

SINKÓ ERVIN ÉS A KRISZTIANIZMUS* (1919—1927)

-
- o. Tanulmányunkban három támaszövevénnel foglalkozunk:
- a) az ifjú Sinkó krisztianizmusának létélményi alapjaival;
 - b) krisztianizmusának etikai vonatkozásaival, s végül
 - c) azokkal az etikai modellekkel, amelyeknek igenlése és egymást tagadása a krisztianizmus fölszámolásához és „senkiföldi” pozícióhoz segítette el az útkereső embert alkotói pályájának 1919-cel kezdődő s a húszas évek második harmadáig, pontosabban 1926—27-ig tartó időszakában.

1.

KRISZTIANIZMUS ÉS LÉTÉLMÉNY

1.1. Egyik korabeli esszéjének¹ allegóriájával élve, a krisztiánus Sinkó Ervin egzisztenciája a keresztesháborúk azon individuumáéhoz hasonlatos, aki a Szentföld meghódítására a kollektív szellemmel teljes azonosságban, egységben indul el, s megcsalt reménnyel és új, más remény szükségletével tér vissza, „egyházatalanná szubjektivizálódva”, a saját külön *vox deiére* figyelő magányos emberként.

Ennek az egzisztenciális kataklizmának az ő esetében – mint nemzedéke más tagjainál is – a Világforradalom káprázattá foszlása volt az előidézője, gyakorlati következménye pedig nemcsak a krisztiánus évtizedben, de jóval később – voltaképpen egész életútján is – érezhető lesz: mint Bollert Mihály, a *Tizenhét nap* nyilvánvalóan önéletrajzi írószereplője, Sinkó is egész életén át az ifjonti-szép, „merész, messianisztikus remények” szertefosz-

* Részlet Bosnyák István ETIKA ÉS FORRADALOM SINKÓ ERVIN ÉLET-MŰVÉBEN c. doktori értekezéséből

lásának terhes tényét hordja magával. „Akkor úgy látszott, hogy a kitört és a készülő forradalmi harcok majd az egész lázadó emberiséget végső leszámolásra, új és szabad világ megteremtésére mozgósítják. A látszat csalt. Egy egész nemzedék vált a saját vakmerő reményeinek invalidusává” – vallja a regénybeli Bollert Mihály, hiteles kifejezést adva annak az egzisztenciális megroggyanásnak, amely Sinkót egy életre képtelenné tette annak a hitnek a visszaszerzésére, hogy az egyetemes-emberi világ létrehozása nem valami messzi századokra elodázott utópia, hanem *ennek* a századnak, az ő korának realizálható történelmi feladata. Az ő számára 1919 vélegesen felszámolta a világforradalmi reményeket; a Történelem „ravaszága” e tekintetben őt csak egyszer tudta léte legmélyéig megcsúfolni. „Talán nagyobb remények, szédületesebb ígéretek még nem is csillogtak emberek előtt, mint mi előttünk akkor” – tekint vissza 1919-re a húszas évek végén, de máris olyan végső, hitében kiégett józansággal, mintha legalábbis hosszú évtizedek tanúsítanák már, hogy 1919-nek végérvényesen vége van: „Az optimizmus részeg világ-éve (...) elmúlt és jött, véresen vagy vér nélkül, de jött mindenütt a konszolidáció.”² S míg e „részeg optimizmus” az ifjú Sinkó tegnapi Tanítóját, Lukács Györgyöt például továbbra is arra tette képessé, hogy az 1919-es világeseményekhez képest oly szerény események is, mint a Kapp-puccs, az olaszországi gyármegszállások vagy a lengyel-szovjet háború tovább éltesse a reményt, hogy „a világforradalom gyorsan közeledik, hogy hamarosan sor kerül az egész kultúrvilág totális átalakítására”, annak bizonyágaként, hogy „a nagy forradalmi hullám – amely az egész világot, de legalábbis egész Európát rövid időn belül el fogja vezetni a szocializmushoz – korántsem ült el a finnországi, magyarországi és müncheni vereségekkel”³ –, addig a tanítvány mindebben már csak a tegnapi világtűz egyre halványuló fényét látja: „a nagy forradalmak tüzei fel-fel csaptak biztatóan, de mindig kisebb spontenitással és ma (1927-ben, B.I.) már az általános irányzat nyilvánvaló: kísérlet, hogy az élet visszakanyarodjék a háború előtti idők társadalmi kereteibe...”⁴

A „részeg optimizmus” korai szertefoszlásáról a Tanácsköztársaság összeomlásának – és a Világforradalom tragikus kudarcának – előestéjén írt krisztiánus Sinkó-versek tanúskodnak elsőként. „*Ó fagyoszloppá meredt zengő láng | torkomra fül hit, szó, lendület*” foglalja össze az egyik ilyen vers⁵ a világforradalmi optimizmus foszladozására variáló vallomások közös üzenetét, s e megrendült ténymegállapításra felelő verssor felfedi, hogy e világi világforradalmi hit kiégésének a szerző számára a krisztianizálódás a közvetlen következménye: „*minden rámomlott döngő feszület*”... S hogy e következmény nem pusztán-személyes, nem valami különleges szubjektív gyengeségre valló, hanem *nemzedéki* volt, arról az a tény tanúskodik, hogy egy Bécs például – Sinkó krisztiánus irodalmának műhelye, akárcsak

az európai forradalmi emigráció számos egyéb központja – csak úgy hemzsegett a különböző nemzetiségű krisztianizálódott forradalmár-emigránsoktól...⁶

1.2. A történelmi kataklizma, mely a poéta-forradalmár számára nem holmi objektív tény, hanem *személyes* kataklizmát is jelentett, mintegy „kínálta” a krisztianus konklúziót: az istentelenül embertelen világ felszabadítása *ezek után* már nem képzelhető el evilági – emberi, politikai – erők révén... A nagy összeomlás nemcsak a forradalmi stratégia pillanatnyi vereségét példázta a tegnapi forradalmár-hívő számára, hanem az ember történelemformáló, világteremtő képességének kudarcát is, az emberi akarat, szándék és az objektív valóság abszolút ellentétességét, egymás kizárását:

Balga nagy dölyf az csupán, ha óhajtásod kívánod
Mint a lovast a lóra, világok hátára ültetni.
Szállj le a magas lóruul. Ül ki az útra,
Okultan nézd a világok meg nem zabolázható tengereit:
Fényből az egyik, vízből a másik, közjük összedermedve
A szigorú föld.

- - - - -
Írva áll: Nem fordítod te meg Göncöl szekérének rúdját⁷

E krisztianus – a konkrét történelmi pillanattal ugyancsak motivált! – létélmény aztán életre kelti a „teóriát”, apolitikus, intézmény- és hatalomtagadó programmá téve azt a passzivizáló szubjektív felismerést, hogy a század embere az egész eddigi történelem legígéretesebb pillanatában is gyengének bizonyult ama fatális „boszorkánymester” megsemmisítésére, amelynek szükségképpen bukását már a *Kiáltvány* is elkerülhetetlennek tartotta.

Sinkó krisztianizmusának első nagy teoretikus dokumentuma, *Az út* című kéziratos könyve már egészében e program tételes hirdetésének jegyében íródik, s ilyen szempontból az egész könyv nem más, mint illusztrálása, személyes tapasztalatokkal és tolsztoji általánosításokkal történő alátámasztása a mottónak: „Minden hatalom, minden emberek ellen alkalmazott erőszak bűn. (...) minden állam, még az összesség szolgálatának szándékával felépített is, rossz, rosszat tesz, és az ember útja minden földi hatalmasság tagadásán keresztül vezet...” E programszerű voltaképpen – a savanyú a szőlő pszichikai mechanizmusán alapuló, ti. a világforradalmi pillanatban eredménytelennek bizonyult, s ezért utólag „kiátkozott” politika tagadását jelentő – apolitizmus mintegy „összegyűjteti” *Az út* írójával azokat a személyes élményeket, amelyek elnagyolva / abszolutizálva képesek voltak

„alátámasztani” a krisztiánus általánosítást, hogy gyakorlatilag a proletár-hatalom és kommunista akció is rossz az embernek noha – ahogy a szerző ezt nyomatékkal hangsúlyozza – ez az *egyetlen* minden másféléől különböző politika, melynek *ideájában* benne foglaltatik a mindenkori politika istentelensége/embertelensége, megtagadásának és túlhaladásának szándéka... A hatalom hazugságot teremt, képmutatást tenyészt és korrumpál, tehát az emberek semmiféle hatalom, külső erőszak által nem válhatnak igazgá, emberibbé; minden, ami a világon a politika jegyében történik, az emberiségnek napról napra fokozódó romlását mutatja: ezt tanúsítják *Az út* írója számára a személyes tapasztalatok⁸, amelyeknek *egyedi* érvényéhez, csakugyan emberellenes voltához nem fér kétség, de általánosításukra csupán azáltal kerülhetett sor, hogy átlőjüknek – a nagy kataklizma hatására – *egészeben* szertefoszlott az ember világformáló hatalmi eszközeibe, intézményeibe és szerveibe vetett hite. Jellemző, hogy még az idős Sinkó is egyrészt ezekre a személyes tapasztalatokra hivatkozik majd a hatalom „démoni” voltán töprengve: „... milyen különös és elháríthatatlan következetességgel, úgyszólván egyéni akarattól független automatizmussal lép működésbe minden hatalmi szerv. Kezdhetném az első világháború idején, a szabadkai 6-os honvédlaktanyában szerzett tapasztalataimon. (...) És folytathatnám konkrét élmények felsorolásával forradalom és ellenforradalom idejéből, élményekkel, melyek egyetemlegesen bizonyítják, hogy a hatalmi helyzetek általában önműködően fölébe nőnek az embereknek, akik pillanatnyilag birtokosai, valójában egyben birtokai is hivatalos hatalmuknak. Van a hatalom és hatalmat gyakorló egyén viszonyában valami, amit nem volna túlzás démonikusnak nevezni, mert úgy látszik, hogy mennél inkább azonosul az ember »a pozíciójával«, annál inkább elveszíti önmagát, az önmagával való eredeti közvetlen azonosságát.”⁹ Nagyon igaz és nagyon „huszadik százados” személyes tapasztalatok ezek, de „egyetemlegességükhöz”, igazságuk árnyaltságához azért hozzá tartozik az a másik, szintén sinkói felismerés is, amelynek a moszkvai napló 1935. május 28-i, egy hatalmas kórház megismerését követő bejegyzése ad hangot, *közvetve* a krisztiánus időszak legmaradandóbb szépirodalmi alkotásának, az Aegidius-regény intézmény- és szervezetellenességének, *közvetlenül* pedig Sinkó egész krisztianizmusának ilyen szempontú bírálataként: „Tolsztoj fundamentális tévedése s általában a krisztiánizmus nagy negatívuma: félreismeri az intézmények humánus és morális erejét, az intézmények, az organizáció szerepét a magasabbrendű életért való küzdelemben, az emberibb élet szolgáltatásban.”

1.3. A tragikusan elbukott Forradalom távlatából a történelem mint egymásratorló és egymásra „visszaütő” erőszak láncolat jelent meg a tegnapi forradalmár tudatában. Az ilyen értelemben vett negatív történelem-

élmény az *Optimisták*ban majd a hindu filozófia *kárma*-fogalmával nyer megnevezést, amely Sinkó-Báti „jobbik-énje”, a regénybe művészi okok miatt beiktatott Blaha elvtárs¹⁰ számára metaforikusan azt jelenti, hogy minden emberi cselekedet „egy lelket ültet a világba, mely aztán már a mi további akarattunktól függetlenül él, hat, növekszik”, úgyhogy „a zsebés, mellyel ma megszúrunk valakit, az idők folyamán guillotine-ként tér vissza.” A gyűlöletre alapuló negatív tetteknek e „kármáját” a csapás-visszacsapás e circulus vitiosusát a marxi történelem filozófiára épült deteologizált messianizmusnak, a proletár világforradalomnak kellett volna mindenkorra megszakítania. Ehelyett azonban jött az egyetemes fehérterror szörnyűsége „revansa”, a forradalom *szükségszerű* intranzigensségére esztelenül ráduplázó „kármája”, s a létélményében egyébként is megrendült krisztianus emberben ez tovább mélyítette az erőszak-ellenességet, a *mindennemű* harc programszerű tagadását. A fehérterror távlatából *mintha* igazolódott volna a zoszimai prófécia: „Helyesen akarnak berendezkedni, de (...) azzal végzik, hogy vérbe borítják a világot, mert a vér vért kíván, s aki kardot ránt, kard által vész el”.¹¹ S beteljesedettnek látszott a tolsztoji jövendölés is, hogy az embertelen erőszakosság és gyilkosság a közvetlen rosszon kívül, amelyet az áldozatoknak és hozzátartozóiknak okoz, még hatalmasabb kárt idéz elő azáltal, hogy elterjeszti a romlást valamennyi osztály körében, ami azért is könnyű, mert „mindezeket a bűncselekményeket (...) valami szükséges, nemes, nélkülözhetetlen ügy örve alatt hajtják végre...”¹² A történelem meg nem szűnt, sőt még vadabbá váló „kármájának” személyes élménye aztán ismét csak „teória”-szülő tényezővé vált *Az út* szerzője számára, s a forradalom *egyes* eseményei a másnapos távlatból ismét eltűzött általánosítást kapnak. Sinkó kecskeméti elődjének, a direktórium elnökének forradalmi fanatizmusa például, melyre *Az úton* kívül a *Szemben a bíróval* és az *Optimisták* is mint félelmetesen negatív élményre tekintenek vissza, s amely a direktórium elnökének egyik szabotázs elleni cikkében abban a fenyegetésben nyilvánult meg legeklektánsabban, hogy az a „kis jó, finom halálbüntetés, ami az eltitkolóknak, az elzáróknak ki fog járni, majd megtanít minden embert arra, hogy mi a kommunizmus”, s hogy ne féljenek a „tisztelt ellenforradalmi urak, a proletárdiktatúra még csak ezután kezdődik”, ezután jön a java, s ha „mi már nem élünk, akkor folytassák mások. Ha bennünket felköt a fehér gárda, akkor lesz majd egy új vörös gárda, amelyik a fehéreket felköt”¹³ –, ez a tudatosan vállalt egyedi kárma-program utólag, a fehérterror távlatából Sinkó számára egyetemes jelentéssel telítődik. „Ma már nem látom külön a fehérterrort és a vörösterrot” – írja 1920-ban *Az út* krisztianus szerzője, s a kétféle terror összefüggéséből a történelemnek egy apokaliptikus – és az egységes világszocializmus megvalósulásáig sajnos meglehetősen reális! – vízióját vonatkoztatja el: „Valóban dialektikusan egymást tartják, egyetlen, de végtelen sorozatot alkotnak. (...) a gyűlöletre

fokozott gyűlölet, a fokozott gyűlöletre még fokozottabb és így a máris elért őrületig, amikor a történelmi szükségszerűség alapján a munkásságot forradalmasító (...) fejlődési foknak fogadják el a fehérterrort...” Az előtörténelemnek e „karmasztrikus” víziója – amely a circulus vitiosus megszakítására hivatott Világforradalom tragikus kudarcának távlatából *realis-nak* bizonyult –, az elbukó parciális forradalmaknak és ismételten győző ellenforradalmaknak e felismert „dialektikája” *természetszerűen* szüli meg a megrendült krisztianus tudatában az *irrealis* „megoldás” tolsztoji programját:” ami ezt a gyűlöletet, ennek az önmagából gyarapodó és erősödő démonnak az uralmát megbonthatja, az csak egy lényegében és megnyilvánulásában másik, vele ellentétes princípium: a szeretet, a megbocsátás, a jóság lehet”, illetőleg: „Minden erőszak az erőszak ellen az erőszak elismerése; minden kísérlet: a rosszat a rosszal kiirtani a rosszat szaporítja, a rosszat fokozva szabadítja fel. Igazság csak Istennél, csak a szeretetben van.”¹⁴

1.4. A világforradalom bukásával kapcsolatos, eddig vázolt létélmény – elemek – a „részegen optimista”, cselekvésre képesé tevő világszemlélet helyett egy végletesen pesszimista, szükségszerűen passzivizáló krisztianus világlátás; az ember világmegváltó, *politikai* hatalmába vetett hit kiégése és fölcserélődése egy *metafizikai*, minden evilági intézményt tagadó hittel; a történelem kárma – jellegének demoralizáló s *irrealis* „megoldást” sugalló élménye – mindezen létélmény elemek mellett Sinkó krisztianizmusának kialakulásához és megcsontosodásához kétségtelenül hozzájárult a nagy kataklizmával „gazdátlaná” vált világ, „a Senki kezére jutott föld” egzisztenciális élménye is.

