

.....

Boris Groys*

Az orosz nemzeti identitás keresése**

„Oroszország és a Nyugat” – ez a probléma a tizenkilencedik század elejétől (ha nem még régebbtől fogva) a mai napig az orosz filozófiai hagyomány, az orosz irodalom és általában az orosz kultúra központi kérdése. Amikor például „az orosz filozófiáról” – és nem egyszerűen oroszországi filozófiáról – beszélnek, akkor többnyire az e kérdés körül kialakuló vitákra gondolnak, joggal feltételezve, hogy bennük fejeződött ki a legérdekesebben és a legeredetibb módon az orosz gondolkodásmód.

Első pillantásra úgy tűnhet, csupán helyi jelentőségű az „Oroszország és a Nyugat” témája, így Oroszország határain túl nem lehet érdekes a filozófia, illetve a kultúra elmélete számára, hiszen a filozófia az általános igazságokat és a gondolkodás univerzális törvényeit kutatja. Ám a racionális, logikus és tudományos gondolkodás egyetemességigénye azon a hiten alapul, hogy a gondolkodás szubjektuma a kartézianus racionális „én”, vagy a kanti transzcendentális szubjektivitás, vagy a „tisztá ész” valamely más formája. Márpedig az orosz filozófiában ezt a hitet a Nyugatra tartják jellemzőnek – maga az orosz filozófia pedig a gondolkodás és a kultúra reális szubjektumának kérdését teszi föl: számára a gondolkodás és a kulturális alkotótevékenység filozófiailag értelmezett univerzális szubjektuma csupán álarc, a nyugati kultúra ízig-vérig konkrét emberének álarca, aki a maga sajátos kultúráját általánosként igyekszik feltüntetni. Az orosz filozófia szempontjából Oroszország nem része a Nyugatnak, ezért már pusztán léteével korlátozza a gondolkodás egyetemességének nyugati igényét – és éppen e korlátozásban látja a maga sajátos filozófiai hivatását. Az orosz filozófia bizonyos értelemben filozófiailag megfogalmazott antifilozófia.

* Groys, Boris (1947) – 1971-ben végzett a leningrádi egyetem matematikai lingvisztika tanszékén. 1981-ben Nyugat-Németországba emigrált. A münsteri egyetemen orosz esztétörténetet tanít. Nevét a „Gesamtkunstwerk Stalin” (München, 1988) című könyve tette ismertté. A kötet azóta franciául (1990), olaszul (1992), angolul (1992) és oroszul (1993) is olvasható. Magyarul egy fejezete „Oroszország mint a Nyugat tudatalattija” címmel az „Orfeusz” 1991/4. számában jelent meg.

** *Voproszi filozofii*, 1992. 1. sz. 52–60. o.

Ily módon az orosz intellektuális hagyomány kontextusában az „Oroszország” és a „Nyugat” kifejezéseknek nem kizárólag földrajzi, politikai vagy szociológiai jelentésük van. Inkább rejtjelek, a gondolkodás és a kultúra univerzalizálásának alapvető filozófiai kérdését jelzik. A „Nyugat” kifejezés itt az egyetemes, kényszerítő erejű, racionális igazságra irányultságot jelöli, túl az élet és a kultúra gyakorlatának minden különbözőségén. Az „Oroszország” kifejezés pedig az efféle igazság lehetetlenségére utal, és arra, hogy ezért nem a gondolkodásnak, hanem magának az életnek a szintjén kell keresni a megoldást. Ily módon az orosz filozófia a maga sajátos nyelvén egy ma is aktuális problematikát próbált megfogalmazni. A problematika aktualitását mutatják a viták arról, amit ma a nyugati kultúrában „logocentrizmusnak” és a vele kapcsolatos hatalmi stratégiáknak szokás nevezni. Cikkemben megkísérlem bemutatni, hogy az „Oroszország és a Nyugat” probléma körüli viták kontextusában miképp alakultak ki az orosz filozófiát egészében jellemző fő gondolkodási alakzatok és módszerek, amelyek szokatlanul tartósak maradtak az orosz kulturális hagyományban.

1. Az orosz nemzeti kultúra sajátos jellegének kérdése Oroszországban először azután merült föl meglehetősen éles formában, miután Oroszország 1814-ben győztesen került ki a napóleoni háborúból. Az orosz csapatok bevonultak Párizsba, de az orosz kultúra nyilvánvalóan továbbra sem vehette fel a versenyt az európaival. A francia felvilágosodás hatása alatt nevelkedett orosz művelt osztály többsége számára ezt a körülményt kezdetben enyhítette az a meggyőződés, hogy Oroszország lassan ugyan, de a haladás egységes, egyetemes útját járja, csupán – ismert történelmi okokból – megkésve Európa többi népéhez képest. Am a 19. század elején a francia forradalom terrorjának és a napóleoni háborúk eredményeképpen Európában meglehetősen kompromittálódott a felvilágosodás ideológiája. Az egyetemes észbe vetett hitet – mindenekelőtt Schelling és Hegel filozófiai historizmusának hatására – felváltotta az egyedi nemzeti kultúrák iránti érdeklődés; minden egyes kultúrára úgy tekintettek, mint ami eredeti és semmilyen absztrakt igazságra nem redukálható értékkel gazdagítja az általános emberi kultúrát. Ennek következtében azonban az általános emberi kultúra elvesztette korábbi logikai egységét, amely tájékozódási irányt jelenthetett volna az olyan fejlődő ország számára, mint Oroszország. Akkor, amikor Oroszország még mindig úgy vélte, biztosan halad az általános felvilágosodás egységes útján, a felvilágosodás egysége már megszűnt létezni, és Oroszország a helyett a viszonylag könnyű feladat helyett, hogy felvilágosult országgá váljék, jóval nehezebb elé került: eredetiségre kellett szert tennie.

