

B 2073

BERGYAJEV OROSZORSZÁG-KÉPÉNEK
ÉS DOSZTOJEVSZKIJ-ÉRTELMEZÉSÉNEK FŐBB KÉRDÉSEI

Doktori értekezés

JUHÁSZ ANIKÓ

SZEGED

1982.

Tartalomjegyzék

I. Bergyajev élete, személyisége, stílusa	3.o.
II. Bergyajev filozófiájának főbb forrásai	15.o.
III. Az orosz történelem és kultúra néhány sajátossága...	24.o.
IV. Bergyajev realizmus-fogalma és módszere	61.o.
V. Bergyajev antropológiája	70.o.
VI. A szabadság, a szeretet és a rossz kategóriái	78.o.
1. A szabadság	78.o.
2. A rossz	82.o.
3. A szeretet	84.o.
VII. Az inkvizitor-legenda	87.o.
Jegyzetek	98.o.
Felhasznált szakirodalom	104.o.



" Bergyajev egy új entropológia előfutára: az emberé, aki úgy válaszol sorsának, hogy tudatosítja magában alkotó elhivatottságát. "

Madeleine Davy

Az alábbi dolgozat kibővített változata egy diákköri pályamunkának, mely Bergyajev Dosztojevszkij-értelmezésével foglalkozott. A kiegészítések döntően az orosz történelemmel és kulturával kapcsolatos bergyajevi gondolatok összefoglalására ill. rekonstruálására vonatkoznak, melyeket bizonyos terjedelmi körülményeken túlmenően az a tartalmi összetevő tett szükségessé, hogy a dolgozat központi magvát képező Dosztojevszkij-interpretáció így egy szélesebb történeti, kulturtörténeti háttérben helyezhető el.

I. BERGYAJEV ÉLETE, SZEMÉLYISÉGE, STILUSA

Nyikolaj Alexandrovics Bergyajev egy igen változatos etnikai összetételű ukrán nemesi család sarjaként született Kijevben, 1874. március 19-én. Apja több nyelven tudó, felvilágosult szellemű ember volt, akinek világnézetét elsősorban Voltaire és Tolsztoj gondolatvilága határozta meg, s ugyanez mondható el francia származású édesanyjáról is. A család több tagja neurotikus bántalmakban szenvedett, így az otthoni légkörre az európai szellem mellett az emocionális anarchia is rányomta bélyegét. A fiú testvérek nélkül nőtt fel, és a szülők sem fordítottak sok gondot a nevelésére, ezért a fiatal Bergyajevet kora gyermekkorától kezdve a csaknem teljes magány vette körül. Önéletrajzában is gyakran emlegeti életének leghivebb útítársát, a magányt: "Sohasem éreztem azt, hogy szülőktől, hogy apától és anyától származom." "Idegen világba tévedtem-, határozottan tudom, hogy ez az érzés már kezdettől fogva megfogalmazódott bennem." A szinte állandó egyedüllét igen sokat megmagyaráz későbbi munkásságának és jellemének hangsúlyozottan individualista, sokszor lázadó jellegéből. A koraérett fiú tudásvágyának kielégítését mindenekelőtt apja jól felszerelt, gondosan összeválogatott magánkönyvtára tette lehetővé. Bergyajev rengeteget olvasott, alig 14 éves, amikor már Kant, Hegel és Schopenhauer műveit tanulmányozza. A kijevi hadapródiskolában eltöltött kemény hat esztendő után -ahová természetesen az atyai tisztítási tradíció, az előkelő gárdatiszt-múlt kényszerítette-, életének huszadik évében beiratkozott a kijevi egyetem természettudományi fakultására. A hadapródiskolában szerzett keserű és kiábrándító

élmények persze maradandó hatást gyakoroltak későbbi világképére is. " A militarizmus valamennyi formája, mely az embert a kollektív egész pusztán alárendelt részévé alacsonyítja, elviselhetetlenné vált számomra."³

Az egyetemi évek sorsdöntőnek bizonyultak Bergyajev későbbi pályafutása szempontjából, hiszen itt kötött pl. egész életre szolgáló barátságot Leon Sesztovval, az orosz vallásos egzisztencializmus másik jelentős képviselőjével. A leglényegesebb esemény azonban mégis az, hogy ebben az időben ismerkedett meg behatóbban a marxizmus eszmekörével. Marx gondolatait viszonylag rövid időn belül asszimilálta, magáévá tette. A tőke kapitalizmust illető kritikáját, majd hamarosan a kijevi marxisták egyik vezetője lett. Ekkor került közelebbi kapcsolatba Lunacsarszkijjal, akit - szintén kijevi lévén - már gyermekkor óta ismert. 1897-ben tagja lett a Munkásosztály Felszabadításáért Küzdő Uniónak. Publicisztikai pályája is is ezekben az években vette kezdetét, első tanulmánya " F.A. Lange és a kritikai filozófia a szocializmushoz való viszonyában" 1899-ben látott napvilágot a Karl Kautsky által szerkesztett Neue Zeit-ban. A cári rendőrség is felfigyelt a kijevi marxistákra, és 1898 tavaszán mintegy 150 embert letartóztatott, köztük Bergyajevet, akit rövid idő múltán elengedtek, de továbbra is rendőri felügyelet alatt maradt, sőt távoznia kellett az egyetemről.

Bergyajev első könyve 1901-ben jelent meg Szubjektívizmus és individualizmus a társadalomfilozófiában címmel. A ma igen hiányzó dokumentuma Bergyajev kezdettől fogva rendkívül sa-

játos marxizmus-értelmezésének, amennyiben kísérlet a marxista ökonómia és az értékek idealista felfogásának szintézisére.

A könyv szellemi platformját illetően rendkívül találó Vallon észrevétele, aki szerint " a könyvben kifejtett téma inkább inkább az idealizmus apológiája, mint a marxizmusba történő beépítés mellett szóló argumentáció." ⁴ Bergyajev marxizmus-felfogása egyre inkább a revizionizmus felé tolódott el, és ez a folyamat két éves vologdai száműzetése idején sem szakadt meg. Álom és Valóság című művében életének erre a szakaszára a következőképpen emlékszik vissza: " Ifjúkoromban számos marxista csoporthoz tartoztam. Gyűlésekre jártam, vitatkoztam, részt vettem a propagandamunkában. De a távolság érzése, annak tudata, hogy egy másik világból érkeztem, mely világba majd vissza is térek, sohasem hagyott el." ⁵

Szabadulása után ismét Kijevbe vezetett az útja, érdeklődése pedig fokozatosan a keresztény filozófia és teológia irányába mutatott, bár ez az irányváltozás is tartalmazott kisebb-nagyobb kerülőket, így pl. 1903-ban a heidelbergi egyetemre járt, Windelbandnál tanult.

1904-ben megházasodott, majd néhány éves pétervári tartózkodás után 1907-ben Moszkvában telepedett le. Szellemi horizontja egyre nagyobb területeket fogott át, többek között kimerítően tanulmányozta a patrisztikát /pl. Origenész műveit/ a modern szerzők közül a fiatal Lukács Györgyhöz vagy a spanyol Unamunohoz hasonlóan őt is "megfertőzte" a századelő Kierkegaard-reneszánsza, foglalkozott a középkor és az újkor német misztikusaival, elsősorban Jacob Böhme, azután Silesius, Tauler és Baader műveivel. Az orosz kultúra nagy alakjai is mély és marandó hatást gyakoroltak rá, mindenekelőtt Doszto-

jevskij és V.Sz.Szolovjev, a szlavofil írók közül pedig Homjakov. Természetesen ez a rendkívül hézagos "tábló" nem tudja feltüntetni mindazokat a hatástörténeti szálakat, melyek - gyakran rejtetten, saját maga számára sem tudatosan Bergyajev gondolkodását, fantáziáját mozgatták, a valóban meghatározó fontosságú szellemi forrásokra pedig a későbbiek során még visszatérünk.

Bergyajev filozófiai nézetei tehát ezekben az esztendőkhöz állandóan forrásban, úrvénylésben voltak, és jellemző egyéniségére, hogy azokkal a barátaival, akik az új gondolati úsvényeken nem tudták követni, kíméletlenül szakított. Ugy véljük, hogy e tény nem egyfajta személyes amoralitással, hanem sokkal inkább ezzel magyarázható, hogy nála mindvégig a legszorosabb kapcsolatban állt az élet, a filozófia és a kettőt összekötő, rendkívül erős, kompromisszummentes szubjektív meggyőződés. A későbbiek során világképe letisztult, megformálódott a filozófiai profil, melynek tengelyét a szubjektív szubjektivitásból táplálkozó igazság alkotta. Ez a típusú igazság volt az a mérővessző, melynek a személyes én mélyén kikovácsolódott skálája adott segítséget az őt körülvevő világ megítéléséhez. Ime egy jellemző történet: A görögországi Athosz hegyen lakó orosz szerzetesek között egy szekta jött létre, melynek tagjai fellázadtak a hivatalos egyház ellen. A Szent Szinódus kérésére a kormány egy torpedónaszádot küldött a helyszínre, a tengerészek a lázadó barátokat durván bántalmazták. Bergyajev egyáltalán nem szimpatizált a szakadókkal, de az egyház eljárása mélyen felháborította. A Russzkaja Molva 1913 augusztus 3-i számában cikket tett közzé A szellem elfojtói címmel, melyben többek

között az alábbiakat írta: " A szinódikus egyház Krisztusnak nem igazi egyháza... benuitsága hullamerevséggé vált... hullaként büzik és megmérgezi az orosz nép szellemi életét." ⁶ Mondanunk sem kell, hogy Bergyajevet ismét azonnal letartóztatták, istenkáromlással vádolták, és csak a világháború kitörése, illetve a forradalom mentette meg Szibériától.

Üdvözölte a Nagy Októberi Szocialista Forradalmat, persze nem forradalmi-marxista, hanem elvontan etikai szempontból, az orosz nép morális megtisztulását várta tőle. Azonban semmiféle külső tekintély előtt fejet nem hajtó, az elszigetelt individuum jogait védő kiállása miatt hamarosan összeütközésbe került a szovjethatalommal. Pedig különösebb panaszra nem lehetett oka, hiszen nem fosztották meg lakosztályától, könyvtárát érintetlenül hagyták, és továbbra is szabadon dolgozhatott. Sőt kétszeres élelmiszeradagot kapott, amit a kormány juttatott néhány kiemelkedő írónak, tekintet nélkül azok világnézeti-politikai hovatartozására. 1920-ban kinevezték a Moszkvai Egyetem Filozófiai Tanszékére. Bár a Bergyajev-kutatók több részletkérdésben nem értenek egyet, annyi mindenesetre valószínűnek látszik, hogy a hajdani harcostársnak és jóbarátnak volt köszönhető ez a kivételesen jó bánásmód. Bergyajev azonban továbbra is fenntartásokkal élt a szovjethatalommal szemben, és 1920-21-ben tartott egyetemi előadásáiban nyíltan bírálta a marxizmust. Ez a magatartás már az állambiztonsági szervek figyelmét is felkeltette, letartóztatták és kihallgatását maga Dzszerdzsinszki vezette. Noha röviddel a kihallgatás után szabadlára helyezték, nem maradhatott sokáig Szovjet-Oroszországban: a kormány 1922 szeptemberében mintegy 70 társával együtt száműzte.

Bergyajev családjával együtt Berlinben telepedett le. A berlini emigránsok gyanakoóva fogadták a számizötteket, a szovjethatalom ügynököinek tekintették öket: " Elsö kellemetlen élményem az emigránsokkal való összeötközésem volt. Ezek döntö többsége ugyanis mély gyanakvással fogadta a számizötteket. Néhányan pedig röhíreket terjesztettek arról, hogy mi tulajdonképpen felbérelt bolsevik ügynökök vagyunk, akiket a szovjet kormány azzal a titkos céllal küldött ki, hogy demoralizálják az orosz emigránsokat, /amit egyébként ök maguk is igen sikeresen megtettek/ "/7/ A számizöttek és az emigránsok közötti ellentétek pl. abban is kifejezésre jutottak, hogy önálló filozófiai szervezeteket hoztak létre, az előbbiek a Vallásfilozófiai Akadémiát /melynek Bergyajev is tagja volt/ , az utóbbiak pedig az Orosz Filozófusok Unióját. Bergyajev szinte a minimálisra redukálta kapcsolatait az emigránsokkal, akinek elméleti szüklátókörséggel párosuló politikai alantasságát mélyen elítélte. Anyagi nehézségei a fokzóó pénzromlás miatt egyre nőttek, és ezért 1924-ben Párizsba költözött. A francia fővárosban eltöltött évek munkássága gerincét alkotják, 1924-1939 között kilenc kötete látott napvilágot. Ezek közül a legjelentösebbek:

- A történelem értelme
- Dosztöjevskij világnézete
- Az orosz vallásos eszme
- Az új középkor
- A szabad szellem filozófiája
- Az ember sorsa korunkban
- Szellem és Valóság

Miszticizmusmal telítődő, de sajátos orosz arculatát továbbra is megőrző filozófája ebben az időben ötvöződik a születőtőfélben levő egzisztenciálfilozófiákkal. "Mindazonáltal filozófiám egzisztencialista filozófia - ilyenek írják le mások -, vagyis emberi problémák és küzdelmek kifejeződése."⁸ Ez a filozófia egy egészen más aspektusú problémafelvetéssel a létet akarja feltárni az ember önmegértésének útján.⁹ Ugyanakkor el is határolja magát valamennyi egzisztencialista gondolkodótól: életérzéseik, kategóriáik rokonsága, számtalan érintkezési pontja ellenére tisztában van azzal, hogy bölcsellete az "igazi egzisztencia" értelmezését, vagy a "világba-kivetett ember" számára felkimált alternatívát tekintve más, önálló csapáson halad, eltér az egzisztencializmus vezéralakjai által kijelölt iránytól. A heideggeri gondolati építmény úgy hat rá, mint valami mágneskő, vonzza és taszítja is egyszerre. Nagyra értékeli Heidegger azon próbálkozását, hogy véglegesen hátat fordítson a spekulatív objektumokhoz kötődő filozofálásnak, és figyelő tekintetét szigorúan a konkrét emberi sorsra irányítsa, de ua. borzasztóan idegenkedik a Heidegger által használt terminológiától, és maró élel kritizálja a "halál-filozófiájának" pesszimizmusát, nihilizmusát, kiüttalanságát. "Heidegger a nyugati filozófiák eddigi történetében a lehetséges legextrémebb pesszimista."¹⁰ Kierkegaardtól csak a negatív vonatkozásokat vette át, és így az ateista egzisztencializmust reprezentálja.¹¹ Az a kérdés, hogy miként képes a mindennapiság magasabb értékeket alkotni, Heideggernél megválaszolatlanul marad.¹² Én nem tudok kibékülni az emberi egzisztencia végességével, melyet Heidegger végső igazságnak tart.¹³

Karl Jaspers egzisztencializmus-felfogása viszont - Bergyajev saját bevallása szerint is - lényeges alapmotivumokban megegyezik a bergyajevi gondolatvilággal. Itt nem csak a hasonló kérdésfelvetésekre, azonos értelmezési tartományú kategóriákra, végkövetkeztetésekre gondolunk, hanem arra a Jaspers által megalkotott filozófiai forma-ruhára is, a "prófétikus-filozófia képletére", mely az orosz bölcselő filozófiájának is lényegi magvát jelenti. A jövő dimenzióját, az emberi lét halandóságát mindketten a transzcendencia|birodalmában vélik feloldani, "mely transzcendenst azonban csak úgy lehet megőrizni, ha lehatolunk az immanens legmélyére."¹⁴

A kortárs egzisztencialisták közül Bergyajev Jaspersben pillantja meg gondolkodó főt, akivel egy "anyanyelvet" beszél. Később azonban ez az elméleti szövetség felbomlik a jaspersi rendszer "szabadság-ellenessége" miatt, és Bergyajev szerint Jaspers az általa kimunkált profétikus filozófát ismét felcseréli a tudományos jellegű filozófiával. Ennek ellenére úgy véli, hogy az eredeti kierkegaard-i inspirációt igen szentíven, széles történelmi keretekbe ágyazva, de a pszichológiai momentumokat sem elhanyagolva éppen Jaspers viszi tovább. Bergyajev írásaiból az is egyértelműen kiderül, hogy ismerte és elemezte pl. Jean-Paul Sartre, vagy a spanyol egzisztencialisták, Ortega y Gasset és Unamuno nézeteit is. Ortegára többször hivatkozik, mikor a technikával kapcsolatos megállapításait fogalmazza meg, Sartre-kritikája pedig elsősorban a sartre-i szabadságfogalom ellen irányul.

A második világháború kitörése és Franciaország német megszállása Bergyajev számára is fenyegető és veszélyes helyzetet teremtett. Barátai kérték, sürgették, hogy keressen

menedéket valamelyik semleges államban, hiszen a fasiszták Szovjetunió elleni agresszióját követően a Gestapo tömeges tömeges letartóztatásokat hajtott végre a Franciaországban élő orosz emigránsok körében. Bergyajev azonban Párizsban maradt, a Szovjetunió és a Vörös Hadsereg iránti szimpátiájának nyíltan hangot adott, elítélte a náciizmust, és azokkal, akik a Szovjetuniót megszálló német csapatokat felszabadítóként üdvözlétek, azonnal szakított. " Nemegyszer támadtam a nemzeti szocializmust és a fasizmust és közismert volt az is, hogy az " új rend " ideológiai ellenfele vagyok. Oroszország német inváziója a lelkem legmélyéig megrázott. Ugy éreztem, hogy az én Oroszországon halálos veszélynek van kitéve, hogy felszabdalgják és rabszolgasorba döntik... Egynak éreztem magam a Vörös Hadsereg sikereivel és kudarcával. Magamban még az embereket is két csoportba soroltam, az egyikbe kerültek azok, akik Oroszországra, a másikba azok, akik Németország győzelmében reménykedtek. Ez utóbbiakat árulóknak tekintettem, és mindennemű kapcsolatot felszámoltam velük."

1945 szeptemberében, a második világháború befejeződése után meghalt a felesége. Bergyajev azon tüprengett, hogy visszatér a Szovjetunióba és fel is vette a kapcsolatot a szovjet hatóságokkal. Szándéka azonban nem valósult meg, mivel időközben 1948 március 24-én szívroham következtében meghalt.

Bergyajev személyisége önmagában véve is pszichológiai tanulmány tárgyát képezhetné. Már említettük, hogy egyik legalapvetőbb, gyermekkorától kezdve meghatározó jelentőségű életélménye magányossága volt. Ez annál is inkább meglepő, mivel társadalmi-személyi kapcsolatai igen gazdagnak, sokrétűnek mondhatók, gyakran vette részt baráti összejöveteleken, szenvedélyes előadó hirében állt. Mégis úgy tűnik, hogy e szerteágazó kapcsolatok emberi énjének legmélyebb rétegét érintetlenül hagyták. Részben magányosságából fakadóan az élet, a filozófia, az etika kárá döntő kérdéseiben végső soron csak önmagára támaszkodhatott, saját lelke jelentette azt a talpalatnyi földdarabot, ahol lábát szilárdan megvethette. Ebből a pontból kiindulva azonban egész személyiségét rendkívül intenzív, szinte robbanásszerű aktivitás hatotta át, ami önmagára utaltságából következően mindvégig szigorúan szubjektív maradt. Történelmi sorsfordulókban bővelkedő korának számos nagy kérdésében adott hangot véleményének, tekintet nélkül arra, hogy a cári despotizmusról, a szocializmusról, a polgári demokráciáról vagy a fasizmusról volt szó. Álláspontját mindig mély szubjektív meggyőződéssel, szenvedélyes hévvel védte, képtelen volt magáévá tenni mások esetleges ellenvéleményét. Ugyanakkor az egyik róla szóló monográfia szerzője O.F. Clarke megemlíti, hogy Bergyajev gyakran félénknek mutatkozott, sőt könnyen zavarba lehetett hozni. /16/ Véleményünk szerint már e néhány személyes tulajdonság felvázolásával is illusztrálható, hogy Bergyajev - személyiségének ellentmondásos vonásaival együtt - messzemenően eredeti egyéniségnek nevezhető.

Buffon híres aforizmája szerint le stil c'est l'homme. Nos, kevés ember van, akire a fenti megállapítás annyira találó lenne, mint Bergyajevre. Az élet és az alkotás gyakori, számos más gondolkodónál is tapasztalható összefonódása mellett írásainak egyik fő jellegzetessége, hogy belőlük Bergyajev egész lénye, pszichikuma világít felénk, F. Stepun szinte költői megfogalmazása szerint "gondolatai szélről szitott tűzként lángolnak."¹⁷ Szenvedélyesen, szinte megsemmisítően irt, emberi magatartásához hasonlóan írói munkásságát is uralta a racionalitást háttérbe szorító emocionális elem. Első pillantásra talán paradoxonnak tűnik, hogy mondandójával való belső azonosulása, eggyéolvadása fokozza ugyan a közlés kifejező erejét, de halványabbá teszi mondatainak esztétikai szépségét. Ismét Stepunt kell idéznünk, aki megállapítja, hogy "Bergyajev írásainak mindegyikéből mélyről fakadó ihletettség árad, de hiányzik belőlük a formai tökély."¹⁸ Sőt műveit olvasva gyakran az a benyomásunk támad, hogy mondanivalója tartalma szerint nem is annyira gondolatok, mint inkább nyelvi formában jelentkező érzelmek összességének tekinthető, mely a nyelvi közlés nehézségeit megsokszorozza. "Írás közben mindig úrrá lett rajta az önmérsztő félelem, hogy ihletettségének lávafolyama még ujjai alatt megmerevedhet, és ezáltal elvész a közlés minden ereje. Innen írásainak lázas heve, sietsége ..." ¹⁹

A szó szűkebb értelmében vett "alkotástechnikai", stilisztikai jellegzetességekből több olyan következmény adódik, amely filozófiai jelentőségű és a bergyajevi életműve egészét is befolyásolja. Ilyen, közvetlenül a stílusból adódó, de tágabb filozófiai mondanivalót is hordozó sajátosság a szakter-

terminológia használatának szinte teljes mellőzése. Bergyajev gyakran hangsúlyozta, hogy bölcselete szöges ellentétben áll az alvont katedrafilozófiával, a megélt élet valóságából táplálkozik, minek következtében tudatosan kerülte a filozófiai szakkifejezések használatát, és inkább a köznyelvi szókincsből merített. Persze eszköztárában olykor-olykor felbukkantak másoktól átvett filozófiai terminusok is, tehát nem lehet egyértelműen sterilizált nyelvezetről beszélni, de ezek jelentésudvarát megváltoztatta, saját filozófiai koncepcióját tükröző jelentéstartalmat tulajdonított nekik. További, részben az írásmódból adódó következmény, hogy műveiben számos alkalommal ismétli önmagát, sőt ezek az ismétlések gyakran átfedéseként jelentkeznek. Az átfedések elsősorban nem azzal magyarázhatók, hogy -saját bevallása szerint -/20/ igen ritkán olvasta át írásait, hanem sokkal inkább azzal, hogy az alkotás lázas folyamata közben, gyakran tudattalanul, egyazon gondolatösvényt többször járt be. Végül bölcséletét alapvetően meghatározó jellegzetesség filozófiájának aszisztematikus volta. E sajátosság véleményünk szerint ismét csak pszichikuma által meghatározott írásmódjára vezethető vissza, másrészt pedig abból az általános gondolati felismerésből ered, hogy filozófiai rendszer csak a logika ~~teremtő~~ erejével valósítható meg. Mivel azonban az önmagában vett létet alogikusnak tekinti, és a logikát kizárólag csak a racionális gondolkodásra nézve tartja alkalmazhatónak, arra a következtetésre jut, hogy az eredendően alogikus létre épülő valamennyi logikus rendszer szükségképpen erőszaktétel az önmagában vett létben.