Krisztianus verseskötetének, *A fájdalom Istennek* számos verse variál erre a negatív élményre. Közülük a „Karácsonyi könyörgés” egyetlen krisztianus allegóriával fejezi ki e végső világ-elárvulást – „*Nincs jászla a földnek*” –, míg „A gazdátlan világ” nemcsak a tételes címével, de egészében is e létélmény legteljesebb kibontója – mégpedig egy már-már *mozgalmi* allegóriasor révén.

Jaj itt de nagy készül!
Lángban áll a pajta,
világnak két sarka

– asszociáltat a kezdőstrófa a forradalom fellángoló tüzének egyetemességére, világot átfogó és világperzselő intencióira, s a következő versszak már e gigantikus szándék kudarcának keserű, önostorozó bevallását tartalmazza:

Bőgtünk, döftünk, dőltünk,
bíztunk a kuvaszba,
vacog most a farka.

E léthideg, mely a „tűzkutyára” – Nietzsche negatív forradalom-szimbólumára – való rejtett utalást követően a megcsalt, megalázott forradalmi remények fagyos kontrasztjaként csap ki a strófazáró sorból, a következő két versszakban még dermesztőbbé válik:

Na most híres kuvasz!
Seholse a gazda
s voníthat sz a napra.

Szép eszed kicsi lett!
nincs, csak tűz hatalma
s minden: űzött vadja.

A „híres kuvasz” a vers vezérgondolata szerint a világ sarkait ostromolta, s e világ most, a hiábavalónak bizonyult ostromlás után megint elhagyottan, gazdátlanul tombol az elszabadított – s közben értelmetlenné is vált – tűzben... Az előző strófáknak e leverő, ironikus/önironikus „üzenetét” a záróstrófa az ember egyetemes eltévelyedettségének képzetével mélyíti el, s ezzel minden távlatot kizár; az animális kószálást teszi meg az „emberi” létezés kényszerű szinonimájává:

Széles az országút,
ki erre, ki arra,
Urísten sok barma!

A gazdátlan, cél és értelem nélküli, emberi vezérlő elvétől megfosztott világ negatív élménye – természetszerűen – ugyancsak a krisztianizmust táplálta a tegnapi forradalmárban, s e teljes távlattalanságot – az animális kószálás „távlatait” – nem tudta pótolni a *technikai* „fejlődés”, az élet *dologi* „gazdagodása”, a *pusztán-anyagi* „progresszió” sem. Az ilyen „haladás”, az efféle „vívmányok” a krisztianizálódó emberrel képtelenek voltak elfeledtetni 1917 lázas próféciait, amelyek az életnek nem ilyen szimpla, technikai-anyagi jobbá válását ígérték csupán, hanem teljes átalakulását, az *egész* életvalóság gyökeres megváltoztatását, az élet emberibbé válását antológiai etikai és esztétikai értelemben is. Ezzel szemben mindaz, amit a kapitalizmus gyorsan restaurálódó, forradalom utáni éveinek embere kapott, az az életérzésében és világlátásában semmiképp sem alaptalanul megrendült ifjú Sinkó számára nem volt más, mint „a maga tárgyi gazdagságában, tech-

nikai tökéletességében is minden vezérlő ideától elhagyott társadalom.”¹⁵ *Ilyen* létérzéssel aztán logikus – bár eleve kilátástalan – volt az egzisztenciális „fogódzónak” krisztianus-metafizikai szférákban való keresése. Figyelemre méltó, hogy e keresésnek egyik jellegzetes sinkói gesztusát az Adyhoz – az „egyik” Adyhoz, *A halottak élén* írójához – való visszatérés jelentette: „Adyban (ti. a későiben) monumentális élménnyé vált az értelem-től megfosztott élet, a Senki kezére jutott föld, a fokozhatatlan szegénység.”¹⁶

1.5. Sinkó krisztianizálódásának egyik fontos létélményi okát a Forradalom veresége miatt fel nem oldódott, kielégületlen maradt individualizmusban kell látnunk. A „*szüék börtönöm: a Magam*” imperatívusza – amely az ifjú Sinkó forradalomhoz vezető útjának is egyik lényeges tényezője volt – a nagy kataklizma után új – irreális – megvalósulást keresett magának: a végletesen izolálódott *én*, az *unio humana* tárgytalanná lett valósága helyett az *unio mystica* metafizikai valóságában kísérelte meg a feloldódást.

A „gazdátlan” vált, forradalom utáni valóság az ifjú krisztianus számára összebékíthetetlenül ellenségesnek bizonyult az egyes emberrel, a léthidegben egyedül didergő izolált individuummal szemben. E „gazdátlan” világ öszerinte inkognitóba szorítja az egyes ember emberségét, a külvilágból az intimitásba kényszeríti vissza, közösségből individuálissá, valóságból „lelkivé” változtatja, s ilyen, kénytelen-kelletlen létrejött mivoltában az egyes ember állandóan veszélyeztetett és kétségbe vont: „a külső világ a lélek világával – nemcsak az extravagáns, hanem minden lélekként élő lélek világával szemben megközelíthetetlen idegen – nem kozmosz, hanem káosz s uralkodó törvényei a lélekkel szemben abszolút közömbössé vált matéria törvényei.”¹⁷

E materiális, individuum-tagadó káoszból való sinkói „disszidálás” krisztianus módját az Egyetlennel mint kozmoszsal történő eggyéválásnak, azonosulásnak az áhitata képviselte. Az ateizmus az egész szellemi univerzumot széttöri *erek* sokaságára, melyek bolyonganak, össze- és szétfutnak egység és állandóság nélkül – hirdette a *Testvér* az individualizmus panaszát Jean Paullal,¹⁸ aki a „gyógyírt” a közösség után sóvárgó individualizmusra az istenkeresésben vélte meglelni, hiszen: „Senki sincs oly egyedül a mindenségben, mint az istentagadó...” Az *én*-feloldásnak ezen illuzórikus lehetősége jegyében írja Sinkó is az *Egy történet, melynek még címe sincs* c. kisregényét¹⁹, amely e programot úgy variálja, hogy „*Szeretni kell és a szeretetben minden eggyé lesz*”. S az individuum közösségre találásának e krisztianus illúzióját hirdeti számos verse is, melyek közül a Szarajevóban írt „Jó ima” emelkedik ki a privát „én”, a nem univerzális személyiség elleni idegenkedésével s a „stigmatikus” azonosulás áhitatával:

Sebed az én sebem legyen,
Törd össze sok kicsi keresztem,
A Magad egyét add.
Száz vérzésem utálok már
s utálok százféle sebem.

Mert nem élt, ki meghal
S csak abba halt, hogy ő beteg.

Itt nem foglalkozhatunk krisztianizmus és magánélet viszonyával; megjegyzendő azonban, hogy az individuum-szabadulásnak e krisztianus illúzióját az ifjú Sinkóban az is élte, hogy a bécsi emigráció jellegzetes „szexuálmoráljának” légkörében számára az erotika is csak pillanatnyi feloldódást nyújtott. Ezért állítja oly kategorikusan még a krisztianizmusa felbomlásának előestéjén is, 1927. november 8-i naplójegyzetében: „Ember és ember között pillanatra megszűnhet a magány, de csak Isten az, akiben tartósan föloldódhat az ember magányossága.”

1.6. A Világforradalom elmaradásával objektíve feltételezett fenti létélmény-elemek alkották Sinkó krisztianizmusának egzisztenciális alapját. E létélmény természetesen, logikusan „igenelte” a krisztianus magatartást, amely Sinkó esetében csak látszólag jelentett *teljes* szakítást a múlttal. „Az én életemet most már, hogy a kom./munizmus/ban nem hiszek, hogy a veszedelmek közt érte küzdőket el kellett ezért hagynom” – vallja meg magának a soronkívülisége miatti, jól kihallatszó büntudattal 1920. szeptember 28-i, bécsi naplótöredékében – „az én életemet elvesztem, ha a forradalom feladott álláspontja helyébe egy ugyanolyan eleven, egész életet megkívánó pozitívumot nem tudok tenni.” – E vallomás nem efemer jellegéről Sinkónak az egész, majd egy évtizedes krisztianus irodalma igen meggyőzően tanúskodik: a kényszerű-kelletlen feladott kommunista életvitelt nem egy henye, felszínes esztétizmus helyettesíti ebben az irodalomban, hanem egy olyan, amelynek csakugyan a lelelkéhez tartozik a szándék, hogy „eleven, egész életet megkívánó pozitívumot” képviseljen a másik, a feladott pozitívum helyén.

Nem véletlen, hogy krisztianus folyóiratát, a *Testvért* Lukács György – „Sajnos, ma is változatlanul tanulságos!” – füzetéből, az *Esztétikai kultúrából* vett idézettel indítja útjára. „A teljes szabadság a legirtózatosabb megkötöttség. »Minden hangulat«: gyönyörű, fenséges szabadsága a léleknek!... semmi sem lehet több a hangulatnál: a legkeményebben kötő rabszolgaság, a legkegyetlenebb öncsonkítása a léleknek... Az »esztétikai kultúra«, az »életművészet« a lelki züllöttségnek, az alkotni és cselekedni tudás hiányának, a pillanatnak való teljes kiszolgáltatottságnak életprincípiumokká való

emelése” vallja az ifjú szerkesztő Lukács Györggyel a *Testvér* programcik-
kében²⁰, s ennek az anti-esztétikai kultúrák életelvének a jegyében ugyaneb-
ben a programcikkben „építő, a szellemi káoszban rendet teremtő, nevelő,
pozitív” funkciót szán krisztianus folyóiratának, programszerűen vállalva
az opponálást mind „a szándéktalanság anarchiájába” vesző, szerinte az
„esztétikai kultúra” hedonizmusába torkolló avantgarddal, mind pedig a
puszta politikai agitációt vállaló proletkult irodalommal szemben. E sajá-
tosan harmadik utas álláspontja mellett Sinkó későbbi krisztianus-esztétikai
cikkeiben s a Kassákkal és Déryvel²² folytatott vitájában is kitart, miközben
saját alkotói gyakorlatában is ezt az antihedonisztikus szellemiséget érvé-
nyesíti, az *Éjszakák és hajnalok* esztétizmusát meg az *Internationálé*-ben közölt
agitprop líra szellemiségét *egyaránt* meghaladva.

Egy sajátos – és paradoxális, ti. krisztianus aktivizmust akar tehát Sinkó
a húszas évek végéig művelt irodalmában, annak tanúságaként, hogy régi
és új útja között egyféle – bármennyire is visszas és paradoxális – szellemi
kontinuitásra azért változatlanul igényt tartott. Krisztianus lírájában ennek
legkevesebb áttétellel, vagyis legközvetlenebbül a Margináliák-ciklus²² II.
darabjában adott hangot.

Új házon dolgozunk, mert a régi ránkomlik.
A régít vér árán rakták.
A régi kövei közül bosszulón szívárogo
Életre pirulva a megalvadt vér.

Új házon dolgozunk. Ki-ki maga szerszámával
Segíti régi omlását. - - - - -

Új házon dolgozunk. Mikor a régi készült
Akkor is új házat akartunk s az óta öltünk,
Meghaltunk és már megint itt vagyunk és dolgozunk
Arcunk izzadságával
- - - - -

Mit jelent e paradoxális, bosszút és vért tagadó, tehát apolitikus akció-
program? – Nyilvánvalóan azt, hogy Sinkó krisztianizmusa „odabent” és
„idekint” egyaránt csak *látszólag* képviselt *teljes* szakítást tegnapi kommuniz-
musával. Ez utóbbi a deteologizált messianizmust, a világ történelmi/forra-
dalmi megváltását célozta, s miután ez 1919-ben irreálisnak bizonyult szá-
mára, egy másfajta – az irreálisnál is irreálisabb! – messianizmus megszállottja,
a régi cél merőben más eszközökkel való szolgálója: a történelmi program

metafizikus képviselője lett majd egy évtizeden keresztül. A kommunizmusról a krisztianizmusra való „átváltásában” a lenini dialektika érvényesült tehát: „A tétel, hogy: »a szocializmus vallás«, egyeseknél a vallásról a szocializmusra, másoknál meg a szocializmusról a vallásra való áttérésnek a formája.”²³ A krisztianizálódó Sinkó Ervin esetében ez utóbbiról volt szó, s ilyen szempontból a kortárs kritikus jól látja az 1919-es fiatalok – s köztük Sinkó Ervin – útját: 1918 és a húszas évek vége között a kereszténység Európaszerte nemcsak úgy hódított, mint visszahatás a kommunizmusra, hanem mint a „kommunizmus vélt testvére vagy épp alteregója is”, miközben a fiatal nemzedék tagjait „a szocializmus hódította meg a kereszténységnek”...²⁴

2.

KRISZTIANIZMUS ÉS ETIKA

2.0. Sinkó istentkereső szeretet-hitvallása – mint látni fogjuk – egészében is az ellentétes tendenciákkal való viaskodás formájában létezett.

