

## Tolsztoj magánya

## Gondolatok a könyvtárban

*A szabadság az, ha nem  
kényszerülünk rosszat tenni.*

TOLSZTOJ: NAPLÓ

Tolsztoj naplóját először egy rendőrbiztos olvasta, 1862. július 6-án. Ennek a rendőrláta naplónak mindjárt a legelején van egy kérdő mondat, az önmagát kereső tizenkilenc éves fiatalember fohásza: „Eljutok-e valamikor odáig, hogy semmilyen külső körülménytől ne függjek?”

Bizonyos, hogy 1847-ben Tolsztoj mást ért külső körülményeken, mint az 1862-es házkutatás döbbenetében, vagy amikor hetvennyolc esztendő s fejjel életösszegezés helyett még mindig így ír: „Jellemem formálásán dolgozom.” De az sem kétséges, hogy a házkutatáskor, ebben az életét kettéosztó pillanatban veti az utolsó pillantást a talán még lehetséges visszaútra, a hivatalosan is tiszteletreméltó, vagyis nem gyanús tagjai közé az orosz feudális társadalomnak. Levele a cárhoz a kétely dokumentuma; de még az önámításra is hajló kételyé, támadó védekezése egy olyan embernek, aki — pontosan fogalmaz, mint mindig, az első fennmaradt mondatától az utolsóig — szeretne továbbra is „helyes magatartást tanúsítani”. Egy szót vár ekkor, egy gesztust, hogy hisse: erkölcsi kényelemben, törvényvédte keretek között cselekedheti a jót, félreértés volt csupán, alárendelt és alantas gondolkodású végrehajtó közegek otromba visszaélése, s nem a törvényes hatalom válasza a népnevelésre a házkutatás. Hiszen csak egy évtizeddel előbb Tolsztoj még „a monarchisztikus államformával egybekötött, választott arisztokratikus kormányzat” létrehozásában szeretne közreműködni, ezt tekinti haladásnak! Nem meglepő, hogy a tíz évvel később történendőkre, bekövetkeztük után is alternatív álláspontból vár magyarázatot — amit nem kap —, és megoldást, ami: nincs. Utoljára, osztályreflexként kísérti meg nyugalma talán lehetséges megőrzésének káprázata. Pedig már tudja, nemcsak az ő tetteinek, az önkényuralomnak is megvan a maga következetes logikája. Miért habozna a cár elveszejtnei egy olyan problematikum alattvalót, aki lázadóként viselkedik, amint lázadóként bánnak vele? Udvarhölgy rokonának, Alexandra Andrejevna Tolsztajának írja egy hónappal a provokáció után: „... azt hiszem, önök valamennyien bűnösök.”

Az önök itt már a maga különállásának, az oda-ahova-eddig-többé-nem-tartozásának a kimondása. Létközege ettől a mondatától számíthatóan: társadalmi vákuum. Nyikolaj Iljics Tolsztoj gróf és Marija Nyikolajevna Volkonszkaja hercegnő fia hosszú élete során egyre több emberrel érintkezik levelezés útján, rokonokkal előbb, majd író társakkal, aztán cártól tolsztojánus értelmiségiig és muzsikig mindenkivel, aki számára személyes közlendője van, s akire hatalmassá növő tekintélye súlyával egyénileg is hatni kíván; még több emberre hat hazájában és szerte a világon a terebélyesedő életmű közvetett üzenetével. De — naplója s levelei tanúsítják — szava hatósugarával és jelentőségével együtt nő, mélyül magánya. Amikor leírja, még csak a fenyegető tapasztalat elhárításának tűnik, később bizonyul elő-rejelzésnek: „Az ember magányra van teremtve, nem gyakorlati, hanem erkölcsi értelemben.”

Ifjúkori lelkes készülődése az életre egészen addig a pillanatig, amikor az irodalomban felismeri a neki rendelt hivatást — elvetélt beilleszkedési kísérletek sorozata; jogi tanulmányait a kazanyi egyetemen nem fejezi be; vizsgák és adósságok elől menekülve, s azzal átvitva magát, hogy vulkanikus energiáit valamilyen külső rendnek kell megfegyvereznie, belép a hadseregbe: „Ha szerencsém lesz, azaz ha a gárda részt vesz a harcokban, már kétévi szolgálat után előléptetnek.” A harcokban, vagyis a magyarországi hadjáratban, a szabadságharc leverésében — minthogy gárdeezredét nem vetették be — Tolsztojnak nem volt szerencséje részt

venni. Az idézett levelet egyébként Szergej bátyjának írja, pénzt kér, hogy adósságait rendezze (sokat dorbézol, kártyázik akkortájt), szeretetet koldul, javulást ígér: „Ne haragudj rám, különben még hevesebben érzem ürességemet és szomorúságomat.” Ez a hang már az igazi Tolsztoje, s egy ideig még a külső elvárásokhoz igazodó ambíció szavával felváltva hallható. Még egy évtized hosszát igyekeznek a fennálló rend normáival egyeztethető sikerekkel táplálni mérhetetlen becsvágyát, amelyet véglegesen semmi, a világhír és a szeptemberi aura sem fog tudni ki-elégíteni.

Tolsztoj katonai karrierje nem azon múltott, hogy elmarad vagy megtörténik az a lehetséges találkozás a történelmileg nem időserű szabadsággal, amelynek zajában és csendjében egy Segesvár környéki kukoricás fölött vélhető volna megpillantani Borogyino egét. A találkozás valójában megtörtént, csak máshol. Tolsztoj három évet tölt önkéntesként a Kaukázusban. Biográfuma ez is. Az adatok mögül, mint a könnyen nyíló ajtó résén, kiszivárog az életirány fénye. Kilátástalanul is küzdőképes hegylakók rajtaütései és vodkával öntözött, hajnalba nyúló kártyacsaták között tanulja meg Tolsztoj, mi a cári birodalom. Itt érik íróvá, s innen viszi magával azt a jártasságot, amelynek birtokában egy évtizeddel később felismeri, hogy a távollétében házkutatást végző fegyveres csendőrök úgy viselkedtek Jasznaja Poljanán, „akárcsak egy megszállt országban“.

Első nyugati utazása esztendejében, 1857-ben még hátrál a már-már konzekvenciákká sűrűsödő tapasztalatok elől: „Nem vagyok politikus ember. Számomra az erkölcs és a művészet a fontos.” Az is marad mindvégig, de változó hangsúlylyal. Ugyanebben az évben vall és álmodik önmagáról: „...a szellemi fejlettségnek van egy fizikai felső foka. Én ezen a fokon állok.” És: „Azt álmodtam, hogy parasztnak öltöttem, és anyám nem ismert rám.” Aligha véletlen a két felismerés szinte egyidejűsége. Csupán az észlelés szubjektív, a tények nem azok, sem a tudatosodás. Állapotot rögzítenek és irányt mutatnak, a zseni öntudatát és a társadalmi travesztia burkolt valóságát, de mögöttük ismét csak a magány sejlik fel. Életrajzi adalék a könnyen megfejthető álomhoz: Lev Tolsztoj mindössze két éves, amikor elveszti édesanyját. Huszonkilenc, amikor sokatmondó álmát az alig ismert anya jelképes alakjával papírra veti. Újabb évtizedek múlnak el, mire — nem az anyja — a felesége rádöbben: „Gyűlölöm, hogy annyira odáig van a néppel. Úgy érzem, választania kell, vagy én, vagyis én, mármint a család megtestesítője, vagy az L. által oly forrón szeretett nép.” A kör bezárul. Kitérni belőle csak élete utolsó fellobbanásával tud majd, s ez a gesztus — Tolsztoj futása — végleges válasz lesz az ifjúkor kérdéseire, a függésre és a szabadságra.

