

.....

Andrzej Walicki*

A forradalom előtti Oroszország szellemi tradíciói**

Jelen cikkemet – eredetileg előadásomat – 1985-ben írtam, „A Szovjetunió jövője – az átalakulás lehetőségei” című nemzetközi konferenciára (Genf, 1985. augusztus 13–18.). A konferencia szervezője, Morton A. Kaplan professzor felkért, próbáljak választ adni benne arra a kérdésre, hogy mennyiben lehettek az orosz társadalmi gondolkodás hagyományai a totalitarizmus szálláscsinálói. Ezért áll cikkem középpontjában a totalitarizmus kérdése.

Nem szeretnék azonban olyan látszatot kelteni, mintha munkáimra egyébként is ez a nézőpont lenne a jellemző. Épp ellenkezőleg: filozófia- és társadalomtörténeti tárgyú könyveimben a történeti és filozófiai elemzés nem kötődik közvetlenül aktuálpolitikai problémákhoz. Ezúttal azonban mégis úgy gondolom, hogy a feltett kérdésre adott válaszom most, a peresztrojka és a glasznoszty újabb fellendülésének idején, joggal tarthat számot az orosz olvasó érdeklődésére.

I.

Napjainkban az orosz tradíciók iránti érdeklődés nagyszerű reneszánszának lehetünk tanúi. Nyugaton ez az érdeklődés már a hidegháború éveiben is megmutatkozott. Jelenleg ugyan a nyugati értelmiség mintha kevesebbet foglalkoznék Oroszországgal mint problémával, sőt mintha gyakran túlsá-

* *Walicki, Andrzej* – lengyel esztétörténész, a Notre-Dame-i (USA) Egyetem professzora. 1964-ben adta ki a szlavofilizmusról írt, máig alapvetőnek számító monográfiáját. A kötet angol változata „*The Slavophile Controversy*” címmel 1975-ben jelent meg. A '80-as években figyelme az orosz liberalizmus története felé fordult. Kutatásainak eredményét a „*Legal philosophies of Russian liberalism*” (Oxford, 1987) című könyvében adta közre.

** *Obscsesztvennije nauki i szovremennoszty*, 1991, № 1.

gosan is könnyen megelégednék vele kapcsolatos ismereteinek már elért szintjével. Az oroszok körében viszont – éljenek akár Oroszországban, akár a diaszpórában – Oroszország múltja újra és újra az ország jövőjét érintő viták kiindulópontjává válik. Új szlavofilok és új nyugatosok tűntek fel. Az előbbieket A. Szolzsenyicin nyomán a „honi keretekhez” való visszatérést sürgetik, azt próbálják bizonyítani, hogy Oroszországba minden rossz kívülről érkezett; az általuk rendszerint nemzeti-vallási értelemben vett eredeti orosz értékek újjászületését remélik, miközben vagy Oroszország nemzeti kivételességét és a Nyugattól való elszigetelődésének fontosságát hangsúlyozzák, vagy az orosz örökség jelentőségét az egész keresztény világ számára és egyfajta szellemi keresztes háború szükségességét. Az értelmiség másik csoportja olyan nyugati történészek nézeteit kész elfogadni, mint Szamuely Tibor vagy Richard Pipes, akik Oroszország múltját a szovjet totalitarizmushoz vezető útnak tekintik, elengedhetetlennek tartják a fokozatos nyugatosodást, és rendszerint határozottan állítják, hogy bármely, a forradalom előtti orosz nemzeti hagyományok felélesztésére irányuló kísérlet csak olyan negatívumokhoz vezethet, mint például az orosz nacionalizmus legrútabb formáinak feltámasztása és a hivatalos „szovjetizmussal” való egybeolvadása.¹

Az itt felvázolt kép természetesen nagyon le van egyszerűsítve, szándékosan nem tértem ki több, a helyzet bonyolultságát jelző köztes nézetre és tényezőre. Azt azonban így is biztos állíthatjuk, hogy az Oroszország jövőjéről folytatott viták ismét elválaszthatatlanok lettek a múltját érintő vitáktól. Az egyetlen jelentős kivételt tekintetben A. Zinovjev álláspontja képezi. Zinovjev felfedezte a „homo sovieticus” fenoménját, s a kváziuniverzális társadalomelmélet nyelvén úgy határozta meg, mint a tiszta kollektívizmus termékét, olyan jelenséget, amely lényegesen eltér ugyan a nyugati embertípustól, de semminemű specifikusan orosz jellemzőkkel nem rendelkezik. Mindazonáltal nyilvánvaló, hogy Zinovjev nézeteinek is van köze (ha mindjárt negatív is!) az Oroszország múltját, illetve jövőjét érintő, napjainkban zajló vitákhoz. Zinovjev azzal, hogy a „homo sovieticus” maximálisan normális jelenségnek tekinti, valójában megpróbálja elmosni a különbséget az „orosz”, ill. a „szovjet” terminusok között, s így egyfelől megfosztja az oroszokat attól a reménytől, hogy szellemileg és kulturálisan újjászülethetnek, másfelől – s talán az előbbinél is nagyobb sikerrel – kiöli belőlük még a reményét is annak, hogy országuk fokozatosan nyugatosodhat.