A filozófus egyik kortársa, Richard Müller-Freienfels az irracionalista vonulatot elemző művében 1922-ben hasonló meggyőződésének ad hangot és úgy véli, hogy ez a módszer az irracionalista szemlélet természetes velejárója. "A fogalmak-piramisa csak a múmiáknak szolgálhat lakhelyül, de nem az élő embereknek. Az irracionalista filozófus nem úgy áll szemben a világgal, mint egy merev szisztémával, ahogy egykoron a Római Birodalom hadvezérei egy olyan haditerv alapján vonultak hadba, melyet előzőleg a császári haditanács minden részletében rögzített. Nem, az ő haditerve szabadon alakítható, változtatható, minden új helyzethez rugalmasan alkalmazkodik, direktíváit nem autoritativ normák írják elő, hanem belső kényszerűségből erednek. Az irracionalista filozófia egysége ugyanis nem a megismertben / das Erkannte /, hanem a megismerőben van / der Erkennende/, és ez nem objektív, merev egység, hanem szubjektív, eleven, személyes."²¹

II. Bergyajev filozófiájának főbb forrásai

Ha egy filozófiai gondolatvilágot megkísérelnénk hatástörténeti szempontból koncentrikus körök segítségével ábrázolni, legkivül minden bizonnyal az önmagában vett ismeret- és olvasmányanyag helyezkedne ek. Kissé leegyszerűsítve a dolgot, filozófiatörténeti hatásnak az ismeretanyag azon részét nevezhetjük, melynek a filozófus munkásságában valami nyoma maradt. Tovább lépve, azokat a hatásokat, melyek az adott filozófus világgképét alapvetően meghatározzák, forrásoknak nevezük. Vannak filozófiai rendszerek - véleményünk szerint ide tartozik a marxizmus is - ahol viszonylag könnyű különbség

tenni hatások és források között, természetesen szem előtt tartva azt, hogy az e kategóriákat elválasztó határok relatív jellegűek, sőt adott esetben át is esaphatnak egymásba. Más filozófiák esetében viszont e különbségtétel igen nagy nehézségekbe ütközik. Nézetünk szerint Bergyajev filozófiája inkább ebbe a csoportba tartozik, mivel nála a források és hatások váltakozásának, kavargásának pontos, hű regisztrálása gyakorlatilag lehetetlen. Ha a nyilvánvaló nehézségek ellenére mégis megpróbálnánk e hatástörténeti örvényből néhány olyan gondolkodót kiemelni, akik Bergyajev filozófiai profilját döntően meghatározták, akkor Dosztojevszkij mellett név szerint Jacob Böhmet, Homjakovot és Szolovjovot emelhetnénk ki. Az alábbiakban körvonalazni kívánjuk e filozófusok legjelentősebb, Bergyajev bölcséletében is centrális helyet elfoglaló nézeteit.

Jacob Böhme / 1575-1624 / a német misztika talán legjelentősebb képviselője, " aki nem fogalmakban, hanem mítoszok és szimbólumok segítségével segítséggel fejezi ki magát." ²² Rendkívül komolyosan kifejtett többféle interpretációra lehetőséget adó, alapvetően panteisztikus fogantatású bölcséletének kiindulópontja nem Isten, hanem az Ungrund, pontosabban az Ungrundban jelentkező Isten, melyről az alábbiakat írja: " Az Ungrund örök semmi /Nichts/, de egy örök kezdetet teremt, mint valami vágy / Sucht /, mert a semmi vágyakozás valami után. És ez a mágia örök értelme, mely önmagában teremt, mivel semmi sincs. A mágia teremt a semmiből valamit, s ezt pusztán akaratként csak önmagában teszi. Így azután vágy működik a semmiben, eképpen a mágia magában a vágyakozás te-



remti meg a valamire irányuló akaratot és ez az akarat gondolatként létező szellem / Geist /, amely a vágyból ered, ugyanakkor a vágy keresője. És ezen azt kell érteni, hogyan szellem az akarat és más, mint a vágyakozó vágy."²³

Böhme egyik nagy filozófiai problémája a teremtés. A fenti idézet éppen erre keres magyarázatot és a nehézkes nyelvezet mögött - megítélésünk szerint - finom fogalmi árnyalatok bújnak meg, melyek kifejtésére rögtön visszatérünk. Előbb azonban kövessük Böhme gondolatmenetének további állomásait. A "gondolatként létező szellem" következő lépése az, hogy önmagára irányuló intuíciónak segítségével fel akarja fedezni önmagát. Önmaga lényegének feltárása azonban csak a külső megnyilvánulás folyamatában válik lehetővé, minek következtében az akaratként felfogott Istenség vagy Ungrund fejlődése során átesik a természetbe. A természet először Istenben létezik, és pedig ideális, szellemi állapotban, melyre tér- és idődimenzió alkalmazhatatlanok. Böhmenél az ideálisan, pusztán gondolatként létező természet a mysterium magnum elnevezést kapta. A fejlődés további menete az, hogy fokozatosan létrejön az érzékszervekkel tapasztalható, materiális természet, melyet a világszellem, a spiritus mundi mozgat. Böhme filozófiájának következő részét a nagyrészt Paracelsustól átvett természetbölcsélet alkotja, melyre jelen összefüggésben nem térünk ki.

Nézetünk szerint Böhme gondolatmenete kettős torzulásban szenved, amely eltakarja, szinte felismerhetetlenné teszi a mögötte húzódó mély filozófiai mondanivalót. A kettős torzulás egyik oldalát az idealista misztika, a másikat a kozmikussá vetített és az egész világegyetemre vonatkoztatott em-

beri lékonstituensek képezik. Mi hát akkor a " mély filozófiai mondanivaló "? Ha interpretációnk nem téves, az alábbi két dolog: először is az, hogy Böhme az Ungrund -tól a szellemig tartó mozgás során rendkívül elvontan az emberi tudat kialakulásának útját rajzolja meg, a tudattalan sötétségtől / a semmitől / a még igen általános vágyon, majd az egy fokkal konkrétabb akaraton át egészen a " gondolatként létező szellemig ", melynek intuíciója önmagára irányul, azaz végső fokon az önmagára eszmélő tudat, az öntudat létrejöttéig. Másodszor, az öntudat önmegismerése csak a "külsővé válás" során történik meg, Böhme tehát felismeri, helyesebben megsejti, hogy az öntudat önmegismerőképességén túlmenően maga az öntudat léte feltételezi a - modern filozófiai terminussal élve - tárgyasulás folyamatát.

A misztikus német gondolkodót izgató másik nagy kérdés a reális világban tapasztalható rossz eredete volt. A megoldás először igen nehéznek tűnt, hiszen mind az önmagában vett Isten , mind a mysterium magnum eredendően jó /etimológiai értelmezésében Gott = gut/24//. Az ellentmondást az Aurora című művében úgy próbálta feloldani, hogy kétfajta jót tételezett fel: megkülönböztette a konstans és aposztatikus, hitehagyott jót. A jó megosztottsága dualista szerkezetű világkép kialakításához vezette, melyben misztikus módon ugyan, de benne rejlik az az előremutató gondolat, hogy a valóság fejlődése szükségképpen ellentétekben mozog, és végeredményben az aposztatikus jótól való egyetemes megtisztulásban teljesedik ki.²⁴

Böhme filozófiai forrásainak vizsgálatától eltekintünk, böl-

cseletének utóhatásaival viszont mindenképpen foglalkoznunk kell. Bár művei a XVII-XVIII. században sem maradtak észrevétlenek, Böhme reneszánsza a XIX. század elején kezdődik. Filozófiája több ponton döbbenetes hasonlóságot mutat az érett hegeli rendszerrel. Igazi hatásterülete azonban a német romantika volt. Böhmet Tieck és Novalis fedezte fel és rajtuk keresztül hatott Baader és Schelling munkásságára. Az utóbbiak neve már azért is említésre méltó, mert köztudott a német romantika igen nagy befolyása a XIX. századi orosz kultúrára. Így a Szolovjov, Bergyajev felé mutató hatástörténeti szálak szinte kézzelfoghatók, közvetlenül kitapinthatók.

A következő Bergyajev filozófiáját alapvetően meghatározó gondolkodó A.Sz.Homjakov / 1804-1860 / volt, az ideológiailag különösen érdekes, de ismereteink szerint marxista szempontból még kevésbé feldolgozott szlavofil iskola vezéregyénisége. Bölcséletének részletes kifejtése természetesen nem feladatunk, csupán néhány alapgondolat kiemelésére szorítunk. A szlavofil nézeteket igen jól összefoglaló Rjazanovszkij /25/ szerint az egész irányzat egyik legfontosabb forrása a német preromantika és romantika volt, Jacobi, Baader, Mühlér, Schelling és a Schlegel-fivérek számos gondolatát tették magukévá. Ennek alapján talán megkockáztatható az a kijelentés, hogy a szlavofil iskola a XIX. század első felében Európa-szer- te észlelhető szellemi áramlatnak - marxi kifejezéssel élve - "romantikus antikapitalizmusnak" szerves részét alkotta, Természetesen ez esetben is csak nézetbeli rokonságról és nem azonosságról beszélhetünk, hiszen az európai korszellem egy igen lényeges vonulatát asszimiláló szlavofil gondolatok ugyanakkor

messzemenően sajátos nemzeti színben jelentkeztek, a több tekintetben speciális orosz fejlődésből eredő sajátosságokkal telítődtek. Így pl. az az elsősorban a nyugat-európai romantikában felbukkanó gondolat, mely szerint a felvilágosodás egyoldaluan racionalista beállítottságát fel kell váltani ill. ötvözni kell a romantika hit- és érzelemkultuszával, regionális színezetet kapott a szlavofil gondolatkörben, nevezetesen azt, hogy a nyugat-európai típusu racionalizmus éles ellentétben áll a keleti, közelebbről az orosz szellem érzelemközpontu, meghitt világával. Ez az ellentét hajtotta Homjakov egész történetfilozófiai gépezetét, melynek motorja azon elképzelés volt, hogy az egész emberi kultúra története nem más, mint a szabadság elvére épülő "iránizmus" és a szükség-szerűség talaján mozgó "kussitizmus" harca. /26/ A küzdelem során az elvek áthatják egymást, vagyis a "kussitizmus" szelleme fokozatosan felszivódik az "iránizmusba", mely folyamatnak eddigi legjellegzetesebb manifesztációi a Római Birodalom és a római katolikus egyház voltak. A "kussitizmus" Oroszország eredendően szabad iráni szellemét is megfertőzte, elsősorban Nagy Péter reformjai óta.

Ugy véljük, talán az eddigiekből is sejthető az, hogy milyen csapásokon haladt Homjakov és a többi szlavofil gondolkodó nyugat-kritikája. Birálatuk egyik céltábláját a polgári individualizmus jelentette, melynek pozitív ellentettjét az orosz faluközösségben, az obcsinában vélték megpillantani. A másik támadási terület a már említett racionalizmus volt. Ezen elsősorban nem a tőkés termelési folyamat bornírt racionalizmusát -- tehát egy lényegileg evilági, "sze-

kularizált" racionalizmust - évtettek, hanem a nyugat-európai egyházakon belül jelentkező, főleg a dogmatikus teológiai rendszerekben manifesztálódó "racionalizmust". Homjakov mind a katolácizmus autokraticizmusát, mind pedig a protestáns egyházakban uralkodó individualizmust elutasította.

" ... A latinizmus /római katolicizmus/ ... megköveteli, hogy az egyén engedelmessédjék és vesse alá magát az egyháznak, mely az egyén kognitív erőit nem fejleszti, sőt inkább elnyomja azokat. Persze Homjakov nem kisebb indulattal és nyomtatékkal utasítja el a protestáns individualizmust, mely szerint az egyedi ész teljességgel képes az igazság megismerésére." /27/ "Nyugat-Európa - hangsúlyozza Homjakov - nem a kereszténység, hanem a latinizmus, az egyoldaluan felfogott kereszténység befolyása alatt fejlődött." /28/ A szlavofil gondolkodók - természetesen Homjakov is - a nyugat-európai típusu kereszténységgel a pravoszláv egyházat állították szembe.

Homjakovot -annak ellenére, hogy a pravoszláviára vonatkozó történelmi-teológiai ismereteit javarészt autodidakta módon szerezte- az Orthodox Egyház jelentős teológusaként tartják számon. Teológiai nézetei közül legelőször azt emeljük ki, hogy nem tett különbséget a "látható ecclesia militans és a láthatatlan ecclesia triumphans között: " az Egyházat csak emberi viszonylatban lehet láthatóra és láthatatlanra osztani, mert a valóságban igaz és tökéletes egység." /29/ A homjakovi értelmezésben tehát fokozott hangsúlyt kap az egység gondolata, melyből többek között az a következtetés adódik, hogy az üdvözülés sohasem individuális, hanem mindig közösségi. /30/

Pravoszlávia-képének másik vonása, hogy határozottan

elveti az egyházi autoritást. " Az Egyház nem autoritás, ... mivel az hozzánk képest külsődleges ... Különösen igazságtalan annak feltételezése, hogy az Egyház kényszerített egységet és engedelmisséget követel. Éppen ellenkezőleg, mindkettőtől borzad. Hitügyekben a kényszerű egység hazugság, a kényszerű engedelmisség pedig halál." /31/ Ebből következően kétségbe vonja az egyházfői hatalom létjogosultságát, szerinte az egyház igazi feje Krisztus, s ezt a tisztséget rajta kívül senki más nem töltheti be. Fölvetődik viszont az a kérdés, hogy a szervezeti összetevők szinte teljes mellőzése nem vezet-e egyfajta " anarchiához ". Nos, részben ennek kiküszöbölésére ~~.....~~ dolgozta ki Homjakov szobornosztj-fogalmát.

Magát a fogalmat igen nehezen lehet lefordítani, leginkább talán az "organikus együttlét" /32/ adja vissza eredeti jelentését. Ez az egyház a hívők szabad, szereteten alapuló egyesüléséből jön létre, nem intézményesült, tehát organizmus /bensőleg tagolt egész/, de nem organizáció. A hívőket nem a külső, az egyházból mint intézményből eredő fegyelem, hanem az egyénekből mintegy belső fényként áradó hit és szeretet világítja át és tartja össze. Homjakovnak ez a koncepciója figyelemre méltó, és az egyház intézményesült, így a hívőktől bizonyos mértékig elidegenedett oldalát illuzórikus módon feloldani akaró kísérletként értelmezhető, emellett a mélyen az orosz néplélekben lakozó közösségre törekvést fejezi ki vallásos formában. A szobornosztj koncepció - kellő transzformációkkal - Dosztojevszkij és Bergyajev munkásságában is fellelhető.

A Bergyajevre nagy hatást gyakorló gondolkodók közül Vlagyimir Szergejevics Szolovjov /1853-1900/ bölcselétének néhány lényegi vonását szeretnénk még röviden felvázolni. Szolovjov a rendszeralkotó filozófusok közé tartozott, ami az orosz filozófiában meglehetősen ritka. A német romantika, Schelling és részben Hegel hatását mutató rendszerének kiindulópontja az abszolútum, amely először nem az anyagi világot, hanem saját magát hozza létre, hogy e szellemi principium hasonmásban fejezze ki szeretetét. A másik azonban fellázad ellene, bekövetkezik a bűnbeesés és az anyagi világ kialakulása. A bukás után megkezdődik az abszolútumhoz való visszatérés hosszú és fáradtságos folyamata, mely öt királyságon /ásványi, növényi, állati, emberi, isteni/ vezet keresztül annak megfelelően, hogy a létező létezik, él, tudatos, racionális és tökéletes. A visszatérést két elv segíti: a világban működő bölcsesség /szofia/ és az isteni logosz. A két elv Krisztusban találkozik, benne egyesül az embertől Isten felé tartó szofia, és Istentől az ember felé haladó logosz. Krisztus, az istenember tehát kulcsfigura, az egész metafizikai konstrukció működésének záloga.

Az istenember koncepciója az ortodox keresztény tanok nyomában halad, hasonlóképpen az a gondolat, hogy ez az egység az individuum számára megvalósíthatatlan, csak az ember^{iség} egészében teljesedik ki, ami ezen kívül még a kozmosz transzfigurációját, mint az abszolútumhoz vezető tökéletes visszatérést is tartalmazza. Az istenemberről alkotott nézeteket Dosztojevszkij és Bergyajev is nagymértékben felhasználta. /33/

III. AZ OROSZ TÖRTÉNELEM ÉS KULTURA NÉHÁNY SAJÁTOSSÁGA
BERGYAJEV ÉRTELMEZÉSE SZERINT

Ahhoz, hogy Bergyajev Dosztojevszkij-képét pontosabban rekonstruálhassuk, feltétlenül szükség van arra, hogy a filozófus Oroszország-felfogását -- legalábbis fő vonalaiban -- rögzítsük, hiszen a Dosztojevszkij-problematika Bergyajev számára számos vonatkozásban az orosz történelem és kultúra foglalatát képezi. Ugyanakkor már itt a kezdet kezdetén utalnunk kell arra, hogy Bergyajev Oroszország-képe alapvetően nem egy objektív, tárgyilagosságra törekvő historiográfia jegyében fogant, melynek léptékét a kor történeti vagy kulturtörténeti eredményei adják, hanem egy olyan erősen szubjektív hangvételi rekonstrukciónak tekinthető, melynek zsinórmértéke maga a bergyajevi filozófia. Ez már Az orosz eszme című művének nyitó soraiban plasztikusan kifejezésre jut, midőn azt írja, hogy őt elsősorban nem az empirikus Oroszország, hanem inkább annak eszméje érdekli. /34/ A későbbiek során mindvégig ez marad Bergyajev módszertani alapelve, amely nagyon is kétélű dolognak tekinthető. Egyrésztől ugyanis az, hogy mit takar az " empirikus Oroszország " megjelölés, ha nehezen is, de több-kevesebb pontossággal mégis körülírható, amennyiben Oroszországot történetiségében, tényleges történelmi valóságában szemléljük, Oroszország eszméje azonban teljes egyértelműséggel megragadhatatlan, hiszen ide nemcsak az tartozik, ami megtörtént, hanem az is, ami megtörténhetett volna. Az orosz

eszme tehát már eleve egy olyan idális projektumnak tekinthető, melyben keverednek a valóságos ill. képzeletbeli elemek, és mivel ez utóbbi összetevő elsősorban személyes meg-alapozottságu, nem tulzás annak megállapítása, hogy a tárgy meghatározásába már eleve belecseng az értelmezés is, ennél-fogva már a kindulópont is erősen a szubjektivitás irányába tolódik el. Másrészről viszont ez az - alkalomadtán a gondolati önkényesség határát elérő - gondolati szabadság bizonyos előnyökhöz is juttatja Bergyajevet, azzal ugyanis, hogy ki-vonja magát az un. objektivista, tárgyilagosságra törekvő történeti és kulturtörténeti szemléletmód alól, lehetősége nyílik arra, hogy olykor az orosz kulturát és történelmet illető olyan mély belátásokhoz, felismerésekhez jusson, melyek-hez kizárólag csak az empirikus módszer alapján igen nehezen lehetett volna hozzáférni. Bergyajev gondolatmenetét tehát mindvégig ezen ellentmondásos kettősségben kell szemlélnünk.

Bergyajev Oroszország-képének egyik legfontosabb általános vonása, hogy azok a sajátosságok, melyek a nyugat-európai egzisztenciálfilozófiai áramlatokra általában jellemzőek, /igy pl. az evolucionista történelemfelfogás elvetése, kultura- és rációellenesség, stb./ itt egy sajátos nemzeti jellegben, nemzeti karakterben összegződnek. Arról a különös nemzeti optikáról van szó, mely a fejlett nyugat-európai kapitalizmust széles sávban övező, a polgárosodásban visszamaradt országok esetében szinte kivétel nélkül mindenütt fellelhető, s melynek lényege abban áll, hogy a társadalmi-történelmi elmaradottság, a relativ fejletlenség egy pozitív színezetű értékrend kidolgozásának forrásává válik. Jellemző pl., hogy

amíg a francia egzisztencializmus képviselőinél egy - vélt vagy valóságos - nemzeti tradícióhoz való visszatérés programjának úgyszólván nyomát sem találjuk, addig az újkori német fejlődés nyomorúságához, a német mizériához közelebb álló, annak élményvalóságát jobban feldolgozó német egzisztencialista gondolkodóknak / elsősorban Heideggernek / a politikai nézeteiben jóval erősebb hangsúlyt kap a nemzeti sors; és a vér, a rög kultuszában megjelenítve messze meghaladja a századunk első harmadában igen népszerű kulturnacionalizmust, így egy fajelméleti politika közvetlen közelébe jut. Ez a nemzeti jelleg - természetesen a fajelmélet teljes hiányával - felfokozott mértékben dominál Bergyajev bölcséletében, ahol - mint látni fogjuk - Oroszország, az orosz eszme / annak reális és képzeletben kiegészített elemeivel együtt / egy minden oldalról kikristályosodott filozófiai program paradigmájává, vezérfonalává válik.