1857-es nyugati útjának mottója lehetne egy jóval korábbi aforisztikus megjegyzés a naplóból: „Amikor a gondolkodók a bölcsek követ keresték, egy sereg kémiai vegyületre bukkantak.” Német iskolákkal, angol közgazdászok eszméivel ismerkedik, végignézi egy kivégzést Párizsban, és eldönti, „mától fogva nemcsak hogy nem megyek kivégzést nézni, hanem soha sehol semmiféle kormányt nem fogok szolgálni”. Hazatérve megpróbál korszerűbben gazdálkodni, iskolát létesít, tanít maga is, ábécét s olvasókönyvet ír, folyóiratot indít. És megkínálja jobbágyait a szabadsággal. „Szabadon élni rosszabb” — hárítják el kezdeményezését a parasztok, amikor a Jasznaja Poljana-i gazda megpróbál szerződéses viszonyra lépni velük. Bizalmatlanok. Nem hihetik, hogy a földesúr önzetlenül a javukat akarja. Semmivel sem hinnének jobban a szavának, ha tudnák, hogy 1856-ban földesuruk levelet intézett Bludov belügyi államtitkárhoz a parasztok felszabadításának ügyében, s ebben ez a zárójel közé ékelt kérdés olvasható: „Isten tudja, nem a proletariátus-e az alapja a világ békére és szabadságra való újjászületésének?” (!) Ilyen hangon Tolsztojig senki sem beszélt Oroszországban. A tizenkilencedik század derekán ennek a felismerésnek az érdemét mégis bajosan lehetne Tolsztojnak tulajdonítani, s az sem kétséges, hogy fokozatos rádöbbenését a forradalom elkerülhetetlenségére megelőzte a forradalmat kiváltó okok felszámolásának szándéka reformok útján, a maga tagadhatatlan társadalmi tisztánlátása és igazságérzete szellemében. Amikor Tolsztoj újra tollat ragad, hogy levelet intézzen egy cárhoz — ezúttal III. Sándorhoz —, élhetne a meg nem hallgatott próféta minden drámai kellékével. Ehelyett olyan prófétaként szól, aki még reméli, hogy meghallgatásra lehet. Lehetetlen követel, amikor azt kéri az alig trónra lépett fiatal cártól, ne álljon bosszút apja haláláért, kegyelmezzon meg II. Sándor sikeres anarchista merénylőinek. S néhány hónappal később, amikor már bekövetkezett a megtorlás, amelytől óva intette az uralkodót — minden bizonnyal az egyetlen alattvalójaként, aki ezt meg merte tenni —, megír, és nem küld el egy másik levelet. A szlavofilekhez közel álló Sztrahovnak írja, abból az alkalomból, hogy az moralizáló-lélektani értekezésben ítélte el a nihilistákat: „[...] feltételezem [hát], hogy ön a fennálló orosz társadalmi rendet nagyon jónak tartja [...] Én nem tudok osztozni ebben a nézetben, és helytelennek tar-

tom. Az ember mindig jó, s ha rosszul cselekszik, a rossz forrását a rossz felé húzó kísértésekben kell keresni, [...] A teliszűfolt Szibéria, börtönök, háborúk, akasztások, a nép nyomora, a hatóságok istenkáromlása, mohósága és kegyetlensége — sorolja Tolsztoj a forradalmi anarchizmus terjedésének általa nagyon világosan látott okait. A círáral más nyelven beszél — ugyanerről; azon a nyelven, amelyet az feltehetően megért, s nem úgy, mintha vitapartnernek tekintené egy értelmiségiek között folytatott dialógusban. Csoportnyelvi alkalmazkodást Tolsztoj részéről egyébként kizárólag a leveleiben tapasztalhatunk. Helyzete többértelműsége fejeződik ki ebben a nyelvi rugalmasságban, s az, hogy tisztában van nemcsak a maga nemzetpedagógiai feladatával, de a meggyőzésnek mindig az adott viszonylatban legcélszerűbb módozataival is.

Akár cárt leckéztet, akár közembert buzdít vagy korhol, visszatérő fordulata az *ön mint jó és értelmes ember*. Úgy cáfolja az eredendő bűn tanát, mint egy századdal előbb a felvilágosodás ideológusai: az eredendő erényt tételezi, az eleve jó ember modelljéből indul ki; a rossz az ő szemében mindig ennek az alapadottságnak az elfajulása a „külső körülmények“, a társadalmi viszonyok hatására. Éppen a magántermészetű írói megnyilatkozásaiból, a naplóból és a levelekből derül ki inkább, mint a didaktikus céllal közrebozsított elméleti fejtegetésekből, hogy Tolsztoj etikája korántsem volt olyan elvont, mint amilyennek különböző felfogású elvi ellenfelei beállították. „A lelkiismeret a társadalom emlékezete, melyet az egyén elsajátított“ — hangzik a szabatos meghatározása éppen annak a formailag legnehezebben megragadható erkölcsi tényezőnek, amelynek személyes jellegét Tolsztoj nem fölmentésként, hanem mint kötelező erejű parancsot értelmezi.

Az erkölcs demokráciáját vallja; ugyanazt követeli az uralkodótól, amit a közembertől, önmagától vagy családjá tagjaitól: a lelkiismeret parancsa szerint élni, cselekedni. Az erkölcs osztálymeghatározottságát annyiban ismeri el, amennyiben szerinte nehezebb annak, aki a hatalom, a vagyon kiváltságosa, jónak lennie a szó evangéliumi jelentésében. Mi sem bizonyítja meggyőzőbben, hogy Tolsztoj tanítása a jóról és a rosszról mennyire kimerítette a felforgatás fogalmát kora orosz társadalmában, mint az, hogy 1901-ben kiközösítik a pravoszláv egyházból. Amikor nyílt levélben köszöni meg hazája s a világ haladó közvéleményének azt a rokonszenvet, amelyet ebből az alkalomból tanúsított iránta, s ezt kevésbé a maga érdemének, mint inkább „a szent szinódus elmés és időszerű“ határozatának tulajdonítja, nyilván tudatában van annak, hogy szakítása a konvencionális kereszténységgel sokkal előbb végbement. Nem a 80-as évek vallásfilozófiai röpiratainak a szerzője, hanem a nagy epikai ciklusok erőteljes férfikorát élő alkotója foglalkozik azzal a gondolattal, hogy „materialista evangéliumot kellene írni, egy materialista Krisztus történetét!“ Tolsztoj nem írta meg a materialista evangéliumot; annál kevésbé tehetne volna, mert nyugodt lelkiismerettel sem a materialisták, sem az idealisták nem sorolhatják a maguk táborába ezt a semmilyen némenklatúrába bele nem szelíthető gondolkodót. Bizonyos, hogy nincs olyan teológiai szemlélet, amely elfogadná Tolsztoj istenét, aki nem alkalmas arra, hogy világmagyarazatként, teremtesévként szolgálja alkotója szándékait. Tolsztoj „világvallása“ nem mint teológiai rendszer hat kortársaira, hanem mint személyes ügyként felfogott hit, s így éppen a vallás kisajátítását, intézményesítését tagadja, szükségtelennek, mi több — károsnak minősíti. Ez a felfogás éppen abban különbözik a tételes vallástól, hogy nemcsak elismeri, de egyetlen abszolút értéként mutatja föl az ember jogát, hogy szakadatlan erkölcsi, vagy ahogy valamikor mondták: lelki válságban éljen. Fényűzésből és szentek előjogából Tolsztoj a lelkiismeretet valamilyen társadalmi higiénia alapelvévé tette, demokratikus vívmánnyá, amelyben gróf és muzsik, zseni és pária egymásra lel, és arra a rangra emelkedik, amit egy másféle, a társadalomban elfoglalt helyétől független hierarchia biztosít az egyén számára. Éppen folyamat jellege adja meg a folyamat demokratizmusát, az, hogy az elnyert erkölcsi állapot akár alacsony-, akár magasrendű, nem végleges. Keresve sem találhatunk fájdalmasabban meggyőző példát ennek az erkölcsi felszabadulásnak a csapdalogikájára magánál Tolsztojnal, akit tanítása konzekvenciái, felelősége alól éppenséggel nem mentett fel az a hatalmas szolgálat, amelyet népének, az emberiségnek tett.

Leegyszerűsítette, avagy tovább bonyolította a tolsztojizmus lényegét Spengler, amikor így vélekedett: „Tolsztoj Krisztusról beszélt, de Marxot gondolta?“ Anyi bizonyos, hogy Tolsztoj hite — például a Gogolétól eltérően — nem misztikus, ellenkezőleg, majdhogynem racionális meghirdetése a jóság elvének. Következésképp nem ember és isten, hanem ember és ember viszonyára vonatkozik. „[...] hiszek-e, pontosabban hiszem-e azt, hogy az élet értelme isten akaratának teljesítése, az ő akarata pedig a szeretet növelése önmagunkban és a világban? [...] Így, ilyen határozott formulákban nem hiszem. Akkor hát miben hiszek? [...] abban,

hogy jónak kell lenni: nevetni, megbocsátani, szeretni. Ebben egész lényemmel hiszek.

Meglepő, hogy a Tolsztoj-kutatás figyelmét eddig elkerülte az a szemléleti azonosság, amely Tolsztoj valláskritikájában egyfelől, tudománykritikájában másfelől megnyilatkozik. Semmilyen szellemi teljesítményt, semmilyen tudatformát sem hajlandó önmagában való értékékként elismerni, mert meggyőződése, hogy a szellemi érték, ha nem konkrét emberi célok kielégítésére irányul, könnyen kiszámítható szűk csoportot önző érdekeinek fedezésére. Tolsztoj teljes átéléssel újra felfedezi, hogy a vallás tekintélye olyan társadalmi gyakorlatot szolgál, amely homlokegyenest ellenkezik minden tételes hit humánus alapelveivel. Kitaposott ösvényen halad akkor is, amikor személyes revelációként tárja fel, hogy az emberiség felekezeteiben intézményesült megosztása a boldogságra való közös törekvés egyetemességét teszi érvényesíthetelenné. A maga módján Tolsztoj utópista volt. De igazságérzetét nem elégítette ki a vallás túlvilági utópiája; különben miért győztörte volna, amióta csak rádöbben, egészen haragos haláláig az emberek evilági egyenlőtlensége, a javak igazságtalan elosztása, a mérhetetlen nyomor, a sötét tudatlanság? Tolsztoj nem hiszi, hogy a rosszat cselekvő ember jó ügyet szolgálhat. Az ő szemében az erőszakot semmi sem igazolhatja: az erőszak önmagában rossz, tehát nem szülhet jót. „Az anarchistáknak mindenben igazuk van” — jegyzi meg, s hozzáteszi: „kivéve az erőszakot.” Élete vége felé Tolsztoj, akiben Lenin az orosz forradalom tükrét ismeri fel, a forradalmárokat, a forradalmárok pedig őt minősítik naivnak. Tolsztoj valóban nem látott erkölcsi garanciát arra, hogy a gazdát cserélő hatalom a természetét is megváltoztatja, s nem válik egy érdekvédelmi csoport eszközüvé, ahogyan az addig ismert történelmi példák esetében történt.