Nem vállalkozom arra, hogy e cikk szűkre szabott keretei között teljes mélységében és bonyolultságában fejtssem ki az orosz intellektuális és kulturális örökség fontosságának kérdéseit. E széles problémakörnek csak egy részét elemzem, nevezetesen: Oroszország felvilágosodás utáni szellemi történetét, más szóval a forradalom előtti orosz értelmiség intellektuális tradícióját. E tárgykör minden finom részletét azonban még így sem fogom tudni megvilágítani. Elemzésem rövid lesz, s ezért könnyen félreérthető. Hogy a félreértés veszélyét elhárítsam, vagy legalábbis csökkentsem, előljáróban néhány személyes jellegű megjegyzést és módszertani utalást szeretnék tenni.

Először is: meg kell vallanom, hogy felnőtt létem első éveiben bizonyos hatással volt rám a forradalom előtti orosz eszmevilág, s ezt itt annál is helyénvalóbb kimondanom, mert az orosz filozófiával kapcsolatos munkáimat, különösen az elsőket, nehéz lenne saját intellektuális biográfiámtól elválasztani. Annak idején így írtam erről: „Az orosz eszmevilág olyan ellenméreg volt számomra, amely hatástalanította a sztálinizmus minden formáját – a sztálini »új vallást« éppúgy, mint annak szerves részét, az agresszív hazugság állandóan ránk nehezedő nyomását. A szovjetizációt éreztem fenyegető veszélynek, nem pedig a ruszifikációt. Az igazi orosz kultúrát nem olyan erőnek véltem, amely csalárdul megtéveszt és rabságba dönt, ellenkezőleg: fokozta ellenállásomat a hivatalos hazugsággal szemben, fejlesztette öntudatomat, és megerősített morális ítéleteimben.”²

E személyes élményeim alapján is üdvözlöm az orosz szellemi újjászületés gondolatát, az orosz szellemi értékek újjáéledését. Ez utóbbit azonban nem szabad a nyugatosodás alternatívájának tekintenünk, hanem – ellenkezőleg – az igazi nyugatosodás első, elengedhetetlen lépésének. Az oroszoknak

meg kell tanulniuk megérteni és asszimilálni a Nyugat modern kultúráját, a maguk kulturális örökségét, azonban túl hatalmas, történelmi tapasztalataik pedig túlszonyatosak ahhoz, hogy csak úgy ignorálhassák vagy elfelejthessék őket. Könnyű belátni, hogy az elorelépéshez előbb be kell gyógyítaniuk sebeiket, amit viszont nem tehetnek meg anélkül, hogy visszatálnának saját gyökereikhez, saját hagyományaikhoz, hogy tragikus történelmüket – a hazugságoktól megtisztítva – újraértelmeznék.

Másodszor: be kell ismernem azt is, hogy később, az 1954–56-os lengyel „olvadást” követően, amikor jelentősen csökkent a szovjetizáció veszélye, és gyengült a hivatalos ideológia nyomása, orosz eszmetörténeti kutatásaim eredményei jócskán lehűtötték az orosz hagyományok iránti kezdeti lelkesedésemet. Esetenként egyszerűen szíven ütött az orosz eszmetörténet egyes irányzatai és a totalitarisztikus gondolkodásmód között mutatkozó rokonság. Nolens-volens el kellett fogadnom a „Vehi” című tanulmánygyűjtemény³ szerzőinek véleményét, amely szerint az orosz intellektuális örökség fő áramán belül sok olyan mozzanat van, amely előrevetíti Oroszország tragikus sorsának némely vonatkozását. Nem akartam, hogy eluralkodjék rajtam a pesszimizmus, továbbra is hinni próbáltam abban, hogy az orosz szellemi és kulturális újjászületés kívánatos és lehetséges. E hitem azonban inkább irracionális érzelmeimre, semmint észérvekre támaszkodott.

Az észérvek ugyanis esetünkben értékvalasztással és politikai választással járnak. A választás azt feltételezi, hogy elutasítjuk azt a felfogást, amely szerint Oroszország – akár történelmi múltja, akár valami más ok miatt – eleve arra volt kárhozható, hogy totalitáriussá váljék, illetve, hogy a „szovjetizmus” – bármily visszataszító legyen is, de – tökéletesen megfelel az orosz tradícióknak. (A történelmi diagnózisok egyébként a legkevésbé sem ártalmatlanok: könnyen visszahathatnak a történelmi valóságra.) A szovjet rendszer nemzeti gyökerei meglétének túlhangsúlyozása csak arra jó, hogy nemzeti alapú felmentést adjon a rendszernek, s egyszersmind értelmetlennek nyilvánítson minden olyan kísérletet, amely a megváltoztatására irányul. Tisztában vagyok azzal, hogy az Oroszország történetével foglalkozó kutatóknak fel kell tárniuk a szovjetizmus orosz gyökereit, jó lenne azonban, ha nem engednének a kísértésnek, és nem akarnák Oroszország sorsát eleve elrendeltnek láttatni, még kevésbé megérdemeltnek és erkölcsileg elviselhetőnek.