A kulcskérdés - mint ahogy az orosz történelem és kultúra során oly sokszor, most is - a Kelet és a Nyugat viszonya, ill. az a közvetítő szerep, melyet Bergyajev Oroszországnak tulajdonít. Erről Az orosz vallásos eszme című, az első világháború után publikált írásában az alábbiakat jegyzi meg: " Miután a első világháborúban sor került a véres testvéri-nép-találkozóra, kitágultak a horizontok, és a világ minden viszályt és széthúzó erőt leküzdve egyesül egy egységes kelet-nyugat tömbben. Európának és Ázsiának újból találkoznia kell, s ezen találkozás alkalmával Európa Ázsiában nemcsak imperialista gyarmatosító politikájának tárgyát fogja megpillantani. Ezen alkotó találkozás új érat nyit majd a vi-

a világtörténelemben. De Kelet és Nyugat, Európa és Ázsia között a fókuszban ott lesz Oroszország, mely a világtörténelem két áramlatát egyesíti magában. S ebben a világegyesítő folyamatban, ebben a vallási szintézisben a főszerepet majd Oroszország játssza. /34/ Ez a közvetítő szerep, ez a középponti hely, melyet Oroszország Kelet és Nyugat, Európa és Ázsia között elfoglal - bár Bergyajev végső fokon adós marad azzal, hogy mit ért pontosan "Kelet" ill. "Nyugat" alatt-, nyújt lehetőséget az orosz történelem periodizálására. /Ez a periodizálás természetesen nem a gazdasági-társadalmi fejlődés fő szakaszait veszi figyelembe, hanem a keleti ill. nyugati elv dominanciáját, igaz viszont az is, hogy az orosz fejlődés valóban számos olyan vonást tartalmaz, melynek alapján a nyugat-európai korszakolás nem vihető át rá mechanikusan./ Az orosz fejlődés fő szakaszai Bergyajev értelmezése szerint a következők: a kijevi nagyfejedelemség időszaka, a tatár iga, a moszkvai nagyfejedelemség korszaka, a péteri reformok kora /egészen 1917-ig/, végül a szovjet-orosz időszak. /36/ E periódusok közül az első még differenciálatlan egészet alkot. A kétségtől való bizánci hatások ellenére Bergyajev ezt a korszakot egy belső történelmi fejlődés kezdetének, egy autonóm, nemzeti kultúra felé vezető út első lépéseinek tartja. Ezt a virágzó kultúrát fejezi le a tatár hódítás, és tulajdonképpen a tatár igával nyomul be a keleti elv az orosz történelembe. Ez az elv dominál a 2. és a 3. korszakban. Figyelemre méltó, hogy Bergyajev radikálisan szakít azzal a korábbi szlavofil állásponttal, amely a moszkvai nagyfejedelemség időszakában egyfajta idillikus, patriarchális

állapotot vél megpillantani. Bergyajev e nézettel szemben erőteljesen hangsúlyozza a moszkvai cárság teokratikus természetét./37/ A keleti és a nyugati elv dualizmusa Nagy Péter reformjaival teljeseedik ki, hiszen gyakorlatilag ő volt az, aki a nyugati szellemet importálta Oroszországba. Bergyajev itt is szembefordul a szlavofil nézetekkel, amennyiben a péteri reformok szükségszerű, elkerülhetetlen jellegére mutat rá. /38/ A péteri korszak egészen 1917-ig, az októberi forradalom győzelméig tart; a szovjet-orsz berendezkedést Bergyajev - elég meglepő módon - az orosz történelemben honoló keleti elv megerősödéseként értékeli, ami - tisztán elméleti és nem gyakorlati-politikai szempontból - azért kifogásolható, mert a marxizmus mint filozófia és mint ideológia - függetlenül attól az egyébként roppant összetett kérdéstől, hogy mennyiben vonatkoztatható az orosz viszonyokra - eredendően a nyugat-európai gondolkodás terméke. Ugyanakkor Bergyajev nézeteinek pontos megértését az is megnehezíti, hogy a filozófus az orosz jelenhez érve gyakran hangnemet vált és prófétikus-messianisztikus közlésmódra tér át, ami kicsúszik a történelmi igazolhatóság ill. cáfolhatóság uralma alól. / E prófétikus-apokaliptikus hangvételtől és perspektíváról a későbbiekben még szólni fogunk./

A keleti és a nyugati elv dichotómiájára épül az orosz történelem többi ellentmondása. Bergyajev a felvilágosodás ill. a romantika történetbölcseletéhez nyúl vissza amikor közvetlen összefüggést próbál kimutatni a földrajzi környezet, a történelmi fejlődés ill. a pszichikum között. Igy pl. egyfelől a despotikus szinezetet öltő cári beren-

rendezkedés lelki vetülete a szervilizmus szelleme, másfelől viszont az a törekvés, hogy az egyén kivonja magát az államhatalom uralma alól, a pszichikumban, az orosz ember lelki alkatában anarchisztikus vonásokat hívott életre. /39/ A társadalmi-politikai berendezkedés és az azt kísérő, kiegészítő lelki karakterek között minden bizonnyal vannak megfelelések -ennek első felismerője történetileg Platón volt, aki az általa felvázolt ideális államban az egyes társadalmi rétegekhez /kasztokhhoz/ meghatározott lélekrészt rendelt -, de ez a párhuzam korántsem annyira direkt, olyan közvetlen, mint amilyennek Bergyajev azt ábrázolja. / Ugyanakkor teljes mértékben ennek az ellenkezőjét sem lehet tagadni: gondoljunk pl. a fasizmus politikai gyakorlata és az e gyakorlatot emberileg megjelenítő náci embertípus között fennálló összefüggésekre./

Egy másik ilyen - az orosz történelmet és az orosz lelki alkatot egyaránt meghatározó - terület a történelem, pontosabban a történelmi idő reális volta és ennek élményszerű megélése között húzódó párhuzam. Bergyajev szerint ugyanis az orosz gondolkodásra az jellemző, hogy hiányzik belőle - vagy ha kialakult, akkor rendkívül gyenge - a reális történelmi időtudat, az orosz gondolkodás számára bizonyos értelemben maga a történelem tűnik idegennek. /40/ Ez a nyugat-európai mentalitás számára meglehetősen szokatlan - vonás részint az orosz történelem jellegével, részint pedig a politikai berendezkedés sajátos természetével magyarázható. Ismert dolog, hogy az orosz társadalom^{na} hosszú ideig a stagnálás, ill. csak a minimális fejlődés volt jellemző -egé-

szen a tőkés termelési mód kialakulásáig, hozzávetőlegesen a XX.század középső harmadáig. E stagnáláshoz járult még a despotikus cári berendezkedés, amely egészen a XX.század elejéig a társadalom átlakítására, megváltoztatására irányuló mindennemű politikai tevékenységformát a föld alá szorított, gyakorlatilag szinte teljes egészében tétlenségre kárhoztatott. Bergyajev szerint e két tényező az orosz emberben, az orosz társadalomban egyrészt hatalmas potenciális erőket halmozott fel /41/, de mivel ezek kifejtésére, a konkrét történelmi-társadalmi valóságba történő "beledolgozására" alig nyílt lehetőség, ez a felgyülemlett, roppant koncentratív energia egyértelműen a jövő felé tolódott el. Így az orosz gondolkodásról elmondható az, hogy egy viszonylag fejletlenebb multwill. jelentudat mellett egy rendkívül intenzív jövőtudat formálódott meg; az orosz ember mindazt, ami a multban és a jelenben nem valósulhatott meg, a jövő világába helyezte. Ez pedig --Bergyajev felfogását követve-- azaz a további következménnyel járt, hogy ez a koncentrált, energiával telített jövőtudat gyakran elrugaszkodott a reális, történelmi jövő sikjéről, és erős prófétikus-messianisztikus-apokaliptikus elemekkel színeződött. A mult bönítő pán-célzatában, a jelen nyomoruságának árnyékában az orosz ember nemcsak abban reménykedett, hogy a jövőben "valami történni fog", hanem ezenfelül abban is, hogy az a valami, ami a jövőben történni fog, rendkívüli jelentőségű lesz.

Ha a történelem, a történetiség gondolata a bergyajevi megítélés szerint bizonyos mértékig idegen az orosz szellemtől -- legalábbis a szokványos nyugat-európai felfogás ér-

telmében véve --, hasonlóképpen a történelem műve, a kul-
tura is az. Itt persze nem szabad elsietett véleményt al-
konunk Bergyajev kultura-felfogásáról; arra pedig végképp
nem szabad gondolnunk, hogy az orosz filozófus akár a leg-
csekélyebb mértékben is lekicsinylően nyilatkozott volna
arról, amit mi -- többé-kevésbé jól körülírható módon --
az "orosz kultura" fogalmán értünk. Ismételjük: minderről
szó sincs. Sőt éppen ellenkezőleg, Bergyajev kultura-értel-
mezése egy nagyszabású filozófiai program szerves részét
képezi, mely programot a Die russische religiöse Idee c.
művében részletesen is kifejtett és e program számos vonat-
kozásban megelőzi azt az ontológiai fordulatot, melyet szá-
zadunk egzisztencialista filozófusai közül M.Heidegger és
G.Marcel tett meg 1927 táján. /42/ Bergyajev kultura-koncep-
ciójában világosan kifejezésre jut az a sajátosság, melyet
korábban úgy említettünk, mint bizonyos egzisztenciálfilo-
zófiai gondolatoknak az orosz történelmi és szellemi fejlő-
déssel történő azonosítását, mint az egzisztencializmus egy-
fajta nemzeti karakterré emelését.

Az Oroszország és Nyugat-Európa között feszülő
ellentmondás, hasadás a lét és a kultura közötti különbség
formájában fejthető fel: Oroszország létközpontu, Nyugat-
Európára ellenben a kultura-központuság nyomja rá a bélye-
gét: "Nyugat-Európa jelenlegi szellemi kulturája, vagy azt
is mondhatnám, hogy a mai szellemi kultura teljes egészé-
ben egyfajta kulturát jelent valamiről, de nem jelenti a
kulturáját valaminek, csak a lét tükörképeit ismeri, de ma-
gát a létet nem. Korunk metodikus, tudományos kulturája

nem Valami, hanem Valamiről-való / nicht ein Etwas, sondern ein Von-und-Über-Etwas/, vagyis ez a kultúra szólhat a valásról, a misztikáról, a mítoszról, az ontológiáról, de nem lehet az a Valami, a vallás, a misztika, amitosz, az ontológia. Kitűnő művekkel rendelkezünk az egyiptomi vallásról, az orfikus tanokról, a prófétákról, az őskereszténységről, Pál és Ágoston apostolról, Eckhardt mesterről és valamennyi kor misztikus képzeteiről, de ugyanakkor elvesztettük a realitást magát, mely realitás egyenrangú lehetne az egyiptomi vallás, az orfikus tanok, a próféták, az őskereszténység, Pál és Ágoston apostol, Eckhardt vagy a miszticizmus valóságával. A Valamitől a Valamiről-való-hoz történő átmenet tulajdonképpen az az átmeneti folyamat, mely a létet a realitást elhagyván a kultúrához, az ideálishoz igyekszik."

/43/

A nyugat-európai kultúrát illető bergyajevi kritikát jogosnak, helytállónak tartjuk, mivel itt ő az elidegenedés azon vonására utal, amely főként a XIX. és a XX. századra vált általánossá, s melynek lényege igen tömören abban foglalható össze, hogy a kultúra szférája, birodalma fokozatosan egy olyan zárt körré zsugorodott, melyből az élet tágabb valóságának irányába már nem lehet kilépni, amely elszakadt az őt szülő valóságtól, minek következtében nem gazdagíthatja az emberi életet. Ami viszont a "létközpontu" orosz valóságra vonatkozó megjegyzéseit illeti, úgy tűnik, hogy Bergyajev kissé egyoldalúan jár el; jóllehet az orosz kultúrának -- különösképpen az orosz irodalomnak -- rendkívül sajátos arculata van / ezekre még visszatérünk /, mégis Bergyajev a vi-



szonylagos elmaradottságból próbál erényt kovácsolni.

E lét- ill. kulturaközpontu kettősségből bontható ki a többi származtatott ellentmondás. Idetartozik egyebek között az, hogy amíg a nyugat-európai kulturaközpontu gondolkodás döntően racionális-absztrakt jellegű, addig az orosz mentalitásra sokkal inkább az intuitív, közvetlen létszemlélet /44/ a jellemző. A diszkurzív-fogalmi gondolkodáson tulmutató irracionális megismerésmód tehát egyértelműen nemzeti vonássá változott. A racionalizmusból adódó további következmény, hogy a nyugat-európai kultúra heterogén -- több kisebb, egymástól többé-kevésbé önállósult kulturterületre szakadt, / egyébként Bergyajev kedvenc ellentétpárjainak egyike: a jogi megalapozottságu igazságszolgáltatás és a moralitás gyakori szembeállítás /; az orosz létszemlélet viszont mindig homogén-integrális, vagyis az egész megragadására tör. Ha a nyugat-európai kulturát ily módon fel lehet szabdalni, részekre lehet osztani, akkor ez egyben azt is jelenti, hogy e kultúra végső fokon szakmai jellegű, azaz egyes részterületeit a társadalmi munkamegosztáson belül kialakult szektoroknak megfelelően különíthetjük el. Ez ugyanakkor még egy döntő fontosságú sajátosságra rámutat: arra, hogy a nyugat-európai kultúra evilági jellegű, szekularizált, gyökerei a polgári lét valóságából, talajából erednek. Bergyajev meglátása szerint az, hogy a nyugat-európai kultúra szinte teljes egészében belesüpped a haszonelvű, vagyon- és tulajdonközpontu polgári világba, abban is kifejeződik, hogy még a filozófia, sőt a vallás sem képes arra, hogy e zárt, elvilágiasodott kulturvilágból kilépjen, kitörjön, és valamilyen módon ma-

gára a létre mutasson: " A jelenlegi kulturának az a tragédiája, hogy elszakadt, eltávolodott a lét forrásvidékétől, s képtelen arra, hogy valamennyi szférában az ontológiaihoz nyomuljon ismét vissza. A mai kultura vallása kulturavallás, vagy még inkább a kulturértékek vallása, A származtatottságban, a reflektált jellegben, a reális lét-től való eloldódásban jelölhető meg e kultura betegsége, melynek legszélsőségesebb példájával Nyugat-Európában találkozunk. Ez az antiontologizmus, ..., különösen az utóbbi évtizedek filozófiai áramlatainál figyelhető meg." /45/

Ezzel szemben az orosz gondolkodásban éppen az ontológiai realizmus a meghatározó, amely a létre, a vallásos értelemben felfogott isteni létre utal: " Az orosz pravoszlávia ... elismeri a ránk hatást gyakorló isteni lét, a csodálatos isteni energia belső autoritását, mely ontológiai és nem jogi vagy racionális megalapozottságu. " /46/

Már az eddigiekből is kiviláglik, hogy a bergyajevi értelmezés szerint olyan profán kategóriák, mint pl. a történelem vagy a kultura nem elegendőek arra, hogy az orosz szellem belső lényegét fogalmilag megragadják. Uj kategóriára van tehát szükség, amely képesnek bizonyul e lényeg megjelenítésére, kifejezésére, megidőzésére, ez pedig -- mondja ő -- nem más, mint az orosz eszme, vagy más megfogalmazásban az orosz vallásos eszme . E fogalommegnevezés első pillantásra talán azt a látszatot kelthetné, hogy most egy olyan jelenségről van szó, amely megmaradt a hagyományos megmaradt a hagyományos keresztény gondolkör keretei között.

Ennek az értelmezésnek már az is ellentmond, hogy Bergyajev az orosz forradalmat is idetartozónak véli, sőt még annak legradikálisabb irányzata, a nihilizmus is az orosz vallásos eszmét testesíti meg -- igaz, hogy azt azért még hozzáfűzi, hogy annak profanizált formájában. Másvalamiről van tehát szó, és talán közelebb járunk az igazsághoz akkor, ha ezt az bergyajevi " orosz vallásos eszmét " a Lukács György által említett /47/ ujtípusu vallásossággal, a szubjektív vallásos érzülettel hozzuk kapcsolatba, amely a XIX-XX. századi polgári gondolkodásban gyakran felbukkan. Az ujtípusu vallásosság valahol a hagyományos vallásos gondolkodás peremén, holdudvarában foglal helyet, és olyan világnézeti-érzelmi igényeket próbál kielégíteni, melyek egyrészt a hagyományos, tételes vallások, az egyházas formák között egyre inkább kielégíthetetlenek; másrészt viszont a vallásos transzcendencia iránti -- közvetve a polgári társadalmi elidegenedett valósága elleni illuzórikus tiltakozásként is felfogható -- igényeket érintetlenül hagyja. Ugy véljük, hogy a bergyajevi " orosz vallásos eszme " gondolata ide, az ujtípusu vallásosság világába tartozik, azzal az azonnal szembevető sajátossággal, hogy ez is rendkívül erős nemzeti karaktert ölt. Bergyajev nézete szerint ez az orosz vallásos eszme szövi át az orosz szépirodalom, pravoszlávia és a forradalmi mozgalom egészét, körülíró meghatározása pedig a következőképpen hangzik: " Az orosz eszme nem a kultúra eszméje, hanem a vallási szentség és a megvilágosodás, a vég eszméje, a történelmi végé, s nem a történelmi út eszközeszméje." /48/ Mielőtt azonban ennek néhány jellegzetességét felvázoljuk, néhány mondat erejéig megkíséreljük Bergya-

jev értelmiség-felfogását leírni, tehát azon rétegről van itt szó, melynek tagjai között az orosz vallásos eszme megfogalmazódott.

A még részletes feldolgozásra váró, több vonatkozásban egyedülállónak mondható orosz értelmiség egyik legfőbb jellemzőjét Bergyajev abban látja, hogy osztálygyökereit tekintve rendkívül heterogén, olyannyira, hogy az osztályeredet alapján egyértelműen le sem írható. "Értelmiségünk olyan ^{csoport} csapat volt, amely különféle társadalmi osztályokból alakult; az eszmék tartották inkább össze, mintsem a közös foglalkozás vagy a gazdasági helyzet. Kezdetben főleg a nemesség kulturáltabb részéből származtak, később a papok gyermekei, kisebb kormányhivatalnokok, az alsóbb középcsoportok, majd a jobbágyfelszabadítás után a parasz-
tok soraiból érkezett az utánpótlás." /49/

Részben a heterogén eredettel magyarázza Bergyajev azt a szellemi gyökértelenséget is, mely nézeteikben gyakran megfigyelhető. Az eredet, az osztálygyökerek kérdésénél is fontosabb azonban az értelmiségnek a társadalmi élet egészében betöltött szerepe, társadalmi pozíciója. Ez az a pont ahol Bergyajev alapvető különbséget lát a nyugat-európai és a speciálisan orosz értelemben vett értelmiség-koncepció között. Előzetes terminológiai különbséget rögzít az "intellectuals" ill. az "intelligentsia" között, melyek közül az előbbit így definiálja: "Az intellektüellek/intellectuals/ szellemi munkát végző, kreatív, főleg tanult emberek, írók, művészek, oktatók, tanárok, stb." /50/ Ez a definíció kétféle értelmezésre ad lehetőséget. Először is

a " kreatív " kitétel mindenképpen arra utal, hogy Bergyajev egy meghatározott minőségű szellemi munkára gondol, amely egy erősen leszűkített entellektüell fogalmat takarna. Másodszer azonban az, hogy az "entellektüell"-kitételt Bergyajev foglalkozáshoz köti, ellentmond az előzőnek és az entellektüell" lényegét a foglalkozásban pillantja meg. Itt ugrik ki az orosz értelmiség specifikuma, ugyanis Bergyajev gondolatmenetét az alábbi módon folytatja: " Az orosz értelmiség /intelligentsia/ egy teljesen más csoport; olyan emberek is ide tartozhatnak, akik nem végeznek szellemi munkát, s általában véve nem kifejezetten entellektüellek /intellectuals/. A szó szoros értelmében véve sok orosz tudóst és író nem lehetne az értelmiség közé számítani. Ez az értelmiség inkább egy szerzetesrendre vagy szektára emlékeztet, a maga intoleráns etikájával, szokásaival, életmódjával, sőt különös fizikai megjelenésével."/51/ Ennek alapján megállapítható, hogy az orosz értelmiség nemcsak foglalkozás, nemcsak szakma; hiányzik belőle -- vagy csak részben van meg benne -- a nyugat-európai értelemben vett hivatásos jelleg, a társadalmi munkamegosztás rendszerében elfoglalt stabil helyzet. A különböző társadalmi státusz viszont a nyugat-európai és az orosz értelmiségi gondolkodás területére is kisugárzik: " Nyugaton az értelmiség /intelligentsia/ a nép életének funkciója és a nemesség mint osztály a nemzeti élet funkciója, a hierarchia alapján szemlélve; ezzel szemben az oroszoknál az a tudat, hogy valaki az értelmiséghez vagy a nemességhez tartozott vagy tartozik, ugy jelentkezett -- és főleg a legkiválóbbaknál -- mint büntudat, a nép iránti kötelességtudat." /52/ Erre a sajátosságra rögtön visszatérünk.

Az orosz értelmiség eredetének és státuszának rögzítése után térhetünk rá e réteg jellemzőinek ismertetésére. Az első ilyen vonás az, hogy mivel az orosz értelmiség eredetét tekintve is rendkívül heterogén, s ugyanakkor társadalmi helyzete, pozíciója is bizonytalan, ez az értelmiség -- állapítja meg Bergyajev -- arra kényszerül, hogy az eszmékből, az eszmékben, az eszmékértéljen. Ha a despotikus cári berendezkedés meggátolta a társadalmi létbe beleágyazódó tevékenységformákat, ha az orosz értelmiség tagjait legjobb esetben is hallgatásra, száműzetésre vagy emigrációba kényszerítette, akkor nem tekinthető véletlennek, hogy az értelmiségben az eszmei valóság iránti érdeklődés rendkívül koncentrált formában fejeződött ki. / Ez az eszmei töltet a társadalom peremterületére szorított értelmiségi praxis olyan régiókban is megmutatkozik, mint pl. a " nép közé járás " és a nihilista terrorizmus a narodnyikok esetében vagy az anarchizmus. / Az az összetartó erő, kohézió tehát, melyet a nyugat-európai értelmiség esetében már nagyrészt a társadalmi státusz, a pozíció biztosított, itt Oroszországban főleg az eszmék, a gondolatok alapján jöhetett létre. A második sajátosságot Bergyajev abban fedezi fel, hogy az értelmiség két kő között őrlődött: a cári hatalom és a nép között. /53/ Azt viszont már kevésbé hangsúlyozza, hogy e sajátos helyzetből következően maga az értelmiség is kettéhasadt, úgy hogy tkp. két értelmiségről beszélhetünk. Miként Niederhauser Emil megjegyzi /54/, a cári bürokratikus apparátusban működő és azt eszmeileg kiszolgáló értelmiség mellett jelentős azoknak a száma is, aki -- ha tudták -- a nép érdekeit képviselték, a nép ügyéért harcoltak. Ez az értel-

miség, amely büntudatot érzett a nép előtt és a népet akarta szolgálni; a nép előtt érzett büntudat motivuma azonban -- és ebben teljes mértékben egyetérthetünk Bergyajevvel -- a nyugat-európai értelmiségnél nem található meg, sajátos orosz vonás. / 55/

Az orosz értelmiség egy további /harmadik/ sajátossága, hogy a réteg tagjaira morálisan sokkal nagyobb súly nehezedik, mint pl. a nyugat-európai átlagértelmiségre. Ez a többlet, ez a morális felelősség elsősorban azzal magyarázható, hogy az orosz értelmiségin mint személyen jóval több múlt, mint a nyugat-európain. Bergyajev ezt úgy fogalmazza meg, hogy Oroszországban " voltak művelt emberek, de nem volt művelt környezet. " /56/ Így mindenekelőtt az un. művelt környezet hiánya, az intézményrendszer, a tudományos-politikai közvélemény kialakulatlansága teszi érthetővé azt, hogy miért nehezedik az orosz értelmiségi vállára az a bizonyos morális többlet, amely egyébként egyes kiemelkedő orosz tudósok / pl. Lomonoszov vagy Mengyelejev / esetében is pontosan kitapintható. Szemben a nyugat-európai értelmiséggel, aki -- éppen az értelmiségi pálya zavartalan működéséhez szükséges háttérhálózat megfelelő kiépülése következtében -- megengedhette magának azt, hogy csak szakember legyen, az orosz értelmiségi / és talán egy kissé a kelet-európai is / bizonyos mértékig mindig a nép papjának is számított a szónak nyilván nem szűkebb, egyházi értelmében véve.