Schelling és Hegel hatása meglehetősen hamar elterjedt az orosz művelt társadalomban. Már a 19. század első évtizedének végén és a húszas években az a kérdés kerül az orosz művelt társadalom figyelmének középpontjába, hogy milyen eredeti értéket hozott létre addig az orosz kultúra. A felelet rendszerint igen-igen vigasztalan: gyakorlatilag semmilyen. Ahogy számos szerző megállapítja – természetesen többnyire levelekben vagy a korabeli „szamizdatban”¹ –, az orosz kultúra kizárólag utánzó jellegű, Oroszország semmilyen eredeti elemmel nem gazdagítja a világ kultúráját: vallása teljes mértékben bizánci, világi kultúrája pedig teljes mértékben nyugat-európai. Ráadásul bonyolította a helyzetet az a körülmény, hogy a német idealizmus filozófiája alapján Oroszország arra sem számíthatott, hogy valamikor a jövőben létrehoz bármi eredeti. A filozófiai historizmus ugyanis, mint ismeretes, egy eredeti történelmi fejlődés végpontjának tekintette önmagát: az effajta fejlődés csakis azzal a feltétellel mehet végbe, ha az egyes nemzeti kultúrák nem rendelkeznek történelmi tudattal, ezért tehetik, hogy nem reflektív módon, s ilyen értelemben naivan és részben tudattalanul megvalósítsanak egy bizonyos – általuk igaznak és egyetemesnek vélt – eszmét. Mihelyt megjelenik a német idealizmusban a történelmi reflexió, valamennyi igazság, a kultúra minden formája viszonylagos lesz, így többé lehetetlen a naiv történelmi alkotás: a filozófiai historizmus a történelem végét jelenti.

Így hát Oroszország, szembesülve az általa elsajátított német idealizmus filozófiájával, kiúttalan helyzetbe került: kulturálisan eredetinek kellett lennie immár a posztthistoriában, amikor már elérhetetlenné vált számára az eredetiség. Ezt a kulturális-lélektani traumát a legtisztábban Pjotr Csaadajev 1829-ben írt híres „*Filozófiai levele*” fejezte ki, amely kezdetben igen szűk körben, barátok között terjedt, és csak valamivel később, 1836-ban jelent meg.² Csaadajevnek e levelétől számíthatjuk az eredeti orosz filozófiai diskurzus kezdetét, ugyanis Csaadajev itt expliciten felvetette azt a kérdést, hogy az orosz kultúra alapvetően nem eredeti. A „*Filozófiai levelet*” többnyire tisztán politikai dokumentumként olvassák, amely polemikusan és sötét színekkel festi le az akkori orosz valóságot. A kétségtelenül meglévő politikai dimenzió mellett azonban tartalmaz a levél mélyebb, tisztán filozófiai dimenziót is.

Csaadajev úgy látja, hogy Oroszország kívül rekedt a világtörténelmen, amelyet a világszellem önfejlődéseként értelmez. Ezt írja: „Sohasem tartottunk lépést a többi néppel; nem tartoztunk az emberi nem egyik nagy családjához sem; nem vagyunk sem nyugatiak, sem keletiek, és nem rendelkezünk egyikük hagyományaival sem. Mintegy időn kívül állunk, bennünket nem érintett az emberi nem általános nevelődése.” (Csaadajev, 1981:14.) Oroszországban „minden elmúlik, minden elfolyik anélkül, hogy az emberben vagy körülötte nyomot hagyna. Mintha csak táboroznánk lakásainkban, mintha idegenek volnánk családunkban, mintha vándorok volnánk városainkban, vándorabbak sztyeppeink pásztorainál, mert ők erősebben kötődnek pusztáikhoz, mint mi városainkhoz.” (Uo. 15. o.) Oroszországnak nincs történelme, nincsenek „gyönyörű emlékei”, mint más népeknek – csak a jelenben él, kultúrája teljes mértékben kölcsönvett és utánzó jellegű, ezért az országon belül sem talál semmiféle belső támaszra. Az orosz emberben nem él a kötelesség, az igazságosság, a jog, a rend eszméje. Oroszországban csupán „a tapasztalatot és előrelátást nélkülöző élet értelmetlensége” uralkodik. Később azt is írja Csaadajev: „Még tekintetünkben is – szerintem – van egy furcsán tétova, hideg és bizonytalan valami”, ami kifejezéstenne teszi. (Uo. 22. o.) Számos hasonló megállapítást idézhetnénk.