Nem kevésbé ellentmondásos, s mint jeleztük, a valláskritikával sok vonásban rokon Tolsztoj álláspontja általában a kultúra, közelebbről pedig a tudomány kérdésében. „Ha a hatalmon lévők meg tudták vesztegetni az egyházat, hogy az igazolja helyzetüket, akkor miért ne tudnák megvesztegetni a tudományt” — hangzik Tolsztoj 1902-es megfogalmazásában az a kérdés, amelynek második része már a huszadik század kérdése. Mint ahogy a huszadik század megoldatlan feladataira emlékeztet Tolsztojnak egy másik, megfogalmazása idején még talán konzervatív különkódésnak ható észrevétele is: „Előbb fel kell szabadítani az embereket a rabság alól, csak aztán könnyíteni gépekkel a munkájukat. Nem úgy, mint manapság teszik, amikor a gépek feltalálása csupán fokozza a rabszolgaságot.” Könnyen az apológia bűnébe esne az utókor, ha Tolsztoj antikapitalizmusának legmélyebb motivációját vizsgálva teljesen mellőzné ennek a magatartásnak a konzervatív-romantikus elemét. De ez csak az egyik s talán nem is a legfontosabbak közül való tényező, mint ahogy Tolsztojnak a Romain Rolland felemeltette arisztokrata osztálygőgje s az ebből fakadó be nem vallott megvetése az értelmiség mint polgári foglalkozás iránt sem meríti ki annak a bizalmatlanságnak az eszmei hátterét, amelylyel az érett Tolsztoj a modern civilizációra és képviselőire tekintett. A magyarázatot a *Gyónásban* kapjuk meg, egy sorsfordító csalódás történetében. Mert Tolsztoj sorra csalódik vallásban, egzakt és spekulatív tudományban; mindenben, ami nem magyarázza meg az élet értelmét. 1887-ben s éppen Romain Rolland-nak írja azt a nevezetes levelet a fizikai és a szellemi munkáról, amelyben kifejti, hogy a művelt emberek a kor társadalmában a papokéhoz hasonló kiváltságos kasztot alkotnak; a vallási vakbuzgóságot és a modern európai civilizáció abszolutizálását egyaránt babonának nevezi.

Nem osztozott kora lelkes szcientizmusában. Hegelben, Darwinban és Nietzscheben egyaránt elutasítja a polgári gondolkodásnak a tudományos és a nem tudományos ideológiáját, mint amely a lejárattott vallási mítoszoknál korszerűbb, de nem kevésbé kényelmes tekintélyelveket kölcsönöz a modern társadalom emberellenes tendenciáinak. „Hegel mindent igazol” — robban ki Tolsztojból e tárgyban szokatlan szenvedélyű elmarasztalása főként a hegeli állambölcseletnek, amelyet napjainkban a francia „új filozófia” jelöl meg tragikus történelmi kisiklások elméleti kútfőjeként. Az evolúció tanában, közelebbről pedig a természetes szelekció tételében Tolsztoj *avant la lettre* fedezi fel a szociáldarwinizmus manipulációinak lehetőségét, egyhelyütt „evolucionista fatalizmus”-ról beszél. Az ő számára Nietzsche felsőbbrendű embere már akkor kultúrbestia, amikor ez az elfajzás még csupán a magukat minden etika fölé helyező, de a nyers erőt a légnépek sem árta csodáló kései romantikusok elitizmusa, nem pedig uralkodó ideológia.

Kora belterjesebb szellemi közegében sem talál Tolsztoj szövetségeseire. A szlavofil elfogultságot mesterien karikirozza Akszakovról felvázolt portréjában, „nyugatos” kortársaitól az orosz valóság mély ismerete, a hazai megújulás tántoríthatatlan szoleálata választja el; s bár a száműzött Herzent ő szólítja meg levélben, a forradalmi demokrata írók esztétikailag mérsékeltlen igényes irányzatossága



összeegyeztethetetlen Tolsztoj irodalmi eszményeivel. Egyetlen hozzá fogható kortársa, Dosztojevskij nagyságát, mint a legilletékesebb, alighanem Tolsztoj mérte fel a maga teljes jelentőségében; de külön útkukat járták magányosan, egy világ választotta el őket egymástól.

Tolsztoj társtalansága akkor válik tragikus elszigeteltséggé, amikor a mondén népszerűség hívságos öröméből a hitvallók önkínzásával gyógyítja ki magát, s a passzív forradalom hirdetőjeként rá kell döbbsenne elvei és életformája összeegyeztethetlenségére. Feloldhatatlanná válik az ellentmondás meggyőződése — hogy „az ember a szellemi világ polgáraként” leküzdheti „az anyagi világban gyökerező szükségleteit” — és a gyakorlat között, amelyet életmódjával, a saját erkölcsi normáit naponta megszegve, folytat. „A gazdasági eszmények nem eszmények” — vallja, csak éppen az nem világos, hogy a szegénységet vagy a gazdagságot kell kiküszöbölni ahhoz, hogy az emberek testvéreként, békében és szeretetben éljenek. Hívei, legkövetkezetesebb tanítványai vetik a szemére, amit maga is tud: a meghirdetett elveknek csakis a személyes példamutatás nyújthat támadhatatlan erkölcsi fedezetet. Tolsztoj nem élt tolsztojánus módjára; vegetáriánus fogásait Jasznaja Poljana fényűző kényelmében fogyasztotta el, ha beteg volt, a legnevesebb orvosok kezelték, családja — Szasa lánya kivételével — nem osztozott világ-nézetében; azt, hogy háborgó lelkét csizmavarrással csillapította, aligha tekintették másnak pózos különködésnél, s még halála után is sokáig járta a szóbeszéd, hogy a híres Tolsztoj-ing alatt selyem fehérneműt viselt. Vezeklés már az is, hogy amikor 1882-ben részt vesz Moszkva lakosságának összeírásában, szándékosan a nyomortanyák negyedét, az „éjjeli menedékhely” sötét mélyvilágát választja, s megírja az első világirodalmi jelentőségű szociográfiát, a *Népszámlálást*. Már ekkor világosan látja, hogy nem elég művésznék lennie, ha nem tanító is. Csak az maradt mindvégig rejtve előtte, hogy éppen azért lehetett tanító, mert elégedetlen volt önmagával: az epikus objektivitás felváltja a világ kinját szenvedő emberbarát részrehajlása. Mint minden nagy hitvallóét, Tolsztoj megtérését is (vagy amit annak neveznek) szenvedélyekben gazdag ifjúság előzte meg, mintha csak azért tombolta volna ki magát, hogy legyen mit megbánnia. Egyetlen hatalmi csoport, egyetlen kiváltságos osztály sem jutott az önismeretnek, a jogos történelmi megtorlás biztos tudatának arra a fokára, mint az orosz arisztokrácia Tolsztoj személyében. Amikor Tatjana lánya arra emlékezik, hogy 1927-ben látta a *Karenina Anna* párizsi piakátjait Greta Garbóval a címszerepben, de nem volt annyi pénze, hogy mozijegyet vegyen, mert édesapja még életében lemondott szerzői jogairól, lehetetlen nem gondolnunk Tolsztoj komor jóslataira osztálya jövőjét illetően, s a feleségétől érteuenül fogadott szemrehányásaira, amiért gyermekeiket nem arra nevelték, hogy munkájuk után éljenek...

„Az utolsó hormont, az erkölcsöt”, ahogyan Németh László nevezi Tolsztoj mindhalálíig tartó morális pubertását, őrzí a napló meg a levelek; az örök serdülést a fény felé, melyet, reméljük, mert kiérdemelte, talán „futásában” sikerült a haldokló aggastyán kilobbanó tekintetével megpillantania.