Az eddig vázolt körülmények már jelzik azt a követ-

zõ /negyedik/ sajátosságot, melyet az orosz értelmiség roppant erős küldetéstudataként jellemezhetünk. Tekintettel azonban arra, hogy e célok megvalósításához a cári rendszer még a legminimálisabb feltételeket sem biztosította, a küldetéstudathoz szorosan kapcsolódott -- főleg a brutális megtorlásokból, az üldöztetésekkel következően -- a mártir-tudat, a martirológia. Így pályája kezdetén az orosz értelmiségi már eleve tisztában volt azzal, hogy -- ha választott " foglalkozását " a fennálló valóság megváltoztatásának, átalakításának szellemében akarja folytatni -- megpróbáltatásokkal, szenvedésekkel teli ut előtt áll, melynek végén gyakran a börtön, száműzetés, emigráció vagy éppenséggel a korai halál várt rá. Ha egy nyugat-európai értelmiségi / író, művész, filozófus, stb. / munkája zavartalan életkörülményeket követelt meg, /esetleg mint pl. Baudelaire, Rimbaud esetében, az illető a társadalmi lét olyan magaválasztotta peremterületeire száműzhetette magát, melyet legfeljebb csak a szó igen általános értelmében vett " bohémság " kategóriájával jellemezhetünk / addig az orosz író vagy gondolkodó éppen a küldetéstudattal járó szenvedé^{sc}kéből merithetett erőt és ihletet. Ama tény igazolására, hogy a cári rendszer milyen döbbenetes kegyetlenséggel fordult szembe a nemzeti kultúra legjelesebb alakjaival, álljon itt egy kissé terjedelmesebb lista Szerb Antal felsorolásában: " Az orosz irodalomtörténetekben az írók életrajza olyan megrendítő olvasmány, hogy az ember szinte már kényszeredetten elmosolyodik, mikor a harmincadik íróval kapcsolatban olvassa ugyanazon szörnyűségeket. Amint

már mondtuk, Novikovot és Ragyiscsevet, az első orosz realistákat, halálra ítélték, majd Szibériába küldték; Puskin a Kaukázusba és saját birtokára száműzték, Lermontovot, Puskin halálára írt ódája miatt a Kaukázusba; Puskin követői közül Polazsajevet huszonöt évi közkatonaságra kényszerítették, a szelíd, német-romantikus Odojevszkij herceget tizenkét évi kényszerszolgálatra ítélték, azután mint közkatonaszolgálatos, Rilejevet kivégezték, Gribojedovot bebörtönözték, Belinszkijt csak betegsége mentette meg Szibériától, halálos ágyánál naponta érdeklődött egy csendőr, hogy nem érzie mégis jobban magát. Csaadejevet elmeorvosintézetbe csukták, a cárizmusnak ez is kedvelt büntetése volt. Herzen hat évig Vjatkában, majd hosszú ideig Novgorodban élt száműzetésben, míg végül külföldre menekült, Szaltikov nyolc évig élt száműzetésben, még az angyali lelkületű Turgenyevet is bebörtönözték, mert nekrológot írt Gogolról és Csernisevszkij huszéves szibériai fogsága mellett még Dosztojevszkij ismeretes sorsa is eltörpül. És ez csak néhány név."/57/

Ezek a tényezők együttvéve magyarázzák meg végül azt az / ötödik / sajátosságot, melyet Bergyajev az orosz értelmiség intoleranciájaként jellemez. /58/ Az intolerancia tehát nem szó szerinti értelemben veendő: ez képezte az önvédelem védőburkát, azt a morális tartást, amely mintegy támaszt nyújtott a megpróbáltatások, a szenvedések elviseléséhez. Főbb vonásokban ezek a tulajdonságok figyelhetők meg annál az orosz értelmiségnél, melynek tagjai között

bergyajevi értelemben vett orosz vallásos eszme megfogalmazódott.

A következőkben azt kell röviden megvizsgálnunk, hogy ez a vallásos eszme hogyan, milyen módon testesül meg az orosz szellemi /és gyakorlati/ élet különböző szféráiban. Közelebbről három terület tartozik ide: az irodalmi élet, a pravoszlávia gondolköre és az orosz forradalmi mozgalmak gondolatvilága. Részletesebben csak az utóbbi kettőre térünk ki, mivel az elsőt egy konkrét példán, Bergyajev Dosztojevszkij-értelmezésén keresztül próbáljuk kimutatni. Az orosz irodalomról így most csak azt a megjegyzést tehetjük, hogy ez más kultúrterületek /főként a filozófia/ terhet is magára vette. Tekintettel arra, hogy az un. akadémikus orosz filozófia fejlettségi színvonala meglehetősen alacsony volt, a szépirodalomra nehezedett bizonyos filozófiai igazságok kimondásának terhe is. Ebből az alapösszefüggésből adódik az a Bergyajev által is gyakran idézett vonás, hogy az orosz irodalomnak a nyugat-európai nemzeti irodalmaknál sokkal erősebb morális töltete van: /59/ nem azonosítható egy laza értelemben vett belletrisztikával, hanem mintegy az esztétikai és etikai értékek szintézisét kívánja biztosítani. Ez a morális töltet viszont többnyire nem egy szekularizált, autonóm etika szellemében fogant, hanem vallásos színezetű, ami ismét csak az autonóm filozófiai gondolkodás alacsony színvonalára, fejletlenségére utal. Az orosz irodalom morális-nevelő jellegén belül pedig közismert a jövőcentrikusság, az, hogy az orosz irodalom olyan

feladatot állított az orosz ember elé, melynek megvalósulására majd csak a jövőben kerülhet sor, és amelybe a nemzeti felemelkedés mozzanatán tulmenően gyakran messianisztikus-prófétikus felhangok is vegyültek.

A pravoszláviának az orosz vallásos eszme bergyajevi elmélete szempontjából történő rövid áttekintésénél abból kell kiindulnunk, hogy a filozófus szerint ez a történeti pravoszlávia alapján nem ismerhető meg maradéktalanul./60/ Bergyajev a kereszténység történeti egyházainak munkálkodására vonatkozó szkepszist a történeti pravoszláviára is kiterjeszti és azt vallja, hogy a történeti pravoszlávia csak töredékesen, eltorzult formában testesíti meg a pravoszlávia szellemének igazi lényegét. A történeti pravoszlávia és a pravoszláv szellem közötti hasadást szemléletesen mutatja az a tény, hogy a hivatalos orthodox teológiai gondolkodás a XIX. század folyamán egyrészt alapvetően érzéketlen maradt a század új, rendkívül bonyolult problémáinak regisztrálása és elmélet feldolgozása szempontjából, másrészt viszont legalább ennnyire közömbös magatartást tanusított az egyház keretein kívül megjelenő prófécia iránt is: " Az orosz vallásos világszemlélet, az orosz vallásos eszme --nem a hivatalos teológusoknál, hanem a világi gondolkodóknál és íróknál /akik legnagyobb teológusaink/ jutott kifejeződésre." /61/ " Az orosz egyházi hierarchia nem avatkozott be vallásos eszménk mozgalmába, hanem többnyire indifferensen viszonyult hozzá. " /62/ Lényegében erre vezethető vissza az a körülmény, hogy a

pravoszláv gondolkodás olyan jelentős produktumai, mint pl. Homjakov vagy --részben -- Szolovjev munkássága, miért a hivatalos teológia körén kívül fogalmazódtak meg.

A történeti pravoszlávia és a tulajdonképpeni valódi pravoszláv szellemiség mellett Bergyajev harmadik tagként még az orosz vallásos eszme területét is feltételezi, így egy háromlépcsős láncolatot fejleszt ki; e három terület között azonban a határvonalak meglehetősen elmosódtak, különösen a második és a harmadik elem határmezsgyéjére igaz ez. A valódi pravoszláv szellemiségre vonatkozó bergyajevi elképzelések gyakran átesapnak az orosz vallásos eszme szubjektívus veretű világába. Mielőtt e jegyeket csokorba fognánk, néhány mondat erejéig bemutatjuk a nyugati kereszténységet értékelő bergyajevi nézetek némely elemét. Ezek közül talán az a legfontosabb összetevő, hogy a nyugati kereszténység antiontológikus, /63/ eltávolodott az eredeti, közvetlen léttől. Más megfogalmazásban úgy világítható meg a nyugati kereszténység antiontológikus jellege, hog az lényegileg kulturvallássá törpült, olyan társadalmi, történeti tényezővé torzult, amely szinte teljes egészében beépült egy kor / jelesül éppen a polgári társadalom / valóságába és nem képes túlmutatni azon. Ha tehát a nyugati kereszténységre az elvilágosiasodás kategóriáját alkalmazzuk, akkor ezen -- amennyiben hűek akarunk maradni az eredeti bergyajevi gondolatokhoz -- tkp. az evilágosodás jelenségét kell értenünk. Itt arra a lappangó, misztikus elemekkel

átészott platonizáló tendenciára kell utalnunk, mely szerint -- mint láttuk -- az evilági, földi lét csak szimbóluma a valódi, reális létnek, amely tehát az un. ontológiai realizmus korábban már érintett fogalmához vezet. Ha nem tévedünk, ebben az esetben a kinyilatkoztatás kétféle megközelítésmódjával, értelmezésével állunk szemben. Amíg ugyanis a kinyilatkoztatás jelenségéből a nyugati értelmezés főleg azt a mozzanatot emeljük ki, hogy a kinyilatkoztatáson keresztül Isten megjelent az időben, hogy tehát az idő -- konkrétan kifejezve a történelem, a történetiség -- a kereszténység lényegi dimenzióját képezi, hogy a kereszténység olyan folyamat, amely dinamikus és így természetéből következően egyben üdv-történeti jellegű is, addig a keleti felfogás szerint a kinyilatkoztatás jelenségéből elsősorban annak ténye a lényeges, az, hogy egyszerűen létezik egy transzcendens valóságsszféra is, amely viszont inkább egy statikus állapot képzetét kelti. Ebből az alapjellegzetességből ered azután a nyugati kereszténység többi, származtatott vonása -- racionalitása, a földi aktivitáshoz, hódításhoz kapcsolódó jellege, normativitása, stb. -- melyek részletesebb elemzésére most nem térünk ki.

Ez a nyugati kereszténységre vonatkozó sajátosság negative már körülírja a pravoszláv szellemiség -- ill. még kibegyezetlenebb formájában, az orosz vallásos eszme -- bergyajevi jellegzetességeit. / Az egyszerűség kedvéért itt főként az utóbbira koncentrálnak. / Ezek szerint az orosz vallásos eszme ontológikus, ontológiai realizmus, /64/ 16-

nyegi, létszerű, mindennapi filozófia. /65/ E meghatározásban az a leglényegesebb, hogy az orosz vallásos eszmét, a pravoszláv szellemiséget Bergyajev nem tekinti a szó szoros értelmében vett rutinszerű kulturvallásnak, hanem egy olyan képződménynek, amely valamilyen módon a létre irányul, lét-tapasztalatot közvetít. Még erősebben jut kifejeződésre ez a mozzanat, midőn Bergyajev az orosz pravoszláviában benne-rejlő " keresztény dionyz⁵izmusról " ír. /66/ Lehetetlen nem észrevenni, hogy e motivumnak semmi köze sincs a hagyományos keresztény gondolatkörhöz, hanem a modern polgári irracionális egyszerű transzponálásának tekinthető, első-sorban -- részben Vjacseszlev Ivanov hatására -- bizonyos nietzschei gondolategyenek adaptálására irányul.

Az orosz vallásos eszme további sajátosságai a történelem módszeres kiktatására, tagadó körülírására szolgálnak, mintegy annak illusztrálásaképpen, hogy a történelem terrénuma ezen eszme működése szempontjából egyértelműen inautentikus. Az idetartozó elemek az aszketika, az eszkatológia és az apokaliptika. Az orosz esztétika képletesen szólva szinte a reális történelem és kultúra mellett foglal helyet, melyben Bergyajev szerint a pravoszláviának a profán történelmet elutasító, rejtett módon platonizáló tendenciái ill. a kultúra öngazolásának hiánya fejeződik ki. Az eszkatológia és az apokaliptika pedig a történelmen tul helyezkedik el, nem közvetíthető egyik sem. E teológiai kategóriák használatánál tudnunk kell azt, hogy Bergyajev nem



a szokványos értelemben használja ezeket; ami különösen az " apokalipszis " szó esetében szembetűnő: " Az apokalipszis és az apokaliptikus szavakat jelen esetben nem speciális és szűk teológiai értelemben használom , hanem sokkal szélesebb és mélyebb értelemben. Az apokaliptikus szellemi irányultság a végső ítéletre, a Vég¹rvényesen-Jó és az Utolsó-Rossz jövetelére, az új égi és földi világ megérkezésére vár. És meg kell mondani azt, hogy a kibontakozó, fejlődő, apokaliptikus tudat csak az orosz szellemiségben, az orosz vallásosság strukturájában talált kedvező talajra. ...

Az apokaliptikus vonásoknak a kereszténységben való kibontakozását éppugy elősegíti a szellem orosz szabadsága, mint a szellem orosz egysége, az orosz ontológiai realizmus, az orosz bezárkózás a világ elől és az orosz potencialitás."/67/ Tehát ez a speciális értelemben vett apokalipszis az, amely viszont csakis az orosz vallásos szellemiségre jellemző és amely legvégső fokon ismét csak a reális történelem porondjáról leszorított, történelmen-tuli régiókba kényszerített cselekvés-lehetetlenségben, a sokszorosán felhalmozódott potencialitásban leli magyarázatát.

Az orosz vallásos eszme c. művében Bergyajev megjegyzi, hogy még az orosz forradalmi értelmiség gondolkodását is áthatja a vallásos szellem. /68/ E megállapítás pontos értelmezéséhez és értékeléséhez feltétlenül figyelembe kell vennünk ezt a körülményt, hogy a bergyajevi értelemben vett vallásosságon nem a történeti kereszténység /esetleg pravoszlávia/ értendő, hanem az az ujtípusu profán vallásosság, melynek kategóriális megfelelője az orosz val-

lásos eszme. Ez az eszme fejeződik ki tehát a forradalmi értelmiség gondolkodásmódjában. Közelebbről öt forradalmi irányzat tartozik ide: a forradalmi demokrácia, a nihilizmus, a narodnyikizmus, az anarchizmus, végül pedig az orosz marxizmus. Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy Bergyajev most sem immanens, gondolatfeltáró és rekonstruáló módszert követ, hanem egyszerűen azt vizsgálja, hogy ez az eszme miképp ült testet, hogyan formálódik meg az orosz értelmiség köreiben. A forradalmi demokraták /Csernisevszkij és Dobroljubov/ nézeteinek elemzésekor Bergyajev -- amellet, hogy a két gondolkodó példamutató életutját, erkölcsi nagyságát elismeri -- főként az ateizmus ill. a materializmus jelenőségét taglalja. Az orosz vallásos eszme jelentkezését abban látja, hogy mindkét világnézeti vonás -- minden evilági jellege ellenére -- bizonyos vallászetikai ill. valláspszichikai töltetet tartalmaz, így tkp. visszájára fordított vallássságnak tekinthető. A " vallásos " színezetű ateizmus abban mutatkozik meg, hogy az ateista világnézet kiindulópontjánál elsősorban nem tudományos-ismeretelméleti, hanem főként etikai /Bergyajev szerint vallászetikai/ megfontolások állnak. Bergyajev az orosz ateizmus kezdetét a teodicea ^{csöd-} ~~gyö-~~ ^{jével} zelmével azonosítja./69/ Kiáltó, kibékíthetetlen ellentmondás feszül a világ isteni teremtésének gondolata és a világban található mérhetetlen szenvedés, gonoszság és igazságtalanság között. Kissé leegyszerűsítve a dolgot azt mondhatjuk, hogy amennyiben a világban uralkodó nyomor és szenvedés olyan mértékű, melyet többé már nem lehet elviselni,

akkor az ezt létrehozó Isten nem érdemli meg az Isten nevet, mi több, éppen ezért még létezése is kétségbe vonható, sőt kifejezetten el is utasítandó. A teremtés rácsafol teremtőjére, és ahelyett, hogy Isten nagyobb dicsőségét szolgálná, éppen a teremtő semmisségét mondja ki. Ha tehát Isten, a teremtő létezését elutasítjuk, azt éppen a valóságon kicsorbult keresztény tanok kudarcának, éppen az igazi szeretet és igazságosság nevében tehetjük meg. Látható tehát, hogy egy szekularizált világra töpörödve jelennek meg a keresztény tanítás alapelvei. Az ateizmus zászló-bontása ezek szerint a teodicea vallásetikai tartalmának égiske alatt történik meg, de úgy, hogy az e felháborodást szülő alapkérdések mégis a keresztény gondolatokból származnak. Bergyajejev azt a fordulatot individuál-pszichológiai szempontból oly módon magyarázza, hogy eredetileg mind Csernisevskij, mind Dobroljubov papnak készült, papi szemináriumra járt, az a törekvésük azonban, hogy a keresztény tanok értelmében rendezzék be életüket, egyrészt a kor alacsony elméleti és morális színvonalon álló pravoszláviáján, másrészt a világban tapasztalható temérdek szenvedés láttán, felülvizsgálatra szorult, és így az önmaguk felé is irányuló roppant morális igényesség és szigor a vallásos alapokból levezetett világ gondolatának döntően morális indíttatásu elutasításába torkollott.

A másik materialista vonást illetően annyiban módosul a helyzet, hogy itt elsősorban nem etikai kérdések domi-

nálnak. A forradalmi demokraták materialista világnézete részben tudományos megalapozottsága, a természettudományok eredményeire épül. Azonban e területen is egy különös -- nagyrészt a történelmi és szellemi fejlődésből következő -- sajátosságra bukkanunk. Arról van szó, hogy egy olyan viszonylag fejletlen országban, mint Oroszország, ahol a szellemi életre, a gondolkodásra hosszú időn át a vallásos szemlélet nyomta rá bélyegét, és ahol nem alakult ki vagy csak kezdetleges szintet ért el a filozófiai gondolkodás, a tudományok, a tudományos igazságok szerepe nem egyszerűen a valóságról szóló tény- vagy gondolati igazságok kimondására korlátozódott, hanem ezt meghaladva szinte kvázi-vallásos tanítássá lépett elő. A forradalmi demokraták számára -- legalábbis Bergyajev értelmezése szerint /70/ -- a tudományok szinte vallásos értéket képviselnek, a tudományok kerülnek a gondolkodás hagyományos fogalmi szerkezetének arra a helyére, melyet a korábbi évszázadok során a vallás foglalt el. A tudományos igazságok mintegy a nyilvánlatkoztatott igazságokkal, a tudományban való hit a vallásos hittal vált egyenértékűvé. Az orosz forradalmi demokraták materializmusának ezt a jellegzetességét Bergyajev ismét csak az orosz vallásos eszme tüneteként fogja fel.

A forradalmi irányzatokban rejlő orosz vallásos eszme egy másik oldala tárul elénk, ha a nihilizmus jelenségét kapjuk lencsevégre. Jóllehet, az orosz forradalmi demokraták utolsó nemzedékének tekintett nihilisták / legfontosabb képviselőjük Piszarev/ tagadó, a világot elutasító

magatartásában könnyen felfedezhető a cári berendezkedés, a korabeli orosz valóság ellen irányuló kritika /71/, sőt az e valóság megvátóztatásának lehetetlenségét is bevalló álláspont, Bergyajev a nihilista magatartás mögött mégis inkább vallásos, vagy kvázi-vallásos motivumokat keres. Azal, hogy a nihilizmust bizonyos vallásos, kvázi-vallásos eszmékkel hozza összefüggésbe, azt az alapgondolatot emeli ki, hogy az orosz nihilizmus messzemenően nemzeti karakterű, tehát nem azonosítható a nyugat-európai értelemben vett nihilizmussal. " Az orosz nihilizmus az orosz felvilágosodás radikális formája. Dialektikus momentum az orosz lélek és az orosz tudat fejlődésében. Az orosz nihilizmusnak kevés köze van ahhoz, amit nyugaton nihilizmusnak neveznek. Nietzsche-t nihilistának tartották. Olyan emberek, mint pl. Maurice Barres szintén nihilistának nevezhetők. Az effajta nihilizmus a mesterkéltséggel rokonítható és nyilvánvalóan nem tartozik a felvilágosodás érájához. Az orosz nihilizmusban nincs semmiféle mesterkéltség, e nihilizmus egészen nyíltan megkérdőjelez minden rafináltságot, kultúrát, és azt követeli tőle, hogy igazolja önmagát." /72/ Az orosz nihilizmusban megbuvó egyik ilyen vallásos motívum az orthodox aszkétizmussal hozható összefüggésbe. Bergyajev hangsúlyozza, hogy az ilyen típusu nihilizmus egyedül az orthodoxia talajáról sarjadhatott ki, vagyis tkp. a viszájára fordított, kegyelem nélküli orthodox aszkétizmus egyik megnyilvánulási formája. /73/ Szélesebb, történetfilozófiai vonatkozásokra, összefüggésekre is kitekintve

az alábbiakat írja e kérdéskörről: " A nihilizmus tipikusan orosz jelenség, és az orthodoxia szellemi talajából nőtt ki. Egy olyan erős elem tapasztalatát hordozza, mely az orthodox aszkétizmushoz tartozik. Az orthodoxia, különösen az orosz orthodoxia nem rendelkezik a kultúra igazolásával. Nihilisztikusan viszonyult mindahhoz, amit az ember e világon létrehozott. A római katolicizmus magához hasonította az ókori humanizmust. Az orthodoxiában a kereszténység eszkatológikus oldalának kifejezése minden egyébnél erősebb volt, és az orosz nihilizmusban aszkétikus ill. eszkatológikus elemeket lehet megkülönböztetni. Az orosz nép nem a közbeeső történelmi folyamat, hanem a végnépe, mialatt a humanista kultúra a közbeeső történelmi folyamathoz tartozik. " /74/

Az idézet a nihilizmus valósággal szembeni, közvetlen "aszketizmusán" tulmenően arra az általánosabb horizontra is utal, amely a nihilistának a történelemhez ill. a kultúrához való viszonyát is tartalmazza. Szemben a nyugat-európai gondolkodással, amely a történelmet az ember saját, fokozatosan kibomló művének, a történelmi világot az ember magateremtette és lényegét benne megvalósuló terepének tartja, az orosz nihilista szemében a " lépésről- lépésre " haladó történelem elvesziti értékét, "zárójelbe kerül". Ha viszont a történelem maga devalválódik, akkor a benne megtestesülő és kifejlődő kultúra is hasonló leértékelődési folyamaton megy keresztül. A nyugat-európai mentalitással ellentétben, amely a kultúrában a történelmet alkotó és

formáló ember természetes közegét látja, tehát egy olyan terrénumot, amely különösebb igazolásra nem szorul, melynek érvényessége magától értetődő, ugyanakkor az orosz ember és főként az orosz nihilista a kulturát mintegy kívülről szemléli és olyan valóságszférának tekinti, amely nemcsak létszerű, hanem morális igazolásra is szorul. Ha ez az igazolás hamisnak bizonyul, csődöt mond, akkor a kulturát megkérdőjelező, sőt megtagadó, elutasító álláspont a nihilizmus részéről nem egyéb, mint "morális reflexió a kulturára, melyet egy privilégizált osztály csakis a sajátmaga számára teremtett." /75/ Végezetül éppen ez a vonás cáfolja meg az orosz nihilizmus állítólagos amoralitásáról szóló tanokat. Bergyajev felfogása szerint az orosz nihilizmus távolról sem amoralis, sőt a valóság elutasítása, tagadása nagyon is fontos morális tartalmat hordoz, a a kultura letépett álarca mögül elővillanó "semmi"-ben a világ gonoszságának elutasítása fejeződik ki.

