a magányos »másikká« válik). (Szempontunkból nem húzódik éles határ az úgynevezett kóruslíra és az individuális líra között, bármilyen lírai művet csakis a kórus lehetséges támogatásának hite éltet, csupán a stilisztikai momentumok és a formai-technikai sajátosságok meghatározottsága lehet más és más fokú. A lényeges különbség kizárólag ott kezdődik, ahol gyöngül a bizalom a kórus iránt, ott veszi kezdetét a líra felbomlása.” (Mihail Bahtyin: *A szerző és a hős*. Gond-Cura Alapítvány, 2004. 258–259.)

⁶⁶ „A nevetés közösségi, kórus jellegű, arra tör, hogy össznépi, univerzális legyen – olvassuk Bahtyin 1970–71-ben papírra vetett *Beszédelméleti jegyzeteiben*. – A nevetés kapuja nyitva áll mindenki előtt. A felháborodás, a harag, a felindulás mindig egyoldalú: kizárja azt, akire a harag stb. irányul, és viszontharagot vált ki. Ezek az érzelmek szétválasztanak – a nevetés összekapcsol, nem tud szétválasztani. [...] A nevetés és a célok birodalma (az eszközök világa mindig komoly). Minden igazán nagy formátumú jelenségnek tartalmaznia kell a nevetés mozzanatát. Ellenkező esetben fenyegetővé, félelmetessé és dagályossá válik; mindenesetre – korlátolt lesz. A nevetés felemeli a sorompót, szabadabbá teszi az utat.” In Bahtyin: *A beszéd és a valóság*, i. m. 520–521.)

és feltámasztja az egyest, hanem megalázza, eltiporja, elpusztítja, tehát teljesen negatív erő, amelyről éppannyira negatívan, a megsemmisítő irónia hangján emlékezik meg a *Szerzői tevékenységről* befejező részében, ahol – kétségkívül önironikusan, a „neki rendelt költő” fennkölt szavaival – saját *szerzői vértanúságát* így idézi fel: „A vértanúságot, amit ez a szerző elszenvedett, egész röviden jellemezhetjük: *azt szenvedte végig, hogy zseni volt egy kisvárosban.*”⁶⁷ A kisváros mint a zsenivel szemben ellenséges kórus, mint arctalan, lélektelen tömeg jelenik most meg: „most látom csak, hogy ezek a valóságos emberek alkotják a *kórust*, ami fontos kellék, egy kisvárosi *kórus* megfizethetetlen, amelyik arra ad, amihez ért, a nadrághoz, *ez* legyen a »kor követelménye«, vagy még pompásabb egy olyan *kórus*, amelyik ironizál – az ironikussal; ha csak eszembe jut, elfog a nevetés.”⁶⁸

3

Az álnév kifejezés Kierkegaard fantázia-neveken publikált műveivel kapcsolatban félrevezető, *hiszen nem álnevekről, hanem költőien valós szerzőkről van szó*, akiket Kierkegaard maga mint elsődleges, a műben meg nem jelenő, láthatatlan szerző – mint egy tulajdonképpeni irodalmi mű, mondjuk, egy regény szerzője – hozott létre azért, hogy megtalálja a szubjektív filozófus szavait, hiszen saját szavaival nem beszélhet, az objektív filozófus absztrakt szavai, személytelen-általános nyelve

⁶⁷ Kierkegaard: *Szerzői tevékenységről*, i. m. 93.

⁶⁸ Uo. 94.

pedig használhatatlan számára, és költőien valós szerzőinek iróniája éppen erre a filozófiára és nyelvre zúdul teljes erővel.