Szilágyi Júlia

## Egy Lucian Blaga-monográfia

Lucian Blaga irodalmi és filozófiai munkásságának kutatása az utóbbi években nagykorúsodott igazán. Mindenesetre túllépte a Blaga-értelmezéseknek azt a leegyszerűsítő, sematikus és kényelmesen címkézö szakaszát, amely hosszú ideig elzárta egy bonyolult, mélyen eredeti életmű jelentőségének megértéséhez vezető utat. A „Blaga-mozzanat” a román kultúrában különböző nézőpontokból elemezték, terjedelmes tanulmányokban, amelyek külön-külön s együttevve is arra törekedtek, hogy feltárják egy, a kora kérdéseivel viaskodó nagy

humanista és tudós többretegű alkotói univerzumát (ezek közül megemlíjtjük: D. Micu: *Estetica lui Lucian Blaga*. Buc., 1970.; P. Bellu: *Blaga în marea trecere*. Buc., 1970.; M. Bucur: *Blaga — dor și eternitate*. Buc., 1971.; M. Livadá: *Inițiere în poezia lui L. Blaga*. Buc., 1974.; B. Gruia: *Blaga inedit — amintiri și documente*. Cluj-Napoca, 1974.; M. Vaida: *Lucian Blaga. Afinități și izvoare*. Buc., 1975.; A. Indrieș: *Corola de minuni a lumii*. Timișoara, 1975.; G. Gane: *Opera literară a lui Lucian Blaga*. Buc., 1976). De az is igaz, hogy értelmezöi főként iro-

dalmi munkásságára összpontosítottak, persze anélkül, hogy elválasztották volna az író-t a filozófustól, ez utóbbit alapos elemzésével mégis adósak maradtak.

Blaga munkásságának kritikai felmérésére legutóbb Alexandru Tănase vállalkozott egy olyan könyvben\*, amely bizonyos értelemben monográfiának kívánkozott volna. A szerző e munkában kijelölni szándékszik a filozófus Blaga gondolatvilágának megértéséhez szükséges koordinátákat, nem szakítván el a blagai gondolkodás strukturáját lírai és drámai munkásságától. A blagai filozófiai rendszer kritikai hasznosításával már régóta kísérletező Alexandru Tănase nagy súlyt helyez arra, hogy humanista módon sajátítsa el a román filozófusnak az emberre és kultúrára vonatkozó eszméit. Ugyanakkor, marxista alapokról értelmezve-vitatva Blaga filozófiai munkásságát, Tănase a blagai felfogásban központi szerepet játszó emberi-kulturális jelenség egyik lehetséges értelmezését adja: „Elsősorban a kultúra és az *emberi létfeltételek* közötti genetikai kapcsolatról van szó. Genezisét tekintve ugyanis nem lehetséges kultúra a közvetlenül adott léthez való egyszerű alkalmazkodás vagy a vele való elemi azonosulás fokán. A közvetlenség világa mint konkrét jelenlét, »mint a közvetlen adottak szűles körű szövevénye« nem tudja kielégíteni az ember »egzisztenciális képességét«, ez »nem az ember helye, elhivatottságának tere és menedéke«. A kultúra a létezés sajátosan emberi egzisztenciális módja. [...] A kultúra nem luxus vagy külső cífrázat, nem az emberi világon kívüli vagy felüli jelenség, nem az emberben létező állatiaság elfojtásának vagy megszelídítésének a rendszere, hanem *belső emberi szükségesszerűség*, a személyiség elválaszthatatlan része, olyan döntő mozzanat, amely elkülöníti az embert minden más földi lénytől.“ Blaga határozottan állást foglalt bizonyos antihumanista nézetekkel (így például a kultúrára vonatkozó spengleri állásponttal) szemben, bár az ő kultúrafelfogásától idegen mind a genetikus-determinista, mind a történeti nézőpont. Van-e mégis valami közös ezekben az eltérő álláspontokban? — teszi fel a kérdést a szerző. „A dialektikus ismeretelmélet fényében az ember nagyszerűsége abban áll, hogy állandó csábítást érez az abszolút meghódítására; az emberi szellem drámája, a megismerés és az alkotás paradoxonja éppen abban rejlik, hogy minél inkább kiterjeszti az ember a világra megértő és legigazó képességét, annál mélyebbre hatol-

hat az univerzum titkaiba: növekedik az emberi tudásszféra, de ugyanakkor mint-ha a titkok szférája is gyarapodna; az emberben egyre tudatosabban jelentkeznek az ismeretlenek kimeríthetlensége, az abszolútát övező „csodák virágkelyhe“. Az emberi szellem előrehaladásának legfőbb mozgatója ez az állandóan megoldódó és új, magasabb szinteken újratermelő ellentmondás az *abszolút* elvileg korlátlan megismerhetősége, valamint a megismerés és kulturális alkotás aktusainak *viszonylagossága* között, a világ titkainak feltárására irányuló valóságos képességünk és a rejtélyekkel teli világ között. Blaga a maga módján kifejezésre juttatja ezt az ellentmondást.“ (255—256.)

Alexandru Tănase véleménye szerint Lucian Blaga életműve még a két világháború közötti szakaszban is mélyen humanista jelentésekkel telítődött, ez az életmű csodálatos tartalékokkal rendelkezik a tudományos gondolkodás, a világ racionális látásmódja számára, s így ma már igazságtalannak és túlzottnak tűnik őt misztikus és irracionalista gondolkodónak vagy az ortodoxia filozófusának nevezni. A racionalista elemek jelenléte és főleg a blagai bölcsélet sarkköveként jelentkező *humanizmus* „egyaránt uralkodó jegye a kultúrfilozófiának, a vallásbölcséletnek, a tudomány- és művészetfilozófiának, bár gondolkodásának e területei sem mentesek az idealista-agnosztikus buktatóktól, amelyeket a titkok lenyűgöző jelenléte kényszerít Blagára“. (16—17.) Így megalapozott a szerzőnek ama felhívása, miszerint a blagai filozófia adekvát jellemzése érdekében árnyalt értékítéletekre kell törekednünk; kimutathatjuk Blaga világ- és emberfelfogásában az idealista jelleget, de semmiképpen sem szabad megtagadnunk vagy lebecsülnünk azokat a szép számban megtalálható elemeket, amelyek e filozófia racionalizmusát és humanizmusát domborítják ki.

A szerző módszeresen elemzi Blaga minden filozófiai művét, azt hangsúlyozva, ami a *Trilógiák* elméleti irányulásában ma is időszerű. Ugyanakkor feltárja a blagai meditáció termékenyítő hatását. Blaga filozófiai rendszerének központjában a *titok*, *rejtély* (mister) fogalma áll (értve ezen a létezésnek, a megismerés tárgyának alapvető artikulációját, a kultúra aktusának belső szféráját), amely ha visszaélnék vele, az irracionális és agnoszticizmus kockázatát is magában hordja. A *rejtély* e megteoretizálása Blaga filozófiájának mélyen problematikus jelleget kölcsönözött. Számára a filozófiai elmélkedés aktusa azt jelenti, hogy az emberi lény *felébred* álmából, amelyben eddig ringa-

\* Alexandru Tănase: Lucian Blaga — filozoful poet, poetul filozof. Editura Cartea Românească. Buc., 1977.

tözött, a filozófiának pedig csak annyiban van értelme, amennyiben kérdésessé teszi az ember sikereit és kudarcait. A filozófiatörténet nagy eszméi égó fátként világitanak be a rejtélyek sötétjébe, eloszlatják a minket körülvevő ismeretlen világ homályát. És önnön szellemünk belső éjszakáját. A filozófia létmódja, „sajátos hivatása éppen az — vallja —, hogy hőiesen bürokrata keljen a világ rejtelmeivel, és ha kínlódva is, de megoldja a legsúlyosabb és az embert leginkább felkavaró egzisztenciális kérdéseket. Bonyolult dialektikus folyamat ez, a fény és az erő szétáradása tudatlanságunk és erőtlenségünk éjszakájában. A »felébredés« nemesak a probléma megoldása; egyes antinómiák megoldását, a tudat képernyőjére vetülő fény növekedését jelenti, hanem azt is, hogy újabb kérdések merülnek föl, újabb nehézségek és ellentmondások születnek bennünk.“ (73—74.) Itt alighanem fontos szerepet játszik az az egyébként oly eredeti terminológia is, amelyet számos szövegmagyarázó Blaga költői fantáziájának tulajdonított, holott rendkívül jól körülhatárolható fogalmi értéke van. E tekintetben Alexandru Tănase Blagában olyan filozófus-költőt lát, akinek megvan az a képessége, hogy a költészeti síkból fogalmakat és gondolatokat vetítsen át a filozófiai síkba, vagy fordítva. „Blaga terminológiája — hangsúlyozza a szerző — sokszor félrevezető olyan tudományos elmék számára, akik kevésbé érzékenyek a szellem titokzatos, kimondhatatlan és ellenőrizhetetlen színpokái iránt, s emiatt képtelenek felfogni e fogalmak igazi értelmét. Természetesen nem hunyhatunk szemet eszméinek elméleti és módszertani korlátai fölé. Blaga nem volt szcientistának nevezhető filozófus (bár nagyrabecsülte a tudományt mint értékek rendszerét), ő filozófus-költő volt, aki különböző, nemcsak konvergens, hanem gyakran divergens síkokon mozog. Ezzel nem akarom kétségbe vonni egy olyannyira jól felépített és önmagához olyannyira következetes gondolatrendszer funkcionális egységét. De ez az építmény különböző síkokból és vonatkozási rendszerekből áll, s ezek egymástól eltérő mértékegységeket és értékítéleteket követelnek meg. Racionalista-tudományos szempontból — bármennyire tobzódják is a fogalmakban Blaga, nem fogunk többet megtudni a sötétbe burkolózott rejtelemvilág titokzosságáról, hiszen erre csak a metafora és mítosz vet valamelyes fényt.“ (254.) Egyébként a *Trilogia culturalii* szerzője maga is bevallotta: ahhoz, hogy fel tudja építeni a maga filozófiai rendszerét, metaforikus elemeket használt fel, gyakran merített a mítoszok világából.