Bergyajev az anarchizmust is speciális orosz jelenségnek tekinti, és az autoritáshoz fűződő ellentmondásosan kettős viszonyulással magyarázza. Előtte azonban utalásszerűen arra is ki kell térnünk, hogy az anarchizmust nem a szó hétköznapi értelmében veszi, hanem lényeges különbséget lát anarchizmus és anarchia között, melyről az alábbiakat jegyzi meg: "Nagy hiba az anarchizmust az anarchiával azonosítani. Az anarchizmus nem a renddel, az konkrét harmóniával áll szemben, hanem az autoritással, az erőszakkal és Cézár birodalmával; az anarchiá káosz, diszharmónia,

azaz valami visszataszító. Az anarchizmus a szabadság, a harmónia és a rend ideálja, amely belülről támad, azaz Isten birodalmának győzelme Cézár birodalma fölött. Az állam erőszakossága és despotizmusa mögött rendszerint belső anarchia és diszharmónia húzódik. Az anarchizmus -- melynek elvben szellemi alapjai vannak -- összekapcsolódik az állam funkciójának és jelentőségének elismerésével, az állam funkciójának szükségességével, de nem hajlik meg az állam felsőbbrendűsége, abszolutizmusa, az ember szellemi szabadságába történő beavatkozása, hatalomratörése előtt. "

/76/

Ami mármost az autoritáshoz fűződő kettős viszonyt illeti, ez abban mutatkozik meg, hogy az orosz ember vagy engedelmesen aláveti magát az államnak, vagy pedig fellázad ellene. /77/ Ebben a megállapításban kétségkívül bennerejlik az a történelmi dialektika, hogy azokban az országokban, ahol egyrészt nem épült ki a polgári demokrácia, ahol a demokratikus hagyományoknak nem volt történelmi múltja, másrészt viszont az állam mérhetetlenül nagy, hipertrófikus szervvé hatalmasodott, a fennálló viszonyokkal szembeni ellenállás gyakran az állam mint intézmény elutasításának, megszüntetésének gondolatában fejeződött ki. Ugyanakkor -- és ezt már Bergyajev nézeteitől függetlenül tesszük hozzá -- az a tény, hogy az orosz anarchizmus vezető teoretikusai szinte kivétel nélkül az orosz arisztokrácia soraiból kerültek ki, /Bakunyin, Kropotkin/ szemléletesen jelzi az elszigeteltsé-

get , "üvegházi állapotot", azt, hogy az államhatalom elutasítása miatt maradt meg pusztán az elvont negativitás, a destrukció szintjén. /Igaz persze az is, hogy az anarchizmus később jelentős tömegmozgalommá vált Spanyol- és Olaszországban./

A legmarkánsabb orosz anarchista, Bakunyin nézeteiben a bergyajevi értelemben vett orosz vallásos eszme három területen jelentkezik. Először is a társadalom intézményrendszerének szélezésére, megsemmisítésére irányuló elképzeléseiben ott kísért az orosz vallásos eszme ama sajátossága, melyet mint a történelmet elutasító, kizáró gondolatot korábban már értékeltünk, érintettünk. Itt tehát a bakunyini vezérmotivum kvázi-vallásos színezetet ölt, amennyiben az állam, az intézmények elutasítása, gyakorlati megsemmisítése nem egyszerűen politikai aktus, hanem egy magát a történelmet zárójelbe tevő metafizikai jellegű magatartás gyakorlati lecsapódása. Szorosan idetársul a másik motivum is, ti. az orosz nép messianisztikus küldetésére vonatkozó bakunyini tanok. Ha ugyanis az anarchizmus olyan természetű, hogy bizonyos mértékig magát a történelmet is transzcendálja, akkor így természetesen helytálló mad bizonyos messianisztikus-eszkatológikus elképzelések megfogalmazása számára. A történelmi jövő ezen a ponton mintegy " megbicsaklik ", és egy eszkatológikus veretű, vallásos színezetű jövőfogalomba torkollik. Harmadrészt Bakunyin anarchizmusa abban is speciálisan orosz, hogy erősen kollektív jellegű /78/, így szemben áll a nyugat-euró-

pai anarchizmus /pl. Stirner/ individuuum-központu anarchizmusával.

Az orosz vallásos eszme új oldala tárul fel a narodnyikizmus jelenségében. Természetesen itt is csak azokat a szempontokat emelhetjük ki, melyeket maga Bergyajev is lényegesnek ítél. Közelebbről két összetevő sorolható ide, melyek közül az egyik a narodnyikok felvilágosító tevékenységével, a " nép közé járással " kapcsolatos. Az orosz vallásos eszme alapján Bergyajev úgy értékeli ezt a jelenséget, hogy ez nem pusztán a néptömegek művelésére, felvilágosítására törekvő profán aktus, hanem tágabb értelemben a hagyományos kultúra értékönállóságának megkérdőjelezése fejeződik ki benne. /79/ Ezek szerint a narodnyik gondolkodásra is jellemző az, amit mint a kultúra önértékét, létautonómiáját kétségbe vonó álláspontot a korábbiak során már érintettünk. A narodnyikok e magatartása másodsorban pedig morális töltetű, a nép színe előtt megnyilvánuló büntudat, megbánás sajátos lecsapódása, amely -- mint erről korábban már szó esett -- ugyszintén ismeretlen a nyugat-európai értelmiség körében: " A narodnyikizmus mindenekelőtt az orosz népben való hitet jelenti, és itt a népen az egyszerű, dolgozó embereket, különösen a parasztságot kell érteni. A nép nem a nemzettel egyenértékű. A narodnyikizmus valamennyi irányzata hitt abban, hogy az igaz élet titkát a nép őrizte meg, és ez egy olyan titok, mely rejtve marad az uralkodó, művelt osztályok előtt. A narodnyikizmus számára alapvető, meghatározó volt az a tudat, hogy az értelmiség és a nép között szakadék tátong. Az értelmiségi narodnyikok nem érezték magukat a nép szerves részének.

éreztek magukat a nép szerves részének; így a népet önma-
gukon kívül kellett megtalálniuk. Az értelmiség elszakadt
az élettől, ..., és éppen ezért büntudatot éreztek a néppel
szemben. Ez a büntudat óriási szerepet játszott a narodnyi-
kizmus pszichológiájában. " /80/

Az orosz marxizmusról megrajzolt bergyajevi kép meg-
ítélésekor feltétlenül figyelembe kell venni azt az ismert
életrajzi körülményt, hogy Bergyajev szellemi fejlődését kez-
detben a marxizmus határozta meg, és csak e marxizáló periódus
után fordult fokozatosan az idealizmus felé. Alapos ismereteket
szerzett Marx tanairól -- bár több alapvető művét a későbbi
publikáció miatt nem olvasta, és valószínű, hogy az antropológiai
mozzanatok tartalmazó Gazdasági-filozófiai kéziratok véleményét
több ponton megmásította volna --, ehhez járult még a tény,
mely a marxizmussal való későbbi szembefordulásában minden
bizonytal tetemes szerepet játszott, az nevezetesen, hogy a II.
Internacionálé Engels halálát követő időszakában eluralkodott a
marxizmus vulgármaterialista, vulgárökonómiai értelmezése. Részben
ez az ellaposítás indított több marxista gondolkodót -- közöttük
éppen Bergyajevet is arra -- hogy a marxizmus ökonómiai alapzatát
egy arra épülő etikával "egészséges ki". Ez vezetett ahhoz, hogy
kantianus-fichteánus elemek nyomultak be legtöbbször Marx-felfogásába.

Ami az orosz vallásos eszmének az orosz marxizmusban való felbukkanását illeti, Bergyajev azt helyezi a
figyelem fókuszába, hogy a marxista tanok az orosz talajon
egyfajta metamorfózison mentek keresztül. Ugy véli, hogy a
marxizmus eleinte inkább a " nyugatos " vonalhoz tartozott,

hiszen nem utolsósorban az orosz fejlődés speciális útját hangsúlyozó narodnyik nézetekkel szemben főként arra épített, hogy a kapitalizmus fejlődése Oroszországban nemhogy elkerülendő, hanem egyenesen kívánatos, hiszen a tőkés viszonyok elterjedésén keresztül valósítható csak meg a szocializmus. E szellemnek megfelelően kezdetben a marxizmus erősen objektív, tudományos, determinisztikus jellegű volt, a szocialista forradalom megvívásának lehetőségét csak a távoli jövőbe, a kapitalista viszonyok általánossá válását követő időszakba helyezték. /Bergyajev szerint Plehanov --ill. majd a mensevikek -- nézetei testesítik meg legtisztábban ezt az álláspontot./ Ez a kezdeti állapot -- Lenin és az orosz szociáldemokrácia mozgalmán belül a bolsevik irányzat fellépésével -- alapvetően megváltozik, és jellemző, hogy az, ami a leninizmusban mint a marxizmus alkotó továbbfejlesztése, a marxizmusnak az orosz viszonyokra való alkalmazása tartható számon, Bergyajev számára csak mint az eredeti marxizmus eltorzulása, eloroszosítása jelentkezik. Az eloroszosítás -- és ezáltal az orosz vallásos eszme -- elsősorban oly módon van jelen, hogy a tudományos, ökonómiai oldalt, talapzatot egyre inkább kiegészíti, sőt az 1917-es forradalom és polgárháború idején kifejezetten meg is haladja a mitoszteremtő, messianisztikus-eszkatológiai oldal. /81/ E messianisztikus vonulat érzékeltetésére olyan analógiákat is felhasznál, mint pl. azt a párhuzamot, mely szerint a III. Internacionálé megalapítása 1919-ben Moszkvában sokak szemében a " Moszkva mint harmadik Róma " hagyományos pravoszláv teológiai gondolat

megtestesülésével vált azonossá. /82/ Azt természetesen hiábavaló volna tagadni, hogy a forradalmat kivívó néptömegek elmaradottabb rétegeinek tudatában kétségtelenül tapasztak messianisztikus elvárások a forradalmi folyamathoz, sőt még azt is elképzelhetőnek tartjuk, hogy az adott esetben ezek az elvárások nagyon komoly hajtóerőt jelentettek -- olykor éppen a leegyszerűsítő, homogenizáló álláspontok tételeznek fel egy idealizált munkásosztályról és parasztságról egy olyan egységes osztályöntudatot, mellyel az akkor mint empirikus osztály még távolról sem rendelkezett. Ugy véljük, hogy a "nem tudják, de teszik" marxi alaptételének értelmében nem is ez a legdöntőbb kérdés. A leegyszerűsítő álláspont Bergyajev részéről inkább abban nyilvánul meg, hogy a messianisztikus elképzeléseket a bolsevizmus egészére vonatkoztatja, miáltal ezt az irányzatot annak forradalmi jellege, tartalma helyett egyfejta szekularizált valláspótlékká kívánja változtatni.

Összegzésképpen most csak azt kívánjuk röviden megjegyezni, hogy az orosz forradalmi mozgalmaknak az orosz vallásos eszme szempontjából történő áttekintése és részbeni értékelése Bergyajev részéről rendkívül erősen szubjektivistikus alapállásból történik, amely sokkal inkább saját filozófiájának a forradalmi irányzatokra kivetített képe, mintsem azoknak a tárgyilagosságra törekvő bemutatása. Ez képezi az érem egyik oldalát. Másrészről viszont az is megjegyezhető, hogy e fonák kiindulópont ellenére is

figyelemre méltó szempontok vetődnek fel, melyek adott esetben a kérdések továbbgondolására is készíthetnek. E mozzanatok közül pedig az Oroszországhoz fűződő viszonyt tartjuk leglényegesebbnek. Mert igaz ugyan az, hogy ezen forradalmi irányzatok közül pl. a marxizmus a nemzetközi munkásmozgalom szerves része, mégis a marxizmus oroszországi elterjedésének, történetének teljes megítéléséhez annak bemutatása is hozzátartozik, hogy ez az ideológia hogyan jelent meg, hogyan illeszkedett bele a XIX.sz. végi és a XX.sz. eleji, hihetetlenül bonyolult orosz társadalmi és szellemi valóságba. Márpedig nézetünk szerint éppen ez az a terület, melynek jónéhány oldala még mindig nincs kellőképpen megvilágítva.

III. BERGYAJEV REALIZMUS-FOGALMA ÉS MÓDSZERE

Bergyajev Dosztojevszkijről szóló monográfiája először 1923-ban jelent meg Prágában orosz nyelven, melyet két év múlva a német kiadás követett. Ismeretes, hogy a kor társadalmi-politikai földindulásai - elsősorban az I. világháború és az októberi szocialista forradalom - végérvényesen megdőntötték azt a XIX. század utolsó harmadában kialakult és még századunk első évtizedében is tartó illúziót, mely szerint a kapitalizmus ellentmondásai hosszú távon megszüntethetők, a technika további fejlődésével kiküszöbölhetők. A társadalmi megrázkódtatások a polgári kultúra hagyományosnak tekinthető értékeit - pl. a fejlődést, a rációt - is megrendítették, előtérbe kerültek az optimista progressziót kétségbevonó ún. körforgás-elméletek, melyek közül a legnagyobb hatású mű kétségkívül Spengler: A nyugat alkonya című munkája volt. Ezekre az esztendőkre esett az egzisztencializmus első, a két világháború közötti "offenzívája" is, hiszen 1927-ben jelent meg Heidegger főműve a Léte és idő, egy év múlva pedig G. Marcel Metafizikai naplója látott napvilágot. Végül kiemelendő az a gyakran felbukkanó jelenség, hogy számos XX. századi "izmus" -hoz hasonlóan az egzisztencializmus is a múltba fordult szellemi ősök, előfutárok felmutatása végett. Így öltött egzisztencialista színezetet egyebek között Szókratész, Augustinus és Pascal filozófiája. Sokkal megalapozottabbnak tűnik az "őskeresés" a dán Sören Kierkegaard esetében, akinek újrafelfedezésére szintén ebben az időszakban került sor. Kierkegaard mellett a másik nagy előfutárrá, az egzisztencialista gondolkör anticipáló-

jává Dosztojevszkij lépett elő, és ebben igen nagy szerepet játszott Bergyajev monográfiája. Dosztojevszkij egész Európát átható népszerűségének szinte viharos gyorsaságu növekedése tehát időben egybeesett az egzisztenciálfilozófiák kialakulásával, sőt részben elősegítette azok létrejöttét. Így Bergyajev munkája nem légüres térben fogant, hanem nagyon is konkrét társadalmi igényeket, szemléleti perspektivákat elégített ki, ill. körvonalazott.

A mű részletekbe menő elemzése előtt még két általános természetű kérdést kívánunk érinteni, először a Dosztojevszkij munkásságának egészével kapcsolatos realizmus-kérdést, másodszer néhány mondatban megpróbáljuk felvázolni Bergyajev módszer-tani alapelveit.

Mennyiben tekinthető Dosztojevszkij realista írónak? Munkája bevezető fejezetében Bergyajev is felveti a kérdést és filozófiai nézeteivel szorosan összefüggő, azokból levezethető választ próbál rá adni. Mindenekelőtt tagadhatatlannak látszik, hogy Dosztojevszkij önmagát kétségkívül realista írónak tekintette, de egy igen speciális értelemben: "Valóban egészen más fogalmaim vannak a valóságról és a realizmusról, mint realistáinknak és kritikusainknak. Az én idealizmusom - reálisabb, mint az övék... ez az igazi, ez a valódi realizmus! Ez a realizmus, csak hogy mélyebb, az övék viszont ugyancsak felszínes. Az is realizmus talán, amit ők csinálnak?! Az ő realizmusukkal a reális, valóban megtörtént tényeknek századrészt sem lehet megmagyarázni. A mi idealizmusunk pedig még tényeket is megjósol." /83/ Az idézetből kitűnik, hogy realizmus alatt Dosztojevszkij semmiesetre sem a közvetlenül jelenlévő valóság

szolgai utánzását, lemásolását értette. A szó mélyebb értelmében használt realizmus nemcsak a való élet tényei felé történő közeledést jelenti, hanem bizonyos eltávolodást, irói elvonatkoztatást is szükségessé tesz, mivel a valóság mélyebb összefüggései közvetlenül nem érzékelhetők, nem láthatók át. Ebben az értelemben az elvonatkoztató folyamat nem az elvont /tényeken tül/, hanem a konkrét /a tényekben, a tények mélyén rejlő/ általános felé tart. Hozzávetőlegesen ezt értette Dosztojevszkij az "idealizálás" fogalma alatt, amit talán az író naplója alábbi részletével is igazolhatunk: "A valóságot olyannak kell ábrázolni, amilyen - mondják, holott ilyen valóság egyáltalán nincs és nem is volt soha a földön, mivel az ember számára a dolgok lényege felfoghatatlan, és olyannak fogadja el a természetet, amilyenek érzékei közvetítik, és ideái tükrözik, így hát szabad utat kell hagyni az ideáknak, és nem kell félni az idealizálástól... Hiszen az idea is valóság, éppoly hiteles, mint a köznapi valóság." /84/

Gondolatmenetünk szempontjából talán az a részkövetkeztetés a legfontosabb, mely szerint Dosztojevszkij realizmus-felfogásában még az "idealizálás" jelensége is a - jobb kifejezés híján - reális valóság dimenzióin belül marad, azaz a valóság fogalmából kiiktatja a "valóságon tül valóság" elemeket, vagyis azokat a mozzanatokot, melyeket sem a közvetlen megfigyelés, szemlélet, sem pedig az emberi elvonatkoztató képesség segítségével nem lehet megragadni; egyszóval, melyek a misztika birodalmába tartoznak /természetesen anélkül, hogy alábecsülnénk az intuíciónak a megismerésben betöltött szerepét/.



Ha most Bergyajev valóság-értelmezését összevetjük Dosztojevszkij nézeteivel, jelentős eltéréseket fedezhetünk fel. Bergyajev is elutasítja az empirikus, közvetlenül érzékelhető valóságfogalmat, de ez az elutasítás nála nem egy "idealizált", tehát az általános, lényegi összefüggéseket is tartalmazó valóság igenléséhez vezet, hanem egy minden objektivitást nélkülöző valóság tételezéséhez. Szellem és valóság című könyvében az alábbiakat jegyzi meg: "A filozófia megkísérli objektiválni és hiposztazálni a gondolatot, megpróbálja azonosítani a valóságot az objektivitással." /85/ Azzal, hogy a valóságtól mindennemű objektivitást megtagad, Bergyajev igen közel kerül ahhoz a már Kierkegaard által megfogalmazott egzisztenciál-filozófiai alaptételhez, mely szerint "a szubjektivitás a valóság, a szubjektivitás az igazság". A reálisan létező és észszel illetve az érzelmekkel átfogható valóság látszat-valósággá degradálódik az emberi szubjektivitás mélyén rejtőző "igazi" valóság mögött. Kérdéses viszont, hogy a szubjektivitás valósága, a szubjektíven irracionális valóságfogalom teljes egészében kimeríti-e azt, amit Bergyajev valóság alatt értett /helyesebben érzett/, hiszen ez a szubjektivitás legmélyén honoló valóság-réteg a diszkurzív gondolkodás segítségével megragadhatatlan, csak érzelmileg élhető át/. Nézetünk szerint nem, és ezen a ponton merülne fel az irracionális és misztika esetleges differenciálásának lehetősége. Bergyajev azt írja, hogy "a valóság misztériuma nem az objektumra koncentrálna, hanem a szubjektum aktusára reflektálva oldható meg." /86/ A szubjektivitás valósága tehát nem csupán egy belső irracionális tartalmat, a szubjektivitás szubjektivitását jelöli, hanem

ezen túlmenően egyfajta misztikába torkollik, melyben - leg-
alábbis Bergyajev szerint - a szuperszubsztantivitás és az objek-
tivitás határai egybemosódnak, megkülönböztethetetlené válnak.
Bergyajev szellemnek nevezi ezt a misztikus valóságot, és a
továbbiak során a szellem attribútumait kell röviden áttekin-
tenünk ahhoz, hogy Bergyajev valóság-felfogásának további ösz-
szefüggései is kitapinthatók legyenek.