Csaadajev szerint Oroszország tehát radikálisan más a gondolkodás, a kultúra, a szellem történetéhez vagy akár a bármilyen formában megnyilvánuló lélek történetéhez képest – Oroszország teljesen kívül rekedt az egyetemes logoszon. Létezése tisztán materiális, tényszerű, nem több, mint a szinte biológiai folyamatokra redukálódott hétköznapiaság. Csaadajev kizárólag abban látja Oroszország történelmi jelentőségét, hogy az egész világnak elrettentő tanulsággal szolgál, megmutatja, mit jelent az efféle teljes kirekesztettség a világ szellemi egységéből. Az orosz valóságnak ez a negatív értékelése egyúttal hangsúlyossá is teszi Csaadajev felfedezését: Oroszország az egész világtörténelemhez képest a Mászt jelenti – ezáltal helyezheti el Csaadajev Oroszországot az Isteni és filozófiai logoszon kívül. Így természetesen a világtörténelemről magáról kiderül, hogy nem teljes, és a hegeli abszolút szellem oppozícióra lel egy tisztán materiális elvben, amelyet nem a tudományos kutatás külső tárgyaként kell érteni, hanem mint a minden történetiséggel szemben alternatívát jelentő, merőben öntudatlan, kifejezéstenen létmódot. Az efféle létmód éppen azért siklik ki minden filozófiai reflexió elől, mert nem öltött kifejezési formát, artikulálatlan, nem eredeti, nem tárgyasított a világtörténelemben.

Ezért természetes, hogy az orosz gondolkodás számára a par excellence történelmi létmódot szimbolizáló Nyugat és Oroszország kölcsönviszonyát a későbbiekben könnyen át lehetett fordítani az értékítélet síkján. Ezt meg is teszik a korai szlavofilok, és később magánál Csaadajevnél is ez látható az „*Egy örült magamentség*”-ben. Ivan Kirejevskij „*Az európai kultúra jellegéről és viszonyáról az oroszországi kultúrához*” című, 1852-ben megjelent s a szlavofilok több mint húszéves vitáinak tapasztalatát tükröző cikke szerint³ az ahistorikus orosz lét a keresztény askézis sajátos típusa. Ez az askézis tette lehetővé, hogy Oroszország megőrizze és ne tékozzolja el a maga belső értékeit. Kirejevskij szerint a nyugati kultúra az ókori Róma örököse: az ókori Rómában csakis a külső jogi

normák szerint határoztak meg minden, emberek közötti kapcsolatot, a gondolkodás igazságát pedig kizárólag a logika külső szabályainak feltétlen tisztelete szabta meg. Ennek megfelelően a nyugati kultúra vagy a hagyományon és a hatalmon alapuló külső tekintély elvét ismeri, vagy a nem kevésbé külsődleges jellegű individuális lázadást e tekintély ellen. A tekintélyvel Kirejevskij a katolicizmussal társítja, az atomisztikus individualizmust pedig a protestáns vallással és a felvilágosodással. Ezzel ellentétben a pravoszláv hitet nem annyira a nyugati felekezetek mellett alternatívát jelentő tanításként fogja fel, hanem inkább mint életmódot, amely történelmileg éppen azért maradt feltáratlanul, mert megőrzi a maga belső teljességét, és nem esik szét külső formákra. A pravoszláv ember számára azt a vágyat, hogy ragaszkodjék a maga igazához, a maga jogaihoz, mindig mérsékli törekvése, hogy ne szakítsa meg kapcsolatát a többiekkel, megőrizze velük a belső kontaktust. Ezért tűnik az orosz történelem olyannyira mozdulatlanak, történelmen kívülinek, holott „belső étellel telített”. Kirejevskij ily módon nem mond ellent az orosz kulturális helyzet csaadajevi diagnózisának, csak éppen szerinte az orosz kultúra benső, nem tárgyiasított, nem formalizált jellegéről tanúskodik az, hogy az orosz életben nem tájékozódnak olyan külső értékek felé, mint a jog, az igazságosság és az igazság.

Kirejevskij természetesen romantikusként és idealistaként gondolkodik, amikor olyan kifejezésekkel érvel, mint „szerves” és „benső” kontra „mechanikus” és „külső”. Ám őt a probléma hegeli vagy schellingi megoldása sem elégti ki, minthogy idealista filozófiájukban csupán maguk a filozófusok gondolják el a kulturális formák történelmi sokszínűségének szerves és belső szintézisét, a gyakorlatban reális, valós életformaként ez nem jön létre. Kirejevskij úgy véli, Nyugaton nem is lehetséges az ilyen reális szintézis, minthogy ott végpontjára jutott a történelmi lét, és annak reflexió előtti egysége már megbomlott – ezt tanúsítja a német filozófiai historizmus is, amely csakis a múltba irányuló történelmi reflexióra képes. Ezért talán egyedül Oroszország rendeltetett arra, hogy a reális életben valósítsa meg azt a szintézist, amelyre a Nyugat csak a filozófiai gondolkodás síkján képes.