Legyen szabad e vonatkozásban arra utalnom, hogy metodológiai különbséget kell tennünk a hagyományok úgynevezett „objektív”, illetve „szubjektív” interpretációja között. Az első az örökséget objektív adottságnak tekinti, míg a második az örökség azon mozzanataira koncentrálna, amelyek alapot adhatnak arra, hogy a történelmi realitást a kívánt irányba fordíthassuk. A szelektív megközelítésmódot néha „szubjektív interpretációnak” szokták nevezni. Ez a megjelölés azonban nem szerencsés, mert felnagyítja a szubjektív elem szerepét, jóllehet valójában azt kellene kiemelnie, hogy a szelektivitás mindössze a kritikai, értékelő pozíció része.⁴ Bárhogy legyen is, az általam ajánlott megkülönböztetés célja, gondolom, világos. Hadd alkalmazzam hát azt a vizsgálatom tárgyára.

A történészek természetes hajlandóságát mutatnak arra, hogy a jelent a múlthoz viszonyítva interpretálják, és én lennék az utolsó, aki tagadná, hogy valamely ország intellektuális hagyományainak (objektív) vizsgálata hozzásegít az illető ország jelen állapotának jobb megértéséhez. Ha például a forradalom előtti Oroszország intellektuális örökségét vesszük vizsgálat alá, óhatatlanul fel kell tennünk magunknak a kérdést: vajon arról tanúskodik-e ez az örökség, hogy bizonyos kapcsolat van az orosz szellemi tradíciók és a szovjet totalitarizmus között? A kapcsolat meglétét, sajnos, nehéz lenne tagadnunk. Annyiban egyetérték Szolzsenyicinnel, hogy „a »komminuzmus globális betegsége« és a között az ország között, amely elsőként esett áldozatul, nincs közvetlen összefüggés”, azt az igyekezetét azonban nem tudom támogatni, amellyel a forradalom előtti Oroszországot úgy próbálja beállítani, hogy az teljesen mentes volt a totalitarizmus csíráitól is, s e vonatkozásban nem különbözött a Nyugattól. Helyes lenne azonban egy másik kérdést is feltennünk: fellelhetők-e

az orosz szellemi örökségben olyan elemek, amelyekről nem mondható, hogy a totalitarizmus útját egyengették, sőt lényegüket tekintve összeférhetetlenek a szovjetizáció szellemével, s mint ilyenek elfogadhatók mindazok számára, akik nem akarják feladni az Oroszország politikai és kulturális újjászületésébe vetett reményeiket. Ez utóbbi kérdésre kész vagyok igenlő választ adni. Hiszen a forradalom előtti Oroszország szellemi örökségében ténylegesen sok az olyan elem, amelyre joggal hivatkozhatnak a totalitarizmus ellenzői, és amelyet jól alkalmazhatnak megfelelő „történeti genealógiák” és „szubjektív tradíciók” kimutatására.

E tisztázó megjegyzések után visszatérhetek cikkem tárgyára. Két kérdésre fogom összpontosítani a figyelmemet. Az első: melyek a forradalom előtti Oroszország intellektuális tradícióinak azon vonásai, amelyek előkészítették a talajt az „ideokratikus”, totalitárius állam számára – olyan állam számára tehát, amely egy egységes, pozitívan megfogalmazott célra tör, univerzálja, és úgy próbálja elérni azt, hogy állampolgáira egy mindent átfogó világnézetet erőszakol, ellenőrzése alá vonva nemcsak külső életkörülményeiket, hanem gondolataikat, érzéseiket és lelkiismeretüket is.⁶ A második kérdés pedig: melyek az orosz intellektuális örökség azon elemei, amelyek különösen erős ellenállást fejthettek ki a totalitarizmus kezdeményeivel szemben, és közülük is melyek azok (ha egyáltalán léteztek ilyenek), amelyeket napjainkban eredményesen használhatnak fel mindazok, akik Oroszországnak politikai szabadságot és nemzeti újjászületést kívánnak. Amikor az első kérdésre keresünk választ, Oroszország tragédiájának okaihoz próbálunk közelebb kerülni, amikor a másodikra, akkor más szempontot követünk: Oroszország múltjáról a jövője szemszögéből szólnunk.

II.

Lássuk hát az első kérdést. E témakörnek óriási, elsősorban orosz szerzőktől származó irodalma van, például a „Vehi” íróinak látónoki erejű alkotásai vagy Bergyajevnek az orosz kommunizmus forrásairól szóló könyve.⁷ Bizonyos fokig egyetértek e művek számos megállapításával, további mondandóm ezért valószínűleg nem lesz túl eredeti. De nem is eredetiségre törekszem. A célom mindössze az, hogy a lehető legjobban megközelítsem az igazságot.