Blaga fő filozófiai öröksége, a négy *Trilogia* alapján most már világossá válik, hogy itt a megismerés ontológiájának megalapozásával, a kultúra és az értékelmélet kidolgozásával és a történelem metafizikájának felvázolásával van dolgunk, amely „rendszer szintek“ egységükben egy bonyolult antropológiai rendszer alapjait vetik meg, nyomon követik az ember alkotó sorsát, az emberi jelenlét egyedülvalóságát a kozmoszban. Jóllehet Blaga ontológiájában számos spiritualista elemet használ fel, kultúra- és történelemelméletében inkább realista, közelebb áll az igazsághoz, hiszen — amint Alexandru Tănase méltán hangsúlyozza — egy olyan gondolatrendszer alapjait vázolta fel, „amit ma *regionális ontológiának*“ nevezhetnénk. Blaga filozófiai rendszerében meghatározó szerepet biztosított az embernek, illetve az emberi létnek, s e sajátosan emberi létmódot úgy fogja föl, mint egyfajta *ontológiai ugrást*, az emberiség fő funkciójának pedig a kultúrát tartja. Az ember sorsa igen szorosan kapcsolódik a kulturális alkotás funkciójához. E sajátosan emberi ontológia megköveteli azt, hogy az emberi létet a rejtély láthatárán helyezük el, mégpedig azért, hogy átléphessük ezt a horizontot; csak ezen a láthatáron képes az ember alkotó lényként meghatározni önmagát, szemben azzal az emberi léttel, amely önmegtartó igyekezetében az adott világ horizontján vesztel. Blaga számára a történelem ízig-vérig az emberi lét dimenziója, a történetiség végső fokán igazolja az ember szakadatlan alkotó állapotát. De az ember történelmi önmegvalósítása ugyanakkor tragikumba is torkollik, ami azt jelenti, hogy az ember sohasem érheti el az abszolútumot. „Az embernek ez a megszakíthatatlan, tragikus, de a maga módján mégis egyszerű történelembeágyazottsága — írta Blaga utolsó filozófiai munkájában (*Fiuța istorică*, Cluj-Napoca, 1977. 244.) — az emberi lény e sajátos helyzetében gyökerezik: az ember egyfelől rendelkezik a világmindenségben lehetséges legmagasabb szintű létmóddal, másfelől bizonyos felsőbbrendű metafizikai célszerűségek meghatározottságában, szorításában él. Az ember alkotó léte, történelme révén a világmindenségben egyedülálló módon való sítja meg önmagát. Alkotó sorsának permanenciája azonban tragikusan feltételezett. Azok a feltételek, amelyek biztosítják ezt az alkotó léteket, egyben olyan feltételek, amelyek révén szertefoszlik az ember nagy esélye: hogy hozzáférjen az abszolúthoz.“ A szerző különös figyelmet fordít a blagai gondolatrendszernek arra a lényeges dimenziójára, mely összhangba hozza és axiológiailag egybefogja

a Blaga-életmű különböző síkjait. A blagai életmű tengelyében ezek szerint egy olyan *integrális humanizmus* áll, amely feltételezi a kultúra minden tényének az emberre való vonatkoztatását, valamint azt, hogy az ember központi szerepet játsszon az értékalkotásban.

Figyelemre méltó Tánase könyvében az is, ahogyan Blaga *hazafiságát* tárgyalja, hiszen ez a hazafiság — a humanizmus mellett — a román gondolkodó életművének alapvető jellegzetessége. Blaga ilyen értelemben a román kultúra öntudatának kifejezője, gondolatvilágának középpontjában a román nép alkotó tehetősége iránti megbecsülés, a Kárpát—Duna-térségben létrehozott kiemelkedő értékek iránti tisztület állt. Mindezeket könnyen ki lehet mutatni filozófiai műveiben, költészetében, drámai munkáiban, publicisztikájában, mint ahogyan alá lehet húzni azt a tényt is, hogy Blaga patriotizmusa sosem csapott át semmiféle nemzeti kizárólagosságba.

A szerző könyve kiemeli a blagai életmű szerves egységét, hiszen enélkül éppúgy lehetetlen megérteni filozófiai gondolkodásának bonyolultságát, mint irodalmi műveinek igazi jelentését. „Blaga műve *egységet* alkot; ha a két síkot elszakítjuk egymástól — s ezt éppenséggel értékismérvek alapján tesszük —, akkor az egész blagai filozófiát az idealizmus, agnoszticizmus és irracionális bélyegével látjuk el. A filozófia síkján természetlennek minősíteni a lírai alkotásban oly termékeny fogalmakat, mint amilyen a *rejtély* is, amely tévedés, melynek messzemenően negatív következményei vannak a blagai költészetre vonatkozó értékítéletek felállításában. Anélkül, hogy tagadnók egyes idealista és agnosztikus elemek meglétét, jelen munkánkban, nemcsak a filozófiai munkásságá-

ban jelen levő racionalizmus és humanizmus ma is termékenyítő hatását igyekeztünk bebizonyítani, hanem azt is, hogy a blagai költészetet jellemző értékek áramköre a mélyebb filozófiai jelentések termékeny interferenciájának jelenlétét is biztosítja. Non-szciantista filozófiájában a racionális fogalmiság a stilisztikai kategóriák és releváns metaforák foglatatában teljesedik ki, s a metaforák megtalálják a maguk alapját a racionális fogalmiságban.“ (458—459.)

Alexandru Tánase munkája egyike azoknak a műveknek, amelyek a két világháború közötti román gondolkodás újraértékelését tüzték ki célul maguk elé. Fő érdeme, hogy visszahelyezte jogába, ezt a rendkívüli, eredeti életművet ugyanakkor utat nyitott újabb interpretációk felé. „Túl nagy gondolkodó és túl nagy költő volt Blaga ahhoz — szögezi le a szerző munkája végén —, hogy főleg a kultúrára, a tudományos tényekre és a művészetre vonatkozó fogalmai ne tartalmazzanak tárgyyszerű értékeléseket, olyan értékeket, amelyeket nem a Nagy Ismeretlen, nem az örök titokzatossággal telített világ eszméje, hanem az ész, a rejtelmek világába egyre mélyebben behatoló alkotó értelem vezérelt, s amelyek konkrét filozófiai ismeretekbe vagy művészi képekbe csapnak át. E felismerést igazolja Blaga életének utolsó éveiben nehéz vívódással, erőfeszítésekkel megtett gondolati útja, fejlődése a szocializmus romániai megvalósításának feltételei között.“ (473—474.)

Tánase munkája jó bevezető korunk egyik nagy humanistájának életművébe: egy olyan költő-filozófuséba, akit első sorban az emberiség sorsa, alkotása, a kultúra autentikus megvalósulása foglalkoztatott.

I. Maxim Danciu

## Emlékek világa

A regényeknek is lehet regényük, a műveknek is történetük. S a regény élet-sorsa olykor mozgalmasabb, mint a regényhősöké; a mű története nemegyszer vetkszik tartalmának izgalmaival.

Erre kell gondolnunk Kahána Mózes most megjelent regényeinek új olvasatakor, amennyiben romantikus hányatottsága művészi önértékén túl is érdeklődést biztosít számára.\* Lehetetlen le-

mondanunk a regénysors néhány „élet-rajzi“ adatának felidézéséről: a *Tarackos* kisregény első részét a szerző a doftanai börtönben írta 1927-ben, a párizsi magyar mozgalmi sajtó 1930-ban közölte folytatásokban, kötetben ugyanabban az évben jelent meg Moszkvában, oroszul. Második részét Kahána Mózes emigrációjában fejezte be, és 1932-ben Leningrádban adták ki ugyancsak oroszul. Magyarul mindkét rész együttesen csak 1971-ben jelenhetett meg — Budapesten.

Mondanunk sem kell, hogy közel fél

\* Kahána Mózes: *Tarackos*. Hat nap és a hetedik. Elbeszélések. Kritérion Könyvkiadó. Buk., 1978.



század után ez a regény, amelyet — a szerző vallomása szerint — mozgalmi rendelkezésre írt, ma már megközelítően sem jelenthet annyit, mint akkor, amikor tudatos és szándékolt szerepe *tényagítási* volt. Most legfeljebb az emlékek világába vezérel, korabeli helyzetjelentést nyújt, amelyet megváltozott körülményeink között is illő számon tartani. A történelmi adatfeltárás sohasem felesleges, még ha olyan környezetbe is vezet, amelyet a meghaladott hamis eszményítés, a szektás beszűkülés, az öncélú személyi önfeláldozás jellemez.