Ennek az általános vívódásnak egyik alkotóeleme az a – végül is hiábavalónak bizonyuló – törekvés, hogy a metafizikát függetlenítse az etikától, a vallást elválassa az erkölcstől: mint lelkes kierkegaard-ista, Sinkó, a tanítvány is arra törekedett, hogy felküzdje magát a tiszta, az etikaitól radikálisan elszakadó, vallási „stádiumba”. Azonban majd egy évtizedes küzdelem után megisméltődött vele az 1919-es eset: újból „*lehúzta az emberek dolga*”, az etika... Hiába tagadja²⁵ – hallgatólagosan – az egykori Tanítónak a *Taktika és etika*-ban megfogalmazott krédóját, hogy az egyénnek úgy kell cselekednie, mintha az ő tette döntené el a világ sorsát; hiába lázad a konzekvencia ellen, hogy ebből az etikai axiómából az következik, hogy „minden vallási élet, minden különállás erkölcstelen”; s hiába támasztja alá e lázadását azzal a formális-logikai érveléssel, hogy etika és vallás két merőben különböző szféra, hisz az egyik „az állami és társadalmi törvények felségjogának” elismerését, „a kötelesség, a benső, a szabad elhatározásból született és választott egyéni cselekedetet” jelenti, amely szándékában az általánosan követelhető és kívánatosat tartalmazza, a másik, a vallási szféra nem ismeri ezt a benső szabadságot, ti. „a benső szabadságtól, a választás szabadságától magát választással megfosztó és megfosztott ember” életszféráját képviseli, az emberét, aki e meghatározottságával „a szabad emberi közösségen kívül kerül és etikával éppúgy, mint állami-társadalmi törvénnyel és követelményekkel meg nem mérhető és meg nem ítéhető...” S hiába vallja kevesebb „teóriával”, de annál nagyobb vehemenciával, hogy a földi élet értéke

nem metafizikai, hanem morális probléma „és én ma már biztosan hiszem, hogy Isten nem moralista, a morál a mi szegényebb szféránkban nélkülözhetetlen úr csak.”²⁶ Mindezek a logikai érvek ugyanis őt magát nem teszik képessé arra, hogy tartósan függetlenítse magát az „általánosan követelhetőtől és kívánatostól” s akarata ellenére is ne vesse magát alá újra és újra – ha nem is az *állami*, de a *társadalmi* törvények felségjogának, vagyis a nem-emberi Abszolútummal szemben a „csak” emberi követelményeknek, az evilági „szegényebb szféránk” erkölcsi imperatívuszainak...

Krisztianizmusa, mely „tisztá” vallás, minden evilágiságtól független metafizika akart lenni, e szubjektív kényszerűség következtében egészében is az etikai dilemmák, ellentétek és paradoxonok pergőtüzében alakult – s „égett” ki, amikor az evilági, emberi etika végleg fölülkerekedett az abszolutisztikus metafizikán.

2.1. Krisztianizmusának etikai tartalmai legáltalánosabban negatív meghatározással írhatók körül: Sinkó krisztianizmusának semmi köze sem volt az *egyházi* kereszténységhez, az *intézményes* katolicizmushoz. Ellenkezőleg, ezeket következetesen és radikálisan elhatárolta az erotevikus vallásosságtól, miközben a hivatalos egyház szempontjából *objektíve* épp olyan istentagadó, veszélyes eretnekséget képviselt, mint nagy példaképei, Tolsztoj és Kierkegaard.

Már krisztianizmusának első nagy dokumentumát, *Az út*at is a bensőséges, szubjektív, kierkegaard-i vallásosság, a magában az emberben felépítendő „új, láthatatlan egyház”, igézetében írja, s erről a pozícióról tagad meg *minden* közösséget az intézményesített „kereszténységgel”: „Az egyháznál nincs nagyobb ellensége a kereszténységnek; a pusztá léte, maga az intézmény volta; erkölcsellenes, sötétséget, bálványimádást terjesztő ténykedésétől eltekintve is, meggyalázása minden kereszténységnek...”

Első Kierkegaard-esszéjében²⁷ megerősíti a pusztán-individuális, szubjektív vallásosság iránti elkötelezettségét, s a *Testvér*ben közölt tanulmányában is mindvégig kitart e programszerűen vállalt poszton. Sőt, a folyóirat utolsó számában közzétett „karácsonyi meditációjában”²⁸ nem titkolt megvetéssel szól „a templomi liturgiák nem gondolkodó, bigott nyájáról”, s ő, a békességet és toleranciát hirdető krisztianus – valósággal illetlen” hangnemű szatírával ront neki a kor intézményes, hazug „kereszténységének”: „A keresztény Európa hazugsága nyilvánvalóvá vált (...) mindenkinek, kinek agya többre képes a farcsontjánál. (...) Milyen nyomorúságosan, visszataszítóan langyos volt még 50 év előtt Európa; szemforgató vénasszony volt, ki Isten kegyelméből szónokolt minden kis és nagy csatájában és minden második szava legszörnyűbb Isten-káromlás volt – a legszörnyűbb, mert úgy káromolt, hogy olvasót forgatott ujjai között, és míg a kerítők, rablók és gyilkosok útját járta, ájtatos arccal és komiszan kongó

páthosszal emelte magasra a keresztet. És így történt, hogy a kereszt pusztán a civilizáció egyik dekórumává süllyedt...”

Hogy e hivatalos egyházzal szembeni, radikálisan tagadó álláspontja *nem* akart megbékélni azzal az „új, megtisztított, rafinált méreggel”, amely Lenin nekrológja szerint²⁹ Tolsztoj egyház ellenes vallásossága volt az elnyomott tömegek számára, arról ugyanez a „karácsonyi meditáció” mindenél meggyőzőbben tanúskodik. Azt hangsúlyozza ugyanis maró iróniával, hogy „a vallás a jelenkori civilizáció egyik konzerváló eszköze és mint nemzetfenntartó, osztályközi fermentum, »alsóbb« néposztályok számára közérdekből egyelőre fenntartandó pia fraus, azonban csupán egyelőre, hisz „az ún. alsóbb néposztályok nem dőlnek be a kegyes csalásnak.”

Ilyen – politikai – vonatkozásban Sinkó krisztianizmusa csupán annyiban rokon a tolsztojanizmussal, hogy szintén az őskereszténység az evilági ideálja. Az a kereszténység-modell, amelyről még krisztianizmusa szétforgácsolódása idején is mint olyan pozitívumról ír³⁰, amely *mindent* destruált – a fékentartó állam autoritását, a magántulajdon jogosságát, az egyes-emberi idillt, de a fegyveres felkelés jogosultságát is –, s mindez helyébe csupán „egy keresztre feszített názáreti zsidót” adott, aki egy utópisztikus, nem evilágra való ország nevében hívja követésre a hiveit... A krisztianizmus önála, ilyen vonatkozásban, az adott korvalóság – a forradalom utáni, restaurálódó kapitalizmus – tagadásának „allegóriája”. Ugyanakkor pedig Sinkó Krisztus-fogalmának is erasmusi ismérvei vannak: ez a Megváltó sem rituálé, ez sem szentmise, „nem a püspökök és bíborosok ceremonális szertartása, hanem egy etikailag az emberiség magasabb fokára eszményített tiszta emberi gondolat”, egy „emberfölötti harmónia magasztos eszméje a történelem káoszában” – ahogy Miroslav Krleža írta Erazmus-esszéjében.³¹ Másrészt viszont – ahogy a korabeli, a Lukács György krisztianizálódott tanítványait, közvetve tehát a krisztianus Sinkót is bíráló kritika megállapítja –, ez a politikaellenes szellemi újkereszténység közvetlen és ösztönös reakció „a csávéba került és könnyűnek találtatott politikai és gazdasági forradalom után”, s miközben egy bölcséletileg antimaterialista, vallásos köntösű közösségihittel cserélte fel a kommunizmus társadalmi kollektívumát és visszatért az őskereszténységhez, az egyén és közösség szervezet nélküli, abszolút egységéhez, az *unio mysticá*hoz, jórészt szemet hunyt a rossz társadalmi szervezet „reális” – valóssá nem válható – közössége fölötte.³² Ilyen szempontból a Világforradalom kataklizmája utáni neokrisztianizmus is csupán afféle „gondolati forradalmiságot” jelentett, mint a tolsztojanizmus: hátrafelé tekintőt, múlthoz fordulót, az őskereszténység szellemiségéhez való feltétlen visszatérést propagálót.³³

2.2. A „tiszta” metafizika szférájába vissza nem húzódható, az etikai ellentétek kereszttüzeiben létező sinkói krisztianizmus kétarcú volt olyan

értelemben is, hogy az „igazi” – siralomvölgyi – kereszténység és a vele szembeforduló, emberibb tartású eticizmus között hánykódott.

A fájdalmas Isten és Sinkó korabeli, közöletlen versei arról tanúskodnak, hogy „következtesen” krisztianus pillanataiban a kétségbeesett, állandó félelemben szorongó soronkívülitől nem volt idegen a főhajtó, önmegalázó, térdencsúzó morál, a tűrés, a szenvedés, a már-már szadomazochista kínvállalás emberhez méltatlan apológiája sem³⁴. E „morál” végső dehumanizáltságán nem sokat változtat a tény, hogy egy extatikus felfokozott metafizikai szolidarizálás kényszeréből fakadt, a *fájdalmas Egy-gyel*, azaz a benne „megtestesülő”, szenvedő Mindenséggel való teljes azonosulás áhitatából. E *végső soron*, nagy elvonatkoztatással humánusnak nevezhető szubjektív szándék ugyanis olyan embertelen módon, annyi önkorbácsolással, mellés főverdeséssel, annyi „középkorisággal” nyilvánult meg Sinkó krisztianus irodalmában, elsősorban pedig a lírájában, hogy maga a szándék is visszajára fordult, önmaga ellentétébe csapott át. *Ez* a moralizmus kétségtelenül objektuma lehet a marxizmus legszigorúbb valláskritikai tételeinek is: a vallás félelemmel telíti az emberi életet, az embert megfosztja a méltóságtól, a szabadságtól és az örömtől;³⁵ annak az embernek az öntudatát jelenti, aki „még nem találta meg vagy már újra elveszítette önmagát”;³⁶ a kereszténység szociális elvei *lapulók*, ti. „az önmegvetést, a megalázást, az engedelmességet, az alázatosságot, egyszóval a semmirekelők tulajdonságait hirdetik”...³⁷

Szerencsére, Sinkó krisztianus létélményének csak *egyik* eleme volt a „siralomvölgyi”: lírájának a fentivel azonosan erőteljes vonulatát a természetes létnek, a Földnek mint életörömnnek, mint áhitat tárgyának megéneklése alkotja, s ez a kettősség szükségképpen idézte elő az etika kettősségét is. Egy paradoxális „bűntudat” formájában ugyan, de lírájában ismételtén felbukkan a szuverén, egyenes tartású eticizmus, a nemcsak az animálisan siralomvölgyi gyötrődésre, de az *örömr*e is jogot formáló élet igénye, mely fél évtizedes, önmagával pörlekedő krisztianus lét elteltével először csak ahhoz a teroretikus-szubjektív bevalláshoz vezet el, hogy a *világról* kell „lerázni” a „véres árnyékot”, a lét szenvedő antipódusát, hiszen „a másik felülete a létezőbb, a valóbb, a halhatatlanságra hivatott – a tavasz, a jóság, a szépség és a jó imák világa – melyekről már-már azt éreztem, hogy tilalmasak”...³⁸ Ez után krisztianizmusa szertefoszlásának előestéjén, e „létezőbb, valóbb” világról lemondani képtelen ember azt is bevallja magának – krisztianus etikájának vereségeként, de az emberinek diadalaként! – hogy nemcsak a „világról”, hanem önmagáról is kénytelen „lerázni” a siralomvölgyi programot: „A kereszténység azoknak a boldogtalan embereknek a vallása, akik erősek. Én nem vagyok erős és még nem annyira boldogtalan, hogy ne vágyódjam a boldogságra. Így inkább, sokkal inkább vagyok zsidó, mint keresztény. Zsidónál is zsidóbb.”³⁹

2.3. Említettük már, hogy Sinkó krisztiánus etikája sem zárt ki egyféle – illuzórikus, valótlan – „aktivizmust”; az „új ház” apolitikus építésének programjában nyilvánult ez meg, s a valós társadalmi aktivizmussal szembeni tiltakozás formáját öltötte. Lírájának Jézus-fogalma e valós cselekvésnek a tagadását bizonyítja következetesen, a karma-világ szükségszerűségei előli menekvés illuzórikus módozataként, egy fiktív „szabadság” – a cselekvéstől való mentesülés „szabadságának” – illúziójaként. Ilyen szempontból jellegzetes az egyik „korai-krisztiánus” vers a *Fekete gémánt* ciklusból:

Ő /ti. Jézus/ a szívbe fojtott akarat
és mi tett a szívbe kint szegez
a szívekben benn minden szabad
s a tett más s a szív mást keres

Ördögfejű pók font lét-hálót
s ördögfejű pók a létet szívja
s míg harc van, bűn és ölnek csápok
a sziget szív szent Jézust hívja.⁴⁰

A nem-cselekvést mint a történelmi lét harcos/vétkes determináltságának fiktív „túlhaladóját”, a béke illuzórikus „szabadság”-szigetét affirmálja *A fájdalom Isten* számos verse is. Közülük a „Szívek karéja éjjel” című azzal válik ki, hogy fordított, „fejtetőre állított” emberideálként a passzivitás végső, öntudatlan állapotába, az *álom-létbe* merülő embert eszményíti:

Az ég és a föld között hideg göggel
fejét fagyott-némán szegi fel az ember,
igazságot tud, kemény, vall és tagad,
mint a rendületlen és okos király.
De éjszaka megkókad a csillagok csendjében

- - - - -
Szépet, oly szépeket álmodik az ember
- - - - -

veszetten nem tör ekkor a szítok
s mint az utolsó kitalált titok
úgy gyűl benne boldog ölelés
és valahol mind, mind összeölelkeznek,
szánják nappali szívük harcait
- - - - -

Én Istenem,
hogyha egyszer az álom-ember kelne
s a búsító, másik fel már nem ébredne.

E szépséges, de irreális pánhumanizmus Sinkó krisztianus ars poeticájában a háborúellenes Ady Endre strázsa-pozíciójának – korszerűtlen – vállalásában nyilvánul meg. „Én is tudom, hogy nem könnyű ma nem gyűlölni – írja 1925 januárjában, a „féktelen gyűlölet virágaival” teletűzdelt mozgalmi lírával pörle kedve⁴¹ –, mindazonáltal nem szabad. Mert azt gondolom én, hogy nem lehet a költőnek az emberiséggel – de a proletariátussal sem – messzebbmenő, nagyobb, mélyebb szolidaritást vállalni, mint hű templom-örként – (...) az emberi lélek tisztaságának templomáról beszélek – nem hagyni el a templomokat akkor sem, ha hús lépésre tőlünk vér folyik is. Ha értelme van a harcnak, csak az lehet, hogy a békéért történik, a tűzért, melyben majd mindenki áldozatának füstje ég felé szállhat. De kellenek olyanok, akik a tüzet sohase hagyják kialudni az oltáron. Ha elmúlnak a harcok, legyen hova hazatérni a katonáknak, minden táborból való katonának – emberekké.”