Már-már közhelynek számít az a megállapítás, hogy az orosz értelmiség szellemi szimpátiái – a marxizmust is beleértve – kvázivallásos jellegűek voltak, a földi mennyország, a kollektív üdvözülés lehetőségeit keresték.⁸ Ha ez igaz, akkor joggal tekinthetjük őket a szekularizált millenarizmus egyik válfajának, amelyben hol egészen töményen, hol kissé felhígítva, de mindenkor jelen volt a kollektív üdvözülésre törekvésnek egy nem elhanyagolható hányada. Még az 1860-as évek militánsan vállalásellenes orosz szcientizmusa is nagyon más volt, mint a korabeli pozitivistá szcientizmus, leginkább valami buzgó, kvázivallásos tudományhite hasonlított, amely a tudományt az általános és végső üdvözülés eszközének tekintette. Nem szabad azonban megfeledkezni arról, hogy az orosz vallásos eszmeiség fő áramát is eszkatologikus utópizmus és millenarisztikus tendenciák hatották át.⁹ Az utóbbiak mélyen gyökereztek a pravoszláv egyházi hagyományokban, amelyekben a Szentlélek kapott különös hangsúlyt, és a világ, valamint annak eszkatologikus bevégeztetése isteniesült. E hagyományok – mivel bennük a teológia skolasztikus (azaz racionalisztikus) megközelítésének elutasítása és a keresztény neoplatonizmus misztikus tradícióinak, mindenekelőtt a „keresztény gnózis néhány elemének”¹⁰ mély befogadása tükröződött – a legkevésbé sem kedveztek a nyugati racionalizmusnak és individualizmusnak.

E Voegelin a gnoszticizmus újjáéledését a „kor természetéből” eredeztette, és úgy jellemezte, mint a „keresztény világvége hamis immanentizációját”¹¹, amely a „társadalom újabb isteniesítésének

szándékából” fakad.¹² Kézenfekvő, hogy az így jellemezhető gnoszticizmus szoros kapcsolatban áll a millenarizmussal: valójában annak a gnosztikus óhajnak egyik formája, amely arra irányul, hogy az ember értelmet adjon a történelmi eseményeknek, és segítsen a történelmet eszkatologikus végki-fejlete felé terelni. Ilyen szempontból mind a modern gnoszticizmust, mind a millenarizmust az ágostoni kereszténység negatív reakciójának tekinthetjük, hiszen az határozottan elválasztotta a megváltás eseményeit a hívságos világi történésektől, a Heilgeschehent a Weltgeschichtétől.¹³ „A keresztény doktrína Szent Ágostontól Szent Tamásig úgy rendelte maga alá teológiailag a történelmet – írta Löwith –, hogy kizárta vizsgálódása köréből a véges dolgokat, méghozzá úgy, hogy az elsődleges elvárásokat a történelmi léten kívüli szférába helyezte.” Az eszkatológia e földi megjelenítésének kísérletei azonban ennek ellenére szívósan folytatódtak, és különböző gnosztikus millenarisztikus eszmékben és mozgalmakban öltöttek testet.¹⁴ Az effajta elgondolások gyakran kétféle funkciót is betöltenek egyidejűleg: egyfelől a földi, „e világi” életre orientálnak, s így megpróbálják összebékíteni az üdvözülés reményét a szekularizáció folyamatával, másfelől visszaállítják a földi történelem isteni értelmét. Az első funkció realizálására számos ragyogó példát találhatunk a radikális orosz értelmiség szellemi történetében, míg a másodikét gazdagon illusztrálja az orosz vallásos eszmevilág. A fiatal Csernisevszkij az „új Messiás, új vallás és új világ”¹⁵ koncepciójával kötötte össze a maga szocializmusát. Vlagyimir Szolovjov pedig a „szabad teokráciáról” alkotott elképzelésében jelenítette meg millenarisztikus vágyálmait. Azonban mindkettőjüket egyaránt lelkesítette a földi üdvözülés reménye.

Az abszolútum immanentizációjának és e földi megtestesítésének kritikusai közé tartozott az orosz jogfilozófus, P. Novgorodcev is. Műveiben azt az álláspontot képviselte, amelyet utóbb olyan bölcselek fejlesztettek tovább, mint Voegelin és Löwith, és amely szerint minden olyan kísérlet, amely az abszolútumot nem a történelmen kívülre, hanem azon belülre próbálja helyezni, hamis abszolútumok létrehozásához és a bálványimádás bűnéhez vezet.¹⁶ Tipikus formája az ilyen bálványimádásnak például egyfelől a – világi vagy kvázivilági utópizmussal elegy – progresszióimádat, másfelől a vallásos hiedelmek és a földi mennyország beköszöntét remélő millenarizmus különböző kombinációi. A forradalom előtti orosz gondolkodásban az említett tendenciák minden lehetséges változata jelen volt, a legelterjedtebbnek és legveszélyesebbnek azonban kétségtelenül a világi (vagy kvázivilági) progresszió imádata bizonyult, különösen, ha együtt járt azzal a meggyőződéssel, hogy az e tendenciát követők olyan „valóban tudományos” ismeretek birtokában vannak, amelyek feltárják előttük a fejlődés törvényeit és a történelem eleve elrendelt célját.