Így hát Oroszország elkülönülése, radikális mássága az észhez, a szellemhez és a világtörténelemhez képest, lehetőséget nyújt Kirejevskij számára egy új, a hegeli rendszerből kivezető szintézisre: szintézisre a történelmet befejező filozófiai szemlélődés, illetve a materiális, történelmen kívüli és ezért nem kevésbé egyetemes léttípus között, amelyet Oroszország testesít meg. Ennek eredményeképp a szintézisen alapuló egyetemes életnek kellett létrejönnie, és nem csupán a szintézisen alapuló egyetemes gondolkodásnak. Minthogy akkoriban maga az orosz kultúra kettészakadt az európaizált felsőbb osztályokra, illetve a kultúráját tekintve hagyományos parasztságra, Kirejevskij számára ez a végső szintézis az Oroszországon belüli szakadás leküzdését is jelentette, s egyúttal annak a lélektani megvasatásnak a leküzdését is, amelyet az európai műveltség és az orosz életmód különbsége okozott minden művelt orosz lelkében. Elmondható, hogy az európai tudattal felruházott orosz ember számára Oroszország a másikként, a tudatalattiként jelenik meg, így hát Oroszországnak és a Nyugatnak azért is egyesülniük kell, hogy az orosz ember bensejében küzdhesse le a társadalmi és lélektani elnyomást, és elérhesse a végső teljességet. Egyébként, míg Nyugaton a felvilágosodás jelszava az ancien régime zsarnokságának megdöntése volt, az orosz abszolutisztikus kormány éppen ellenkezőleg, a maga nagyobb mértékű felvilágosultságával önnön uralmát alapozta meg a még felvilágosulatlan orosz tömegek felett. Így Oroszországban a felvilágosodás sok tekintetben politikai szempontból is az erőszakkal és a hatalom mechanizmusaival társult.

Különösen szembevetendő ez a téma a kor másik szlavofil teoretikusánál, Alekszej Homjakovnál. Történelmi-teológiai műveiben Homjakov meghirdeti a nevezetessé vált *szobornosztj* (gyüleke-

zetiség)* elvét.⁴ A *szobornosztj* azoknak az embereknek a reflexió előtti állapotát, akik részt vettek az első keresztény gyülekezetekben, és megfogalmazták a keresztény hit első dogmáit. Homjakov számára a kereszténység végső igazsága nem a dogmákban rejlik, hanem a *szobornosztjban*, azaz abban a reflexió előtti életben, amelyből születtek ezek a dogmák. Homjakov szerint a nyugati katolikus egyház lerombolta a *szobornosztj*ot azáltal, hogy önhatalmúlag dogmává emelte a zsinati rendeletekből hiányzó *filioque*-t, s így külsődleges kapcsolatba került a keresztény kommunikációval. Ugyanakkor nem annyira a *filioque* dogmáját tartja lényegesnek Homjakov – annak igazságáról nem is akar előre dönteni –, hanem azt az általa a katolikus egyháznak tulajdonított elhatározást, hogy az ragaszkodik ehhez a dogmához akár a keleti egyházzal való szakítás árán is. Az igazság birtoklásának igénye Homjakov szerint mindig az erőszakkal és a reális, életteli kapcsolatok elszakításából születik, eredménye pedig az elnyomás és az elidegenedés, ami csakis akkor küzdhető le, ha nem csupán elméletben, hanem a való életben is viszonylagossá tesszük az igazság birtoklásának egyoldalú igényeit.

Homjakov szerint a katolicizmus és a protestantizmus éppen annak következtében mutatnak eltávolodást az igaz kereszténységtől, hogy historikusak, külsőleg meghatározottak, a keresztény *szobornosztj*on kívül kerültek. Ezért szólítja őket Homjakov arra, hogy ismét egyesüljenek kölcsönös szeretetben, és hívják össze az új zsinatot, amely megoldhatná összes dogmatikai vitájukat. Ezen esemény reális előfeltétele Homjakov szerint megint csak a gyülekezeti szellemet a maga életgyakorlatában megőrző pravoszlávia megléte. Oroszország Homjakov értelmezésében is tisztán materiális, történelmen kívüli valóság. Immár azonban éppen történelmen kívülsége, a világszellem történelméhez képest tapasztalható mássága teszi ismét képessé arra, hogy végső szintézisében testesítse meg a kereszténységet, reális, életteli létet adjon neki, amit már nem tehetnek az európai keresztény felekezetek, történelmileg kimutatván a maguk részjellegét.

2. Egyébként nem Oroszország volt az egyetlen övezet, amely kívül rekedt a schellingi–hegeli történelmi szintézisen. Már a német idealizmus filozófusaival párhuzamosan Schopenhauer megalkotja a maga elméletét a tudattalan kozmikus akaratról, mely redukálhatatlanul más és tárgyiasíthatatlan a történelmi önreflexió dialektikus folyamatához képest. Maga Schelling késői korszakában a „pozitív”, azaz nem dialektikus alapelv keresésébe fog, és ezzel különösen nagy hatást gyakorol az orosz filozófiára. Kierkegaard a hegeli poszthistóriában élő emberről kérdez, és a korabeli orosz gondolkodás számos intuícijával rokon redukálhatatlan egzisztencia gondolatához jut el. S végül, Marx fölfedez egy egész osztályt, mégpedig a proletariátust, amely nem került be Hegel rendszerébe, és a tisztán materiális létezés elvét képviseli. Marx szerint ennek az osztálynak az a feladata, hogy a valóság szintjén realizálja vagy materializálja a hegeli dialektika ideális szintéziseit. Itt tökéletesen nyilvánvaló a szerkezeti hasonlóság az orosz gondolkodáshoz.

Az orosz filozófia – itt az Oroszországról szóló szlavofil orientációjú filozofálás értendő ezen – ily módon az európai posztidealista filozófia általános paradigmájának része a schellingi–hegeli historizmus válsága idején. Ekkor történtek az első felfedezések a tudattalanról mint a reflexión, dialektikán, gondolkodáson, megismerésen túl elhelyezkedő, nem tárgyiasítható Másról. Sőt e felfedezés fényében magát a gondolkodást csupán mint a Más – a világakarát, az egzisztencia, a gazdasági gyakorlat stb. – funkcióját értelmezték, olyanként, ami ezáltal nem is képes önmagára reflektálni, önmagát megalapozni, ahogy az nem sokkal korábban tapasztalható volt a német idealizmusban.