Talán könnyebben jutunk célhoz, ha először negative
próbáljuk meg körülírni a szellem mibenlétét. Maga Bergyajev
is ezt az utat követi, midőn először is a szellemet elkülöníti
a tárgyilag rögzíthető valóság területéről. A szellem nem írha-
tó le sem a materializmus /azaz a fizikai létszint/ sem a vita-
lizmus /biológiai létszint/ segítségével. /87/ Az ideális létet
megragadni próbáló spiritualizmus eszközei sem elegendők e
probléma megoldására: "A spiritualizmus a szellemet rendsze-
rint szubsztanciaként értelmezi mint egy különös fajtájú való-
ságot a természeti világban... Ebben a kontextusban a szellem
magasabb rendű tárgy, de még tárgy." /88/ Továbbmenve, a szel-
lem a pszichikai létállapotok közé sem tartozik, így a szelle-
met a szokványos, tudományként funkcionáló lélektan sem fedez-
heti fel. "Azok, akik kétségbe vonják a szellem valóságát, ál-
talában azt tartják, hogy a szellem pusztán az egyéni lét szub-
jektív állapota. A szellem megnyilvánulásait azonosítják a
pszichikus vagy szubjektív megnyilvánulásokkal." /89/ A szellem
tehát sem a külső világgal, sem az emberi bensővel foglalkozó
tudományok segítségével nem ragadható meg. Mivel a szellem nem
konstituense sem az objektív, sem a szubjektív valóságnak,
Bergyajev számára, ha mégis valamilyen valósággal akarja fel-

ruházni a szellemet, nem marad más kiút, mint egy, a továbbiaktól teljesen különböző, az előbbiekkal még csak tangenciálisan sem érintkező valóság létének feltételezése. Ezt meg is teszi, amennyiben szerinte "a szellem elsődlegesen egzisztenciális", /90/ "konkrét, személyes és szubjektív; a személyes egzisztenciában tárul fel." /91/ Ennek következtében "a szellem filozófiája nem lehet a lét filozófiája vagyis ontológia, hanem az egzisztencia filozófiája." /92/ A Bergyajev filozófiájában szereplő szellem ezek szerint a szubjektív emberi egzisztencia mélyén rejlik, nem más, mint a valóságon tuli valóság. Bergyajev minden erőfeszítése arra irányul, hogy e hihetetlenül illanékony, misztikus lényeknek valamilyen létszerűséget, feltétlen érvényességet tulajdonítson. Ezért új fogalmakat vezet be, a "szubjektív" és az "objektív" fogalmait felcseréli az "immanens" és "transzcendens" kategóriáival, ami főleg az utóbbi esetben felette kényelmes eljárás, hiszen így a szellem nyugodtan lehet "nem-szubjektív" anélkül, hogy valami megmerevítő, holtté tevő objektivitás áldozatául esne. Az imént említett kategóriákat vonatkoztatja azután a Szellemre, melyet úgy határoz meg, hogy a "szellem egyszerre transzcendens és immanens. A transzcendentális és az immanens egybeolvad a szellemben." /93/ Így megszüntethető a szellem misztikus szuverenitását fenyegető racionalizálás veszélye, hiszen - képletesen szólva - az immanencia a racionális megközelíthetőség terepén "innen", a transzcendencia pedig azon "tul" helyezkedik el. Az ezzel a végsőkéig miszticizált szellemmel pedig a pneumatológia foglalkozik. Ezért korántsem meglepő, ha Bergyajev munkájának legelején kijelenti: "azt sem lehetne mondani, hogy Dosztojevskijhez

pszichológiai szempontból közelítek, hogy Dosztojevszkij 'pszichológiáját' tárom fel. Feladatomban más természetű. Munkámat nem a pszichológia, hanem a pneumatológia területéhez kell sorolni. Dosztojevszkij szellemét szeretném feltárni..." /94/

Bergyajev esetében tehát feje tetejére áll, fantasztikus jelleget ölt a szellem és a valóság viszonya; a minden realitást nélkülöző, vértelen szellem válik igazi, egyetlen valósággá és az eredeti valóság pseudo-realitássá halványul. A realizmus immáron nem a valóságos létviszonyok intenzív totalitásának ábrázolása, hanem a szellemi valóságon tuli valóságának valamilyen misztikus közvetítése. Nos, Bergyajev nézete szerint éppen ez tartalmazza Dosztojevszkij realizmus-felfogásának leglényegét: "Dosztojevszkij művészete a legmélyebb szellemi valóság, egy metafizikai realitás feltárása; mely szinte alig foglalkozik az empirikus léttel és környezettel... Az ember szellemi mélysége, az emberi szellem sorsa az, ami reális nála. Reális az ember és Isten, az ember és az ördög viszonya, valamint azok az eszmék, melyek az embert vezérlik." /95/ A realizmus mibenlétének értelmezése ezek szerint nagyfokú metamorfózison ment keresztül; e változás lényege, hogy Bergyajev olyan gondolati elemeket sző Dosztojevszkij realizmus-felfogásának anyagába, melyek átütnek a nagy orosz író eredeti elképzelésein, s őt egyértelműen misztikus íróvá avatják. Így Bergyajev saját filozófiai nézeteivel teljesen összhangban állíthatja az alábbiakat: "Dosztojevszkijt a pszichológiai realizmus értelmében sem lehet realistának nevezni. Ő nem pszichológus, hanem pneumatológus és metafizikai szimbolista. A tudatos élet mögött mindig ott rejtőzik a tudattalan lét... Ha Dosztojevszkijt mégis realistának lehet tartani, akkor csak misztikus realistának nevezhető."/96/

A művészi realizmus kérdéskörével szoros kapcsolatban van Bergyajev szimbólum-értelmezése is. Erről egyebek között a következőket írja: "Minden valódi művészet szimbólikus, hid két világ között, egy mélyebb, igazi valóság hirdetője. Ez a reális valóság művészileg csak szimbólumokban fejezhető ki." /97/ Az idézetet olvasva arra gondolhatnánk, hogy Bergyajev a "hagyományos" irodalomelméleti-esztétikai rendszerek keretein belül marad, amennyiben kiemeli azt a sajátos, a külső és belső valóság tapasztalatát összehozó organont, amely csak a művészekre jellemző. Bergyajev szimbólum-fogalma azonban nem az esztétika, hanem inkább a misztika felől közelíthető meg, ill. értelmezhető. Ha ugyanis a valóság másodlagossá degradálódik, és a szellem misztikus valósága emelkedik fel az "igazi" valóság szintjére, természetes, hogy az eredeti valóság a szellem szférájának "üzenetévé" válik. "Bármilyen értelemben az egész látható objektív építmény a szellemi világ puszta szimbólumának tekinthető." /98/ Bergyajev úgy próbál meg magyarázatot adni erre a kanti hatást sugalló, de attól alapvetően eltérő dichotomikus szerkezetre, hogy a szellemtől megtagadja a racionális értelemben vett külsővé-válás, tárgyiasulás lehetőségét. A szellem hamis tárgyiasságokat teremt, szimbólumokat hoz létre. "A tárgyiasulásban nincsenek elsődleges valóságok, hanem csak szimbólumok. Az objektív szellem a szellemnek szimbóluma csupán. A szellem valóság, mialatt a kultúra és a társadalmi élet szimbólikus. A tárgyban soha sincs valóság, csak a valóság szimbóluma. Egyedül a szubjektumnak van valósága." /99/ Ha az egész kultúra a szimbólum világába tartozik, a végkonzekvencia természetesen az lenne, hogy nemcsak Dosztojevskij, hanem még

Bergyajev művei is szimbólumok /azaz másodlagos létezők/ volnának, hiszen alkotásaik nem egyebek a szellem tárgyasulásainál, holt tárgyiasságoknál. Ez pedig mindennemű emberi közvetítés lehetőségének, végső fokon magának a civilizáció létének megszüntetését vonná maga után. Bergyajev nem viszi végig gondolatmenetét, visszariad annak végkövetkezményeitől, ezért tulajdonít - mint ahogy azt a .⁹⁷. számú idézet is mutatja - valamilyen korlátozott érvényességet a művészi szimbelizmusnak. Így viszont ellentmondásba kerül önmagával, amelynek egyik oldala, hogy ha az ember bármilyen kulturterméket hoz létre, az rögtön szimbólummá válik, a másik pedig az, hogy e szimbólum mégis képes valami szimbólumtulira utalni, azaz olyan valamire, ami már nincs meg benne. Csak a lobogó láng perzsel, a kihunyt nem.

Dosztojevszkij realizmus-felfogásának bergyajevi értelmezése egy oldalunak mutatkozik abból a szempontból is, hogy Bergyajev csaknem teljesen kirekeszti az empirikus valóság előzetes tanulmányozásának szükségességét. Ez olyan momentum, melyet Dosztojevszkij gyakran hangsúlyozott és művészetében meg is tartott: "Az író művésznek a legapróbb pontosságig ismernie kell az ábrázolt valóságot." /100/ Persze, ha az un. mélyebb valóság megragadásához nem az empirikus valóságon, hanem a misztikus lélekfogalmon át vezet az út, a konkrét valóság megfigyelése valóban feleslegesnek tűnik.

A másik kérdéssel, Bergyajev módszerével itt nem foglalkozunk részletesen, hiszen az általa követett módszer az elemzés során ugyanis napfényre kerül. Mindössze annyit szeretnénk megjegyezni, hogy Bergyajev elutasítja a diszkurzív fogalmak segítségével történő analízist: "Egy nagy költőt, szellemi

fenomént egységes jelenségként kell felfogni. Az embernek intuitív módon kell elmélyedni az egységes szellemi fenomenumban, azt élő organizmusként kell szemlélni... Ez az egyetlen helyes módszer. Egy nagy, organikus szellemi fenomént nem lehet élveboncolásnak alávetni, hiszen meghal az operáló keze között, és az egységes szemlélet lehetetlenné válik." /101/ Bár igaz, hogy Dosztojevszkij roppant bonyolult munkássága kizárólag az analitikus ész segítségével valóban megragadhatatlan, Bergyajev álláspontja is egyoldalú, amennyiben az intuitív beleélést egyedül üdvöztető módszerré avatja, és ezzel egy szerfelett korlátozott érvényességű "módszer-szelvényt" abszolutizál.

IV. BERGYAJEV ANTROPOLÓGIÁJA

Vizsgálódásunkat azzal a területtel kezdjük, amely Bergyajev számára minden filozófiai és esztétikai elemzés természetes kiindulópontjává szolgált - az ember problematikájával. Az emberközpontúság azonban semmiképp sem jelenti a dezantropomorf vagy transzcendens strukturák önkényes kirekesztését, hanem sokkal inkább az emberre vonatkoztatottság értelmében értendő. Bergyajevet elsődlegesen az ember érdekelte, de számára az ember minden volt - még Isten is az emberi valóság határain belül helyezkedik el. Ilyen gondolati háttérrel írja a következőket: "A minden mást háttérbe szorító téma, mely Dosztojevszkij figyelmét lekötötte s melynek alkotóereje egészét szentelte; az ember és az emberi sors volt. Dosztojevszkij kizárólagos antropológizmusa és antropocentrizmusa esodálatba

ejti az embert. Az egyetlen témához, az emberhez való kötődése egyfajta eksztatikus megszállottsággal párosul. Dosztojevszkij szemében az ember nem pusztán egy természeti jelenség a sok közül, és nem is a legmagasabb rendű a sorban. Az ember mikrokozmosz, a lét központja, nap, mely körül minden forog... Az emberben a lét rejtélye bujik meg." /102/ Dosztojevszkij emberképét azonban nem lehet önmagában lezárt egészként vizsgálni, és Bergyajev - módszertani alapelveihez hiven - megkísérli, hogy "dinamikus pillanatfelvételt" készítsen a nagy orosz író emberkonceptiójáról. E célból rövid történeti kitekintés keretében megrajzolja a világirodalomban uralkodó reprezentatív emberfelfogások ivét. A sorozat léncszemeit Dante, Shakespeare és Dosztojevszkij alkotják.

Danténél az ember az organikus világregnd szerves részét képeste, viszonylag jól elkülöníthető egysége volt egy olyan univerzumnak, melynek csapjai simán illeszkedtek egymásba: "Danténél az ember egy objektív világregnd, az isteni kozmosz szerves része, egy hierarchikus rendszer tagja. Fölötte van a menny, alatta a pokol. Isten és az ördög egy, az ember számára kívülről adott világregnd realitásai... Isten és ördög, menny és pokol nem az emberi szellem mélyén, nem a szellemi tapasztalán határtalanságában táruul fel, hanem adottak az embernek és éppen olyan realitással rendelkeznek, mint a tárgyi, anyagi világ realitásai. Ez a középkor világregndfelfogása." /103/ Az ujkor kezdete, a reneszánsz időszaka végérvényesen megrendítette a középkor organikus világregndképét, amely fokozatosan részeire hullott. Bergyajev az alábbiakban látja az ujkori fejlődés kezdetének, Shakespeare és Pascal időszakának lényegét: "Az ember

bezárkózik saját természetes világába, menny és föld zárva marad számára. A mindenség végtelensége feltárul előtte, de nem létezik többé az egységes, hierarchikus szervezett kozmosz. A végtelen és üres asztronómiai égbolt kevés hasonlóságot mutat Dante és a középkor égi világával összevetve." /104/ A korábbi századok antropo- vagy teocentrikus meghatározottságu világképeinek helyét egyre inkább a fizika dezantropomorf törvényein nyugvó objektív természettudományos világkép váltotta fel. Megkezdődik a polgári társadalom optimista felfogást sugalló progresszív korszaka, amely nagyjából a múlt század közepéig tartott. Dosztojevszkij fellépése viszont egy új korszak nyitányát jelzi: "A reneszánsz korának alkotó erői kiapadtak, eltűnt annak ünfeledtsége, a túlradó alkotó erők játéka. És az ember érezni kezdte, hogy a lába alatt a talaj már nem olyan biztos és rendíthetetlen, mint azt valamikor vélte. Szakadék tárult fel magában az emberben, itt jelent meg ismét Isten és Ördög, ég és pokol... Az egész ujkori történelem az emberi szabadság próbája volt." /104/6

Bergyajev nagyvonalu - ám helyenként kissé leegyszerűsítő, sommás - áttekintése a középkori univerzalizmusból a múlt század közepéig az európai történelem és kultúra vonulatainak jelentős csomópontjait ragadja meg. A fejlődés irányát a szabadság megerősödése, majd uralkodóvá válása jelenti, de éppen ezen a ponton szorul Bergyajev némiképp szellemtörténeti síkon mozgó eszme-futtatása kiegészítésre. Hiányzik ugyanis a vázolt fejlődésfolyamat valóságos mozgatóerőinek feltárása. Nézetünk szerint ezek kettős természetűek, részben tárgyi, részben személyi jellegűek. A középkor vagy a reneszánsz

embere számára a természet még nem tárgyként funkcionált, hanem sokkal inkább az élet természetes háttereként, természetes lét elemként. A természeti erők uralma alóli emancipáció, a természet meghódítása magától értetődően tudományos, dezantropomorf valóságkép kialakítását tette szükségessé. A technika nem mítoszok, hanem természeti törvények alapján működtethető. Ezzel a tárgyi folyamattal párhuzamosan - sőt vele szoros kapcsolatban - fokozatosan felbomlottak a prekapitalista társadalmaiban bornirt közösségek, megszűntek a személyi függőségi viszonyok, minek következtében rendkívül megnőtt az önállóvá váló egyén mozgási skálája, egyszóval kialakultak a szubjektív szabadság feltételei. Természetes, hogy az új, bonyolultabb létviszonyok lét rejöttével bonyolultabbá vált maga az egyén is, hiszen az új alternatívák, lehetőségek feltárulása új emberi tulajdonságok, képességek kialakulását vonta maga után. Dosztojevszkij éppen e hihetetlenül összetetté vált világ bonyolult embertípusainak volt művészi krónikása.

Hogyan nyilvánul meg ez a bonyolultság? Az egyik legjellemzőbb karakterisztika a modern ember polaritása, antinomikus megosztottsága. Ismeretes, hogy e dichotómikus szerkezet már a kanti filozófiában is fellelhető, amennyiben Kant a "kritikák" varázspálcájával radikálisan kettéválasztja az ész és a hit birodalmát. Dosztojevszkij - távolról sem direkt módon, hanem többszörös közvetítéssel és jelentős módosulásokkal - reprodukálja és a művészet síkján újrafogalmazza a kanti dualizmust. A megerősített újrafogalmazás messzemenően jogosult, hiszen a modern kor embere számára valóban poláris, összemérhetetlen ellentétté változtak olyan valóságsszférák, melyek a korábbi

időszakokban szorosan együvé tartoztak, vagy legalábbis ezt a látszatot keltették. Elég pl. ész és hit viszonyára utalni; ezen az un. nagykolasztika századaiban szorosan kötődtek egymáshoz; a XIII. században a virágkorát élő középkori filozófia erőfeszítése arra irányult, hogy e két birodalmat valamilyen módon egybeépítse, szintézisbe hozza. Ez a világtkép az ujkori fejlődés évszázadai során fokozatosan dezintegrálódott, és Bergyajev helyesen emeli ki, hogy Dosztojevszkij az embert mély vallási krízisben ragadja meg. /105/ A régi, hagyományos és modern keresztény antropológia különbségét pedig az alábbiakban látja: "Dosztojevszkij mélyen keresztény antropológiája különbözik a patrisztikus antropológiától. Az egyházatyák emberről szóló tanítása, az ember utjáról szóló tanak, melyek a szentek életét és alkotásait tárják fel nekünk, többé már nem felelnek meg az ember valamennyi igényének mai, szellemi korában, nem ismerik az emberi kétségek és megkísértések mindégységét.... A korakeresztény lélek ismerte a bűnt... de nem ismerte az emberi személyiség azon meghasonlottságát, melyet a Dosztojevszkij felismért. A rossz hajdan világosabb és egyszerűbb volt." /106/ Talán ezekkel a momentumokkal is megmagyarázható, hogy miért poláris természetűek, bensőleg meghasonlottak és a meghasonlottság utját konzekvenszek végigjárók Dosztojevszkij regényhősei.

Szorosan ehhez a kérdéskörhöz kapcsolódik az irracionalitás problematikája is. Bergyajev joggal emeli ki, hogy az irracionalitás Dosztojevszkij emberképének egyik lényeges összetevője, de a jelenség miértjére ezuttal sem kapunk kielégítő választ. A magyarázat nézetünk szerint abban rejlik, hogy a

kultúra története során - természetesen a korszükségletnek megfelelően - bizonyos törvényszerűséggel követték illetve váltották fel egymást az ún. racionalista indíttatású és az ésszel szembehelyezkedő, nem-racionalista korszakok. Az előbbi a kultúra fejlődésének alapvetően progresszív szakaszaira esik /pl. a görögség klasszikus évszázadai, vagy a XVIII. századi felvilágosodás/, mely korszakok fő jellegzetessége, hogy az emberiség kulturális, morális és értékproblémáinak erőterei a ráció körül helyezkednek el, és az ész segítségével legalábbis kielégítő, megnyugtató feleleteket lehet adni a nagy sorskérdésekre. Az irracionális szükséglete nem merül fel, vagy ha igen, perifériális jellegű marad. Ezzel szemben a nem-racionalista periódusok rendszerint válságkorszakokban jelentkeznek /pl. az antikvitás késői századai, a középkor/ ám ezek egyik legfőbb sajátossága az, hogy az emberekben az irracionális igényeit, a szorongásélményeket stb. általában felszippanították a hagyományos, tételes vallások. A modern irracionális radikálisan új jelensége azért bukkant fel a XIX. század során - és Dosztojevszkij hervadhatatlan érdeme, hogy e névumot művészileg mindenki másnál tökéletesebben regisztrálta -, mert egyrészt az ember kiábrándult a század második felében uralkodóvá váló szcientista ihletésű, lapos, pozitívista racionalizmusból, de másrészt a kor általános kultúrszínvonala és a természettudományok fejlettsége olyan fokot ért el, amely egyszer a mindenkorra lehetetlenné tette a hagyományos vallásokhoz hagyományos keretek között történő visszatérést. E szituáció teremt meg a modern irracionális kialakulásának feltételeit és produkál olyan életérzéseket, melyeket



Lukács György találóan vallásos ateizmusnak nevezett.

Dosztojevszkij emberkonceptiójának további lényeges összetevője a dinamika, melyről Bergyajev az alábbiakat állapítja meg: "Antropológiáján keresztül Dosztojevszkij feltárja, hogy az emberi természet a legnagyobb mértékben dinamikus, hogy mélyében tüzes mozgás honol. A nyugalom, a statika az emberi lét legfelső, felszíni rétegében uralkodik csupán. A rögzített, szilárd életrend, a lelki kiegyensúlyozottság mögött viharok rejtőznek, sőtét szakadék tátong. Dosztojevszkijt akkor érdekli az ember, ha már a viharos mozgás állapotába került. Lehatol a mély szakadékokba és ott fényt gyújt." /107/ Bergyajev itt szintén helyes momentumra bukkan, de ismét csak adós marad a magyarázattal, nem próbál e sajátosság mélyére hatolni, illetve amennyiben mégis megteszi ezt, misztikus végkövetkeztetésekre jut: "A mozgás a létnek nemcsak felszíni rétegét ragadja meg, hanem legmélyebb mélységeit is. Ez Dosztojevszkij antropológiája és ontológiája számára igen lényeges. Ennyiben ellentéte a hellén szellem esztétikus világfelfogásának. Ő a keresztény világ gyermeke, melyben a lét tragikus dinamikája először tárult fel teljes egészében." /108/

Talán némiképp közelebb jutunk a kérdés megoldásához, ha megvizsgáljuk, hogy a regényekben hogyan jelentkezik ez az örvénylő mozgás. Ha csak az ún. "nagy" regényeket - a Bűn és bűnhődést, a Félkegyelműt, Az ördögöket, legfőképpen azonban A Karamazov testvéreket - vesszük figyelembe, azonnal feltűnik, hogy szinte valamennyi kulcsfigura személyiségének pusztán emberi-érzelmi "oldalával" érintkezik a többiekkel, dominál az ember-ember közötti személyes, közvetlen kontaktus, a konkrét

foglalkozás, munkavégzés, a hivatás, stb. tárgyi közvetítőszálai teljességgel háttérbe szorulnak, legfeljebb a direkt emberi kapcsolatok néma háttérét szolgáltatják. Fehér Ferenc jegyzi meg ezzel kapcsolatban: "Dosztojevskij tudatos megfontolással kirekeszti művéből mindazokat az életszférákat - a termelő tevékenységet, az életfenntartó foglalkozást, a 'hivatást' stb. -, amelyekben a kapitalista eldologiasodás a legmerevebb, a legélettelenebb formákat őríti, amelyekben az individummá válás lehetőségei ... a legcsekélyebbek."/109/ Dosztojevskij tehát e regényszerkesztési eljárással indirekt módon próbált tiltakozni a még az emberi kapcsolatokat is idegenné tevő eldologiasodás folyamata ellen. Ebből a törekvésből ered, hogy hősei szinte kemlőuton, nem a társadalmi viszonyrendszerek mozgásának eredményeképpen, hanem először emberi, személyes énjükön keresztül kerülnek kapcsolatba egymással, ezzel magyarázható, hogy nem alakulnak ki a polgári életviszonyokkal járó "stabil", "statikus" érintkezési formák, innen ered az, hogy a szereplőkkel állandóan valami új, valami előre nem várt történik, egyszóval az eldologiasodott emberi kapcsolatok elleni tiltakozás a forrása annak a mozgalmasságnak, dinamikának, melyre Bergyajev is felfigyelt, de amelyre kielégítő és főleg racionális választ adni képtelen volt.