A „Vehi” szerzői, elsősorban Sz. Bulgakov és Sz. Frank a radikális orosz értelmiséget a földi üdvözülés-vallás militáns szerzeteseinek nevezték. Minősítésük helyességét messzemenően alátámasztják a millenarizmus ideológiájával és mozgalmaival foglalkozó mai kutatások eredményei. Igaz ugyan, hogy az orosz radikálisok millenarizmusa lényegében szekularizált volt, tudatosan kerülte a vallási terminológiát, s így – legalábbis formailag – különbözött a szó szigorú értelmében vett vallásos millenarizmustól, tartalmilag azonban ennek ellenére magában hordta annak szinte valamennyi fő jellemzőjét¹⁷: hitt abban, hogy a történelem egy eleve elrendelt, titkos terv szerint fejlődik, és hogy a földi üdvözüléshez a kiválasztott elit (a forradalmi élcsapat, a forradalmi osztály) által el lehet jutni; dualisztikus, manicheus volt a világlátása: az embereket kiválasztottakra és kárhozottakra, tisztákra és tisztátalanokra, hívekre és ellenfelekre („haladóokra” és „reakcióosokra”), a fény, illetve a sötétség erőire osztotta; a Jó győzelmének áráként kész volt vállalni a Rosszat: akár úgy, hogy az eljövendő boldogság érdekében elfogadhatónak tartotta a jelen generáció szenvedéseit, akár úgy, hogy hajlandó volt igazolni a vért és az erőszakot, mivel a földi mennyország elnyerésének eszközét látta bennük. Végül: gnosztikusan hitt abban, hogy a kiválasztottak egy olyan „igazi tudás” beavatottjai, amelyek minden kérdésre kész válaszai vannak, s amely a beavatottakat a beavatat-

lan, sőtét tömegek fölé emeli. E tulajdonságai, valamint híveinek az „ügy” iránti feltétlen elkötelezettsége miatt joggal nevezhetjük a forradalom előtti orosz radikalizmust (nem forradalmi szárnyának nagyobbik hányadát is) szekularizált vagy kvázi-szekularizált millenarisztikus mozgalomnak. Az abszolút bizonyosság, egy olyan univerzális ideológia keresése fejeződött ki benne, amely egyértelmű megoldást kínál minden intellektuális és morális problémára. Innen már egyenes út vezetett ahhoz a tendenciához, amelyen belül minden a közös célnak rendelődik alá, ez abszolutizálódik, azaz válik az emberiség sorsának meghatározójává, s mint ilyen – mindenáron megvalósítandóvá és maradéktalan, feltétlen önfeláldozást érdemlővé. E tekintetben nehéz lenne tagadni, hogy az orosz radikalizmus intellektuális és morális hagyományai egyengették az utat a kommunista totalitarizmus előtt.

Ilyen szempontból a nevezetes 19. századi vitát arról, hogy milyen szerepet játszanak a történelmi haladásban az objektív és a szubjektív tényezők, tulajdonképpen a szekularizált millenarizmus két válfaja – a gnosztikus, illetve a cselekvő-voluntarisztikus – közötti vitaként is felfoghatjuk. Belinszkij intellektuális küzdelme a dialektikus és történelmi szükségszerűséggel, a valósággal való megbékélése (amely a történelmi értelem feltárásának dialektikus fázisát jelenítette meg, és amelyet a létező valóságnak – a haladás dialektikus törvényei nevében történt – elhanyagolása kísért) a gnosztikus beavatottság ékes példája.¹⁸ A történelem objektív, titkos tervébe való beavatottság ehhez hasonló példáját láthatjuk Plehanovnak, az „orosz marxizmus atyjának” szellemi biográfiájában is. Plehanov világosan felismerte a strukturális rokonságot a maga marxizmusa és Belinszkij hegelianizmusa között.¹⁹ A narodnyikizmus olyan képviselői, mint P. Lavrov vagy N. Mihajlovskij, ezzel szemben a morális választás lehetőségét hirdették, tagadták a szükségszerűség történelemirányító szerepét. A két áramlat között azonban a látszat ellenére sem volt olyan nagy különbség, mint várhatnók. A „szubjektivisták” nem utasították el az „igazi tudásba” való beavatottság gondolatát, sőt a „haladás kritériumának” meghatározására tett kísérleteikből inkább arra lehet következtetni, hogy maguk is az ilyen beavatottság révén képzelték el az üdvözlést. Bár az igazság egzisztenciális aspektusát hangsúlyozták, azaz „az igazságnak megfelelő élet” foglalkoztatta őket, nem pedig az, hogy mi valójában az igazság, ez csak még közelebb vitte őket a vallásos millenarizmushoz; a történelmi determinizmus elleni hadakozásuk pedig nem a történelem belső értelmének tagadását jelentette. Azt, hogy a szocializmus felé tartó fejlődésben létezik ilyen belső értelem, éppúgy elfogadták, mint az „objektivisták”. De szocializmuson az archaikus faluközösségi értékeknek egy magasabb szinten történő újjászületését értették, ezért is tartották Oroszországot a maga faluközösségeivel a szocializmus számára legalkalmasabb országnak. Ebben a felfogásban, persze, újjáéledt a klasszikus hármas séma: az őseredeti, majd az elvesztett s végül az ismét elnyert paradicsomé. Ez a séma, amelyben most a szocializmus foglalta el a millenarisztikus eszme helyét, és amelyben az oroszoknak különleges, világtörténelmi küldetés jutott, rendkívül vonzóan bizonyult mind az objektív, mind a szubjektív beállítottságú radikálisok számára. Hatása alól még A. Herzen sem tudta kivonni magát, bármily elszántan, ha nem is mindig következetesen, tiltakozott minden olyan kísérlet ellen, amely a történelem tudatos jellegének bizonyítását célozta. (Jól látható ez például a „Sz togo berega” – „A túlsó partról” című könyvében.)