E korszerűtlenné vált strázsa-pozíció megerősítése, e sajtóságos „munkamegosztást” szorgalmazó ars poetica élesen kirajzolja a krisztianus etika „aktivizmusának” utópisztikus, a kor valóságához egyetlen „láncszemmel” sem kötődő vonalait. Elidegenült etikáról van itt szó, mely a teljes önállóság, elkülönültség igényével lép fel s posztulátumai mereven/mozdulatlanul a partikularitással szemben állnak.⁴²

A sinkói krisztianizmus azonban ilyen vonatkozásban is „kétarcú”: e negatív moralitással kezdettől fogva „perben állt egy másik, mely a passzív szemlélődés, a bármennyire is szenvedő/szolidáris *nézés* a karma-világ „építkezésével” szembeszegülő krisztianus „építkezés” és a kiváró, az ember „lelki üdvössége” fölött őrködő strázsa-pozíció etikai problematikusságának tudatán alapul. E kritikai tudat következményeként az ifjú Sinkó korán – másfél évtizeddel Babits előtt – időálló hangot ad a Jónás-élménynek:

kiáltok Tehozzád Uram,
Jónással kiáltok koporsó torkából.
Nem akarok bántani,
de nézzetek, csak nézzek?
mer az Uram semmi,
hogy vérzek, én vérzek.⁴³

2.4. Krisztianus irodalmának egyik vezérmotívuma a jobbá válás, a személyes erkölcsi tökéletesedés áhítata. Mint voltaképpen egész addigi útja, Sinkó krisztianizmusa is egyféle válaszdadás volt a valósággal szembesített

magánegzisztencia kérdésére: Melyik az igazán emberi magatartásforma – az embertelenségben? Erre az egzisztenciális kérdésre Sinkó krisztianus irodalma *egyrészt* a folytonos ön-tökéletesítés, a végnélküli jobbá- és jobbá válás imperatívuszával felel. Abból a feltételezésből kiindulva, hogy „nem lehet odakint otthon, amíg nincs benn az emberben otthona az embernek”, a világgal hadakozó magatartást szökésnek nyilvánítja a bensőség „rendbe-szedésének” személyes feladata elől, s ezzel szemben alapvető emberi teendőnek az önmagával való, s a „különb-önmagának, a megvigasztaltnak megteremtéséért” folytatott „komoly társalgás, vita, verseny” bizonyul a számára⁴⁴. E program jegyében aztán olykor-olykor valósággal a dicsfényhajhászás, az emberen *túli* „lelki tisztaság”, a „szentté” válás révületébe veszik, az alapjában véve humánus szándék a visszájára fordul, embertelen „emberséggé” válik.

A tulajdon „lelki higiénijára” való görcsös figyelésnek azonban szintén megvan a maga pozitív ellentéte az antinómiákkal teli krisztianus etikában: az együttérző gond azokért, akiknek objektíve nem lehet tulajdona a dicsfény... A Forradalom bukásával elveszített *valós* szolidarizálás helyett a krisztianus ember kiművel magában egy impozánsan igényes és felfokozott – de célszerűtlen, pusztán-morális – szolidarizálást mindennel, ami él, sőt magánetikájának egyik paradoxonaként állandóan kísérti az Egyetlenhez menekült tudat bűnterhessége: bűn jónak, tisztának, „szentnek” lenni – a jóságból, a tisztaságból, a szentségből kizárt, erkölcstelen valóságukkal egyféléképp cserben hagyott Másokkal szemben... E paradoxális – a magán-tisztaság miatt ébredő! – bűntudatnak a tegnapi forradalmár istenes lírájában igen gyakran egészen anti-metafizikus színezete van: a tegnapi harcostársak, a forradalmi nemzedék cserbenhagyásának terhes tudata váltja ki.⁴⁵

Ilyen távlatból nézve Sinkó küzdelme a „tisztá”, metafizikai hitért volta-képpen a „főinkvizítori” pozíció *elleni* küzdelmet, azon konzekvenciával szembeni tiltakozást jelenti, hogy az ember nem bírja el a kivételes, közös-séget csak Istennel vállaló életet. Tudatosan vagy sem, de ő is inkább annak a reneszánszkori humanizmushoz – s nem a középkorhoz – kapcsolódó orosz kereszténységnek a szellemét kultiválja, amelynek morális tartalmát a krisztianizmusa felbomlása idején írt Alekszandar Blok-ismertetőben⁴⁶ azzal jellemzi, hogy e kereszténység-formában az egyes ember Istenhez tartó útja mindenkor *a felebarát, a közösség* által vezet. Amolyan „keresztény titán” ő is, mint Iván Karamazovot nevezi egy helyen, a bármennyire is küzd ellene, végül ő is az iváni posztra kerül: akárcsak 1919 előtt, a huszas évek második harmadában ismét az ember pártjára áll, az ő nevében lesz képtelen tovább felfogadni az Isten világát, melynek az emberi tűrés és békés szenvedés árán kellene megvalósulnia. A csak a saját „lelki üdvösségére” figyelő, illetve a Mások „üdvösségéért” is *személyes* felelősséget vállaló etika

küzdelméből ez utóbbi kerül ki győztesen, a korszerű ember erkölcsi szenzibilitásának diadalaként. „Ő tud valamit – írja Sinkó erről az embertípusról a krisztianizmusa felbomlásának évében⁴⁷ –, amit a középkori ember nem tudott: neki nemcsak az abszolút, hanem a relatív felé is van kötelessége, kötöttsége (...) tudja, hogy ő egyén, tudja, hogy cselekedeteiért kizárólag ő felelős – de nemcsak cselekedeteiért, hanem azért is, amit nem cselekszik; nem dönthet tehát úgy, mintha egyedül állna a világban s csak Istennel szemben (...), nem húzódhat vissza »az ő kamrácskájába«, mert nemcsak őrá van szó az ő Istenhez való viszonyában, hanem összes társairól a szegénységben, kiket elárul, ha kivonja magát a szegénység ellen folytatott harcból (...) morális öntudata (...) kérdéssé teszi jogát, hogy mint közösségtől független, abszolút morális öntudat cselekedjék. Ő és az ő Istene közé odaállanak a többiek bűnei, mint az övéi.”

2.5. Mint az eddigiekből is jórészt kiviláglott, Sinkó krisztianizmusa egy világi és egy metafizikai, egy abszolút és egy relatív – „csak” emberi-eticizmus keresztűzében állt és vívódott mindvégig. Egyik „korai-krisztianus” az Egyetlen megtalálásáról tudósító allomásában⁴⁸ az egész későbbi, majd egy évtizedes, kettősségek közötti hánykódását sejteti a szkeptikus kérdéssel:

Ím megérkeztem; de arcom visszanéz,
kéne mégis, mégis egy emberi kéz,
mert mégis nehéz az ólmos ég alatt;
jaj elbirlak-e? hogy megtaláltalak.

Nyolc év múltán viszont, az 1927-ben írt „Liliom a Mária kezében” már e kétely feloldódásáról – ti. a Földnek az Ég feletti, elkerülhetetlen győzelméről tanúskodik a krisztianus ember magánetikájában:

S ha kitepném is magam,
Göröngyeiben gyökeremhez tapad
Velem szakad a föld.

Ami pedig e szerencsés „vereséget” sejtető és az azt bevalló vers között az ég-föld kettőssége szempontjából lényeges, az csak újabb és újabb variációja⁴⁹ egyazon egzisztenciális élménynek: „*Hazátlanul két világban*”,⁵⁰ „*Rettenetes bögéssel csavarodik lábamra a föld*”⁵¹, illetve: „*Hasogató fényben szédülten csüggök | Fészektelen borzadó madaraknak| Megdermedt szárnyán ég és föld között.*”⁵²

2.6. A fentiekben vázolt etikai antinómiák „pozitív pólusai” már elélegették a sinkói krisztianizmus szükségképpeni felbomlását: végleges uralomra jutásuk a „negatív” pólusok fölött csak idő kérdése volt.

E felbomlási folyamatot ezen kívül még egy alkati, a szellemi alkattal kapcsolatos, jellegzetesen „sinkói” tényező, az „eretnek-hajlam”, valamint egy szintén önéletrajzi tény: a krisztianus elméletnek és a nem-krisztianus életformának a szembesítése s az így felismert *hipokrizis* siettetete.

Ahogy a szociáldemokrata, majd „esztétikai kultúrárs” időszakában, s azután marxista és etikus fázisában, az ifjú Sinkó a krisztianizmusa idején sem tudott tartósan „igazhívő” lenni: „elhajlásokra” predesztinált, antidogmatikus szellemisége az Eszméhez ekkor sem tudott másként viszonyulni, mint „eretnekien”. Egyik, még krisztianus esszéjében⁵³, látszólag csupán a közép- és újkori keresztény etikát szembesítve, látszólag csak a középkori Istennel pörlekedve – a *mindenkori* istenséggel szembeni „eretnekségét” szólja el akaratlanul is: „Dante még hihette, hogy jó és Isten az, aki a pokol kapujára azt írja, hogy örök igazság épített engem és örökké leszek, ti. a pokol; a mi lelkünk azonban már nem lehet boldog násza egy Istennel, akinek mennyországja alatt pokol tüzében égnek lelkek. Dante hitét mi magunk számára ma bűnnek kell hogy érezzük; az igényeink – hál’Istennek – megnőttek azzal az Istennel szemben, akiben hinni, akit szeretni tudánk. *Nincs egyebünk, mint e szentségtörő szent igényeink...*” Jórészt ennek a „szentségtörő” igényességnek lett a következménye aztán, hogy az ifjú krisztianus addig-addig kereste a *saját* isteneszményét, addig-addig válogatott a krisztianus-etikai modellek között, hogy végül *minden* istenséggel és *minden* ilyen „modellel” betelt, s lett a krisztianizmusból már kilábalt, de annak világi „pótlékát” még nem találó senkiföldi ember.

A *Szemben a bíróval* önkritikus visszaemlékezése szerint az újdonsült krisztianus annak idején úgy vélte, hogy a legtöbb, amit a szolgálni, életét hasznosítani akaró ember megtehet: Tolsztojhoz hasonlóan valósítsa meg a krisztusi példát a maga életével, a mindennapi életformájával; következésképp, az ő létezésének az a legfőbb értelme, hogy az *életével* fejezze ki minél egyértelműbben azt, amit *Az útban* csak *betűkkel* mutatott föl...

E magánéletben való „szentté” válás – természetszerűen eleve reménytelen – igényére az 1920–1927 közötti naplótörödékekben és magánlevelekben megannyi hiteles bizonyíték található. Mivel azonban krisztianizmus és magánélet viszonyának taglalása messze vinne bennünket témánktól, itt csupán azt jegyezzük meg, hogy ez a magánélet olykor-olykor ijesztően elütött a „teóriától”, a versben, elbeszélésben, regényben és esszében hirdetett krisztianus programtól. Az irodalom hipokrizise a magánélethez viszonyítva ilyen értelemben is kimutatható lenne tehát, ehelyett azonban e hipokrizisnek csupán társadalmi-politikai, az önéletrajzi esszében megnevezett vonatkozását emeljük ki: „Kereszténynek lenni evangéliumi értelemben,

tudva, hogy a mai kapitalisztikus társadalom létfeltételei nem megváltoztathatatlanok, tudva, hogy ezek a társadalmi-termelési tényezők produkálják az embert megalázó szenvedések legnagyobb részét – ez a hipokrizis.” S ez a felismerés, a *Szemben a bíróval* szerint, önmagában is állandó problémává tette a krisztianus életformát.

2.7. Mindezek az antinómiák együttvéve s egymást erősítve végül is „kimarták” a krisztianizmust, életben és irodalomban egyaránt. Az 1926 szeptemberében írt szarajevói vallomás még kétségbeesik a sokáig megtalátnak vélt Abszolútum, az Egyetlen szertefoszlása miatt:

Mim marad, ha szent semmim veszem?

Ha nem is volnál, ne eressz el!⁵⁴

Nem sokkal később már jóval tárgyilagosabb e szóban forgó tény verses konstatálása: „átokra sose, ám imára is szűkebben mérem a szót.”⁵⁵ S végül 1927-re – az egyik, a *Korunk*, a *Századunk* és a *Nyugat* hasábjain megjelent az évi publikációival összhangban levő magánjegyzet⁵⁶ tanúságaként – elkészül a végleges „leltár”, a „szent semmi” végső szertefoszlásának tudomásul vétele: „Próbáltam a bibliát olvasni. Nem bírom. Valami kemény, megkövesedett üresség a szívemben.”

2.8. Ami e majd egy évtizedes belső küzdelem, a sokféle antinómia közti hánykódás eredményeként megmaradt, az – nem-szép élet és „szép irodalom hagyományos paradoxonaként – nem más, mint az esztétikum két válfaja: az elvi/teoretikus és az alkotásban realizált.

Elvi/teoretikus síkon a krisztianus Sinkó következetesen szembeszáll a húszas évek avantgardizmusával és proletkultjával. Az izmusokkal való szembeszegülésének világszemléleti indítéka egyrészt a kassáki tudományos-technikai optimizmusnak és a metafizikailag „százszázalékosan” problémátlan emberi lét vulgármarxista mítoszának tagadása, másrészt pedig az anyag és a szellem, a világ és az individualitás, a valóság és a kreáció viszonyának az avantgardista- esztétikánál dialektikusabb szemléletéhez való ragaszkodás. A merev antinómiák helyett – ő, az etikai antinómiák embere! – az „egységet” hirdeti minden fenti vonatkozásban, ezt azonban idealisztikus-krisztianus módon véli megvalósíthatónak, a Szent Ferenci-tolerancia végső soron passzivizáló, nem közösségi programját vallva magáénak.

Krisztianus ellen-avantgardizmusa irodalomtörténetileg nem jelent regressziót. Nem visszatérést propagált a *Nyugat* szellemiségéhez, hanem – az avantgardhoz hasonlóan – *színtén* a „nyugatosság”, az „esztétikai kultúra” tagadását szorgalmazta, mégpedig egy sajátos módon: a *Nyugat* költészetében

a hagyományosan nem spekulatív és antispirituális lírai hagyomány tagadta s egyféle új igézetében alakította költészetét és esztétikáját ő is, ezt az újszerűséget azonban a magyar irodalom történetéből hiányolt „ezoterikus vallásosságban”, formailag egy „új klasszicizmusban”, az elődök körül pedig *A halottak élén* Ady-jában, Lesznai Annában és Balázs Bélában vélte felfedezni.

A proletkultos irodalomban a krisztianus esztéta tiszteli ugyan a törekvést, hogy a káosz helyett rendet teremtsen vagy a renchez mutasson utat, a szimplifikáló „receptet” azonban – „osztályharcról és a kommunista kiáltványról, csak erről írni a verseket” – joggal marasztalja el.