Ezért Csaadajev és a szlavofilok Oroszországát egy újabb névnek tarthatjuk az európai posztidealista tudattalan megnevezésére. Ám egy szempontból jelentősen különbözik a más és a tudattalan szlavofil értelmezése a nyugatitól. A nyugati szerzők szemében a tudattalanról folytatott diskurzus így

* A fogalom magyarra fordításával kapcsolatban lásd a lapalji jegyzetet a 126. oldalon.

vagy úgy, de bomlasztóan, sőt forradalmian hat az igazság, a jó és a szép örökölt eszményein alapuló fennálló rendre. Az orosz szerzők túlnyomó többségénél egészen más kép figyelhető meg. Csaadajev még nyugati módra fedezi fel Oroszországot mint tudatalattit – a magas kultúra alternatívájaként, ám eközben Oroszország „nevelésére”, tisztán materiális jellegének leküzdésére szólít. A szlavofiloktól kezdődően azonban az orosz gondolkodás egy magasabb rendű, misztikus tudat vonásait kezdi tulajdonítani az orosz tudattalannak. Mégpedig: a szlavofilok számára az orosz tudattalan, történelmen kívüli élet eredendően pontosan annak az ideális teljességnek a garanciáját nyújtja, amelyre véleményük szerint a Nyugat hasztalanul törekszik. Ellenkezőleg, a nyugati racionális gondolkodás a maga állandó tagadásával, állandó kritikájával veszélyezteti a nyugati kulturális értékek stabilitását, mely értékek a szlavofilok szerint csakis úgy őrizhetők meg, ha integrálódnak az orosz valóságba.

Minthogy az orosz gondolkodók szemében saját országuk a Más hordozójának bizonyult, és ez az ország földrajzilag a Nyugaton kívül helyezkedett el a kezdetektől fogva, a szlavofiloknak nem kellett lerombolniuk az európai rendet ahhoz, hogy megtisztítsák a terepet a maguk élete számára – hiszen már eredendően Európán kívül tartózkodtak. Ellenkezőleg, céljuk az volt, hogy egyesüljenek Európával, a maguk életének részévé tegyék, és ezáltal stabilizálják a szétesőben lévő európai kultúrát. Annak kutatásakor, mi egyesíthetné őket Európával, természetesen adódott, hogy a kereszténységhez fordultak, de azt nem mint a vallások egyikét értelmezték, hanem mint az orosz paraszttömegek reflexió előtti és történelmen kívüli életmódját. Elmondhatjuk, hogy az orosz gondolkodók teologizálták magát a tudatalant – ez az eljárás ilyen formában gyakorlatilag nem létezik a Nyugaton, így hát az orosz gondolkodóknál teljesen átfordul a tudatosnak és a tudattalannak a Nyugaton megszokott kölcsönviszonya.

Mint már szó esett róla, az orosz gondolkodás azonnal reagált arra a romantika korában ébredt érdeklődésre, amelyet a Nyugat a más, a nem nyugati, az egzotikus, a keleti iránt tanúsított. Ám, mint már Csaadajev megjegyezte, Oroszország éppoly kevésbé tartozik a Kelethez, mint a Nyugathoz: kultúrája nem nyugati, de a nyugatihoz képest önállóan és eredetinek sem tartják. Az orosz életnek éppen ezt a meghatározatlanságát interpretálták az orosz szlavofilok egyetemességként, melynek egyesülnie kell a nyugati gondolkodás egyetemességével, hogy annak alapját képezze. Ezért, amikor az Oroszországba vetett hitet hirdeti Kirejevskij vagy Homjakov, állandóan ott bírálják az orosz valóságot, ahol az vélekedésük szerint túlságosan is orosz, túl sajátos, túl egyedi. Ilyen értelemben a szlavofilok stratégiája a látszat ellenére nem is különbözik olyan nagyon ellenfeleik, a nyugatosok stratégiájától, akik, mint Herzen vagy Bakunin, bár jóval radikálisabbak Oroszország bírálatában, ugyanakkor önmagukat az orosz kultúra képviselőiként szívesen helyezik szembe azzal, amit a Nyugatra jellemző nyárspolgárságnak, korlátoltságnak és konzervatív életformáknak tartanak. A tudatalatti teologizálása különösen később vált az orosz filozófia explicit és szokványos műveletévé, amikor az megismerkedett a nyugati gondolkodás azon áramlataival, amelyek vele egy paradigmához tartoznak.