A marxizmus lenini verziója valójában a „szubjektivizmus” és az „objektivizmus” homogén ötvö-zete volt. Lenin átvette Plehanovtól a történelem objektív, teleologikus fejlődésének felfogását, de ugyanakkor nagy, sőt néha meghatározó jelentőséget tulajdonított a „szubjektív tényezőnek”. Egyesítette tehát a bizonyosságot, amely a „magasabb szintű ismeretekbe” való gnosztikus beavatottság tudatán alapult, a militáns cselekvési ideológiával, amely arra a meggyőződésre épült, hogy a fejlődés végső szakasza nem következik be magától, hogy a történelmi események menete (ha nem végkifejlete) szereplőinek akaratától, öntudatától, szervezettségétől függ. Könnyű belátni, hogy az

„akarat” fontosságának hangsúlyozása előrevetíti az úgynevezett voluntarizmust, amely a „létező szocializmus” minden országában megjelent. De a leninizmus legvégsőjéül, legtotalitarisztikusabb vonását az „öntudat” jelentőségének hangsúlyozása idézi fel. Itt ugyanis egy különös típusú öntudatról van szó: azt feltételezték róla, hogy a történelem belső logikáját tükrözi, ám nem alakulhat ki spontán módon, ezért a beavatott elitnek kell azt kívülről a tömegmozgalomba juttatnia. Eszerint mindenekelőtt azt kell tehát elérni, hogy a nép – a doktrína szervezett befogadtatása révén – „helyes öntudatra” ébredjen. Nem szorul különösebb bizonyításra, hogy az ilyen felfogás valójában a szellemi zsarnokság, a „totalitárius ideokrácia” legszörnyűbb vonásának igazolása.

Az orosz radikálisoknak, persze, nem volt monopóliumuk a millenarisztikus, messianisztikus törekvésekre, megmutatkoztak azok mind a konzervatív nacionalista ideológia némely irányzatában (tipikus és talán a legismertebb példa erre Dosztojevszkij), mind (politikai színezetüktől függetlenül) a vallásos gondolkodás különböző irányzataiban (Csaadajev, a szlavofilok, V. Szolovjov). Ezenkívül még további olyan jellegzetességeket is találhatunk, amelyek az orosz gondolkodás radikális irányzataiban éppúgy megvoltak, mint a nem radikálisokban, vallásos irányzataiban éppúgy, mint a nem vallásosokban. Én azonban e cikk keretei között mindössze két jellemző eszmei tradíció – a Gemeinschaft típusú faluközösségi kollektívizmus és a jog negatív értékelése – rövid bemutatására szorítkozom.

Könnyű észrevenni, hogy e két tradíció között kölcsönös összefüggés áll fenn: a jog negatív értékelése összefonódik a Gemeinschaft típusú kollektívizmushoz való vonzódással, és a hideg, elszemélytelenedett, a törvény betűjéhez ragaszkodó Gesellschafttól való félelemmel. Mind a jobboldali, mind a baloldali beállítottságú orosz gondolkodók (egyfelől Dosztojevszkij és a szlavofilok, másfelől a narodnyikok és az anarchisták – Bakunyintól Tolsztojig) a patriarchális parasztságban látták az igazi testvéri közösségi szellem megtestesítőjét, az ő kollektívizmusa pedig jól elboldogul a törvények nélkül, és képes útját állni az egoista individualizmusnak. Mindkét irányzat túlon túl könnyen mondott negatív ítéletet a polgári és emberi szabadságjogokról, azt feltételezve, hogy azok csak a kapitalista kizsákmányolás leplezésére szolgálnak. Mindkét irányzat specifikusan nyugati, Oroszországba kívülről importált és számára idegen jelenségnek tartotta a kapitalista fejlődést és azt, hogy kibontakozásával párhuzamosan a jog mind erőteljesebben épül be a társadalmi viszonyokba. A törvényt és a törvény adta jogokat Oroszországban más-más okokból és más-más csoportok tagjai vetették el: „ki az abszolutizmus, ki pedig a szabadság nevében, ki Krisztus, ki Marx nevében, ki a magasabb rendű szellemi értékek, ki pedig az anyagi egyenlőség nevében.”²⁰ Az orosz értelmiség bal-, illetve jobboldali képviselői így módon táplálták egymásban a joggal szembeni gyanakvást és a liberalizmus elleni gyűlöletet. B. Kisztyakovszkij, a „Vehi” egyik szerzője, írt erről „A jog védelmében” című híres esszéjében, az egyetlen olyan „Vehi”-cikkből, amely nemcsak a radikális orosz értelmiséget, hanem az orosz intellektuális örökség egészét bírálta. Kisztyakovszkij külön is felhívta a figyelmet arra, hogy az átlag orosz értelmiségi felfogásában a jog negatív értékelése könnyen párosul azzal a törekvéssel, amely minden társadalmi viszony aprólékos formális szabályozását célozza, jóllehet ez utóbbi a rendőrállamnak, a jogállam ellentétének a sajátja. Kisztyakovszkij (1909-ben íródott!) esszéjének olvastán az emberben olyan benyomás támad, hogy az orosz forradalmi mozgalom végkifejlete teljességgel elkerülhetetlen volt, és hogy előkészítéséhez politikai és filozófiai meggyőződésétől függetlenül az orosz értelmiség egésze hozzájárult.