Az avantgarddal és proletkulttal szembeszállva az ifjú Sinkó kialakította sajátos krisztianus magánesztétikáját, amely politikai tolsztojanizmusára alapult: elvetette az alkotás „gubbiói” – erőszakos, anyagra törő, békétlen – módját s helyette a „Szent Ferenc-i” – a belső és külső valóság szelíd, áhitatos, „testvériesülő” azonosulását, egységbe oldódását képviselő – alkotásmódot óhajtott. Krisztianus magánesztétikája, másrészt, a forradalom utáni világ üres, tartalmatlan, összefogó princípiumokat nem ismerő, az anyagi utilitarizmus tébolyába vesző valóságának negatív létélményén alapult, melynek következtében az ifjú krisztianus „építő, a szellemi káoszban rendet teremtő, nevelő, pozitív”, de mindennemű esztétikai utilitarizmust kizáró funkciót szánt művészetének.⁵⁷

E krisztianus esztétikának „aranyfedezete” van Sinkó korabeli alkotásában: a vaskos kötetnyi esztétikai-etikai esszé, *A fájdalmas Isten* s egy ugyancsak vaskos kötetre való közöletlen vers, az *Aegidius útrakelése* s néhány krisztianus novella kétségtelenül jelentős helyet biztosít számára a XX. századi magyar irodalom „ezoterikusan vallásos” és „spirituális”, az irodalomtörténet által mindmáig elhanyagolt áramában.

3.

ETIKAI MODELLEK ÚTVESZTŐJÉBEN

3.0. Sinkó életében az elméletnek rendszerint önéletrajzi funkciója van: a válaszkeresés és válaszadás formája a magánegzisztencia legégetőbb kérdéseire. Ezt tapasztaljuk a „postszociáldemokrata” időszakban, az *Internationale*, majd a lukácsi etika követésének időszakában is, és ezt a szerepet töltik be a különféle etikai példaképek is a soronkívüliség egész ideje alatt.

Igéret-Éden ajtaját bedönteni
Ökölnék álltam bajvivók közé,
de ökölöm Isten összetörte - - - - -

- - - Öklöm ím tenyér, sebet
még Édenért se ütni senkin nem
tudok”

– vallja *A fájdalom Isten* verses drámájának önéletrajzi főszereplője egyértelmű allegóriával, s a legkülönbébb etikai elméletekkel való alkotói/esszéírói küzdelem voltaképpen erre az alapvető önéletrajzi igazságra épül, s azt a rejtett célt szolgálja, hogy a „bajvívás” vállalására képtelen soronkívüli az etikai tradíció nagy magányosainál értelmet és igazolást találjon nem mozgalmi, különálló létformájára.

3.1.0. A középkor nagy metafizikusai a határtalan szeretet-filozófia megerősítését és elmélyítését szolgálták az újdonsült krisztianus etikai tudatában. „Modellkeresésében” tőlük indult el – s igen gyorsan eljutott a tagadásukhoz is.

3.1.1. Assisi Szent Ferenc, Aquinói Tamás, Meister Eckhart, Kempis Tamás: Sinkó etikai esszéiben a középkornak ezek a nagyjai bukkannak fel leggyakrabban, s mindig egy és ugyanazon funkcióval: a szeretet példaként. Az a *mód* azonban, ahogy ők az abszolút – emberfeletti – szeretetet érvényesítették, igen hamar idegenné vált az újdonsült krisztianus erkölcsi érzékenysége számára.

Az út még a középkori szeretet-filozófia feltétlen apológiáját képviseli: eszményi példaként mutat rá Meister Eckhartra, aki a szeretet /Isten/ keresésének minden földi értéket alárendelt, s az ő eszközökben nem válogató módszerében, „jezsuitisztikus” istenkeresésének szellemében határozza meg Sinkó a maga embertelenül-fennséges krisztianus programját is: „...ha apánk, anyánk, feleségünk élete, boldogsága árán is, ha mindenkit és minden földit el is kellene érte veszítenem, ha úgy látszana, hogy az egész világ is belepusztul, akkor is keresni és cselekedni a szeretetben Istent...”

Fél évtized múltán a *Testvér* etikai esszéiben azonban Sinkónak már egyáltalán nem ilyen egyértelműen apologetikus a viszonyulása az abszolutisztikus metafizikai morálhoz. Példaként mutatja ugyan fel Aquinói Tamás krédóját, miszerint minden dolognak szükségszerűen végső célja az isteni jószág; követendőnek nyilvánítja ugyan az eckharti szellemességet, hogy a tökéletes jószág és szeretet elérése nagyon nehéz, de legalább vágyódjunk utána, s ha még ez sem megy, vágyódjunk az utána való vágy után; továbbá krisztianus megindultsággal szól a farkast is „atyámfia farkasnak” szólító Assisi Szent Ferencről;⁵⁸ megjegyzés nélkül hagyja Kempis Tamás jellegzetesen középkori moralizmusát, amely szerint inkább vállalni kell az egész világot ellenségül, semmint Krisztust megbántani...⁵⁹ Ugyanakkor azonban, mint már láttuk is, megbotránkozik Dante „boldog nászán” azzal az Istennel, akinek

mennyországa alatt pokol tüzében szenvednek az emberek... Vagyis, nemcsak hogy nem erősíti immár a *feltétlen*, az embereket semmibevevő középkori istenszeretetet, hanem *tiltakozik* ellene és egyenesen *bűnnek* nyilvánítja azt a korszerű, erkölcsileg igényesebbé vált ember számára. Egy másik, szintén a *Testvér*ben közölt esszéjében⁶⁰ pedig már világos határvonalat húz középkori és újkori, megtagadott és igenelt szeretet-forma közé: „A középkori ember nem az embert, a középkori vallásos ember Krisztust szeretete. (...) olyan módon szereti Krisztust, hogy elfelejti az embereket, kikért Krisztusa meghalt. (...) Az új korban azonban az öncélú, önmagáért szerezendő ember jelenik meg, az embernek az emberhez való viszonya. (...) az újkori ember előtt ezért úgy jelenik meg a kérdés: vagy Istenért vagy emberért és csak úgy dönthet az ember mellett, hogy a középkori Isten ellen dönt.”

A középkori metafizikai morál tagadása a *Testvér* megszűnte után, Sinkó krisztianizmusának utolsó két évében is folytatódik. A *Korunk*ban közölt Dosztojevszkij-esszéjében⁶¹ a Szent Ferenc – Starec Zozsima kontraszttal domborítja ki a „határtevő különbséget” középkori – az Istenből kiinduló – és újkori – az emberből kiinduló s Krisztus révén az emberhez vezető – vallásosság között, miközben épp azért utasítja el a Szent Ferenc-i moralitást, mert az a Krisztus szenvedésében való feltétlen osztozni akarást, ezt az isteni szolidarizálást elvonatkoztatja az emberektől, akik a prófétai szenvedést előidéznek – lehetővé teszik – s ezzel bünt követnek el...

Hogy a korszerű erkölcsi öntudat számára nemcsak az egyes-ember üdvözlése, Abszolútumra találása a fontos, hanem a Mások, a szenvedők és szenvedést előidézők is, azt a krisztianizmusa utolsó évét járó Sinkó ismételtelen kinyilvánítja⁶² a középkori moralizmust tagadó gesztusával: megdöbbenve utasítja el Aquinói Tamás próféciaját, hogy az üdvözültek, afféle külön jutalomként, a mennyei királyságból nézni fogják az elkárhozottak bűnhődését, hogy *saját* boldogságuk még teljesebb legyen az Isten – büntető – dicsőségének láttán...

3.1.2. A késő-középkoriak közül Spinoza, Pascal és Angelus Silesius foglalkoztatja legintenzívebben a modellkereső krisztianust.

Spinozában az intézményes tömegvallás diszkrét lesajnálóját méltatja – annak a vallásnak a megvetőjét, amely vallás a nagy tömegeket csak „mindenféle mesék és példázatok” által tudja az erényes élet szeretetére csábítani –, másrészt pedig a spinózai „*amor Dei intellectualis*” praktikus következményét, az emberszeretetet dicséri.⁶³

Pascalt a „büntelen” kívülállás etikai modelljévé igyekezett megtenni a *Testvér* esszéírója:⁶⁴ tanításában a saját soronkívüliségére keres teoretikus mentséget. A magány szeretete mint az önzetlenség forrása, a magány, mely saját egyéniségünkkel való kevesebb foglalkozást feltételez s lehetővé teszi,

hogy a világ minden dolgát s önmagunkat az örökkévalóság távlatából nézzük; a híres-neves „sétakocsikázás”, mint az újjászületés előidézője, amely – akárcsak a születés – kívül esik a fennálló társadalmi és erkölcsi felelősség szabályain: a pascali példa ezen vonásainak kiemelése önmagában is eléggé árulkodó a magyarázó szubjektív szándékát tekintve. Miután pedig a magány és örökkévalóság felé fordulás apológiájával szembesíti a „korunk közszellemében gyökerező véleményt”, hogy az elvonuló szerzetes az Istenért az emberiséget árulja el, Sinkó formális-logikai, naiv, ellenérvelése méginkább felfedi, hogy a pascali példa az ő számára voltaképpen afféle – objektíve csöppet sem meggyőző – egzisztenciális alibi szeretne lenni: „az embereknek legalább több mint 3/4 része nem szívesen él magányban, sőt nem is bírja ki a visszavonultságot. Ez a 3/4 rész annyit végezhet el elveitől, természetétől nyilvános munkára, szereplésre és külső tevékenységre ösztönöztetve, hogy az a néhány száz /?!, aki kívül, helyesebben belül maradt, nem okoz semmiféle veszteséget”...

Angelus Silesius⁶⁵ egy vonatkozásban hasonló szerepet játszik s modellkereső krisztianus számára, mint Pascal: a világnak való háttatfordítás „jogát”, a szubjektumnak olyan maximális befeléfordulását példázza, amely azáltal lesz etikailag „problémátlan”, hogy a világot nem tekinti a Gonosz birodalmának – melynek háttat fordítani erkölcsileg is értékelhető gesztus lenne, – hanem „minden jó és rossz, víg és bánatos dolgával” pusztá üres formának tartja, melyet magának a szubjektumnak kell kitölteni, tartalommal telíteni, s így aztán – tőzgyökeres idealizmussal szólva! – „ha léleken múlik, a szubjektum tökéletességén, hogy jó vagy rossz világban él-e”... Azonban, paradox módon, ez az idealista önámítás is jótékonyan, előremutatóan hathatott az útkeresőre: a siralomvölgyi létélmény túlhaladására ösztönzött a misztikus „belelátás” szorgalmazásával...

Ennél is jelentősebb azonban, hogy a silesiusi példa a szolgálalkú, térden-csúszó, az ember önértékének tudatát egészében feladó krisztianizmus *ellen* szólt. A *Testvérben* közölt Silesius-kétsorosok nagy ciklusa ugyanis egy olyan méltóságteljes, anti-autoritatív vallásosságot hirdetett, amely értékben, jelentőségben kiegyenlíti a hit objektumát a hívővel: „Szentül tudom: nem él Isten se, hogyha én nem, /Ő is legott kimúl, ha veszni hagyja lényem”; „Mint Isten, nagy vagyok, s Ő oly parányi, mint én: /Nincsen felettem Ő, s én alatta szintén”; „Nincs semmi csak Te s Én, s ha nem vagyunk mi ketten, /Isten nem isten és az ég ledől ijedten”, stb. Sinkó, aki *Az útban* még bántóan autoritatív, hierarchikus, tekintélytisztelő krisztianizmust hirdetett, e Silesius-élmény hatására radikálisan álláspontot változtat: „Nem egy rajtam kívül való Isten, hanem én, az egyes ember vagyok lelkem erejénél fogva: mindenható” – írja Silesius-glosszájában.

3.2. Goethe-kommentárjaiban a krisztianus Sinkó körvonalaz egy magatartásmodellt, melyet a csodálat és áhítat tárgyává tesz meg, de ezt mint időszerűtlent, az ő korában lehetetlent csaknem egészen megtagadja. Holott ennek a modellnek a követése – sokkal inkább, mint bármelyik másiké! – kivezethette volna a krisztianus moralizmus zsákutcájából.

A Goethe-Shakespeare párhuzamot felállító esszéjében⁶⁶ Sinkó „ostobaságnak” nyilvánítja Goethe krisztianizálásának kísérletét, s az ő sajátos különvallása legfőbb ismervének a megismerési tendenciát nyilvánítja. Eközben „ráhibáz” egy felismerésre, melynek következetes továbbgondolása elvezethette volna minden moralizmus – így a célszerűtlen krisztianus moralizmus – okának felfedéséhez is: Goethe világában a kanti ismeretelmélet „nem vert éket”, a Subjekt-Objekt probléma az ő számára nem létezett, mert a kettő egybeesett nála... s ugyanúgy „ráhibázik” a pusztán „kell”-nél megállapodó kantiánus moralizmus túlhaladásának goethei eszközére, a *munkára* is; „Munka: ez a tökéletességhez vezető egyetlen út /.../ csak az alkotó, a teremtő, a nála magasabbnak szolgálatában élő ember élete érték, de az: érték”... S hiába, e lényeges felismerések ellenére is átsiklik a magánkonzekvencia levonásának kínáló alkalmá fölé, s a goethei világképet csodálatosnak, de idegennek, s Dosztojevszkij által leromboltnak nyilvánítja: „Goethe (...) az emberi szellem nagyságának dicsőségére csodálatos világot épített. /.../ de ma csak tudunk róla, csak elszédít és áhítatot kelt, mintha egy idegen, ismeretlen messi istennek gyönyörű templomába tévedtünk volna /.../ a goethe-i élet a maga egészében kívül esik a mi élmény-lehetőségeinken. Dosztojevszkij úgy jött hozzánk /.../ az ő nagy kérdéseivel és feleleteivel, mintha Goethe nem is lett volna.” Amit a megcsodált, de időszerűtlennek talált „modellből” aztán mégis átvesz, az csupán annyi, ami összehághatónak bizonyult a másik nagy példakép, ti. Kierkegaard – és annak „esztétikai kultúra” ellenes tanítványa, az ifjú Lukács – magatartás-modelljével: az egyéniség állandó tökéletesítésének programja, az általánosnak az egyesben való megostromlása, és a *komoly* élet igénye.⁶⁷

3.3.0. Sinkó krisztianizmusát három „óriás-modell”: Tolsztoj, Kierkegaard és Dosztojevszkij határozta meg.

3.3.1. Az út tanúságaként időrendben a tolsztoji példa volt az első, domináns modell az újdonsült krisztianus számára. Olyannyira domináns, hogy – amint már utaltunk is rá – ennek a mintájára akarta a maga mindennapi életében valóra váltani a krisztusi példát...