3. A továbbiakban csak néhány példával illusztrálom ezt a műveletet. Vlagyimir Szolovjov akkor demonstrálja először ezt a mechanizmust szemléletesen, amikor szintézist teremt Schopenhauer filozófiája és különösen a – Schopenhauer-tanítvány, Eduard von Hartmann által megfogalmazott – tudatalatti filozófiája, illetve az orosz szlavofilizmus hagyománya között. Szolovjov első nagy munkájában, az 1874-ben írt „*A nyugati filozófia válsága. A pozitivisták ellen*” című művében alapjában véve elfogadja Schopenhauer és Hartmann minden filozófiai következtetését, de bírálja őket merőben negatív jellegük miatt. Szolovjov nem fogadhatja el, hogy a tudattalannak csakis vak, ésszerűtlen, romboló erőként kell hatnia, ő ellenkezőleg, magasabb rendű tájékozódási pontot lát benne az értelem számára.⁵ A továbbiakban Szolovjov kidolgozza tanítását az átlényegített anyagról vagy az Isteni Sophiáról, melyet Oroszországgal asszociál, és amelynek, megtermékenyülve a nyugati szabad gondolkodástól, meg kell

szülnie az „új szót”, azaz az új Krisztust.⁶ Szolovjov számára Sophia az anyagi világot jelenti, de nem tárgya csupán az ész által történő tudományos megismerésnek. Ellenkezőleg, maga az ész anyagi jellegű, gyökerei a világ Sophia-elvéből hajtanak, de azt teljes mértékben nem tudja visszatükrözni – e tekintetben Sophia a tudattalan neve. Nem ássa azonban alá az ész igényeit, mint ahogy a hűtlen nyugati tudattalan teszi – sőt ellenkezőleg, egyedül garantálja ezen igények valós, materiális teljesítését. Szolovjov bírálja a korai szlavofilokat amiatt, hogy kritikátlanul azonosították Oroszországot a pravoszláviával, és rámutat, hogy a pravoszláv hit merőben bizánci vallás, Oroszország számára külsődleges: Szolovjov olyan élesen polemizál az orosz nacionalizmussal, hogy gyakran Csaadajevre emlékeztet.⁷ Szolovjovnál a Sophia-tan váltja fel a szlavofilok *szobornosztj*-elvét: szerinte nem csupán az orosz életnek, de magának a kozmosznak is a keresztény *szobornosztj* – Sophia-tan a szervező elve. A világakarat schopenhaueri filozófiájának köszönhetően Szolovjovnak így részben sikerül meghaladnia a szlavofil gondolat provinciális jellegét, és filozófiai egyetemességet adni neki.

Hasonló transzformáción megy át Schopenhauer filozófiája a kor számos más orosz szerzőjénél is. Így az a schopenhaueri gondolat, hogy az élet személyes akarásáról lemondva az ember egyesülhet az egyetemes akarral vagy a tudattalannal, Tolsztojnál nem az életről mint olyanról való lemondás formáját ölti, hanem összeolvadást jelent az orosz parasztság személytelen, merőben materiális, az élet és a halál között különbséget nem tévő mindennapi életével. Schopenhauer a pillanatok megőlt időt apagyilkossághoz hasonlítja, és az idő visszafordítására szólít: az ember mondjon le a világról mint olyanról és a fajfenntartás ösztönéről, így megtérhet a világakarat tudattalan forrásához. Erre a felszólításra Nyikolaj Fjodorov a „közös ügyről” szóló tervezetével válaszol, amely szintén a világ kezdete felé fordul. Ám eközben Fjodorovnál a világ nem tűnik el, hanem ellenkezőleg, minden történelmi fázisában újra helyreáll – a modern tudomány eszközei anyagi értelemben feltámasztanak a világon előzőleg élt minden nemzedéket.⁸

Nietzsche hasonló oroszországi fogadtatásban részesül a századfordulón. Már Szolovjov úgy ír Nietzsche emberfölötti emberéről, mint az Istenember felé vezető út egy szakaszáról.⁹ A hagyományos orosz gondolkodással rokon, ahogy Nietzsche „magának az életnek” a nevében polemizál a kereszténységgel és egyszersmind korának vallástalan, tudományos és morálisan orientált civilizációjával is. Eközben a nietzschei dionüszoszi életet Nietzsche orosz tanítványai megint csak azonnal teologizálják: Nietzsche kereszténységkritikáját úgy értelmezik, mint amely elsősorban a nyugati katolicizmusra és protestantizmusra vonatkozik, úgyhogy számukra Nietzsche lesz a „legoroszabb” és ugyanakkor a legkeresztényibb nyugati filozófus. A nietzschei dionüszoszi alapelv eközben a szolovjovi extatikus „Sophia-tannal” vagy az „átlényegített testtel” asszociálódik, ezért Merezkovszkij, Bergyajev, Bulgakov vagy Florenszkij lehetőséget kapnak, hogy Nietzsche-től átvett új terminusokkal beszéljenek a két alapelv – a nyugati apollói és az orosz dionüszoszi – dualizmusáról és magasabbrendű szintézisük szükségességéről. Jellemző például, hogy Lev Sesztov „*A jó fogalma Tolsztoj gróf és Fr. Nietzsche tanításában*”¹⁰ című könyvében elveti az emberfölötti emberről szóló nietzschei tanítás racionális elemeit, a tant moraliztikusként értékeli, minthogy az az emberfölötti emberből absztrakt morális eszményt farag. Sesztov szerint Nietzsche filozófiájának igazi tartalma Isten keresése – túl minden racionalizmuson és absztrakt moralizmuson: csak a hit ígéri, hogy valóban átalakítja a valóságot, a hit ígéri, hogy még a legteljesíthetlenebb emberi vágyakat is teljesíti reálisan, vagyis az életben. Ezért a hit felettle áll minden kultúrának, hiszen a kultúra végső soron mindig kibékül a valósággal.