Hogy mennyire (és milyen kikerülhetetlenül) írói ez a szövegalkotási mód, azt jól mutatja, hogy szinte szó szerint így fogalmaz az elsődleges szerző és a származékos szerző viszonyáról *egy másik író*, Kierkegaard kortársa és szellemi rokona, Dosztojevszkij, aki a regény műfaját hódította meg a szubjektív gondolkodás számára, olyan mértékben távolodva el a regény bevett műfaji sémáitól, hogy a Kierkegaard-t elsők közt felfedező fiatal Lukács György – a Bahtyin által is jól ismert – *A regény elmélete* elkészült első részét azzal zárja, hogy Dosztojevszkij alapvetően más, mint a polgári korszak minden eddigi regényírója: „A regény, Fichte szavaival élve, a tökéletes bűnösség korszakának formája, és amíg a világ e csillagzat jegyében áll, meg is kell maradnia uralkodó formának. Tolsztojnál láthatóak voltak egy új világkorszakba áttörés megsejtései: csakhogy polemikusak, sóvárgók és elvontak maradtak. Csak Dosztojevszkij műveiben rajzolódik ki ez az új világ, távol a fennálló ellen vívott minden fajta harctól, egyszerűen szemlélt valóságként. Ez az oka annak, hogy ő és az általa alkotott forma kívül esik e vizsgálódások keretein: *Dosztojevszkij nem regényeket írt*, és a műveiben láthatóvá váló megformáló érzületnek sem igenlő, sem tagadó értelemben nincsen köze a tizenkilencedik század európai romantikájához és az azt támadó sokféle, ugyancsak romantikus reakcióhoz.”⁶⁹

⁶⁹ Lukács György: *A regény elmélete. Dosztojevszkij-jegyzetek*. Gond-Cura Alapítvány, 2009. 155. (Kiemelés – Sz. Á.) Lukács regényelméletének második, Dosztojevszkijnek szentelt részét ismeretes politikai és filozófiai fordulata miatt már nem írta meg, a tervezett mű csak terjedelmes jegyzetek formájában maradt fenn.

Mihail Bahtyin is „kopernikuszi fordulatot” emleget Dosztojevszkij polifonikus regényeivel kapcsolatban.

„Magától értetődik – írja egyik levelében Dosztojevszkij –, hogy az én Zoszima sztarecem tanításaiból sok minden (vagy helyesebben e tanítás kifejezésmódja) a sztarec személyes jellemzője. Noha én teljes egészében osztom gondolatait, de ha én a *magam nevében*, személyesen fejtem ki ezeket, más formában és más nyelven fogalmaztam volna. Ő viszont *nem tudta sem más nyelven, sem más szellemben* kifejezni magát, mint azon a nyelven és abban a szellemben, amelyben én megírtam. Különbözik nem kerekedett volna ki egész művészi arculata.”⁷⁰

De míg a szubjektív gondolkodó és a szubjektív regényíró költőien valós szerzői ugyanabba a – lényegében esztétikai – kategóriába tartoznak, magának Bahtyinnak a barátaival szerzői néven megjelenő műveiről ez egyáltalán nem mondható el. Ezek a szerzői nevek először is teljességgel valós szerzők nevei, semmiképpen sem álnevek, és még kevésbé Bahtyin alkotta származékos szerzők nevei. Kierkegaard szerzői névalakjaival kapcsolatban eleve föl se merülhet a plágium vádja (az elsődleges szerző nem lothatja el saját művét, a művön belüli szerző pedig nem lothatja el az elsődleges szerző művét, mert benne van, ami persze nem zárja ki egy effajta plágium írói fikcióját és irodalmi játékát), Bahtyin szerzői alteregóival kapcsolatban azonban nemcsak fölmerülhet, hanem föl is merült, és korántsem csak a jogutódok részéről (jóllehet Bahtyin mindenféle szerzői jogáról e művekkel kapcsolatban, mikor fölmerült szerzőségük kérdése, azonnal lemondott), ahogy fölmerült ennek megfordítása is,

⁷⁰ F. M. Dosztojevszkij: *Tanulmányok, levelek, vallomások*. Magyar Helikon, 1972. 711. (Kiemelések – Sz. Á.)

még hozzá nemcsak barátai szerzői nevén, de saját nevén megjelent műveivel kapcsolatban: nem Bahtyin plagizált-e másokat? Ezek az olykor személyeskedő, Bahtyin abszolút eredeti szellemi teljesítményéhez és emberi nagyságához méltatlan, kisszerű viták azonban csak akkor robbanhatnak ki, ha a szerzői nevek nem költőien valós alakok nevei, és ha az elsődleges szerző, még ha a szubjektív filozófia mellett kötelezi is el magát, a maga nevében beszél a tudományos kommunikáció közös nyelvén, nincs tehát szüksége saját szavakra, és nem kénytelen azt másokba átlényegülve, másoktól kölcsönvenni. Nyilvánvaló, hogy Bahtyin nem Medvegyev vagy Volosinov szavaival beszél az utóbbiak nevén megjelent könyvekben, lévén e szerzők nem az ő teremtményei, hanem barátai, egy közös gondolkodói kör tagjai, akiknek sem irodalmi értelemben nincsenek saját szavaik, sem pedig filozófiai értelemben, amennyiben ennek a gondolkodói körnek a dialógusában kifermálódott közös szavakat használnak.