Sinkó kezdeti, korai tolsztojanizmusa nem tartalmazott semmi „rendhagyót”, semmi eredetit; lényegét átfogja az a meghatározás, melyet fél évtized múltán ő maga adott egyik Tolsztoj-kommentárjában⁶⁸: „minden a gonosztól van, ami intézmény, ami dogma, ami erőszak, ami nem közvet-

lenül lelkileg eleven. Ahol a léleknek lélekhez való személyes viszonya megszűnik, ott a gonosz fészket magának és minden intézmény az egyéni felelősségérzésnek rovására megy. /.../ Az erőszakra nem szabad erőszakkal felelni, mert erőszak csak erőszakot szül, és az ördögöt nem lehet ördöggel kiűzni.” *Az út* ezeregy változatban ezt a tolsztoji vezérmotívumot variálja, miközben az alaptételt épp olyan „fejtetőre állított”, hallatlanul naiv és idealista politikai okfejtéssel „bizonyítja”, mint maga a Modell: a gyűlölet nem történelmi szükségszerűségnek a következménye, hanem fordítva, a gyűlölet szüli a „szükségszerűség” látszatát; a társadalmi egyenlőtlenség lehetősége csak belülről, az emberekben szüntethető meg; a társadalmat, a gépek és intézmények uralmát az ember fölött nem fegyverrel, nem új intézményekkel, hanem a mindennél erősebb hatalommal, a szeretettel lehet csak megszüntetni; a társadalom olyan mint egy elmeegógyintézet, s aki a falaira veti magát, az elhiszi a benntlakó örvongóknak, hogy rosszul tétüket a falak okozzák, „pedig a baj nem a falakban, hanem a közük zártakban van s őket kell meggyógyítani s akkor a falak nem tartóztathatnak” stb. stb. Kezdetben tehát „gyakorlati vallást” hirdet a tanítvány is, akárcsak a Tanító;⁶⁹ tolsztojanizmusa mögött szintén nem az örök, hanem az evilági, társadalmi boldogság ígérete áll, s *ennyiben* rá is vonatkoztatható a spengleri szellemesség, hogy amikor Tolsztoj Krisztusról beszélt, Marxra gondolt...⁷⁰ Ez a „Marxra gondolás” azonban a tanítványnál is épp olyan esetlenül antimarxi és idealisztikus volt, mint a Tanítónál.

A *Testvér* időszakban Sinkó diszkrét távolságot teremt – kierkegaard-izmusával összefüggően – kezdeti Tolsztoj-modellje és vívódó krisztianizmusának új igényei között. Idézett, *Testvérbeli* Tolsztoj-kommentárjában megkülönbözteti a Mester szociális-etikai kiindulópontját a későbbi – sikertelen – törekvéstől, hogy az etikát a vallás, a metafizika váltsa föl életében, s ez utóbbi dicsérete mellett enyhe – de mégis jól érezhető – kritikában részesíti az előbbit; azt a Tolsztoj-modellt távolítja el így magától, amely *viszonylag* mégiscsak a legemberségesebb volt a nagy szociális prédikátorban: a vallást racionalizáló, az „extenzív kereszténységet” proklamáló, az embert még az Istennél is többre tartó embert, akinek „az ördög intenzívebb élménye volt, mint Isten”, s aki „keresztény helyett agitátor lesz”, „mindinkább eltávolodik a közvetlen keresztényi cselekedettől és válik belőle egy álmodozó világmegváltó vagy holmi inkonzekvens reformátor”...

A tolsztoji „tévedésnek” e kierkegaard-i – az egyháztalan, tábor nélküli, pusztán-személyes vallásosság platformjáról történő – kritikájánál is fontosabb azonban, hogy Sinkó már a *Testvérben* felismeri a tolsztoji etika negatív, tiltó imperatívuszának „zsákutca”-jellegét. Egyik világi témára, aktuális eseményre írt etikai variációjában⁷¹ „*síralmas állapotnak*” nyilvánítja a magáét, amely egyrészt szolidarizálásra, „tetemrehívásra” készíteti, másrészt pedig el is tiltja ettől, s világosan is kimondja: „*teljes sötétsége a*

léleknek, a zszakutca” az, hogy maga is „késsel a kézben” nem siet az élet mindennapi áldozatainak segítségére – csak azért, mert őneki magának nem szabad ölni...

Ha mindehhez hozzáadjuk még, hogy Sinkó a krisztianizmusa felbomlása évében már a tolsztojanizmus szociális törekvését sem pusztán kierkegaard-i szubjektív-vallásos okok, hanem az utópizmus, a szociális hatékonytalanság miatt veti el – „Tolsztoj általános aktualitást, társadalmi valóságot formáló aktualitást akart adni valaminek, mely társadalmilag abszolút nem volt aktuális, csak szubjektíve Tolsztoj Leónak. Éhes emberrel lehet másról is beszélni, mint kenyérről [...]/ de *nagyon-nagyon* éhes ember mindenekfelett [...]/ az éhséget érzi és elsősorban enni akar és semmire se alkalmas, ami nem ebben az irányban foglalkoztatja”⁷² –, ha az eddigiekhez ezt is hozzáadjuk, akkor nyilvánvaló lesz, hogy a tanítvány az időközben eltelt majd egy évtized alatt a nagy Modell feltétlen vállalásán, majd diszkrét bírálatán át eljutott a tagadás, vagy legalábbis a közömbös félretevés pozíciójára.

3.3.2. Akárcsak Tolsztojjal, Sinkó vívódó krisztianizmusa Dosztojev-szkijjal is „különharcot” vívott.

Az útban – hallgatólagosan – a Főinkvizítorral pörlekedik, amikor „egyéni élete döntő kérdéseként” a kiválasztottság, a Krisztus-követés jogát vitatja s felteszi a kérdést: „Leülni a megváltás asztalához, mikor még a többi sok millió a házon kívül, a sötétben, harcban, háborúban botorkál?” – E dosztojevskiji kérdés magába foglalja a forradalomvállalás hebbeli/Lukács György-i kérdését, s lévén, hogy az újdonsült krisztianus *igenlő* választ ad a főinkvizitor *tagadó* válasza helyett, nemcsak az ő harcvállaló etikáját tagadja hallgatólagosan, hanem 1919-es Tanítójáét. Lukács Györgyét – és önmagáét is.

Évek múltán, 1925-ös bécsi olvasónaplójában Sinkó megismétli a tagadást – az „egyik” Dosztojevskij tagadását. „Doszt./ojevskij/ katasztró-fája: forradalmi káté lett (egy időre csak) a mindenért felelős vagyok elvének – félreértése alapján” – szögezi le lakonikusan, s e vélt „félreértés” megállapításával, hallgatólagosan, a Tolsztojjal vitázó Dosztojevskij azon kérdéseinek *praktikus* konzekvenciáit tagadja, hogy elégséges-e az ember erkölcsi tudata számára, ha saját kezei tiszták maradnak, s vajon a közvetlenül elkövetett rosszon kívül nem felelős-e az ember azért a rosszért is, amely ellen nem szállt harcba? Hogy e kérdések végiggondolása csakugyan a „forradalmi káté” szerepét töltötte be egy egész értelmiségi nemzedék életében, de *nem* Dosztojevskij „katasztrófajaként”, hanem a politikai nézeteiben reakciós ember etikai diadalaként, az történelmi tény⁷³, s ennek tagadásával az ifjú krisztianus csak arról tesz tanúságot, hogy Dosztojevskij eticizmusának legértékesebb – forradalmi – konzekvenciáival 1925-ben már – és még! – nem bír közösséget vállalni.

A *Testvér* Dosztojevszkijt is érintő esszéiben tovább tart e modell *szelektív* befogadás/elutasítása. Az egyikben⁷⁴ Dosztojevszkij világának egyetemesség-örök szenvedését illeti a hódolat; a dosztojevszkiji etikának e „legoroszosabb részét”⁷⁵ a szerző a korszerű etikai szenzibilitás paradox megnyilvánulásaként emeli magasra: „Rettenetes szomj az öröm után és rettenetes képtelenség az örömré. Rettenetes szeretet a földhöz és rettenetes képtelenség a földet megölelni, ahol /.../ gyerekek hálnak kínhalált /.../ maga az ember is csak egyetlen paradoxon lett; soha még jobban nem szomjazott örömré és soha még nagyobb képessége a szenvedésre.”

Evvel a szelektív affirmációval szemben a *Testvér* utolsó számában közölt, polemikus „karácsonyi meditáció” egész fejezetet szentel a tagadásnak: „*Miben áll Iván Karamasoff tévedése vagy kísérlet a kisdéd érdekében*” alcímen ismét a „jobbik Dosztojevszkij” – krisztianus távlatból megállapított – tévedése a kritika tárgya. Iván, a „keresztény titán” szerzőnk szerinti tévedése abban rejlik, hogy „az ember nevében nem hajlandó akceptálni Isten világát /.../ melyet ez az Isten az emberi szenvedések tömegén keresztül, emberek véres könnye árán ígér megváltani”; fellázad az ellen az Isten ellen, aki „a megbocsátásnak követelményére alakítja a világ megváltását” s ő ehelyett megtorlást követel... Holott, „minden emberben egy különösen keresztre feszített Isten él és minden embernek ezt /.../ a maga külön rendeltetésében maradvá kell a keresztjéről megszabadítani”; Iván is csak akkor nem vétene a kereszténység ellen, ha például ama kisfiúval és a tábornokkal való foglalatatoskodása helyett a saját legfőbb dolgát tenné, az önmagában megfeszített Isten megszabadítására törekedne... Iván mellett ugyanitt diszkrét kritikában részesül a Főinkvizítor is, egyrészt a már *Az útban* is felrótt magatartása miatt, hogy nem hajlandó a kiválasztottak, az üdvözlő kevesek mellé állni – a ki nem választott sokasággal szemben – másrészt pedig amiatt, hogy „hazudik, csal, gyilkol az emberekért” abban a *vélt* igazában, hogy ezzel – a lelke üdvösségének másokért való feláldozásával – többet áldoz, mint maga a Krisztus... Nyilvánvaló, hogy ez utóbbi kritika ismét a hebbeli/lukácsi, forradalomvállaló erkölcs hallgatólagos elutasítása is egyúttal, mint ahogy az is nyilvánvaló, hogy Iván áldozat-abszolutizálásában – ha az egész világ megmentéséhez egyetlen gyermek feláldozása kellene, ezt az áldozatot akkor sem volna szabad meghozni – elsősorban *nem* a középkori morál, *nem* a Meister Eckhart-i krédó – az embernek egyetlen bűnös cselekedet árán számtalan sok szenvedőt sem szabad kiszabadítania a pokolból – újraaffirmálása az idegen a krisztianus Sinkó számára, hanem mindenekeelőtt az az iváni „inkonzekvenszég”, hogy minden áldozat-abszolutizálás ellenére maga is a *megtorlást* követeli...

A *Testvér* elhalála után írt Dosztojevszkij-esszéiben⁷⁶, mint már említettük, ez az újkori modell a középkori vallásos moralitás tagadásának az eszköze. Evvel a kritériummal mérve a dosztojevszkiji kereszténység etikai-

lag pozitívnak, egy magasabb érték hordozójának bizonyul Sinkó számára. Ezen kívül azonban Dosztojevskij még egy kritériummal – a kierkegaardival – is „megmérettetik”, s ha nem is találta könnyűnek, s nem éri *közvetlen* elmarasztalás, az erőteljes határvonal, melyet Sinkó e két szellemóriás közé von, a rokonszenv megosztásáról tanúskodik. Szerinte ugyanis a kierkegaard-i kereszténység az egyes ember életét isteni szeretetből, az emberi szeretettel örök ellenkezésben, isteni hasonlatosságra akarja formálni, miközben az „isteni” a.m. az emberi *abszolút* tagadása. Ezzel szemben pedig a dosztojevskiji valláserkölc Sinkó minden előző minősítésénél határozottabban „emberarcú” jelleget kap: „Dosztojevskij a kereszténységet emberesíti; a botránkozás szakadéka nem tűnik el (...) de a botránkozás mint a kereszténységtől elválaszthatatlan, immanens, állandó kíséret, elszelidül, mégpedig úgy, hogy /.../ megszűnik a tragikusan abszolút különbség az isteni és emberi szeretet között /.../ és azáltal, hogy ez megszűnik, a kereszténység immanense emberivé lesz /.../ A Dosztojevskij kereszténysége nem az ember Krisztushoz való útja, hanem a magányos ember – Krisztuson, mint egyetlen úton keresztül – útja a másik magányos emberhez.” Ezzel a minősítéssel aztán szabad út nyílik az ifjú krisztianus számára, hogy válasszon az „immanensen emberi” dosztojevskiji –, illetve az emberinek az abszolút tagadását jelentő, embertelenül következetes – kierkegaard-i – kereszténység között, aminek, természetesen, nem „teoretikus” jelentősége lenne számára, hanem praktikus: a választás milyenségétől függően Sinkó, a krisztianus ember vagy közelebb, vagy távolabb kerülne a cselekvő, harcvállaló etika újbóli elfogadásától. E nyílt választásra azonban ekkor még nem kerül sor. Ellenkezőleg, az esszé írója módot ad – szinte kínál – viszonyulása polivalens értelmezésére. Egyrészt ugyanis azt hangsúlyozza, hogy Dosztojevskij alakjai „nemcsak magányosak, hanem – és ez sokkal fontosabb – bűnnek érzik magányosságukat”, aminek nyilvánvaló a gyakorlati következménye: törekvés e magány feloldására, útkeresés – mégha Krisztus révén is – a Másokhoz, a „meggyötört, szent Sokasághoz” ... Másrészt viszont Sinkó kétséget kelt a zozimai, negatívan értelmezett „gyors hőstettek” tekintetében, hisz azt állítja róluk, hogy „esztétikai tartalmuk és varázsuk következtében megigéznek, de állhatatosan nem bírunk kitartani mellettük”, s ezt úgy is lehet értelmezni, ahogyan az 1919-es Tanító, Lukács György értelmezte annak idején, amikor még „a demokrácia vállalásának lassú, látszatra nem heroikus, de mélyen felelősségteljes, lelket megőrlő, hosszadalmas és tanító küzdelmével” utasította el „a bolsevik döntés »hirtelen hőstettét?⁷⁷«, azaz a forradalmat”...

Végezetül, a dosztojevskiji etikával való krisztianus vívódás utolsó dokumentumát, az 1927-ben írt etikai esszét⁷⁸ kell megemlíteni, amely Dosztojevskijt, a „mai ember” költőjét és prófétáját az evangéliumi kereszténységnek – a sinkói krisztianizmus szinonímájának! – nyílt ellenfeleként ér-

telmezi, legalábbis egy vonatkozásban: az evangéliumi kereszténység Isten jóságán kívül Sátánt és Kárhozatot is ismer a földön, Dosztojevszkij viszont „kitudja a világból a gonoszt, mindenütt, ott is, ahol tombol az aljasság, megtalálja a jóságot, »az ördögnél esettebb« embert Krisztus fölé fokozott Krisztussal gyógyítja /.../ és végül is mindenki minden bűnére talál feloldozást”. Nyilvánvaló, hogy ez a minősítés is kétértelmű: az iváni „tévedés” elhallgatva/kiiktatásával szemben a „másik Dosztojevszkij”, a bűnbocsátó dicséretét jelenti.

3.3.3. Sinkó krisztianizmusának „óriás-modelljei” közül a kierkegaard-i volt az, amellyel a legkevesebbet viaskodott; a nagy dán tanításának egy-egy elemét mint állandót, a majd egy évtizedes krisztianizmus *egész* tartama alatt érvényben maradt vette át, szintén azzal az érthető szándékkal, hogy egzisztenciális alibit tudjon felmutatni *saját* létformájára.