Érdemes e tekintetben külön is hangsúlyoznunk, hogy a jog negligálásával együtt járó kollektívizmus egyaránt sajátja volt az orosz radikális demokratáknak és az abszolutizmus híveinek. Oroszországban a demokrácia nem annyira az abszolutizmussal, mint inkább az arisztokráciával áll szemben. Az orosz politikai kultúra²¹ e sajátossága még a nyelvben is tükröződik: oroszul mondhatjuk azt, hogy „demokratikus abszolutizmus”, de egy olyan, a lengyelben lehetséges kapcsolat, mint „ne-

mesi demokrácia”, értelmetlennek tetszik, képtelenül hangzik. Az oroszországi demokratikus hagyomány nem liberális-demokrata, hanem populistá jellegű volt, az pedig köztudott, hogy a populizmus jól megfér az erős paternalista hatalommal. Az orosz cárizmus egyébként gyakran hangsúlyozottan ellenséges volt az arisztokráciával szemben, a néphez való közelségét propagálta, és a gyengék védelmezőjének és az erősek megfélemezőjének szerepében tetszelt. A személyiséget viszont mindkét esetben gyenge, alárendelt, az állam – lett légyen az abszolutisztikus vagy szocialista – gyámkodására szoruló lénynek tekintették. Még az orosz anarchizmusban is erősen kollektivistikus színezet fedezhető fel: elég, ha az individualisztikus értékek határozott tagadására gondolunk. Bakunyin és Kropotkin a társadalom politikai és jogi szervezettségét tekintették a legfőbb rossznak, ugyanakkor azonban – Thoreau és Max Stirner anarchizmusától eltérően – feltétel nélkül elfogadták, hogy az ember a társadalom iratlan szabályaitól függ, azoktól például, amelyek a hagyományokban, illetve a szokásokban öltönek testet. Azon voltak, hogy a lehető legteljesebben kiiktassák az elidegenedést, méghozzá úgy, hogy mindenkit bekapcsoljanak a demokratikus irányításba. A személyiség „negatív” szabadságával azonban nem törődtek. Mi több: osztották a szlavofilok véleményét, amely szerint az individualisztikusan értelmezett szabadság egyes emberek esetében éppúgy, mint az egész társadalom esetében, csakis maximális elidegenedéshez és veszélyes megosztottsághoz vezethet.

El kell tehát ismernem, hogy a forradalom előtti orosz értelmiség és általában az orosz politikai kultúra hagyományainak egyes vonásaiban indokoltan kereshetjük a totalitárius diktatúra viszonylag könnyű oroszországi győzelmének okait. Ki kell emelnünk azonban azt is, hogy mindez csak a nem-totalitárius erők némi gyengeségét és a totalitarizmussal szembeni elégtelen ellenállásukat magyarázza, nem pedig a militáns totalitarisztikus ideológia tényleges létrejöttét. A náci Németország példája azt mutatja, hogy a totalitarizmus még egy törvénytiszteletéről híres országban is kialakulhat. Maga a millenarisztikus minta, amely oly sok áramlatot hozott létre Nyugaton is, Oroszországban is, nem tekinthető a millenarisztikus megnyilvánulások forrásának; a millenarisztikus ábrándok és a modern totalitarizmus kialakulása között sem N. Cohn, sem Y. Talmon nem tételezett fel közvetlen összefüggést.²² F. Hayek ezzel ellentétes megállapítása, amely szerint belső kapcsolat fedezhető fel a totalitárius szocializmus és a faluközösség tulajdonságai között²³, erősen vitatható. G. Simmel igen világosan mutatta ki a különbséget a kollektívizmus e két típusa között: „A mai szocializmus egyik fő sajátossága teljesen ellentétes az ősi paraszti kollektívizmussal és tökéletesen idegen a farmerléttől; az a sajátosság pedig, amelyre utalunk: az értelem, az akarat és az emberi számítás átfogó kontrollja a termelés felett.”²⁴

Ezzel végre eljutottunk a totalitárius gondolkodás kritikus pontjához, ahhoz az elképzeléshez, hogy az ember teljes ellenőrzése alá vonhatja a társadalmi erőket, alárendelheti őket akaratának, s így saját kollektív sorsának urává válhat. Más szóval: tudatosan irányíthatja és tervezheti a történelmet. Jóllehet minden alapunk megvan arra, hogy a millenarisztikus tendenciákat, a kollektívizmushoz való vonzódást és a jog alábecsülését Oroszországra jellemző (ám nem specifikusan orosz) sajátosságoknak tartsuk, de abban az elgondolásban, hogy az emberek kollektív létét az emberi értelemnek kell ellenőriznie, vitathatatlanul volt valami specifikusan nyugati, olyasmi, ami az újabb kori nyugati történelemre jellemző racionalizálódási folyamat prométheuszi szellemét idézte. El lehetne persze vitatkozni azon, hogy ez az elgondolás nem arra rendeltetett, hogy a totalitarizmus szülőjévé váljék, hogy nem-totalitárius szocializmushoz is vezethetett volna, amint azt legjelesebb képviselője, K. Marx kívánta. Meglehet. De valamely ideológia történelmi funkciója és saját belső logikája két teljesen különböző dolog. Az igazsághoz híven azt mondhatjuk, hogy a marxizmus, a Nyugat e tipikus terméke, magában hordta – ha nem is egészen kifejtett formában – a kommunista totalitarizmus igazolásának legjobb ideológiai lehetőségét.²⁵ Oroszország pedig nemzeti örökségének bizo-