Jól megvilágítja szerző és mű e sajátos, nem-tulajdonosi, gyülekezeti felfogását Bahtyin 1929-es Dosztojevszkij-könyvének „esete” kortársa, A. Z. Stejnberg valamivel korábban született, de Bahtyin könyvében nem hivatkozott Dosztojevszkij-könyvével. A Stejnberg és Bahtyin könyve közötti párhuzamokról – kifejezetten leleplező élel, Bahtyin eredetiségét vitatva – először G. M. Fridlender írt részletesebben *Dosztojevszkij esztétikája* című tanulmányában.⁷¹ A Bahtyin polifonikus regénykoncepcióját korábban is élesen bíráló,

⁷¹ In G. M. Fridlender: *Dosztojevszkij – hudozsnyik i miszlityel*. Szbornyik sztatyjej. Hudozsesztvennaja Lityeratura, Moszkva, 1972. 160–161.). Lásd még ugyanerről Fridlender *Dosztojevszkij i mirovaja lityeratura* című könyvét (Szovjetszkij Piszatyel, Leningrád, 1985).

Bahtyin hirtelen támadt dicsőségére szakmailag féltékeny Dosztojevszkij-kutató, Fridlender azt hiszi, hogy Stejnberg *szavainak* (néhány kulcsfogalmának, metaforikus meghatározásának: „polifonikusság”, „szerzői öntudat”) hivatkozás nélküli felbukkanása Bahtyin későbbi Dosztojevszkij-könyvében az eredetiség hiányának perdöntő bizonyítéka, elképzelni sem tudja, hogy Bahtyin eredetisége nem terminológiai természetű és nem abból fakad, hogy eredeti akar lenni, hanem abból, hogy autonóm módon és kifinomult analitikus készséggel gondolkodik, a műveit pedig, melyeknek szerzőjük, a pascali értelemben „közös műnek” tekinti (mert „több bennük az, ami másoktól való, mint ami az övé”). Bahtyin, aki 1921-22-ben Dosztojevszkij-könyve első változatán dolgozott, egyik legközelebbi barátja, a nagy tudású M. I. Kagan jóvoltából értesülhetett Stejnberg Dosztojevszkij-konceptiójáról, tehát még könyvének 1923-as megjelenése előtt, magát a könyvet pedig bizonyosan olvasta. Erre utal 1929-ben megjelent Dosztojevszkij-könyvében a rejtett polémia vele, ami – ha egyébként nem ismernénk Bahtyin, a „szubjektív filozófus”, az „egzisztáló egyes” teljességgel kierkegaard-iánus véleményét a hegeli dialektikáról és a filozófiai rendszerekről⁷² – még nyilvánvalóbbá teszi a kétféle felfogás látszólagos hasonlósága mögött rejlő alapvető gondolkodásmódbeli különbségeket.⁷³

⁷² „»Az egyes« az a kategória, amelyen vallási szempontból a kornak, a történelemnek, az emberi nemnek keresztül kell haladnia. [...] Akibe egy csepp dialektika is szorult, belátja, hogy lehetetlen a Rendszert egy olyan pontból kikezdeni, amely belül esik rajta. Ám a Rendszeren mindössze egyetlen pont esik kívül, az viszont termékeny: az etikailag és vallásilag, egzisztenciálisan hangsúlyozott Egyes.” (Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, i. m. 112.)

⁷³ A Stejnberg és Bahtyin Dosztojevszkij-felfogásában megfigyelhető párhuzamról és poláris ellentétről lásd: L. Ny. Sztolovics: M.M. Bahtyin i A.Z. Stejnberg: Bahtyin povtoril ili Stejnberg predvoszhityil? *Dialogue*.