1926-os, szarajevói naplója tanúságaként Kierkegaard-ral egyetlen döntő ellenmodellt tudott volna szembesíteni: a goetheit. „K./ierkegaard/ egész felforgatott” – előlegezi 1926. április 30-i naplójegyzetében az 1923 óta megjelent s Bécsből utólag megkapott kötetek olvasmány-élményeként, majd ezt így konkretizálja: „Újra nem értem magamat és újra nem tudom, hol állok, kivel tartok tulajdonképpen. A probléma így fogalmazható meg nagyon röviden és velősen: Goethe-Kierkegard. A harmadik a politika és az most már – a szó egyszerű értelmében – csak álomban kísért.”. A szembesítés azonban elmarad, lévén, hogy a goethei modell konzekvenciáinak levonása is elmaradt előzőleg, a *Testvér* Goethe-kommentárjaiban, nyilván ugyanezen, ott be nem vallott ok miatt: Goethétől *nem* Kierkegaard, hanem a politika felé vezet az út...

Sinkó első Kierkegaard-kommentárjában⁷⁹ a következő alibi-elemek tűnnek lényegesnek:

a/ Mivel saját, ekkor még erőteljesen tolsztojánus kívülállását ösztönösen vagy tudatosan, de objektíve anakronisztikusnak tartja, az új modellben mindenekelőtt az antitolsztoji, pusztán-bensőséges, a társadalmi valóságtól egészében elvonatkoztatott vallásosság „kínálta” magát felmutatásra: Kierkegaard „nem az idők szavára hegyezte a fülét. Nem csinált szektát, nem foglalkozott politikával, mert azt gondolta, hogy ami az ő dolga, azt csak egyedül végezheti el és ha a történelmi fejlődés nem is igazolja majd, ő még azzal sem törődik, mert ő nem a történelmi fejlődéssel, hanem Istennel, az állandóval és abszolúttal áll szemben.”

b/ A kierkegaard-i életformában az újdonsült tanítvány azt a *saját* igényét ismeri fel megvalósítva, hogy soron kívül, elszigetelt individuumként, mindennemű társadalmi aktivitástól elzárkózva – és mégis-komoly, a létformára „súlyt” vető s nem nyárspolgárian „gondtalan” életet szeretne élni. *Ezért* dicséri a példakép félelem- és szorongás-vállalását: „Az emberek sze-

retnek gondtalanul élni, és a félelem csak a babonások és betegek dolga. Kierkegaard nem akar gondtalanul élni, mert ő semmit nem fogad el elintéztnek.”

c/ A metafizika és az etika, közép- és újkori moralitás közt ingadozó krisztianust a számára új tanítás – a Tanító „önhibáján” kívül – a „középkorosság” szorgalmazására buzdítja. Ilyen magánkonzekvenciát von le ugyanis Kierkegaard-ból: „Az embernek nem mint az emberiség egyik tagjának vagy mint a történelmi fejlődés valamely faktorának, hanem mint egyénnek és csakis mint egyénnek van Istennel viszonya. *Az én életem csakis Istenre és énrám tartozik* és senki másra. *Az én dolgom az én üdvösségem.*”

d/ Majd fél évtizeddel az Angelus Silesiusszal való megismerkedés előtt, Kierkegaard Istene az „alázatos”, hierarchiatisztelő, szolgálékú vallásosság objektumát jelenti a krisztianus Sinkó számára, nem pedig az egyenrangúvá tépázott, antropomorfizált silesiuszi Istent: „Amit közvetlenül tudok, az annyi, hogy ő és én viszonyban vagyunk és *nem ő neki van én rám szüksége, hanem csakis énnekem őreá [...]* én nem lehetek olyannyira elkapott, hogy Istennek én segíteni akarjak.”⁸⁰

A *Testvérben* a Don Quijote-esszé ösváltozata⁸¹ teljesíti ki a Kierkegaard-modell körvonalait. Benne az „alibi” tekintetében a következő vonások a leglényegesebbek:

a/ A Világforradalom kataklizmájával a társadalmi/történelmi messianizmus hitét elvesztő krisztianus a kierkegaard-i példában alibit talál tulajdon befelé-élésére, a szubjektivitásba mint „egyetlen igazságba” való elzárkózásra. Ennek az alibinek azonban egy „fejtetőre állított”, idealista létszemlélet elfogadása volt az előfeltétele: „Míg Kierkegaard-ral egyidőben és Kierkegaard után máig /1925-ig/ minden problémát mint a szubjektivitáson kívül eső objektív kérdést, mint az általánosság kérdését vetik fel: Kierkegaard a XVIII. századdal kezdetét vett ezoterikus emberiséggel szemben megint visszahozza a külvilágban hamis megváltás után /!?!/ futó lelket a saját /?!/ birodalmába: a lélekébe.”

b/ A *kalandról* mint üres, tartalmatlan, könnyű létformáról szóló fenti esszé szintén megerősíti a kierkegaard-i példa ilyen értelemben vett pozitívumát. Lukács Györggyel és Kassnerral szemben, akiknek tolla alatt Kierkegaard „majdnem életművész lesz”, Sinkó, az egykori Lukács-tanítvány épp azt hangsúlyozza, hogy a kierkegaard-i életút az „esztétikai kultúrák” létforma zseniális megkerülése: „Életének nagy kísértése volt a kaland – mert az esztétikai stádium a kaland-stádium”, azonban a Regina Olsennel való szakítással kezdődő „ugrások” révén kitért e kísértés elől. „A kalandok világa életét nem tette kalanddá; az örökkévalóság, a hit világában megtalálta a saját harcait és megharcolta őket félelemben és reszketésben.” Nyilvánvaló, hogy e példa méltányolója maga is ilyen jótékony, anti – „esztétikai kultúrák” hatást várt vívódó krisztianizmusától.

c/ A kierkegaard-i önfelmentésben, miszerint a hit az a paradoxon, hogy az egyes mint egyes nagyobb az általánosnál és jogosan áll vele szemben, a krisztianus tanítvány *tulajdon* önfelmentésének „egérútját” találja meg és üdvözli a kaland-ellenes esszéiben: „Enélkül a hit nélkül nincs és nem lehet etika, mely az individuumnak, mint individuumnak létezését az emberiséggel szemben igazolja...”

A *Testvér* utáni két év Sinkó kierkegaard-izmusának betetőzése és lezárása. Az *Existencia és látszat* megismétli/megerősíti a „modell” anti-„esztétikai kultúrás” jellegéről előzőleg mondottakat, de oly módon, hogy a komoly élet, lényegesen törő élet esztétika-ellenes/krisztianus programját Sinkó az embertelenségig fokozza, „középkorain” megszigorítja: „Nem a magunkon felülemelkedés, melyet az esztétikai élmény előidéz, sőt ellenkezőleg: mi magunknak lépésről-lépésre, életünk végéig való fáradtságos hordozása; az esztétikai magunkon felülemelkedés a vallás nyelvén: bűn, mert elfelejtkezés a bűnről – és nem a szabadság, melyet az esztétikai élmény előidéz, hanem a fogság a kereszténység, fogság oly értelemben, hogy az ember minden szabadságát abban keresse, hogy Krisztus foglya legyen és – betűszerinti értelemben – hogy ne akarjon, csak Krisztusról, a megfeszítettről tudni.”

A *Middlesex és Utópia* egy más vonatkozásban jelent betetőzést: Sinkó itt eljut a kierkegaard-i eticizmus végpontjához, amelynek, szerencsére, eredményeit és hibáit egyaránt felismeri. A kierkegaard-i kérdést kommentálva ugyanis, hogy szabad-e az embernek magát az igazságért agyonveretni, szabad-e másokat az én igazságomért a megöletésem bűnébe vinni –, Sinkó e kérdés felmerüléséért egyrészt a „fegyveres, gyilkos, börtönös, éhes világ” silányságát okolja kimondatlanul is, vele szemben azonban az individuális erkölcsi érzékenységének e kérdésfeltevést lehetővé tévő, magas szintjét sem idealizálja; ellenkezőleg, e kérdés felmerülésében „a lélek *aránytalan* előreszaladottságának”, „a lélek *vesztett* előreszaladásának” jelét is látja...

Közben, e két esszé között elkészül az *Aegidius útrakelése* is, e vegytisztán-kierkegaard-i, a két háború közti magyar krisztianizmus értékcsúcsát jelentő regény, mely Sinkó krisztianizmusának nemcsak betetőzését, de egyúttal a tőle vett búcsút is jelenti: a *mindennemű* intézményes hitet, közösséget és szektát elhagyó, a nagyvilágnak egyedül, zászló nélkül és követők nélkül nekivágó Aegidius nem egy új Abszolútum honába, hanem – az istentelen Senkiföldjére jut.

„Életbeli” prototípusának, Sinkó Ervinnek aztán ezt az új pozíciót kellett felszámolnia „irodalomban” és „életben” egyaránt. Az előbbire már a harmincas évek elején az ubóbbira viszont csak a Jugoszláviába való visszatérése után kerül sor, Kordun és Lika partizánjai között.

Jegyzetek

- 1 A modern kaland születése, élete és jelene. *Testvér*, 1925/7—8, 9 és 10. sz.
- 2 Politika és mai ifjúság. *Korunk*, 1927, 540—545
- 3 Lukács György: Marxista fejlődésem: 1918—1930. (In: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp. 1971). – Sinkó 1919-es szellemi köréből – az átmenetileg *szjintén* krisztianizálódott Révai Józseffel, Lengyel Józseffel és Komját Aladárral ellentétben – a Tanítóéhoz hasonló „részeg optimizmusról” egyedül Hevesi Gyula tesz tanúságot közvetlenül a bukás után: „A Tanácsköztársaság bukását és az ellenforradalom felülemelkedését átmeneti epizódnak tekintettem, és föltétlenül meg voltam róla győződve, hogy a világforradalom legközelebbi fellángolása alkalmából a magyar proletariátus (...) végleg meg is semmisíti a most újra hatalomra került úri söpredéket. Persze, nem évtizedekre, hanem csak néhány hónapra, legfeljebb néhány évre gondoltam.” (Vö.: Hevesi Gyula: *Egy mérnök a forradalomban*. Európa Könyvkiadó, Bp. 1959, 318).
- 4 Politika és mai ifjúság, i. h.
- 5 Minden rám omlott (Fekete gyémánt c. gépiratos ciklus. Sinkó közöletlen dokumentumait vö. a zágrábi JAZU Színház- és Irodalomtörténeti Intézetében levő Sinkó-hagyatékban.)
- 6 Vö.: Szamuely Tiborné Szilágyi Jolán: *Emlékeim*. Zrínyi Katonai Kiadó, Bp. 1966
- 7 A megtanult alázat. *Testvér*, 1925/1
- 8 A legfontosabbak ezek közül: a Cserny-„élmény”, a Vén András esete, a szentkirályi pör atmoszférája, a győzelmi pozíciót tragikomikus mohósággal kihasználó, *Optimisták*-beli Kazma György esete stb. Vö.: Az út (kézirat).
- 9 Napról napra. *Híd*, 1966/6
- 10 Vö.: Sinkó levelét a kecskeméti *Forrás* 1965/1. számában.
- 11 F. M. Dosztojevszkij: *Karamazov- testvérek*. Európa Könyvkiadó, Bp. 1959
- 12 L. N. Tolsztoj: Nem hallgathatok. *Lev Tolsztoj művei*, 9. Magyar Helikon, 1967
- 13 Buday Dezső: Mikor lesz proletárdiktatúra? *Magyar Alföld* 1919. ápr. 13.
- 14 Az út, i. h.
- 15 Periszkop, a havi szemle új típusa. *Testvér*, 1925/6. – Sinkó permanens hiányérzetét a dologi fejlődéssel szemben 1. bővebben: „Az új művészet él” (Kassák Lajos és Sinkó Ervin vitája 1925-ben) c. dokumentum-elemzésünkben (*A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei*, 1970/4).
- 16 A halottak élén. *Testvér*, 1925/2
- 17 A modern kaland születése, élete és jelene i. h.
- 18 A halott Krisztus beszéde a világépület tetejéről, arról, hogy nincs Isten. *Testvér*, 1925/10
- 19 *Tűz*, 1922/1—3. sz., illetve: „rotációs” *Tűz*, 1922. júl. 9. – 1923. márc. 1.
- 20 Vö.: Előljáró beszéd. *Testvér*, 1924/1
- 21 E vita elemzését vö.: „A homokóra madarai” (Déry Tibor és Sinkó Ervin vitája 1927-ben) c. dokumentum-elemzésünkben (*A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei*, 1971/9).
- 22 *Testvér*, 1925/11
- 23 Lenin: Munkáspárt és vallás viszonya. In: Marx—Engels—Lenin: *A vallásról* (Cikkek és levelek gyűjteménye). Testvériség—Egység, Újvidék, 1953
- 24 Komlós Aladár: Tanulmányok az orosz-magyar irodalmi kapcsolatok köréből (recenzió). *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1962/3
- 25 A bolondság okossága és a haszontalan dolgok haszna. Karácsonyi meditáció. *Testvér*, 1925/12

- 26 Szarajevói napló, 1926. márc. 30.
- 27 Kierkegaard. *Tűz*, 1921(/ 1—3
- 28 A bolondság okossága..., i. h.
- 29 Vö.: Lenin: L. N. Tolsztoj. In: *Lev Tolsztoj művei*, 9, i. m.
- 30 Middlesex és Utópia. *Korunk*, 1927, 242—250
- 31 Miroslav Krleža: Rotterdami Erazmusról. In: *Kirándulás Oroszországba. Esszék.* Forum, Novi Sad, 1965
- 32 Kolnai Aurél: Krisztianizmus vagy keresztény kultúra. *Tűz*, 1922/1—3
- 33 A tolsztojanizmus e sajátságáról vö.: Friedrich Jodl: *Istorija etike kao filozofske nauke.* Veselin Masleša, Sarajevo, 1963, 2. köt.
- 34 Vö. pl. a közöletlen *Fekete gyémánt* ciklus Szeress jobban, Rajongva viszem keresztet és Útban c. verseit, vagy *A fájdalmas Isten* (Verlag Julius Fischer, Wien 1923) nagy versét, Az Isten számvevő szeme alatt címűt.
- 35 Marx a doktori értekezésében; hivatkozik rá és interpretálja: Marek Fritzhand: *Etika misao mladoga Marksa.* Nolit, Bgd. 1966.
- 36 Marx: Adalék Hegel jogfilozófiájának bírálatához. Marx—Engels—Lenin: *A vallásról*, i.m.
- 37 Marx: A rajnai figyelő kommunizmusa, uo.
- 38 A legmodernebb irodalmi irányok, vagy „Miben különbözik ez az éjszaka minden más éjszakától?” *Testvér*, 1925/6
- 39 Bécsi olvasónapló, 1926. jún. 30.
- 40 Sziget szívünk, i. h.
- 41 A gyűlölet könyvei. *Testvér*, 1925/1
- 42 Az erkölcs ilyen értelemben vett elidegenültségének marxi értelmezését 1.: Heller Ágnes: Mjesto etike u marksizmu. *Praxis*, 1967/4
- 43 A lázadót elnyelte a cethal. *A fájdalmas Isten*, i. m.
- 44 A legmodernebb irodalmi irányok..., i. h.
- 45 Vö. pl. a Mért nékem bérem, Álomban, Az Isten számvevő szeme alatt, valamint: A máglya tövében c. verses drámát *A fájdalmas Istenben*.
- 46 Alexander Block: Der Untergang der Humanität. *Nyugat*, 1927/II, 285—287
- 47 Middlesex és Utópia, i. h.
- 48 Könyörgés, i. h.
- 49 Vö. pl. *A fájdalmas Istenben*: Bűnös titkok bárdja, Jób könyvének aljára, A lázadót elnyelte a cethal, Árvák imája, Fakó lángként, Szerелеmbе szeretnék halni stb.
- 50 Margináliák, VII, i. h.
- 51 Jajszóval köszöntlek. *A fájdalmas Isten*, i. m.
- 52 Az éjszakai sóhajok (közöletlen)
- 53 Hit, vétó és tetemrehívás. *Testvér*, 1925/3
- 54 Bosnyák hegyek tövében (gépirat)
- 55 Huszonnyolcadik születésnapom. Szarajevó, 1926. októbere (gépirat)
- 56 Wien, 1927. VII/1
- 57 Sinkó krisztiánus esztétikájáról a Kassák- és Déry-polémia id. elemzésein kívül vö. még a *Sinkó Ervin Petőfik-épe* c. dolgozatunkat (*Tanulmányok.* Az Újvidéki Bölcsészettudományi Kar Magyar Tanszékének kiadványa. 1972/4).
- 58 L. mindezt: A gyűlölet könyvei, i.h.
- 59 A bolondság okossága..., i. h.
- 60 A halál arcai. *Testvér*, 1925/4—5
- 61 Egzisztencia és látszat. Jegyzetek Dosztojevskij megértéséhez. *Korunk*, 1926, 177—185
- 62 Middlesex és Utópia, i. h.