V. A SZABADSÁG, A ROSSZ ÉS A SZERETET KATEGÓRIÁI

Az emberkonceptió néhány fő sajátosságának ismertetése után megkíséreljük nyomon követni, hogyan mozognak, milyen pályát futnak be az ily módon meghatározott figurák. Bergyajev három kategóriát használ e mozgás illusztrálására, éspedig a szabadság, a rossz és a szeretet fogalmát. A három kategória rövid áttekintése után pedig rátérünk a központi jelentőségű inkvizitor-legenda értelmezésére.

1. A szabadság

A szabadság - számos más gondolkodóhoz hasonlóan - Bergyajev filozófiájában is rendkívül lényeges szerepet játszik. Ha meg akarjuk határozni a bergyajevi szabadságfogalmat, először azt kell megvizsgáljunk, hogy hol helyezkedik el metafizikájában.

Már a bevezető fejezetben utaltunk arra, hogy a német misztikus gondolkodó, Jakob Böhme milyen nagy hatást gyakorolt az orosz filozófusra. E hasonlóság talán épp a kezdet, a kiindulópont tekintetében a legszembetűnőbb. Miként Böhménék, Bergyajev bölcséletében sem a lét a legáltalánosabb kategória, hanem valamilyen még a létet is megelőző misztikus lényeg, a semmi /Ungrund/. Bergyajev a semmi jelölésére két kategóriát is használ, melyek platóni eredetűek. A to me on Platónnál egy különös, meghatározott "semmit" jelent, olyan semmit, amely potenciálisan létté válhat, amely megvalósulásra "vágyk"./110/ Ezzel szemben a to ouk on a mindennemű megvalósulást nélkülöző, üres semmi. Bergyajev értelmezésében az Ungrund meonikus, amelyben mozgással, dinamizmussal terhes, kipattan belőle valami.

Eddig Bergyajev gondolatmenete nagyjából a böhmei pályán mozgott, most azonban radikálisan elválnak utjaik. Amíg Böhme az Ungrundból létrejövő Istenbe helyezi a szabadságot, addig Bergyajev az Ungrundból eredezteti Istent is és a szabadságot is. Bergyajev filozófiájában tehát a szabadság megszűnik isteni eredetűnek lenni, olyan félelmetes erővé változik, amely fölött még Istennek sincs hatalma. Ennek a későbbiek során még messze-menő következményei lesznek.

Bergyajev a szabadság eredete mellett a szabadság különböző tipusait is megkülönbözteti. Lényegileg kétféle szabadságfogalmat különít el, a racionális és az irracionális szabadságot. Az előbbi elsősorban a görögségre jellemző /ezt gyakran szókratészi szabadságnak is nevezi/, az utóbbi pedig a kereszténység létrejöttével alakul ki. A racionális szabadság elsősorban a jó és a rossz közötti választás szabadságát jelenti és köthetik a bűn lehetőségéhez. /111/ Az irracionális szabadság ezzel szemben Istenben, a Jóban való szabadságot tartalmazza. Bergyajev szerint ez a különbségtétel már Augustinusnál felbukkant, aki a racionális szabadságot libertas minor, az irracionális szabadságot pedig a libertas maior névvel illette. /112/

Ezen a ponton merül fel a kérdés, hogy mi a kapcsolat e két szabadságik között? Megvalósítható-e valamilyen módon e két szabadság harmónikus szintézise? Bergyajev tagadó, nemleges választ ad és kiemeli, hogy mindenfajta racionalizálási törekvés elhibázott, a keresztény felfogás tragikusan dialektikus. Az ellentmondás egyik oldalát az adja, hogy ha a szabadság feltételezi a választás lehetőségét /a választásszabadságot/ jó és rossz között /azaz ha kizárjuk a jóban való szabad-

ságot/, lehetőség nyílik a rossz szabadságának megvalósulásá-
ra, megjelenik a rossz szabadságának fantoma. Másik oldalról
viszont a jóban való szabadság önmagában /azaz a jó és rossz
közötti választás kizárása/ tulajdonképpen nem is szabadság,
mivel a szabadság feltételezi a rossz választásának lehetősé-
gét is, és e lehetőség nélkül a jóban való szabadság kénysze-
ritett jó marad. Ugy tűnik tehát, hogy mind a rossz lehetősé-
ge, mind a jó szükségyszerűsége eredendően veszélyeztetik a
szabadság mibenlétét.

Még mielőtt néhány kritikai észrevételt tennénk a fent
kifejtettekkel kapcsolatban, néhány mondatban szeretnénk össze-
gezni, hogy mi ^{lyen} módon épülnek be Dosztojevszkij hősei a bergya-
jevi összkoncepcióba. Magától értetődik, hogy Bergyajev igyek-
szik Dosztojevszkijt saját nézeteinek megfelelően értelmezni.
Mindenekelőtt azt tartja Dosztojevszkij egyik legnagyobb érté-
kének, hogy az író páratlan művészi erővel képes megjeleníteni
a szabadság pusztító hatalmát, ellentmondásos természetét:
" Ez a tragikus sors az, melyet Dosztojevszkij hőseinek sorsá-
ban megrajzol: a szabadság önkénybe, lázadó öngazolásba csap
át. A szabadság elvesziti tárgyát, üressé válik, kimeríti az
embert. Így Sztavrogin és Verszilov szabadsága tárgynélküli,
üres; Szvidrigajlov és Fjodor Pavlovics Karamazov szabadsága
dezintegrálja a személyiséget; Raszkolnyikov és Peter Verhoven-
szkij szabadsága bűnbe torkollik; Kirillov és Iván Karamazov
démonikus szabadsága megsemmisíti az embert. A szabadság
mint önkény önnönmagát pusztítja el, ellentétébe csap át, fel-
bomlasztja és megsemmisíti az embert." /113/ Ez a szint volta-
képpen nem egyéb, mint a jó és a rossz közötti választás szabad-

sága, amely ha csak önmagára támaszkodik, ha az öndefiniálást önmagából indítja, szükségképpen összeroppantja az embert.

"Az embernek a szabadság útját kell járnia, de a szabadság rabszolgasorba dönt, a szabadság megsemmisíti az embert, ha az szabadságának vad rohamában nem akar az embernél magasabbat elismerni." /114/ Bergyajev valószínűleg azt akarja Dosztojevszkijjel kifejezni, hogy az ember vállára helyezett szabadság rettenetes teher, melyen az ember akár szabadságának elvesztése árán is könnyíteni próbál. A kérdésre az inkvizitonnal foglalkozó részben még visszatérünk.

Véleményünk szerint Bergyajev szabadság-konceptiójának több összetevője is kiegészítésre, esetenként korrigálásra szorul. Az egyik legszembetűnőbb pontatlanság, hogy Bergyajev a jó és rossz kategóriát becsempészi a szabadság fogalmába, minek következtében a létkategóriákat részben érték kategóriákká torzítja. Pedig a szabadság alapvetően ontológiai kategória, az emberre kitüntetetten jellemző létspecifikum, melynek természetesen van etikai természetű kisugárzása is, ám ez másodlagos, származtatott jellegű. A bergyajevi szabadságfogalom másik, szintén kritikára szoruló sajátossága, hogy elvont, üres, mindennemű társadalmi-történelmi tartalomtól elvonatkoztatott fogalom, amely egyfajta mitosszá transzformálódik. Érdekes ebből a szempontból összehasonlítani Bergyajev elképzeléseit akár a hegeli, akár a marxi gondolatokkal. Hegel és Marx - természetesen döntően különböző kiindulópontból - dinamikus szabadságfogalmat dolgozott ki, ami a történelem tényleges menete során jön létre és fejlődik. Különösen Marxnál tárgyasulás és szabadság nem zárják ki, hanem éppen feltételezik egymást. Tehát nem

a szabadság hozza létre az embert, hanem bizonyos értelemben az ember hozza létre a szabadságot. Ezzel szemben Bergyajevnél a szabadság a lét más dimenzióját alkotja, amely az emberi praxis során tárgyiasult világha nem ágyazódik bele, ott kezdődik, ahol az egyetemes emberi gyakorlat mindenkori határa lezárul. Így a bergyajevi szabadság hihetetlenül illanékony, megfoghatatlan kategóriává változik és csak negatív szabadságként fogható fel. Ha viszont a szabadság az adott világtól való elfordulást, annak megtagadását tételezi fel, Bergyajev akaratlanul is a szabadság-nélküliség állapotát erősíti meg, amennyiben az időfelettivé misztifikált, illuzórikus szabadságpótlék a szintén örökérvényűvé misztifikált tényleges szabadság-nélküliség meglétét huzza alá. Végül szeretnénk megemlíteni, hogy ez a szinte minden emberi vonatkozást kizáró szabadság még Dosztojevszkij nézeteinek is ellentmond, hiszen ő is a világban és nem a világtól való szabadság lehetőségeit kutatja regényeiben és hőseiben /pl. Zoszima, Aljosa/. Az abszolút negativitást a Karamazov testvérekben Ferapont atya képviseli, aki ebben az értelemben a bergyajevi szabadság konzekvens végigvitelének groteszk karikatúrájaként interpretálható.

2. A rossz

A rossz nemcsak logikai, hanem genetikai kapcsolatban is van a szabadsággal, nem más mint annak származéka. Ez bizonyos apologetikus célokat is hordoz, hiszen a szabadság nem Istentől ered, és így a rossz szabadságból történő származtatása nem Istent teszi felelőssé a rosszért. "Dosztojevszkijnél a szabadság problémája szorosan összekapcsolódik a rossz és a bűn problémá-

jával. A rossz fogalma a szabadság mellőzésévél megmagyarázhatatlan. A rossz a szabadság utjain keletkezik. Ezen összefüggés nélkül nem létezne a rossz elkövetéséért való felelősség. Ha nem lenne szabadság, Isten lenne felelős a rosszért." /114/ Így azonban a rossz megszűnik tisztán etikai kategória lenni, hanem részben metafizikai természetű kategóriává válik, melynek csak bizonyos részei nyulnak át az etikába.

Bergyajev a rossz keletkezésén kívül annak fejlődési utját is megrajzolja. A rossz szülőanyja, a szabadság a rosszat konkretizálja, bűnné változtatja, melyet a büntetés és a büntetésen keresztül a megtisztulás követ, ez utébbi viszont csak a bennerejlő vezeklés, szenvedés során következhet be. Az ut végén a jó áll és az egész kategóriális mozgás azt az alapmondanivalót kívánja kiemelni, hogy csak a szabad jó a jó, másképpen fogalmazva, csak a jó és a rossz közötti szabad választás lehetősége képes tulajdonképpen jót teremteni.

A jelzett gondolatsor azonban azt a kérdést is felveti, hogy szabad-e a rosszat szükségszerű fejlődés-momentumnak tekinteni a jó felé vezető uton. Bergyajev, aki az emberi természettel kapcsolatban mindennel illelhető, csak a determinizmus "vádjával" nem, ezt mereven elutasítja: "Dosztojevszkij nézeteire támaszkodva nem lehetne a rossz fejlődéstudományát megalapozni, mely szerint a rossz csak egy momentum a jó fejlődési folyamatában. Egy ilyen evolúciós optimizmus, melyet sok teozófus megvéd, teljesen idegen Dosztojevszkij tragikus szellemétől. Ő egyáltalában nem volt evolucionista, akinek a rossz csak a jó hiányát vagy pedig a jó fejlődésének egyik fokát je-



lémenté. Számára a rossz a rossz volt. A rossznak pokoli tűzben kell elégnie és ő keresztül is vezeti a rosszat ezen a pokoli tűzön." /115/ Ezzel az állásponttal szemben Bergyajev a rossz szubjektív összetevőjét, a szenvedést hangsúlyozza, amely magasabb szintre emelheti az embert.

3. Szeretet

Bergyajev külön fejezetet szentel a szeretet kérdéskörének. Figyelemre méltó megállapításokat tesz a szeretet-megnyilvánulás oroszországi sajátosságaival kapcsolatban, melyeket - általános módszertani elveitől kissé eltérően - elsősorban történelmi és részben kulturtörténeti körülményekre próbál visszavezetni: "Az orosz irodalom nem ismeri a szerelem olyan szelíd formáit, melyek a nyugat-európai irodalomban honosak. A trubadur-szerelemhez, Trisztán és Izolda, Dante és Beatrice, Rómeó és Julia szerelméhez hasonló, nincs nálunk. A nő és a férfi szerelme, a nő szerelmi kultusza Európa keresztény kultúrájának szelíd virága. Nálunk hiányzott a lovagi kultúra, itt nem éltek trubadurok. Ez idegen maradt szellemünktől. Az orosz ember szerelme kinzó, mélabus, homályos és gyakran torz alakot ölt. Nem volt nálunk igazi szerelmi romantika. A romantika nyugat-európai jelenség." /116/ Részben e sajátosságok miatt az orosz szellemben megnyilvánuló szeretet mindenfajta normális hatást túllépő, a pusztulást is magában hordozó, perzselő szeretet.

Dosztojevszkij szeretet-felfogásának egyik döntő összetevőjét Bergyajev abban látja, hogy a szeretet mint férfi és nő közötti elementáris viszony elsősorban férfiközpontú. A nő

nem hordoz önálló jelentéstartalmat, pusztán sorsmomentum a férfi életében, olyan atmosféra-teremtő elem, melyben lejátszódik a férfi sorsa. /117/ A jelenség valóban szembetűnő, különösen, ha a nagy kortárs, Tolsztoj nőábrázolásával hasonlítjuk össze, hiszen pl. Anna Karenina egyike a világirodalom legplastikusabban ábrázolt nőalakjainak. Bergyajev itt olyan sajátosságra hívta fel a figyelmet, amely további részletes vizsgálódást igényel.

Bergyajev hangsúlyozza, hogy a házasság intézménye Dosztojevszkijnél mindvégig háttérben marad, másodlagos tényezővé süllyed, eltörpül a szinte kozmikus erejű érzelmi viharok mellett. Feltehető, hogy az író ezzel az ellenpontosással azt az általánosabb gondolatot akarja kifejezni, hogy az ember érzelmi kapcsolatai és a polgári társadalom etikai normái szintetizálhatatlanok. Dosztojevszkij itt olyan összefüggést ragadott meg, ami az egzisztencialista filozófiában, közelebbről Kierkegaard bölcselkedésében is központi jelentőségű volt. Ugyanakkor Bergyajevnek jobban ki kellett volna emelni, hogy a házasság problematikájának ilyen módon történő feldolgozásában az általános morális megfontolások mellett Dosztojevszkij személyes sorsa is erősen belejátszik.

Dosztojevszkijnél a szeretet-nyilvánítás két fő típusa különíthető el, melyek közül az egyik a hihetetlenül heves érzelmi kitörésekkel önmagát is pusztulásba kergeti, felemészti. Talán Dimitrij Karamazov és Rogozsin e típus legteljesebb megtestesítői. Megfigyelhető, hogy nagy érzelmi kislüléshez hasonlítható pályájuk egy ponton, a beteljesülés peremén megtörik, illetve maga a beteljesülés epizódikus, vagy legalábbis nem áll arányban

az azt előkészítő emocionális háttérrel; személyiségüket nem is annyira a végcél, hanem sokkal inkább maga a folyamat, a szenvedélyek intenzitása határozza meg. A másik típust olyan egymással első pillantásra abszolút ellentmondásban álló figurák testesítik meg, mint Miskin és Sztaavrogin. Azonban közös bennük az, hogy mindketten képtelenek a házasságra, ami első sorban nem szexuális természetű kérdés, hanem inkább szimbólikus jelentéstartalmat hordoz, általános értelemben az emberi kapcsolatteremtés lehetetlenségét illusztrálja. Miskin olyan "jó", hogy már nem ember, Sztaavrogin olyan "rossz", hogy már nem ember. Nézetünk szerint Bergyajevnek sokkal határozottabban kellett volna utalni ezekre a különbségekre.

Még egy gondolatot szeretnénk érinteni és ez az isteni, illetve Isten nélküli szeretet viszonya. Dosztojevszkij A kamaszban felveti az Isten nélküli szeretet alternatíváját, és fenntartja ezt, mint elvi lehetőséget. Bergyajev ebben a kérdésben sokkal merevebb Dosztojevszkijénél, még az alternatíva pusztá lehetőségét is kétségbevonja: "Szeretni az embert akkor, ha nincs Isten, annyit jelent, mint az embert Istennek tekinteni. Ez esetben az emberisten árnya fenyegeti az embert, amely eszközévé alacsonyítja és feltétlenül megsemmisíti őt. Így az emberre irányuló szeretet az isteni szeretet feltételezése nélkül lehetetlennek bizonyul. Az antikrisztusi emberszeretet hazug és csaló emberszeretet. Az emberisten eszméje elpusztítja az embert, egyedül az istenember eszméje igazolja őt az örökkévalóság számára. A nagy inkvizitor legendájának központi témája ez az istentelen, antikrisztusi ember- és emberiség-szeretet."/118/ Erre a kérdésre az inkvizitor-legendával kapcsolatban még visszatérünk.

VI. AZ INKVIZITOR-LEGENDA

A bergyajevi Dosztojevszkij értelmezés fókuszában a nagy inkvizitor legendájának elemzése áll, ahol a korábban felvillanott gondolati sugarak összefutnak, s egymáshoz viszonyulva is rendeződnek. "A legenda rejtély", de ugyanakkor az emberkonceptió végső mondanivalójának; a szabadság, a rossz és a szeretet kategóriái benső értelmének, a forradalom s a szocializmus gondolatanyagának, s nem utolsósorban az "új" vallásosság emocionális miszticizmusa legmélyebb rétegének tömör művészi szimbóluma, a megoldást kínáló magyarázó elve. Mielőtt azonban továbblépnénk, fő vonalaiban felvázoljuk a legenda külső eseményeit.

A történet a XVI. századi Spanyolországban, Sevillában játszódik, "az inkvizíció legszörnyűbb korában, amikor Isten dicsőségére mindennap máglyák lángoltak az országban." Krisztus ebben a "déli városban" jelenik meg, nem teljes égi dicsőségben, hanem egyszerű emberi alakban. A nép felismeri őt, köréje sereglük, ő pedig "a végtelen könyörület esőndes mosolyával halad közöttük." Meggyógyítja a vakokat, feltámasztja a halott kisgyermeket. A kavargás kellős közepén halad át a téren a nagy inkvizitor, kilencven év körüli, magas, szálegyenes öregember, arca aszott, szeme beesett, de mint tüzes szikra, még fény csillog benne." Mindent látott. "Összevonja sűrű, ősz szemöldökét, és tekintetében baljós fény villan. Előrenyújtja ujját, és megparancsolja az őröknek, hogy fogják el őt. És lám, olyan nagy az ereje, a nép már annyira rá van szoktatva az alázatára, hogy a tömeg rettegve engedelmeskedik neki: rögtön utat enged az őröknek, azok meg a hirtelen támadt siri csendben rá-

teszik a kezüket, és elvezetik őt." A foglyot börtönbe zárják. "Eltelik a nap, beáll a sötét, a forró és "mozdulatlan" sevil-lai éj." A sűrű homályban váratlanul kinyílik a börtön vasajta-ja, és kezében mécesest tartva, lassan bemegy a börtönbe maga az agg, nagy inkvizitor. "Megkezdődik kettejük párbeszéde, helyes-ebben az inkvizitoré, aki most megnyilatkozik, és elmondja mindazt, amiről kilencven esztendőn át nem beszélt. A fogoly szótlanul mindent végighallgat. Az inkvizitor azzal zárja mondó-káját, hogy másnap elégetteti őt. A fogoly hallgat. Végül "váratlanul, némán odamegy az aggastyánhoz, és csöndesen meg-csókolja kilencvenéves, vértelen ajkát. Ez minden válasz. Az öregember megremeg. Megrándul a szája sarka; az ajtóhoz megy, kinyitja, és azt mondja neki: 'Eredj, és többé ne jöjj ide... egyáltalán ne jöjj... soha, soha!' És kiengedi őt 'a városnak sötét tereire'. A fogoly elmegy."

Ha a történetet az emberkonceptió oldaláról vesszük szemügyre, akkor két elv küzdelmének lehetünk tanúi, az isten-emberség s az emberistenség egymásnak feszülése elevenedik meg előttünk, az előbbi Krisztus, az utóbbi pedig az inkvizitor alakjában ölt testet.

Az alábbiakban megkíséreljük, hogy e két figurát a leg-fontosabb emberi létmomentum, a tárgyiasulás, a külsővéválás alapján hasonlítsuk össze. A párhuzamba állítás két síkon lehet-séges, az egyszerűség kedvéért nevezzük ezeket filozófiai ill. művészi-irodalmi síkoknak. Ismeretes, hogy az inkvizitor filozó-fiai szempontból a "szabadság nélküli boldogság" álláspontját képviseli, nézete szerint az anyagi jólét, a bőség az emberi lét legalapvetőbb, de egyben végső összetevője. A legendában ez

"a kő kenyérré változtatásának" mítoszában fogalmazódik meg, ahol a "kenyér" természetesen jelképként szerepel, s az ember kényelmét szolgáló, a jólét növelésére, kiterjesztésére orientált emberi javak összessége értendő alatta. Filozófiai terminussal élve az egyetemes emberi tárgyasulás folyamatában állítható elő s használható fel, azonban az emberi tevékenységnek ez a köre végső fokon nem egyéb, mint hamis tárgyasulás, amennyiben - a marxi kifejezést használva - "az ember nembeli létét fizikai egzisztenciájának eszközévé teszi". A folyamatból - dacára minden látszatracionálisnak - hiányzik a célszerűség, a céltadás mozzanata, és az emberi életelv alapvetően eszközjellegű mechanizmussá szűkül. Ha - távolról sem az erőltetett párhuzamba állítás szándékával - ugyanehhez a jelenséghez irodalmi-művészi síkon közelítünk, itt is szembeötlő az inkvizitor részéről megnyilvánuló hamis tárgyasulás, mégpedig a hamis beszéd formájában, hiszen az inkvizitor egészében apologetikus célzatu beszéde - ebből a szempontból - nem egyéb, mint az elidegenült gyakorlat verbális formába sűrített kifejezése. Az inkvizitor és a Krisztus közötti dialógus tulajdonképpen monodialógus, hiszen mindvégig csak az inkvizitor szavait halljuk.