Aaron Zaharovics Stejnberg *Szisztjema szvobodi Dosztojevskovo* (Dosztojevskij szabadságfelfogásának rendszere) című műve 1923-ban jelent meg a berlini emigráns orosz „Szkifi” (Szkíták) könyvkiadónál.⁷⁴ A Vityebszkben született, Heidelbergben végzett, az 1917-es forradalom után rövid ideig a baloldali eszerekkel rokonszenvező és a „szkíták” írói-gondolkodói köréhez tartozó, Alekszandr Blok által „marburgi filozófusnak” nevezett Stejnberg (egy letartóztatást követően 1919-ben a költő és a filozófus egy piccsen töltöttek el néhány éjszakát) könyve nagy figyelmet keltett az emigráns vallásfilozófusok (Nyikolaj Bergyajev, Lev Karszavin, Szemjon Frank) körében csakúgy, mint Oroszországban (egy korabeli leltár szerint még Lenin könyvtárában is megvolt). Stejnberg könyvében „szimfonikus dialektikáról”, „a szólamok sokféleségéről” és Dosztojevskijről mint „karmesterről” beszél, aki a „kórust” dirigálja. Dosztojevskij – írja Stejnberg – „rendszerzi a korszak összes ellentétes világnézetét, eleven testtel ruházva fel őket, az eszméket cselekvő monászokká alakítva át, és követi mindegyik eszme sorsát végső konkretizációjukig”. Úgy véli: „Dosztojevskij összes hőse, csakúgy, mint Platón hősei, a szerző helyett beszélnek, vagy ami ugyanaz, Dosztojevskij mindig maga beszél helyettük. Nem kell az ellentmondásoktól megijednünk. *Ez a rendszer – rendszerek rendszere.* Dosztojevskij pontosan azért nevezhető

Carnival. Chronotope, 2000. 3–4. sz. 36–58.); V. G. Belousz: O pereszecsenyij „parallelnih linyij”. *Dialogue. Carnival. Chronotope*, 1994. 4. sz. 105–108.

⁷⁴ A továbbiakban a könyv reprint kiadását idézem: A. Z. Stejnberg: *Szisztjema szvobodi Dosztojevskovo*. YMCA-PRESS, Párizs, 1980. Lásd még a könyv német és angol nyelvű kiadását: *Die Idee der Freiheit. Ein Dostojewskij-Buch*. Vita Nova Verlag, Luzern, 1936; *Dostoievsky*. Bowes and Bowes, London, 1966.

rendszeralkotónak, mert gondolkodásában szimfonikus dialektika uralkodik, mert gondolatainak mozgása a karmester varázspálcájának ritmikus lendületét követi: mint egy igazi karmester, háttal állva a közönségnek, hangtalanul dirigálja a szólamok sokféleségét, hogy így formáljon belőlük *zenekart és kórust*. De Dosztojevszkij nemcsak a karmester, hanem a zeneszerző is. Hogy milyen is az ő saját hangja: magas vagy mély? Nos, vajon feltétlenül a kórus egyik tagjává kell-e válnia, sok-sok más egyszerű előadó mellett, hogy hangja megszólalhasson saját művében? Az ő hangja – a témák és motívumok váltakozásában, a ritmusban, a hangszerelésben, az összes szólam összhangjában mutatkozik meg, az ő hangja – egész stílusában és modorában szólal meg. [...] Egyik, másik, harmadik hőse helyett is ő gondolkodik; ő vonja le a végső következtetéseket a közös premisszákból, és ő *rendszerezi* a modernitás összes egymással küzdő világnézetét, hús-vér eleven testet adva nekik, az eszmékből cselekvő monaszokat formálva, és végigkísérve mindegyikük sorsát a végső konkretizálódásáig; egyszóval, »világokból teremt világot« és »világokban, egész teremtett világegyetemekben« gondolkodik. Ebben rejlik a mélységes kapcsolat, amely Platónhoz fűzi, de a hatalmas különbség is, amely elválasztja mindenkitől, aki előtte volt, beleértve Platont magát is.”⁷⁵ Dosztojevszkij mint a hegeli dialektika művészi megvalósítója, mint rendszerező? Bahtyin számára ez az elképzelés olyan lehetett, mintha a hegeli dialektika titkos működését valaki Kierkegaard stádiumaiban ismerné föl: *contradictio in adjecto*.

⁷⁵ Stejnberg: *Szisztyema szvobodi Dosztojevszkovo*, i. m. 35.

Különösen szembeötlő a hasonlóság Stejnberg és Bahtyin műve között Dosztojevszkijnek az egyházzal és Dantéval való összehasonlítását illetően. A fiatal Lukács már idézett könyve, *A regény elmélete* zárómondataiban Dosztojevszkijt ugyancsak Dantéval hasonlítja össze, nem állítva, csak megengedve, hogy Dosztojevszkij esetleg már „az új világ” – értsd: „nem-polgári világ” – Dantéja, úgyhogy ezt a motívumot Stejnberg és Bahtyin egyaránt meríthették Lukácstól is. De akár innen merítették, akár nem, felfogásuk éles ellentéte ezen a ponton szövegszerűen is kimutatható.