- 63 A bolondság okossága..., i. h.
 64 uo.
 65 Vö. Sinkó bevezető glosszáját a Silesius-versek ciklusának fordításához: *Testvér*, 1925/3
 66 A halál arcai, i. h.
 67 Vö.: A modern kaland születése..., i. h., valamint: A legmodernebb irodalmi irányok..., i. h.
 68 Tolsztoj lánya Bécsben. *Testvér*, 1925/4—5
 69 Vö.: Tolsztoj: Napló, 1855. márc. 4.: „...új vallást kell alapítani, az emberiség haladásának megfelelőt, krisztusi vallást, de megtisztítva a hittől és misztikától, gyakorlati vallást, amely nem az örök boldogságot ígérgetné, hanem megteremtené az evilágit.” – Id. Henri Troyat: *Tolsztoj élete*. Bp. 1967
 70 Id. Szerb Antal: *A világirodalom története*. Magvető, Bp. 1962
 71 Hit, vétó és tetemrehívás, i. h.
 72 Szocializmus és vallás. *Korunk*, 1927, 802—804
 73 Vö.: Balázs Béla: Dosztojevszky évfordulóra. *Tűz*, 1922/1—3
 74 A halál arcai, i. h.
 75 Szerb Antal, i. m.
 76 Egzisztencia és látszat, i. h.
 77 Lukács György: A bolsevizmus mint erkölcsi probléma. In: *Történelem és osztálytudat*, i. m.
 78 Middlesex.es Utópia, i. h.
 79 Kierkegaard, i. h.
 80 Ennek épp az ellenkezőjét hirdeti Silesius: „Hogy Isten üdvben él és vágytalan örömben, (Én tőlem kapta Ő s én tőle nemkülönben”); „Magam kell hogy legyenek a nap, minek sugára) Szint fest az Istenség nagy, színtelen tavára” stb. Vö. a *Testvér* id. Silesius-ciklusát.
 81 A modern kaland születése..., i. h.

Rezime

Ervin Šinko i kristijanizam (1919—1927)

Analizom književnih i autobiografskih dokumenata mladog Šinka iz perioda 1919—1927, autor studije osvetljava trojni krug etičko-filozofskih problema: a) ontološke osnove – Ervina Šinka, b) etičke karakteristike tog kristijanizma i c) etičke „modele” koje je on prihvatio u tom periodu.

U 1. poglavlju studije dolazi se do zaključka da je kristijanizam mladog Šinka, istaknutog učesnika mađarske proleterske revolucije, člana Centralnog Sovjeta Budimpešte i komandanta revolucionarnog Kečkemeta, u ontološkom pogledu bio prouzrokovan seledćim elementima njegovog odnosa prema postrevolucionarnoj stvarnosti: iščezavanjem svetsko-revolucionarnog optimizma, tj. vere u mogućnost izbijanja novog talasa svetske revolucije; totalnom – tolstojanističkom – skepsom u pogledu ovozemaljske – političke, institucionalne – mogućnosti radikalnog preobražaja sveta; posmatranjem istorije kao beskonačnog procesa u kome sila vlasti neprekidno rađa novu i novu „protu-silu” i na taj način se ponovno ostvaruje *karma*., taj karakteristični pojam indijske filozofije; shvatanje postrevolucionarne, restaurirane kapitalističke stvarnosti

kao datosti bez cilja i rezona, bez vladajućeg ljudskog principa, kao „realnosti” kojom dominira puki tehničko-utilitaristički „progres”; zamena principa *unio humana* – čije ostvarenje nakon sloma Revolucije Šinko smatra irealnim – sa principom *unio mistika*. – Takvo shvatanje stvarnosti i takav odnos prema njoj „logično” prouzrokuje apolitični, pesimistički i individualistički životni program, koji se, međutim, ne ostvaruje u znaku bezbrižnog, „lakog” hedonizma: mlad Šinko je – u ovom pogledu – i posle 1919. godine dosledni učenik Đerđa Lukača, beskompromisnog kritičara tzv. „estetske kulture”, životnog principa mađarske građanske inteligencije prvih decenija XX. veka. S druge strane, Šinkovo kristijanizam je paradoksalni nastavak njegovog deteologiziranog, revolucionarnog „mesijanizma” koji ga je svojevremeno doveo u prve redove Revolucije: pošto je 1919. godina za njega značila potpuni slom realnog, istorijskog „mesijanizma” – radikalnog preobražaja čoveka i njegovog sveta pomoću Svetske revolucije –, taj „mesijanizam” je on zamenio novim, višestruko irealnim, tj. kristijanističkim, demonstrirajući na sopstven način ispravnost poznate Lenjinove teze da poistovećenje ideja socijalizma sa verom kod jednih predstavlja formu prelaska sa religije na ideje socijalizma, a kod drugih obratno, sa ideja socijalizma na religiju.

U 2. poglavlju se ističe da je osnovna karakteristika Šinkovog hrišćanstva bila „kirkegorovska” težnja da se uzdigne do „čiste” metafizike, do „religioznog stadija” kao potpune negacije još uvek ovozemaljskog, ljudskog „etičkog stadija”. Ta osnovna težnja u Šinkovim književnim delima i autobiografskim dokumentima, međutim, stalno je u sukobu sa „relativnim”, ljudskim imperativima sopstvene etike, i na kraju naznačenog perioda ovaj sukob rezultira u sretnoj „kapitulaciji” nadljudske, apsolutističke metafizike pred „običnim” zahtevima ljudskog morala. Pored ove osnovne karakteristike, najznačajnije crte Šinkovog kristijanizma po autoru studije su sledeće: radikalna konfrontacija sa institucionalnim, crkvenim katolicizmom i afirmacija, s jedne strane, subjektivne, ezoterične religioznosti, a s druge: ideala prahrišćanstva; stalna suprotstavljenost „pravih” – apsolutističkih, od strane klasika marksizma najenergičnije odbačenih – principa vere „blažim”, tj. ljudskim zahtevima verskog morala; iluzorni, apolitični „aktivizam”, koji umesto „spoljnog”, želi izgraditi samo novi „unutrašnji” svet čoveka, odbacujući, pri tom, *svako* nasilje; konfrontacija kristijanističke brige o ličnoj „duševnoj higijeni” i socijalno-etičke brige o Drugima, koji su u društvenoj borbi onemogućeni da se brinu o toj privatnoj „higijeni”. – Te unutrašnje suprotnosti Šinkovog kristijanizma logično su se razrešavale pobedom pozitivnijih elemenata, tj. ljudskih antinomija njegovog religioznog morala.

U 3. poglavlju razmatrani su oni međusobno često suprotni i kontradiktorni, etički uzori mladog Šinka koji su mu poslužili kao egzistencijalni „alibi”: specifičnim idejama i etičkim stavovima velikana moralne tradicije on je u svojoj bogatoj eseistici iz tog perioda, ustvari, branio svoje *lične* ideje i stavove. Takvi „modeli” su mu bili: Sv. Franjo Asiški, T. Akvinski, M. Ekhart, T. Kempiš, odnosno Spinoza, Paskal i A. Silezius iz srednjovekovne moralne tradicije, a iz novije: Gete, Tolstoj, Kirkegor i Dostojevski. U studiji je posebno zacrtano „duhovno rvanje” mladog Šinka sa etičkom mišlju ta zadnja tri velikana novije evropske moralne tradicije, i na kraju poglavlja dolazi se do zaključka da Šinkov kristijanizam dostiže svoju kulminaciju – a istovremeno i svoj rub raspada – u znaku Kirkegorove filozofije vere: *Egidije kreće na put* (Aegidius útra kelése, 1927), to vrhunsko ostvarenje ne samo Šinkove beletristike iz tog perioda već i mađarskog literarnog kristijanizma između dva svetska rata, afirmira životni stav individuuma koji napušta *svaku* institucionalnu veru, zajednicu i sektu, ali na taj način ne stiže u zemlju nekog novog Apsoluta već u „bezbožni” svet, u „ničiju-zemlju”... U Šinkovom ličnom životu taj novi „stadij” predstavlja krajnji

raskid sa religioznom verom i početak borbe za ponovno osvajanje istorijsko-društvene vere koju je napustio 1919.godine, da bi je *teoretski* ponovo osvojio još u emigraciji, početkom tridesetih godina, a *praktički* tek povratkom u Jugoslaviju i stupanjem u borbene redove NOB.

Summary

Ervin Sinko and christianity (1919—1927)

By analysing the literary works and autobiographical material of E. Sinko, the author of the present study throws light upon the ethic and philosophical problems that most occupied Sinko in the period from 1919 to 1927. These problems were: (a) the ontology of christianity, (b) ethical character of christianity, (c) the choice of ethical „models” Sinko adopted in that period.

In the first chapter the author claims that Sinko’s adoption of christianity originated in his disappointment with the post-revolutionary situation in Europe. Although he had taken part in the proletarian revolution in Hungary and had been a member of the Central Soviet in Budapest, as well as the commander of the revolution in Kecskemét, he was also painfully conscious of the vanishing of the revolutionary optimism in the world and of the impossibility of a new breakout of the revolution in Europe. In a Tolstoyan way he was sceptical about the possibility of a peaceful institutional and political change in the world. He considered the history of mankind to be an endless process of rebirth of a power and a „contra-power”, resulting in a certain type of *karma* – the idea he took from Buddhistic philosophy. He viewed the restauration of capitalism as a reality dominated by mere technical and utilitarian process, as an existence void of the governing human principle. Considering that the principle of *unio humana* was unattainable after the crush of the Revolution, he adopted the *unio mistica* principle, instead.

Such view of the reality unavoidably led Sinko to an apolitical, pesimistic and highly individualistic attitude. However, he did not indulge in an easy-going, hedonistic life. In his youth Sinko was a devoted pupil of Gyergy Lukacs, an uncompromising critic of the so-called „esthetic culture”, which was the governing principle of the Hungarian bourgeois intelligentsia in the early XXth Century.

On the other side, Sinko’s christianity was a paradoxical continuation of his de-theologized, revolutionary „Messianism” that had once caused him to join the revolutionary movement. The year 1919 meant to Sinko a complete collapse of the real, historical Messianism that should have brought about a radical change in the history of the mankind through a world revolution. As a consequence, Sinko exchanged his revolutionary Messianism with a new, unreal and christian one, proving thus the truthfulness of Lenin’s thesis that, when socialistic ideas become identical with religious faith, then in some cases a transition from religion to socialism occurs and in some other, a transition from socialism into religion.

The second chapter of the present study treats the main characteristic of Sinko’s christianity that consisted of a Kierkegaardesque aspiration to reach a state of „pure” metaphysics, a religious state, representing a negation of the ethical state that still bears human and secular characteristics. This basic aspiration present in Sinko’s literary works and autobiographical material is constantly juxtaposed to the „relative”, human imperative of his own ethics.

At the end of the period this juxtaposing resolved in a surrender of the superhuman, absolute metaphysics to the "common" imperatives of the human ethics.

Other characteristics of Sinko's christianity, according to the author, are the following: his radical confrontation with the institutional, ecclesiastical catholicism and the adoption of a subjective, esoteric religiosity on one side, and the idea of pre-christianity on the other; consistent juxtaposing of the "True", absolutistic, religious principles, condemned by the founders of Marxism, to the moderate, i.e., more human imperatives of the secular ethics; illusory, apolitical "activism", aiming at the rejection of the "outer" world and the creation of a new "inner" life; condemnation of every possible form of violence; confrontation of the idea about the personal, spiritual hygiene with the idea about the social and ethical concern about *The Others*, who, engaged in a fight for common benefit must neglect their own hygiene. These inner conflicts of Sinko's christianity found their logical solution in the victory of the positive, i.e., human elements of his religious ethics.

The third chapter treats the often contradictory ethical ideals of the youthful Sinko, who used them as his existential alibi. He used the ideas and attitudes of the outstanding authorities of the ethical tradition in order to justify his own ideas and attitudes. His mediaeval models were: St Francis of Assisi, Thomas Aquinas, M. Eckhart, Spinoza, Pascal and A. Silesius and the more modern ones: Goethe, Tolstoy, Kierkegaard and Dostoevsky. The present study pays special attention to Sinko's spiritual wrestling with the ethics of the three greatest authorities of the modern European tradition, i.e., Tolstoy, Kierkegaard and Dostoevsky.

The author concludes that Sinko's christianity reached its culmination and, simultaneously, its downfall in his *Aegidus utra kelése* (Aegidus leaves on a journey), a work incarnating Kierkegaard's religious philosophy. It is not only Sinko's masterpiece, but also the masterpiece of Hungarian christian literature between the two great wars. The main theme is the life story of a man, who, having abandoned all institutionalized faith, denomination and sect, reaches, not the realm of the new Apostle, but a godless, no-man's land.

In Sinko's own life this state was reached when he had eventually broken off with religion and engaged in the fight to gain the new social faith that he had abandoned in 1919. Theoretically, he gained it while still in exile and practically, after he returned to Yugoslavia and joined the Yugoslav national liberation army.