A szerző önvallomásában „politikai líra prózai formájának” jelzi a *Tarackos* regényvalóságát. Azt hiszem, elfogadhatjuk ezt az önjellemzést, talán annyi kiegészítéssel, hogy a művet lírai röpiratnak is nevezhetnénk, amelynek lázító feszültsége csak azért nem hathatott közvetlenül, mert nem juthatott el az érdekelte munkásrétegekhez. Kahána Mózes elmondja, hogy voltaképpen *kulcsregényt* írt, a műfaj legtisztább értelmében, itt-ott csak a nevek kezdőbetűit változtatta meg, nyilván „konspirációs” okokból (pl. Tarackos—Barackos, Vidró—Ditró, Várvíz—Várhegy stb.). Hőseit élő alakokról mintázta, aminek persze csak regénytörténeti értéke lehet, aligha növelheti az elbeszélés művészi rangját. A regényhős akár előbb és hitelesebb is lehet, ha az írói képzelőerő szülte, s nem köti az életrajzi hűség, amely gyakorta inkább lehúzó, mint előrelendítő tényező. Ilyen regényhős Csibi Balázs, ez a rokonszenves, áldozatkész, *eszményített* forradalmár, aki az erkölcsi tökéletességet abban látja, hogy önsanyargató lemondással elhárítja az élet természetes örömeit, többek között a szerelmet, amelyre teljes szívéből vágyakozik.

Kahána Mózes életrajzete feloldja az ilyen életidegen magatartásformát: Ágnes vonzó asszonyisága legyőzi a forradalmárhős álszemérmét, megvetozza a hamis romantikát. Ez a realista szemlélet azonban tájékoztat az elmerült mozgalmi légkör álheroizmusáról, amelyben az ember szabadságigénye önmegtévesztően a személyes szabadság gátjává emelkedett. Kahána Mózes forradalmár-asszony-alakjának ábrázolásával említett tesz hitet, hogy a forradalmi elköteletség nem zárja ki az érzelmi szenvedélyt, ellenkezőleg, az aszketikus merevség, a hűvös elzárkózás szembenáll emberség szemléletével, a kommunista szabadságeszménnyel.

Aligha vethetjük az író szemére, hogy prózája, amely a magyar proletárirodalom első, kezdeményező teljesítményei közé tartozik, nem éri el a haladó polgári irodalom (pl. Thomas Mann) művészi színvonalát, és csak közelíteni tud

az olyan kommunista alkotók iráskultúrájához, mint Gorkij, Jack London vagy Aragon. Művészetének önjellemzése — önfelismerést is mondhatnánk — indokolt szigorral értékeli műveit és írói képességét. Önelemzésének ösztönzésére utalnunk kell szépirói alkotásainak szónokiasságára, amelyben a művészi képzetet csak annyi helyet kap, amennyit az időszerű politikai szükséglet engedélyezhetett. Sokkal inkább élmény és eszmei indulat feszíti történeteit, mintsem mesemondó lelemény. Így Kahána Mózes a modern mozgalmi tényregény egyik kezdeményezőjének is tekinthetjük; helyzetképei csak annyira időtállóak, amennyire a történelem emlékei is dacolnak az idő múlásával.

Eszmei-politikai sugalmazások térítik el a gondos személyiségrajztól, hajlítják a verbális jellemépítés irányába. Kommunista hőseről mondja: „...világító, útmutató, akaratos hős [...] rendet borít, rendet szervez [...] áll dacosan, a messi boldog világba mutat.” Annak idején a forradalmi romantikának tulajdonítottuk az efféle jellemzéseket, ma már tudjuk, hogy a művészet osztálymeghatározottságából levezetett téves esztétikai kánont képviselte, de ne tagadjuk, hogy olykor jelentős művészekre is igen nagy hatással volt. Ne gondoljuk, hogy ennek az osztályharcos-avantgarde művészetnek *tényleges* forradalmi hatását a szembenálló államhatalom lebecsülte volna. Azt hiszem, gyakran túl is becüsülte. Csak egyetlen példát említek erre: az 1928-as „nagy pör”-ben, amelynek vádlottjai között ott volt Aradi Viktor és Chaja Lifschitz, Máthé Ernő, aki ugyancsak a vádlottak padján ült — védőbeszédében (amely később illegális nyomtatványként jelent meg) így szól: „Ha valakinél itt Kahána Mózes könyveit megtalálják, akkor [...] elküldték Doftanára, melynek kazamatájában a katonagolyótól egész életére megcsontított harcos szavú fiatal proletáriró tölti több éves keserves rabságát.” (Kahána Mózes szökés közben találta el a fogházor golyója.) Ez az érzéketlen vallomás művészet és politikum kölcsönhatását jelzi.

A kötet második műve: *Hat nap és a hetedik*, mai meghatározással ugyancsak a *tényregény* vagy a *szociográfiai regény* sorába osztályozható. S ha nem is volt olyan kalandos sorsa, mint a *Tarackos*-nak, nem nélkülözte a regényes fordulatokat. Mindenekelőtt: nem jelenhetett meg a szerző neve alatt. Köves Miklós álnévvel kapott nyilvánosságot, s csak a beavatottak tudták, hogy szerzője Kahána Mózes, aki már hosszabb idő óta ezen az álnéven írta elbeszéléseit a *Korunkba* (a kötet ezekből is nyújt ízelítőt). De még ez sem volt elég; a szöveg szer-

zóságát Brassai Viktor vállalta a cenzúra előtt, s amint Kahána Mózes tanúsítja, ő fedezte ott megjelent írásait is. Es Gaál Gábor végezte a szövegjavítást.

Ha a szerző azt hihette, hogy a cenzúra beavatkozása után regénye (1940) túljutott a legfőbb akadályon, súlyosan tévednie kellett. Röviddel a mű forgalomba kerülése után a rendőri szervek kötetét elkobozták. Pedig a regény megírásakor már működött öncenzúrája, igyekezett „varázköpenybe burkolni” közléseit, hogy az ellenőrzés éberségét „kifárasssa”. A második kiadás (1956) előszavában ennek tulajdonítja a mű „fogyatékoságait”, a „művészi megformálást” és a „jellemépítés” hiányait. Személyes emlékezetem szerint a rendőri-ügyészégi elkobzásnak csak jelképes jelentősége volt, mert a regény — a szerző szigorú öntétele ellenére — népszerűségnek örvendett, és viharos gyorsasággal elfogyott. Az olvasók érdekeny tekintete a „varázköpeny” mögött felismerte a korabeli erdélyi falu társadalmi rétegződéseinek osztályszemléletű ábrázolását.

Eltűnődöm: ha kivonjuk e műveket abból a regényes légkörből, amely körülvéstei történetüket és a szerző sorsát, azonosak-e akkor is érdeklődést kelteni? Alkérdezőnek vélem máris ezt a fenntartást. Miért kellene elszigetelten vizsgálnunk a regénycselekmény agitációs szándékait, a művészi megmódolás kényszerű korlátait, ha ezek immár szerves részei Kahána Mózes alkotásainak? Miért ne számolhatnánk azzal, hogy művei, így például Nagyvárad mozgalmi regénye, a *Taktika*, illetve a *Bihari taktika* előbb Leningrádban (1933), majd Budapesten jelent meg (1965), az *Őszi hadgyakorlatot* hamarabb olvasták Clevelandben (1934), mint idehaza? Verseit, prózáját előbb ismerték Bécsben (1921—1923), mint Kolozsváron. Mindezek hozzáadnak művéhez valamit, ami valóságosan nincs meg benne. Mégis joggal ahhoz, hogy ezeket az elemeket kizárjuk.

Kahána Mózes az osztályküzdelmet nem tekintette az élet céljának, de művei meggyőznek arról, hogy az élet alkotó céljaihoz csak küzdelmek árán jutunk el. Műveinek szenvedélyessége erkölcsi világképét közvetíti. Váteszi hitvatástudattal, áradó derűjével a legnyomasztóbb társadalmi feszültségek közeletét is a lehetséges kibontakozás távlatait csillantja fel. Hőseinek eszményiségével kommunista eszméinek igazságát kívánta kifejezni, ami óhatatlanul a valóság leegyszerűsítésével is járhat. Az adott történelmi pillanat meghaladásával a felmagasztosított hős (vagy ügy) elveszti eredeti hatásfokát, s ez nyilván csökkentheti az alkotás művészi hitelét.

Ezzel kapcsolatban említeném Makszim Gorkij példáját. Leghíresebb regényének hőseit, az *anyát*, oly eszményi magasra emelte, hogy már a korabeli kritika megállapította: „Ilyen anyák nem léteznek.” Gorkij azonban tudatosan törekedett arra, hogy regénytípusainak jellemalkatát romantikus hősiességgel gazdagítsa, azaz a munkásmozgalom helyzetének ábrázolásába beleszótta a maga eszményi vágyait is. Forradalmi reményeinek művészi megformálásából nagyerejű alkotás született, amely egész nemzedéket lelkesített, meggyőzően tanúsítva a művészi alkotás eleven kölcsönhatását a valósággal: tükrözi is, alakítja is a tényeket.