Stejnberg így ír: „Platón dialógusokat írt, amelyekben a bomlásnak indult hellén kultúra összes világnézete vitatkozva, együttesen [szovmesztno] jut el az igazsághoz; Dante egyetlen isteni egészbe gyűjtötte össze [szobral v odno bozsesztvennoje celoje] a keresztény világ minden bűnösét és szentjét; Dosztojevszkij könyveiben a mi világunk szentjei és bűnösei úgy vitatkoznak egymással, mint az ókori Hellász filozófusai.”⁷⁶

Bahtyin viszont így von párhuzamot Dantéval: „Ami valamennyi regényében adva van, az *nem több tudat dialektikus szembenállásának feloldása, amelyek végül is valamely fejlődő szellem egységében futnak össze* – ugyanúgy nem, ahogy a szellemek és lelkek Dante formálisan polifonikus világában sem olvadhatnak [nye szlivajuscshszja] együvé. A legjobb esetben is – éppúgy, mint Dante világában – csak arra lehetne módjuk, hogy *megőrizve individualitásukat, nem egybeoldódva, hanem összekapcsolódva*, statikus alakzatot képezzenek, s ezzel afféle megdermedt eseménnyé alvadjanak, mint Danténál a kereszt (a keresztetek lelke), a sólyom (az uralkodók lelke) vagy a

⁷⁶ Uo. 29.

misztikus rózsa (a boldogok lelke). Magán a regényen belül a szerző szelleme sem fejlődik és nem alakul, hanem – megint csak Dantéhoz hasonlatosan – vagy szemlélődik, vagy az egyik szereplővé válik. A regényekben a hősök világi az eseményekben lépnek egymással kölcsönviszonyba, de ezek a kölcsönviszonyok, miképpen erről már szóltunk, a legkisebb mértékig sem rendezhetők el a tézis, antitézis és szintézis közötti viszonyok mintájára.”⁷⁷

Bahtyin számára – akárcsak a Hegellel viaskodó Kierkegaard számára – elfogadhatatlan volt és maradt a dialektikus módszer, egyebek mellett Dosztojevszkij alkotóművészetének dialektikus megközelítése, ami Stejnberg Dosztojevszkij-könyvének gondolati talapzata. „A tézis (az élet) és az antitézis (a tudat) a szintézisében, vagyis az öntudatban megszűnik egyik szembenállása a másikkal és mindkettőé a harmadikkal.”⁷⁸ Bahtyin számára a hegeli dialektika, lévén nem a létben benne álló egzisztencia nyitott gondolkodása, hanem egy absztrakt-általános gondolkodás zárt rendszere, egészen más jelent, bizonyos értelemben éppen az ellentétét annak, amit a szubjektív filozófus Dosztojevszkijben felfedez: *„A hegelianusan fölfogott egyéges, dialektikusan fejlődő szellem a filozófiai monológon kívül semmi másra nem vezethet. A legkevésbé épp a monisztikus idealizmus talaján virulhat ki az összebékíthetetlen tudatok sokfélesége. Ebben az értelemben az egységes, fejlődő szellem még hasonlatként is szervesen [organikusan] idegen Dosztojevszkijtől. Dosztojevszkij világa mélyen pluralisztikus. Ha már feltétlenül olyan érzékelhető alakzatot keresnénk, amely felé*

⁷⁷ Mihail Bahtyin: *Dosztojevszkij poétikájának problémái*. Gond-Cura – Osiris, 2001. 37–38.

⁷⁸ Stejnberg: i. m. 102.