Egészen Bahtyinig könnyen nyomon követhető az orosz gondolkodásnak ez a vonala. Bahtyin szemében bármely, a legszélesebb értelemben vett „ideológia” nem csupán a kultúra része, hanem mindig materializált, megtestesített, mindig van konkrét hordozója. És ez az anyagi elv nem rombolóan, hanem megmentően hat az ideológia tisztaságára, minthogy a tiszta gondolkodás nem nyújthat alapot önmaga számára. Bahtyinnál a Másik nem annyira fenyegetést jelent, mint inkább annak

élet, hogy valóban elfogadnak, igazolnak és megóvnak kívülről, vagyis megint csak teologikusan. Ihtyin a dialóguselvét és a karnevált szembeállítja a külső monologikus tekintély „katolikus” elvével és a „protestáns”, burzsoá, atomizált és magába zárkózó individuummal – ahogy már a szlavofilok *szobomoszty*-elvében is tapasztalható volt ez. S miközben tagadja az individuum magába zárkózását és izoláltságát a dialógusban vagy a karneválban, ugyanakkor igenli ezt az individuumot „a népi élet” egységében, a népi életet pedig lényegében a Sophia-tan szerint értelmezi – olyanként, ami az egész kozmikus étellel azonos. Ezért Bahtyin sok tekintetben a 19. század vége–20. század eleje orosz gondolkodásának végpontját jelenti, egyesíti annak számos alapmotívumát. Ilyen értelemben szerfölött érdekes az is, ahogy Bahtyin Freudot interpretálja – új anyagon ismétli meg azokat a szokásos módszereket, amelyeket az orosz gondolkodás a tudattalan nyugati koncepcióival foglalkozva használ; absztraktnak tartja a freudi „megtestesületlen” tudatalattit, és valódi hordozójának a *reális* másikat nyilvánítja, azaz magát a pszichoanalitikust, aki ennek eredményeként csupán résztvevője lesz a beteggel folytatott dialógusnak, és elveszíti analitikusi, tudományos, domináló pozícióját.¹¹

Bahtyinnról szólva, aki bárhol is, de dialogikus kapcsolatba lépett a marxizmussal, meg kell jegyezni, hogy az orosz marxizmus sem érthető meg az orosz gondolkodás hagyományán kívül. Nem csupán arról van szó, hogy az orosz marxizmus megint csak azt akarta megvalósítani az orosz életben, amit csupán teoretikusan fogalmaztak meg a Nyugaton, és ily módon próbált a végső világegység forrásává válni. És arról sem csupán, hogy számos orosz marxista, mint például Bogdanov és csoportja, sok tekintetben átvette az orosz filozófia alapvető elméleti céljait. Maga az ortodox sztálini dialektikus materializmus, ha közelebbről megvizsgáljuk, a hagyományos orosz gondolkodás bizonyos örökségét mutatja. Mindenekelőtt a „dialektikusan fejlődő anyag” bizonyos tekintetben nem más, mint az orosz filozófiában szereplő „átlényegített test”, azaz nem a szellem mint szubjektum, és nem is az anyagi világ mint objektum, hanem valami harmadik, ami belülről materiálisan határozza meg ezek arculatát. Úgy vélik, hogy ez az anyagi erő az emberi kultúrát nem rombolja, hanem ellenkezőleg, létteli alapot nyújt neki.

Továbbá, a „dialektikus materializmus” korántsem valamiféle tisztán logikus, racionálisan szervezett tanítás, nem valamiféle összefüggő monologikus beszéd. Ellenkezőleg, a dialektikus materializmus alapját az ellentétek egységéről és harcáról szóló tan képezi, és ez a tan éppen hogy teljes mértékben tagadja annak lehetőségét, hogy az igazság logikusan, ellentmondások nélkül megfogalmazható lenne. Freud szerint egyébként az ellentétek egyidejű elfogadása az álomra jellemző, vagy, ami ugyanaz, a vágy, a tudattalan, a *libido* specifikus logikájára. Továbbá a dialektikus materializmus a praktikumot nyilvánítja az igazság kritériumának, az életet a maga teljességében, és nem a filozófiai gondolkodás valamiféle formális, absztrakt vagy, ahogy akkoriban fogalmaztak, metafizikai szabályait: a dialektikus materializmus érvelése lényegében tisztán negatív, és minden, az önálló tudományos vagy filozófiai megismerésre tett kísérlet ellen irányul annak érdekében, hogy a teoretikust visszatérítse a társadalomtól és a világtól való függőségének talajára.¹² Ennek eredményeképp a dialektikus materializmus filozófiai szövegei bizarr mozaikok: a mozaikkockák filozófiai érvek, utalások az esedékes gazdasági és politikai problémákról hozott párt- és kormányhatározatokra, konkrét tudományos vagy szociológiai elméletekre, irodalmi és művészeti alkotásokra s a hétköznapi életből vett példákra. Emellett, bár e művekből hiányzik bármiféle kívülről azonosítható logikai összefüggés, mégis jellemző rájuk az olvasó által könnyen felismerhető stílus- és mentalitásbeli egység. E stílus bizonyos tekintetben az orosz filozófiai művek öröksége, amennyiben ezek kifejtésmódja programszerűen nem filozófiai, nem módszeres, így hangsúlyozzák a maguk létteli, valós jellegét. Bár itt természetesen meg kell jegyezni, hogy a szabad orosz filozófiától eltérően a dialektikus materializmus a rezsim legitimálására irányult annak specifikus, történelmileg kialakult formáiban.