Kahána Mózes mozgalmi műveinek művészi felnagyításait azért nem kárhoztathatjuk, mert kifejezték egy forrongó időszak érzelmi feszültségét. Szenvedélyes, néhol patetikus helyzetjellemzései érintkezést találtak a forradalmi eszményeket valló és válláló olvasóival, érelették a lelkek lázadó ellenállását. Számolnunk kell viszont azzal, hogy egy meghatározott történelmi időszakot tolmácsoló lelkesült meg más viszonyok között nem őrizheti meg feszültségét és hitelét. Ez a körülmény nem vitatható el azonban az alkotás dokumentáris érvényét és erényeit.

Azért is utalnom kell erre, mert a szocialista irodalom hagyományainak időszerű felelevenítése és megbecsülése esztétikai határterületeket érint. A kommunista eszmények humanista tartalmainak kifejezése ma is a művészi feladatok előterében áll. A nemes lelkesültség azonban nem azonos a harsánysággal. *A kommunista szenvedélyesség kizárólag a tények tárgyilagos ábrázolásában érvényesülhet*, az új élet hősiessége a mindennapi valóságot alakító tevékenységben valósul meg. Nem mintha a valóság hű ábrázolása kizárná a fejlődési irányok jelzését, a megvalósulásukba vetett, művészi tolmácsolást hitet. Csakhogy a távlatot csupán távlatként, nem pedig megvalósult realitásként helyes megjeleníteni. Az olyan túlfeszítés, amely a jövőt a jelenbe vetíti, a készülő késznek veszi, eltávolodik az időszerű és indokolt kommunista pátoztól.

Irodalmi örökségünk megismerése ösztönzi a jelenkori forradalmi művészet kibontakozását. Ez nem a múltbeli forradalmárok indokolt szenvedélyességének követésével vagy éppen másolásával, hanem annak meghaladásával érhető el. Korszakunk esztétikai kifejezésének útja — a tárgyilagosság. E szemlélet szerint valósulhat meg Kahána Mózes pályáját összegezõ személyes hite, amely „az ember győzelmét” vetíti elénk írói látomásában.

Robotos Imre

## MADÁCH: TRAGEDIA OMULUI

Új állomáshoz érkezett Madách remekművének befogadása a kortárs román művelődésbe. Octavian Goga fordítása a népszerű, olcsó *Biblioteca pentru toți* sorozatban jut most el az olvasók szélesebb rétegeihez. Az új kiadás szám szerint a negyedik. Az első 1934-ben látott napvilágot, a fordító azonban már 1904-ben kezdte a részleteket közléteni. Az 1940-ben, majd 1964-ben (Goga összes művei között) könyvpiacon került kiadások után a mostanít nem csupán tömegjellege, hanem Jánosi János igényes bevezetője teszi figyelemreméltóvá. (A *Biblioteca pentru toți* sorozat kötete is közli természetesen Goga régi előszavát, amely Goethe *Faustjára* és Byron *Káinjára* utalva, a Tragédiát a múlt század egyik legnagyobb alkotásának minősíti.)

Az előszó szerzője többirányú és többsíkú összehasonlítás segítségével elemzi a Tragédiát. A *Bánk bánnal* való egybevetéssel indít, s rámutat, hogy míg Katona József művét az 1848-as eseményeket megelőző forradalmi fellendülés táplálta, az alsó-sztrégovai magányba visszavonult író látomását a vesztes forradalom utáni idők hangulata lengi be. Ez az idő- és kormeghatározottság azonban senkit sem jogosít fel arra, hogy haladásellenesnek bélyegezze.

Jánosi fejtegetésében megdölgőztató a Leninnek Herzennel kapcsolatban tett egyik megállapítására történő utalás, amelyet módszertani szempontból a Tragédia esetében is irányadónak tart. Herzen „szellemi csodjé“-t Lenin ugyanis az 1848-as forradalom elbukására vezette vissza, s ebből eredeztette a szocializmusra vonatkozó polgári illúziókat kiséző szkepszist és borúlátást. Herzen szellemi drámája — Lenin szerint — terméke és tükröződése volt annak a világtörténelmi korszaknak, amelyben a polgári demokrácia forradalmisága már a múlté lett, a szocialista munkásosztály pedig még nem vált éretté. Jánosi leszögezi: nem arról van szó, hogy Herzen és Madách helyzetét, illetve felfogását közvetlenül egymás mellé helyezzük. Mindkét esetben azonban a „szellemi csod“-nek ama sajátos formájával találjuk magunkat szemben, amelyet az 1848-as forradalom bukása, illetve az illúzióknak e bukáshoz kapcsolódó csődje kísért. A kételkedés és a pesszimizmus — folytatja Jánosi — kétféle magatartás, kétféle vízió forrásának mutatkozhat. Bizonyulhat mind a misztifikáció, mind a demitizálás elindítójának, azok az alkotók pedig, akiknek művere ez az ellentmondás nyomja rá a bélyegét, igen könnyen a radikális bírálat céltábláivá váltak. Így volt ez Herzennel, akit annak idején Marx kezelt iróniával, s így részesült elutasításban — bizonyos marxista kommentátorok szövegeiben — Madách is. Madáchot azonban nem lehet visszamenő hatallyal felelősségre vonni gondolatainak későbbi manipulációja, illetve a velük történt visszaélések miatt.

Az alapos — gazdag világirodalmi, filozófiai és a mű magyar utóéletére vonatkozó információanyagot mozgósító — bevezető második része a Tragédia körül zajló több évtizedes polémiaikat eleveníti fel. Erdélyi János, Lukács György, Révai József és Sötér István nézeteinek summázása után Jánosi János a román olvasó számára értőn értelmezi a mű tartalmát, hogy a befejező részben a Tragédia eddigi román fogadtatását mutassa be. E. Bucur, G. Călinescu, I. Chinezu, Al. Hodoș, O. Papadima, Z. Picișanu, Oct. Șuluțiu, P. Teodorescu elismerő véleményeit idézi, s főként Tudor Vianu értékelését méltatja, amelyet a román—magyar kulturális kölcsönhatások egyik legilletékesebb vizsgálatának minősít.

Ismeretes, hogy a jeles román komparatista 1962-ben a Magyar Irodalomtörténeti Intézetben előadást tartott Madách és Eminescu viszonyáról; utolsó, Argheziről szóló művében (1964) pedig külön fejezetet szentel a Tragédiának. Ami az Eminescuval való összehasonlítást illeti, a román költő-zseni több műve csendül össze a Madáchéval, noha nem valószínű, hogy azt Eminescu ismerte volna. Ebben az összefüggésben utalt Vianu Schopenhauer hatására, de úgy látta, hogy Madáchnak sikerült távlati derűlátásával pesszimizmusán túljutnia. Jánosi idézi is ehhez kötődő konklúzióját: „A modern kriticismusból táplálkozva, de meghaladva a pesszimizmust és adózva a romantikus szemléletnek, a történelmet a népek szabadságharcaként fogja fel. Madáchnak kora eszmei áramlatait képviselő szociogonikus költeménye, amelyet látomásos költői képzelet emel a magasba, egyike az egész vonulat legjelentékenyebb alkotásainak.“

Vianu összehasonlító megközelítésében a Tragédiával tartana még rokonságot Tudor Arghezi *Cintarea omului* című poémája, és ugyancsak közeli eszmei-műfaji kapcsolatok fűznék Madách művét Liviu Rebreanu *Adam și Eva* című „archeológiai regényéhez”. Jánosi János véleménye szerint azonban az Arghezi poémájával való rokonítás nem tartható fenn, mert az utóbbi egyértelmű bizakodással ítéli meg az emberiség jövőjét. Az új kiadás előszavának szerzője mindenekelőtt Madách és Eminescu szemléletének érintkezését kívánja tudatosítani. (Editura Minerva, București, 1978.)

G. E.

## O. NAGY GÁBOR—RUZSICZKY ÉVA: MAGYAR SZINONIMASZÓTÁR

Sokszor előfordul a fogalmazó emberrel — legyen író, újságíró, pedagógus, dolgozók bármily munkaterületen, ahol írnia kell —, hogy hirtelenjében nem jut eszébe egy-egy megfelelő kifejezés, amire szüksége van. Úgy érzi, ott van a nyelve hegyén, csak éppen „nem ugrik be”. Vagy esetleg ugyanaz a kifejezés a leírt szövegben egymás közelében túlságosan gyakran (gyakorta, minduntalan, sokszor) szerepel. Ilyenkor jó, ha van kéznél szinonimaszótár.