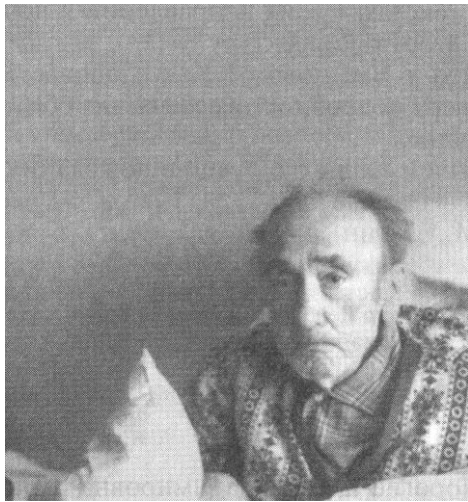
ez az egész világ hús, és amely Dosztojevszkij saját világnézetének a szellemével is összhangban áll, a templom volna a legmegfelelőbb, ahol különálló, egymással össze nem olvadt lelkek [nyeszlijannih dus] érintkeznek, ahol összetalálkoznak a bűnösök és az igazak; vagy választhatnánk Dante világát, amely a többsíkúságot az örökkévalóságba emeli át, ahol egyaránt helye van a kitzsítottaknak és az üdvözülteknek, a bűnbánóknak és a vezekelni nem tudóknak. Azonban az efféle kép, lévén valamilyen egységes szellemnek a képe, Dosztojevszkij stílusától – pontosabban szólva, ideológiájának a stílusától – tökéletesen idegen.”⁷⁹ Bahtyin itt Engelgardttal vitatkozik, de amit „neki” mond, egyszersmind Stejnbergnek is mondja, miközben egyiküket sem legyőzni akarja, hanem továbbvinni és kibontani az ő saját állításait azon a ponton, ahol fejtegetésük elakadt, zsákutcába futott vagy terméketlenségbe fulladt, méghozzá egyszerűen azzal, hogy egy másik gondolati mezőbe vezeti át őket. A *Dosztojevszkij ideológiai regénye* című úttörő tanulmányában M. Engelgardt a regények három tematikus síkját határozza meg, „a szellem dialektikus fejlődésének három különböző szakaszát” látva bennük. Ez az a pont, ahol Bahtyin támadásba lendül, hogy kiszabadítsa Engelgardt termékeny gondolatát a (hegeli) rendszerből, ezzel együtt pedig Dosztojevszkijt magát is a rendszeralkotó filozófus-regényíró kényszerzubbonyából: „Valójában a regény világai vagy síkjai – Engelgardt szavaival élve: a »közeg«, a »talaj« és a »föld« – közötti kapcsolatok magán a regényen belül *egyáltalában nem úgy adóttak, mint*

⁷⁹ Bahtyin: *Dosztojevszkij poétikájának problémái*, i. m. 38. (Kiemelés – Sz. Á.)

valamely egységes dialektikus sor láncszemei, mint az egységes szellem haladási útjának szakaszai. Hisz ha igaz volna, hogy az eszmék minden egyes regényben – a regény síkjait pedig az alapjukat alkotó eszmék határozzák meg – úgy rendeződnek el, mint egy egységes dialektikus sor láncszemei, akkor minden egyes regény dialektikus módszerrel megkonstruált *zárt filozófiai egész* volna. Ez esetben szemünk előtt a legjobb esetben is csupán filozófiai regény, eszmeregény – esetleg: dialektikus eszmeregény – bontakozhatna ki, legrosszabb esetben pedig regény formájában előadott filozófiával állnánk szemben. *A dialektikus sor utolsó láncszeme elkerülhetetlenül a szerző szintézise lenne, amely – mint merőben absztrakt és túlhaladott előzményeket – a korabeli láncszemeket feleslegessé tenné.*⁸⁰ Vagyis feleslegessé tenné magát a regényt. A spekulatív filozófia tehát ugyanott lyukad ki, ahol rendesen: az önfelszámolásnál, az öngyilkosságnál. Ha az ily módon spekulatív filozófiaként koncipiált regény képes lenne levonni a dialektikus premisszákból a dialektikus konklúziót, akkor visszavonná létezését, azaz öngyilkosságot követne el. Pontosan úgy, ahogyan azt Kierkegaard maró gúnnyal a *Lezáró tudománytalan utóirat*ban a spekulatív filozófiáról magáról írja: „A modern spekulatív filozófia minden követ megmozgatott, hogy az individuum objektíve önmagát is felülmúlja; csakhogy ezt egyáltalán nem lehet megtenni; az egzisztencia ellene van, s ha a filozófusok nem váltak volna manapság a fantasztikus gondolkodású túlbuzgóság írnok-szolgáivá, akkor a spekulatív

⁸⁰ Uo. 36–37.

*filozófia már belátta volna, hogy próbálkozásainak egyetlen
praktikus, némiképp tűrhető értelmezése az öngyilkosság.”⁸¹*



Mihail Bahtyin utolsó fényképe

⁸¹ Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat*, i. m. 384.