Krisztus irodalmi-művészi síkon történő ábrázolása már önmagában is írói bravur, hiszen a megváltó az egész találkozás során néma marad. Ezt az írói megoldást már többen kiemelték, többek között - nagyon helyesen - Bergyajev is, űe idézzük őt magát: "Krisztus egész idő alatt hallgat, árnyékban marad. A pozitív vallási eszme nem szavakban fejeződik ki. A szabadság igazsága kimondhatatlan. Csak az erőszak, a kényszerítés

eszméjét lehet könnyedén szavakká formálni." /119/

Dosztojevszkij valóban arra vállalkozott, hogy a csendet, illetve a csendben megnyilvánuló semmit szólaltatja meg. S valóban, habár Krisztus a "beszélgetés" során nem nyitja szóra a száját, mégsem néma, állandóan érezzük kézzelfogható, szinte perzselő jelenlétét, vagy ahogyan Fehér Ferenc írja: "A néma megváltó emanációja, éterikus kisugárzása... roppant erejű, antagonistája képtelen szabadulni varázsköréből." /120/ A kifejezés izzó hallgatása vezet el a másik összetevőhöz, a filozófiai síkhoz. Krisztus ugyanis azért válik példává - tegyük rögtön hozzá? követhetetlen példává -, mert a hallgatással ugy képes kifejezni önmagát, hogy közben még tangenciális viszonyban sincs semminemű tárgyiasító tevékenységgel. A korábbiakban már utaltunk arra, hogy Bergyajev az objektiváció minden formáját elutasítja, mivel ez szerinte hamis tárgyiasságokat, szimbólumokat teremt. Ezzel tulajdonképpen misztikus alapról azonosítja a tárgyiasulást az elidegenedéssel. /Zárójelben jegyezzük meg, hogy a tárgyiasulás s az elidegenedés teljesen más előjeli, racionalista kiindulópontból történő azonosítása is lehetséges, melynek legkonzekvensebb kifejeződése a hegeli filozófia abszolút szelleme./ Krisztus nem tárgyiasít sem materiálisan, sem verbálisan, így élő jelképe a szellem és szabadság bergyajevi kategóriáinak.

Az inkvizitor-legendában ismét felbukkannak a már korábban tárgyalt kategóriák, a szabadság, a rossz s a szeretet, így most csak érintőlegesen foglalkozunk velük. A szabadság értelmezése nem mutat döntően új tartalmi jegyeket. Jellegzetes mozzanata, hogy Bergyajev szerint nem szintetizálható a földi körül-



mények között megvalósítható boldogsággal /121/, hiszen ez eleve bizonyos materiális javakhoz is kötődik, így tárgyi értelemben vett emberi praxist tételez fel, ami nem hozható kapcsolatba a szabadsággal, mert akkor az az objektivációs törvények áldozatául esne. Az ellentétpár másik oldalán álló boldogság pedig szabadság nélkül despotizmussá alakul, ezt illusztrálja az inkvizitor alakja s tanítása.

A rossz ugyyszintén az inkvizitor alakjában inkarnálódik, de új vonással gazdagodik, azzal nevezetesen, hogy az inkvizitor olyan rossz, amely a jó alakját ölti magára, a pusztán jólétre korlátozódó materiális bőséget hirdeti, ez az "új", kifinomult s csábító rossz. /122/

A szeretet tartalma bensőleg megbomlik, ál-szeretetre s valódi szeretetre hasad, melyet a benne rejlő isteni tartalom oszt ketté. Bergyajev szerint az istentelen szeretet pusztán szószalonná torzul, /123/ és ezzel az emberi kapcsolatok sokrétűségének egy lényegi dimenziójától fosztja meg az embert, azaz lehetetlennek tartja, hogy ezek az isteni tartalomtól megfosztott érzelmek a többi ember felé fordíthatók, humanizálhatók.

Az inkvizitor-legenda értelmezési lehetőségeinek fontos összetevője a forradalom problematikája. Mivel Dosztojevszkij példája mitikus magasságokban szárnyal, igen könnyen belemagyarázható egy forradalom- vagy szocializmus-ellenes polémia, különösen akkor, ha - mint Bergyajev esetében - az 1917-es oroszországi szocialista forradalom - számára igen keserű - "élményével" erősödött. Így korántsem tekinthető véletlennek, hogy Bergyajev értelmezése erősen, talán erősen a szocialisztikus értelmezés felé hajlik. "Dosztojevszkij a legendában a szociális utópia

képét vázolja fel." /124/ - írja, és ezt azzal magyarázza, hogy "... az ateisztikus szocialista a földi kenyér vallását prédikálja..." /125/ Bergyajef itt kétségtelenül támaszkodhatott Dosztojevszkij bizonyos, saját korának szocialista áramlatait illető nézeteire, de a marxizmus igazi, humanisztikus tartalma mindkettőjük számára rejtve maradt. A földi kenyér prédikálója sokkal inkább napjaink belső cél tételezése nélkül létező manipulált kapitalizmusa, melyben valóban "minden életcél a létezésnek csupán praktikus értelemben vett komfortossá tételére degradálódik." /126/ Bergyajev még az előbb idézett megállapításain is túllép, mikor a következőket írja: "A nagy inkvizitor legendájában Dosztojevszkij sokkal inkább a szocializmust, mint a katolicizmust tartotta szem előtt. A pápai teokrácia uralma veszélyes kisiklásaival együtt már egészen a múlté. A nagy inkvizitor jövődö birodalma nem a katolicizmushoz, hanem az ateista s materialista szocializmushoz kapcsolódik." /127/ Bergyajevnek ezt az állítását már egyértelműen tendenciózusnak kell minősítenünk, mivel Dosztojevszkijt közvetlenül saját nézeteinek szócsövévé változtatta. Ezzel tulajdonképpeni megteremtette a legenda olyan értelmezési lehetőségét, melyet az ún. totalitárianizmus elvontan semmitmondó, szociologizáló fogalmával jelölhetünk, és amelyben a Hatalom, az Elnyomás, a Szervezet mesterségesen üressé tett fogalmai olyan lényegileg különböző valóság-szférákat mosnak egybe, mint a szocializmus, a fasizmus, a pápai autoratív katolicizmus vagy a bizantista cészarizmus. Bergyajev ezen gondolatmenete Dosztojevszkij feldolgozásának leggyengébb részei közé tartozik.

Az alábbiakban rátérünk a következő és egyben az utolsó,

a legendával összefüggő kérdéskörre, a vallási nézetek ismertetésére. Dosztojevszkij a valláshez rendkívül ellentmondásosan viszonyult, ez a legendában is megfigyelhető és legszembetűnőbben talán a vallás és egyház viszonyában manifesztálódik. Közismert, hogy a kereszténység virágkorában, a középkor századaiban a kettő - elszórt kísérletektől eltekintve - lényegileg egybeesett, a vallásosság érzelmi és gyakorlati kifejeződése /a liturgia/ a katolikus egyház keretein belül valósult meg. E két terület megbonthatatatlannak tűnő egysége először a reformáció időszakában rendült meg, mivel az eredeti lutheri tanítás tulajdonképpen a vallás egészét feloldotta a hitben, ami elvileg szükségtelenné tette az egyházi intézmény és szertartásrendszer közvetítő funkcióját. /Ebből a szempontból másodlagos jelentőségű, hogy később a lutheranizmus is egyházzá szerveződött./ A vallásosság és az egyház eltávolodása tovább folytatódott a XVIII. századi francia felvilágosodás időszakában, s ez elsősorban abban nyilvánult meg, hogy a felvilágosodás a vallást nem komplex társadalmi jelenségként kezelte, ezért bírálata döntően nem vallás- hanem csak egyházkritika, vagy még szűkebben: csak intézménykritika volt. A XIX. század során ez a távolodás méginkább megfigyelhető, mignem a század közepére - először a dán Sören Kierkegaard filozófiájában és teológiájában - elérte azt a kulminációs pontot, melyet Lukács György találóan vallásos ateizmusnak nevezett. Ezen a ponton már nemcsak az egyház, hanem az Isten feltétlen szükségessége is kétségessé válik, s ami megmarad, az nem több egyfajta homályos vallásos érületnél, melyben a vallásosság szinte ennek óhajával esik egybe.

Dosztojevszkij e sor igen fontos láncszeme volt, ami a

legendában közvetlenül is tükröződik. Itt Krisztus és az inkvizitor alakjában a vallás emberi tartalma s az intézmény kerül szembe egymással. A történetből kiviláglik, hogy az egyház mint intézmény nem több mint egy aszott mumia, üres hüvely, megkövedett történelmi héj. Bár ez az ítélet közvetlenül a katolikus egyházra vonatkozik, tudjuk, hogy Dosztojevszkij eredetileg valamennyi egyházra értette. D.I. Lyubimov elbeszéli, hogy "... Dosztojevszkij kéziratában mindaz, amit a Nagy Inkvizitor a csodáról, a titokról, a tekintélyről mond, általában a kereszténységre vonatkoztatható, de Katkov Dosztojevszkijt rávette arra, hogy átalakítsa néhány alakját, s egyebek között ezt a mondatot is betegye: "Átvettük Rómát és a császárok kardját", ily módon nem volt többé kétséges, hogy a katolicizmusról van szó." /128/

Bergyajev messzemenően felhasználja Dosztojevszkij bensőséges, immáron az emberi szubjektivitás legmélyére szoruló vallásosságát, és bizonyos értelemben saját nézeteinek kiindulópontjává is teszi. Egyrészt kiemeli azt, hogy: "Dosztojevszkij kereszténysége egy új kereszténység, habár a kereszténység eredeti, és igazságához hű marad. Dosztojevszkij a keresztény igazságról alkotott felfogásában bizonyos mértékig túllépi a történelmi orthodoxia határait." /129/ Másrészt hangsúlyozza, hogy Dosztojevszkij "a vallást végérvényesen áthelyezte az ember szellemi mélyébe." /130/ Ugy tűnik tehát, hogy itt közvetlen érintkezési pontok vannak Dosztojevszkij s Bergyajev vallásossága között.

Maradt még egy kérdés, az, hogy mi e szubjektív indította vallásosság csúcspontja, illetve, hogy mi az embert érintő

legvégső ha₂tása? Véleményünk szerint a szeretet, ami szimbólikusan Krisztus csókjában fejeződik ki. Fehér Ferenc helyesen emeli ki, hogy a csók aktusa a közvetlenség maximuma, /131/ hiszen a csók kizár mindennemű közvetítést, lényege feloldódik az aktusban. Ugyanakkor – éppen a tiszta közvetlenség miatt – nem lehet harcolni ellene. Az inkvizitor, aki kész arra, hogy a beszédére reagáló bármilyen ellenérvet logikailag megsemmisítsen, tehetetlenül áll a csókkal szemben, melytől egész valója porrá omlik.

A csók aktusában azonban az előzővel teljesen ellentétes előjelű mondanivaló is fellelhető, mert bár egyrészt lehetetlen ellene ha₂rcolni, másrészt legalább ennyire lehetetlen vele bármit is elérni. A krisztusi csók a negatív tiltakozás, a szeretet elvont negativitásának tiltakozása, de egyszersmind a dermedt tehetetlenség megnyilvánulása is. Ebből következik Krisztus követhetetlenségének gondolata, /132/ az, ti., hogy a közvetlenség és az elvontan negatív tiltakozás nem foglalható pozitív tantételbe, nem válhat paradigmává.

Bergyajev me sszemenően felhasználta az inkvizitorlegendából adódó fenti következtetéseket, melyek saját nézeteivel is összhangban vannak, pontosabban saját rendszerét ezekre az alapokra építette. Gondolatmenete önmagában véve logikus, hiszen egy elvont, nem-tárgyas lény csak elvont, nem-tárgyas módon tiltakozhat az elidegenedés ellen, vagy kissé leegyszerűsítve és átfogalmazva: úgy tiltakozunk a totálisan elidegenedett valóság ellen, hogy teljesen elfordulunk tőle, nem is érintkezünk vele. Számunkra viszont ez a fajta tiltakozás elfogadhatatlannak tűnik, mivel megoldása misztikusan iluzórikus, és

az elidegenedés álláspontját nem haladja meg, legfeljebb a külső elidegenedést felcseréli a belsővel, s azt örökérvényűvé teszi.

Bergyajev Dosztojevszkijről szóló munkájának rövid áttekintése után eltekintünk a részletes végértékeléstől, nem utolsósorban azért, mert a kritikai észrevételeket, megjegyzéseket az elemzés folyamán megtettük. Összegzésként annyit szeretnénk megállapítani, hogy Bergyajev monográfiájának tárgya nem a teljes Dosztojevszkij, hanem személyiségének, munkásságának csak egy -- viszonylag jól körülhatárolható -- "szelete". Ennyiben Bergyajev kiindulópontja bizonyos ideológiai előfeltevésektől nem mentes. Ugyanakkor az elemzett témákat mintegy "belülről" vizsgálja, szinte személyesen éli át, ami egyrészt tovább fokozza a feldolgozás erősen szubjektív jellegét, másrészt -- nézetünk szerint -- monográfiájának fő ereje is ebben rejlik, a személyesen újra végigküzdött analízisben, a szerző tehát nem bujik egyfajta szemléletbeli látszatobjektivitás mögé. Végül ez a rendkívül polemikus, csaknem minden mondatával vitára serkentő hangvétel a nagy orosz író oeuvre-jéből számos olyan részletet, gondolati elemet tár elénk, melyek mellett egy halkabb, visszafogottabb elemzés esetében észrevétlenül elhaladnánk.

Az elméleti háttér mibenlétét illetően tulságosan leegyszerűsítőnek találjuk az egzisztencialistává keresztelés aktusát; nézetünk szerint "A Dosztojevszkij világképe"-ben egy az egzisztencialista gondolatvilággal is érintkezési pontokat

mutató író munkásságát elemzi egy a misztikus egzisztencialis-
mus felé tartó, annak peremén álló filozófus.

J E G Y Z E T E K

1. Wolfgang Dietrich: Provokation der Person. Band 3. 1.o.
Buckhardt-Haus-Verlag, Gelnhausen/Berlin 1975.
2. Id. ml Band I. 3.o. /idézi W.D. Selbsterkenntnis 15.o./
3. Id. ml Band I. 5.o. /idézi -"- 29.o./
4. M.A. Vallon: An Apostle of Freedom: Life and Teaching
of Nicolas Berdyaev . New York 1960. 61.o.
5. Dream and Reality. London: 1950. 35.o.
6. D.A. Lowrie: Rebellious Prophet. A Life of Nicolai Berdyaev.
London. New York 1960. 138-39.o.
7. Dream and Reality. London 1950. 244-45.o.
8. Id. ml. 24.o.
9. Wolfgang Dietrich: Id. ml Band III. 219.o.
10. Id. ml Band III. 217.o.
11. Id. ml Band III. 223.o.
12. Id. ml Band III. 221.o.
13. Id. ml. Band III. 221.o. /idézi W.D. Selbsterkenntnis 375.o.
14. Id. ml Band III. 234.o.
15. Dream and Reality id. kiadás 316-17.o.
16. O.F. Clarke : Introduction to Berdyaev. London 1950. 74.o.
17. F. Stegun : Mystische Weltschau. München 1964. 136.o.
18. Id. ml 106.o.
19. Id. ml 106.o.
20. Id. ml 106-107.o.
21. Richard Miller Freienfels: Irrationalismus /Umriss einer
Erkenntnislehre. Leipzig 1922.

Verlag von Felix Meiner,

22. Wolfgang Dietrich: Id. ml Band III. 79.o.

/idéi W.D. Geist und Realität 190.o./

23. E.H. Lemper: Jacob Böhme. Leben und Werk. Berlin 1976.
152.o.

24. Bartók György: A középkori és ujkori filozófia története
Budapest 1935. 186.o.

24/b F. Copleston: Historia de la filosofia. Vol.2. Barcelo-
na 1971.

25. N.V. Riasanovsky: Russia and the East in the Teaching of
the Slavophiles. Harvard 1952.

26. D.W. Treadgold: The West in Russia and China. Volume 1.
Cambridge 1973. 170-71.o.

27. V.V. Zenkovszky: A History of Russian Philosophy. London
1953. 193.o.

28. Id. ml 203.o.

29. Az orthodox kereszténység. Budapest 1975. 249-250.o.

30. N.A. Vallon: Id. ml 25.o.

31. V8. V.V. Zenkovszki: Id. ml 188.o.

32. Id. ml 185.o.

33. Szolovjev gondolatait Vallon idézett műve alapján foglal-
tuk össze. /32-36.o./

34. N. Berdyaev: The Russian Idea. London 1948.

35. N. Berdjajew: Die russische religiöse Idee. Darmstadt
1926.

36. N. Berdyaev: The Origin of Russian Communism. London 1948.

37. N. Berdyaev: The Russian Idea id. kiadás 10.o.

38. Id. ml 14.o.

39. N. Berdjajew: Die russische religiöse Idee id. kiadás
389.o.
40. The Russian Idea. id. kiadás 26.o.
41. Die russische religiöse Idee id. kiadás 391.o.
42. Martin Heidegger: Lét és Idő
Gabriel Marcel: Metafizikai napló
43. Die russische religiöse Idee. id. kiadás 421.o.
44. Id. ml 423.o.
45. Id. ml 418-19.o.
46. Id. ml 423.o.
47. Lukács György: Az esztétikum sajátossága
A társadalmi lét ontológiájáról
48. Die russische religiöse Idee. id. kiadás 418.o.
49. The Origin of Russian Communism id. kiadás 19.o.
50. Id. ml 19.o.
51. Id. ml 19.o.
52. The Russian Idea. id. kiadás 53.o.
53. Id. ml 30.o.
54. Niederhauser Emil/Sergina Ludmilla : Az orosz kultúra
a XIX; században . Budapest 1970. 197-98.o.
55. The Russian Idea id. kiadás 30.o.
56. The Origin of Russian Communism id. kiadás 22.o.
57. Szerb Antal: A világirodalom története. Budapest 1973.
672-73.o.
58. The Origin ... id. kiadás 20.o.
59. The Russian Idea id. kiadás 80.o.
60. Die russische religiöse Idee id. kiadás 397.o.

61. Die russische religiöse Idee id. kiadás 403-404.o.
62. -"- -"- -"-
63. id. ml 418-419.o.
64. id. ml 418.o.
65. id. ml 416.o.
66. id. ml 396.o.
67. id. ml 440.o.
68. id. ml 440-441.o.
69. The Russian Idea id. kiadás 79.o.
70. The Origin of Russian Communism id. kiadás 46-47.o.
71. Wiederhauser Emil / Sargina Ludmilla: Az orosz kultúra a XIX. században id. kiadás 209.o.
72. The Russian Idea id. kiadás 131.o.
73. The Origin ... id. kiadás 45.o.
74. The Russian Idea id. kiadás 129.o.
75. id. ml 130.o.
76. id. ml 152.o.
77. id. ml 142.o.
78. id. ml 148.o.
79. The Origin ... id. kiadás 59.o.
80. id. ml 58.o.
81. id. ml 107.o.
82. The Russian Idea 9.o.
83. F. M. Dosztojevszkij: Tanulmányok, levelek, vallomások.
Magyar Helikon 1972. 613-614.o.
84. id. ml 27-28.o.
85. N. Berdyaev: Spirit and Reality. London 1946. 7-8.o.
86. id. ml 9.o.

87. id. ml 7.o.
88. id. ml
89. id. ml 8.o.
90. id. ml 13.o.
91. id. ml 16.o.
92. id. ml 10.o.
93. id. ml 35.o.
94. N.Berdiajew: Die Weltanschauung Dostojewskijs
München 1925. 1.o.
95. id. ml 12.o.
96. id. ml 14-15.o.
97. id. ml 13.o.
98. Spirit and Reality. id. kiadás 56.o.
99. id. ml 52.o.
100. Idősi Bakosi György: Dosztojevcszkij. Budapest 1970.
346.o.
101. Die Weltanschauung ... id. kiadás 4-5.o.
102. id. ml 26.o.
103. id. ml 33.o.
104. id. ml 34.o.
104/b id. ml 35.o.
105. id. ml 46.o.
106. id. ml 47.o.
107. id. ml 43.o.
108. id. ml
109. Fehér Ferenc: Az antinómiák keltője. Budapest 1972. 68.o.
110. M.A.Vallon id. ml 163.o.

111. Die Weltanschauung D. ... ~~IXIXa~~. 53.o.
112. id. mü
113. id. mü 60.o.
114. id. mü 61.o.
- 114/b id. mü 74.o.
115. id. mü 78.o.
116. id. mü 95.o.
117. id. mü 96-98.o.
118. id. mü 113.o.
119. id. mü 169.o.
120. Fehér Ferenc: id. mü 339.o.
121. Die Weltanschauung D. ... 182.o.
122. id. mü 182.o.
123. id. mü 170.o.
124. id. mü 176-177.o.
125. id. mü 175.o.
126. Sören Kierkegaard irásaiból. Bp. 1969. 9.o.
127. Die Weltanschauung D. .. 182.o.
- ~~128.~~r Fehér F. id. mü 330.o.
129. Die Weltanschauung D. ... 180.o.
130. id. mü 191.o.
131. Fehér F. id. mü 332.o.
132. id. mü 339.o.

FELHASZNÁLT SZAKIRODALOM

FORRÁSOK

1. N. Berdjajew: Die Weltanschauung Dostojewskijs
München 1925.
 2. N. Berdjajew: Die russische religiöse Idee
Darmstadt 1926.
 3. N. Berdjajew: Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit
Lucerne 1935.
 4. N. Berdyaev: The Russian Idea
London 1948.
 5. N. Berdyaev: Dream and Reality
London 1950.
 6. N. Berdyaev: Spirit and Reality
London 1946.
 7. N. Berdyaev: The Origin of Russian Communism
London 1950.
-
1. Dosztojevszkij: Tanulmányok, levelek, vallomások.
Magyar Helikon 1972.
 2. Dosztojevszkij: Bűn és bűnhődés
Európa K. 1976.
 3. Dosztojevszkij: A félkegyelmű
Európa K. 1976.
 4. Dosztojevszkij: A kamasz
Európa 1961.
 5. Dosztojevszkij: A Karamazov testvérek
Európa 1975.

6. Dosztojevszkij: Ördögök

Bp.

FELDOLGOZÁSOK

1. O.F.Clarka: Introduction to Berdyaev. London 1950.
2. F.Copleston: Historia de le filosofia. Vol. 2. Barcelona 1971.
3. Bartók György: A középkori és ujkori filozófia története
Bp. 1935.
4. Bakcsi György: Dosztojevszkij Bp. 1970.
5. W. Dietrich: Provokation der Person I-II-III. Band
/Bergyajev élete és művei 3 kötetben/ Berlin 1975.
6. Fehér Ferenc: Az antinómiák költője Bp.1972.
7. R.M.Freienfels: Irrationalismus. Leipzig 1922.
- 8.E.H.Lemper: Jacob Böhme. Leben und Werk. Berlin 1976.
9. D.A.Lowrie: Rebellious Prophet . A Life of Nicolai
Berdyaev New York 1960.
10. Niederhauser E./Sargina Ludmilla: Az orosz kultúra a
XIX. században. Bp. 1970.
11. F.Stepun: Mystische Weltschau. München 1964.
12. Konrad Onasch: Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung Dostojewskijs. 1975.
13. Riasanovsky: Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles. Harvard 1952.
14. Treadgold: The West in Russia and China Cambridge 1973.
15. M. A.Vallon: An Apostle of Freedom: Life and Teaching
of Nicolas Berdyaev New York 1960.



16. V.V.Zenkovszky: A History of Russian Philosophy. London
1953.

17. Mai szovjet tanulmányok Dosztojevszkijről
Dosztojevszkij -legenda és valóság.Európa K. 1978.