A *Magyar Szinonimaszótár* megjelenésével kétszázhatvan esztendő késett, ha a franciák rokon értelmű szavainak első gyűjteményére, Gabriel Girard 1718-ban megjelent munkájára gondolunk. Kísérleteket ugyan ismerünk, teljes értékű és korszerű szinonimaszótárunk azonban nem volt. Puhala Sándor (1904), Tolnai Vilmos (1908), Gombocz Zoltán (1926), Végh József (1935) elemezték rokon értelmű szavainkat. Akadt egy úttörő jellegű könyv is, a Póra Ferencé (*A magyar rokon értelmű szók és szólások*); e 71 évvel ezelőtt megjelent munka nemcsak kora miatt avult el: megjelenésekor sem volt szakszerű, nyolcszáz erőltetetten alkotott fogalmi csoportba sorolta a szinonimákat, szólásmondásokat. A szerző mindamellett megérdemli az utókor háláját, hiszen csaknem előmunkálatok nélkül alkotta meg művét.

A franciák úttörését, azt, hogy egy-egy nyelvnek valamely fogalom — tárgy, eszköz, tulajdonság, cselekvés, érzelem — megjelölésére számos rokon értelmű szava van, az angolok követték: John Trusler szinonimagyűjteménye már 1766-ban megjelent. A német Johann August Eberhard munkája 1802 és 1910 között tizenhat kiadást ért meg. Az olasz nyelvterületen is számos szinonimaszótárt írtak és szerkesztettek, a legutóbbi, Tomaseo műve 1973-ban jelent meg. Az első kis orosz szinonimaszótárt csak 1956-ban, a kétkötetes nagyszótárt pedig 1970-ben adták ki. A román *Dicționar de sinonime* 1972-ben jelent meg. A lengyelek és csehek is kiadták már rokon értelmű szavak szótárát.

Szinonimaszótárt értelmező szótár alapján szokás szerkeszteni. A XIX. századi értelmező szótárak — Czuczor Gergely—Fogarasi János: *A Magyar Nyelv Szótára I—VI.* (1862—1874); Ballagi Mór: *A Magyar Nyelv Teljes Szótára I—II.* (1868—1873) — alapján szinonimaszótár készítése megkezdődhetett volna, de ezek századunk derekára elavultak. Így a mai nyelvtudomány már csak korszerű értelmező szótárak — *A Magyar Nyelv Értelmező Szótára I—VII.* (szerk. Bárczi Géza és Ország László, 1959—1962); *Magyar Értelmező Kéziszótár* (szerk. Juhász József, Szóke István, O. Nagy Gábor, Kovalovszky Miklós, 1972) — megjelenése után keríthetett sort szinonimaszótár szerkesztésére.

Az Akadémiai Kiadó gondozásában most megjelent *Magyar Szinonimaszótár* tehát valóban évszázados hiányt pótol. Munkálatait 1961-ben O. Nagy Gábor kezdte el, de tragikus halála (1973) megakadályozta tervei megvalósításában. A munkát ekkortól Ruzsiczky Éva folytatta, s fejezte be úgy, hogy a munka nagyobbik részét már ő végezte el. Kettejük dicsérendő érdeme s jeles eredménye, hogy az első korszerű magyar szinonimaszótár tizenöt évnyi előkészület, szócikk-kidolgozás, szerkesztés után napvilágot látott, s ezzel minden magyar ajkú írástudó segítségére sietett a stílus egyhangúságának elkerülésében, a finomabb, érzékletesebb, árnyaltabb, pontosabb fogalmazásban.

Amikor Ruzsiczky Éva a munkát átvette, a nagy szinonimaszótár folytatására a feltételek nem látszóttak biztosítottak, ugyanakkor a szinonimaszótár iránti érdeklődés egyre fokozódott. Így került sor a szótár lektorának, Juhász Józsefnek egyetértésével az O. Nagy Gábor kidolgozta koncepció lényeges vonásainak megtartásával, pusztán a keretek kitágításával — az O. Nagy Gábor által tervezett nagy és kis szinonimaszótár helyett közbülső megoldásként — e műfajában kézi szótár jellegű változat kidolgozására.



A *Magyar Szinonimaszótár* létrehozását nyelvtudományunk korszakos, nagy tettének tekinthetjük, s bízunk benne, hogy ennek alapján most már sor kerülhet a nagyszótár megalkotására.

A 600 oldalas szótár körülbelül harmincezer rokon értelmű szót tartalmaz, tizenkétezer-ötszáz címszó köré csoportosítva. Nem értelmező szótár, a szók jelentésének ismeretét feltételezi forgatójáról. Ki gondolná, hogy egy olyan egyszerű szónak is, amilyen például a *tiszta*, ennyi szinonimája van: higiénikus, makulátlan, ragyogó, kristálytisza, százszerű, szín-, vegyítés, átlátszó, hamisítatlan, fajtiszta, derűs, éles, üde, csengő, világos. További példák a szótárból: az *azonnal* lehet rögtön, mindjárt, máris, nyomban, egyszeriben, menten, iziben, rögvest, azonmód is. A *bágyadt* néhány rokon értelmű szava: kókadt, lankadt, pilledt, tik-kadt, alélt, erőtlen. Vagy a *bamba*: szájtáti, bugyuta, bumfordi, mafla, bárgyú, buta. S a *csibész*? gazfickó, gézengúz, imposztor, rosszcson, pernahajder — régiesen paniperda —, kópé, csirkefogó, pokolra való, jómadár. Az *ellop* néhány rokon értelmű igéje: eloroz, elszerez, elemel, megléptet, elcsen, elcsór, elcsakliz, elsinkófal, megcsap, megfúj, elzabál, elsuvaszt, meglóvasít. A *faragatlan*-ra is szavak garmadája áll a rendelkezésünkre: csiszolatlan, bárdolatlan, alpári, mucsai, bugris, tuskó, bunkó, tahó, közönséges, durva, nyers. Szavak és kifejezések változatosan sűrű bokra nőtt ki a *meghal* szavunkból s a halál fogalma körül: elhalálozik, exitál, elmegy, a másvilágra költözik, behunyja a szemét, örök álomba merül, kiadja a lelkét, kimúlik, megtér atyáihoz, kiszenved, fűbe harap, elpatkol, beadja a kulcsot, hát még az argó-szavak: leteszi a kanalat, kinyiffan, kibruggyan, kipurcan, ki-prüttyen, megkrepál, feldobja a talpát és így tovább.

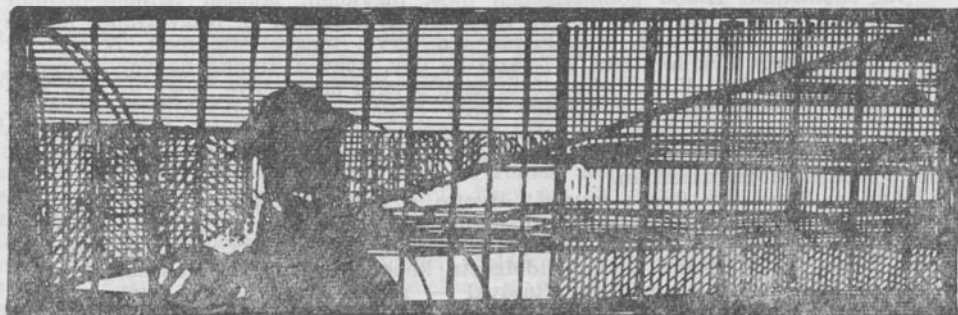
(Felmerül a kérdés: mi a helye az argónak egy nyelv szókincsében? Helyes-e egy akadémiai kiadványban mintegy törvényesíteni az ilyen kifejezéseket?)

A szótár a szókészlet elemei között fennálló jelentéstani összefüggéseket is feltárja, amelyeket így a jelentéstani művelői is felhasználhatnak forrásanyagként elméleti kérdéseik tisztázására.

Amikor a kötet még „meleg” példányait az újságíróknak átadták, Ruzsiczky Éva elmondotta: a rokon értelmű szavaknak csak körülbelül egynegyede szerepel a szótárban. S ez az egynegyed bizony nem sok. Sajnos, éppen a kifejezésbeli finomságok, a tájnyelvi vagy irodalmi különlegességek, a szokatlan, zamatos fordulatok hiányoznak a szótárból, marad a hétköznapi szókincs. Egyszóval: a szótár nem elégtí ki a magas mércéjű igényeket, szógyűjteménye szegényebb annál. Még így is minden oldaláról nyelvünk gazdagsága sugárzik. Aki tud gyönyörködni a szókincs változatosságában, akkor is élvezettel forgatja lapjait, ha éppen nem munkájához keresi a megfelelő szavakat.

És tiszta sor (illetve világos), hogy nem mindegy, milyen szövegek környezetben melyiket használjuk, mert Kosztolányi szerint: „A nyelv a tudósnak ereklye, az írónak hangszer, a hírlapírónak fegyver. Közös érdekünk, hogy ez az ereklye minél tisztább, ez a hangszer minél zengőbb, ez a fegyver minél fényesebb és élesebb legyen.” Ebben segít mindannyiunkat a *Magyar Szinonimaszótár*. (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978.)

P. J. A.



Székely Dániel rajza