S végül, a szovjet marxizmus jellemzője, hogy a történelmi materializmust alárendeli a dialektikus materializmusnak, vagy másként szólva, az emberiség történelmi életét alárendeli a kozmikus életnek, és egyebek között az osztályharc egész története egy egységes kozmikus folyamat – az anyagi világ keletkezési folyamata – részének bizonyul. Eközben a dialektika nem is annyira a történelmi korszakok egymásba való átmenetének dinamikus bemutatása, inkább a kozmikus élet szintjei közötti hierarchikus átmenetek statikus leírása. Így a gondolkodás történetét egyebek között „a kozmikus élet” belső szerkezete garantálja. Az ilyen leírásnak több köze van az ókori neoplatonikus tanokhoz és Schelling vagy Hegel természetfilozófiájához, mint a nyugati marxizmushoz. Egyébként most, miután a dialektikus materializmus története lényegében befejeződött, még higgadt elemzésre várnak azok a specifikus transzformációk, amelyeken Oroszországban ment át a marxizmus.

Végezetül elmondható, hogy legalábbis Csaadajevvel kezdődően az orosz gondolkodás, amely nemzeti identitásának, önállóságának és eredetiségének kérdése előtt állt, de nem volt képes felmutatni semmit, ami a nyugati kultúrához képest valóban egzotikus, tőle különböző lenne, erre a kérdésre állandóan azzal felelt, hogy Oroszországot úgy értelmezte, mint a Másról folytatott nyugati diskurzusok realizálációjának vagy materializációjának helyét. Közben rendszerint bírálta az orosz élet történelmileg kialakult formáit, az igazi Oroszországot pedig vagy a történelem előtti múltba, vagy utópikus perspektívába helyezte, s ezeket a Másról szóló nyugati elméletek mintájára modellálta. Ugyanakkor e nyugati elméleteket úgy alakította át, hogy elvegye negatív, merőben kritikai jellegüket, s ily módon teologizálja a Más, vagy legalábbis pozitív, affirmatív színezetet adjon a Másnak. De ez csupán annak a stratégiának a meglehetősen korai változata, amellyel a 19–20. század során számos, történelmi szempontból sikertelen nemzeti kultúra vagy társadalmi szubkultúra élt annak érdekében, hogy a Másról folytatott különböző diskurzusok felhasználásával modellálja a maga kulturális eredetiségét és identitását.

Egyelőre nyitott marad a kérdés, hogy milyen mértékben aktuális ez a stratégia a mai orosz kultúra számára, bár a mai oroszországi helyzet valamelyest emlékeztet Csaadajev korára. Az utóbbi években az orosz kultúra részben leküzdötte külső, tisztán politikai elszigeteltségét a nemzetközi kulturális helyzettől, most ismét az a kérdés áll előtte, hogyan határozhatja meg elméleti szinten a maga nemzeti identitását és eredetiségét, milyen öninterpretációk révén védheti meg magát attól, hogy teljesen feloldódjék a dinamikusabb nyugati közegben. A Másról, a testről, a vágyról stb. folytatott modern diskurzusok iránt Oroszországban manapság tapasztalható érdeklődés azt mutatja, hogy ezeknek a kereséseknek az eredménye ismét meglehetősen hagyományosnak bizonyulhat az orosz gondolkodás számára.

Patkós Éva fordítása

Jegyzetek

1. L.: Alexandre Koyre: „*La philosophie et le problème national en Russie au début de XIX siècle*”, Gallimard, Paris, 1976, 225.
2. P. Ja. Csaadajev: Szocsinyenyija, Moszkva, 1898, 15–34.
Magyarul: Csaadajev: Filozófiai levelek egy hölgyhöz, 1981. (Frankel Anna ford.)
3. I. V. Kirejevskij: *Polnoje szobranije szocsinyenyij v 2-x tomah*; reprint: Gregg International Publishers Ltd., England, 174–223.
Magyarul: *A megváltó Oroszország*, Századvég, 1992, 127–168. (Kiss Ilona ford.)
4. A. Sz. Homjakov: „Nyeszkolko szlov pravoszlavno hrisztijanyina o zapadnyih veroiszpovedanyijah” – *Polnoje szobranije szocsinyenyij*, Prága, 1867, 2. köt.
Magyarul a tanulmány első része: *A megváltó Oroszország*, Századvég, 1992, 260–284. o. (Kiss Ilona ford.)

5. V. Sz. Szolovjov, *Szobranijje szocsinyenijj*, Brüsszel, 1960, 1. köt. 149.
6. Uo., 3. köt., 218.
7. Uo., 5. köt., 181–244.
8. Ny. F. Fjodorov: „*Filoszofija obszcsevo gyela*”, 1–2. köt.; reprint: L’Age d’Homme, Lausanne, 1985.
9. V. Sz. Szolovjov: *Szobranijje szocsinyenijj*, 9. köt., 265–278.
10. Lev Sesztov: „*Dobro v ucenyii gr. Tolsztovo i F. Nyicse*”, YMCA-Press, Párizs, 1971.
11. M. M. Bahtyin–V. Ny. Volosinov: „*Frejdizm*”, Chalidze Publications, New York, 1983.
Magyarul: M. M. Bahtyin: *A beszéd és a valóság*, 1986, 7–114. (Orosz István ford.)
12. A diskurzus belső szervezettségéről a dialektikus materializmusban lásd: B. Groys „The Problem of Soviet Ideological Practice”, *Studies in Soviet Thought*, N 33, 191–208.