nyos sajátosságai miatt különösen ki volt téve annak a veszélynek, hogy első áldozatává váljék. Oroszországban a marxizmus arra volt hivatva, hogy a hazai kollektívizmussal új minőséget, a már meglévő „teokráciának”²⁶ új dimenziót kölcsönözzön, majd pedig ideológiai alapot nyújtson minden és mindenki totalitárius ellenőrzésének, méghozzá egy olyan közös cél érdekében, amelyről feltételezték, hogy történelmileg predesztinált, de ugyanakkor szabadon választott. Így született meg a kommunista totalitarizmus. Első oroszországi képviselőjének P. Tkacsovot tekinthetjük, ő azonban túlságosan is megszállottja volt az egyenlőség eszméjének, és túlságosan is kevés figyelmet szentelt a társadalmi élet racionális modernizációjának. A kitejesegett, megizmosodott modern kommunista totalitarizmus csak a leninizmus némely tendenciájában nyert kifejezést.

Első kérdésemre tehát – hogy ti. voltak-e az orosz intellektuális hagyományoknak olyan vonásai, amelyek elősegítették a totalitarizmus győzelmét – minden fenntartás mellett is igenlő választ kell adni. Igen, voltak ilyen vonásai. Ugyanakkor biztos vagyok abban, hogy bár egynémelyikük lehetett a keleti kereszténység következménye, de a 19. századi ideológiai áramlatokban betöltött szerepüket azok a történelmi körülmények szabták meg, amelyek között Oroszország és szellemi eliteje, az orosz értelmiség fejlődött, nem pedig valamiféle „oroszág” évszázados hagyományai.

Az orosz értelmiség körében elterjedt millenarisztikus tendenciákat nem nehéz a millenarizmus szokványos okaival magyarázni.²⁷ Ha elfogadjuk Yonina Talmon véleményét, amely szerint a millenarizmus az olyan emberek sajátja, akik elidegenedtek, elszakadtak gyökereiktől, nem tudják kielégíteni szükségleteiket, elbizonytalanodtak és megzavarodtak a belső motívumaik és a külső késztetések közötti ellentmondástól, telve vannak egyre növekvő magabizálással, ugyanakkor azonban elkedvetlenedtek, sőt elkecserekedtek a sok nélkülözéstől, egész lényüket szörnyűségesen elértéktelenedett elvárásaik töltik el – akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az orosz értelmiség történelmi okokból vált millenarisztikus ábrándokat befogadó közeggé. És tegyük hozzá: a fennálló társadalmi rendtől elidegenedett, de a nép sorsáért és jövőjéért fájdalmas felelősséget érző értelmiség, azaz szellemi elit általában az elmaradott, a modernizáció feladata előtt álló agrárországokra jellemző. Minél erősebb az ilyen értelmiségekben a társadalmi kötelességtudat, annál hajlamosabbak arra, hogy önmagukban egyfajta kollektív messiást lássanak, s annak a népek vagy osztálynak, amellyel azonosulnak, messianisztikus vonásokat tulajdonítsanak. Végül: tisztában kell lennünk azal is, hogy értelmiségi természetük már önmagában is arra kényszeríti őket, hogy higgyenek az „igazi tudásba” való beavatottságuk üdvözítő voltában – ehhez a keresztény gnózis befolyására sincs szükség.

Az orosz gondolkodásmód egyéb, már említett tulajdonságai – a hagyományos falusi kollektívizmus idealizálása, a klasszikus liberális értékek ominózus lebecsülése (amely különböző mértékben bár, de egyaránt jellemezte mind az orosz baloldaliakat, mind a jobboldaliakat) – szintén megmagyarázhatók anélkül, hogy ehhez az orosz jellem bármiféle előre meghatározott kvalitásaira hivatkoznánk. A faluközösségi tradíciókhoz való kötődés, a polgári szabadsággal szembeni gyanakvó bizalmatlanság minden gyengén fejlett ország tipikus sajátossága. Ezek az országok nyugatosodásnak, azaz nemzeti örökségüktől idegennek érzik a modernizációt, és nem pusztán múltjuk értékeit, hanem nemzeti identitásukat is féltik tőle. A világ egyenlőtlen fejlődése többnyire olyan körülményeket alakít ki, amelyek között felerősödnek e tendenciák, méghozzá a fejlett országok ideológiai hatására: az utóbbiakban ugyanis bírálják az elért eredményeket, mélyesen kiábrándítóaknak, ill. „formálisnak” minősítve őket. Lukács György bemutatta, hogyan segítette elő a demokrácia nyugati kritikája, amely abból fakad, hogy „a tömegek és ideológiai szószólók szükségképp bizonyos mértékig csalódnak a demokráciában”,²⁸ a jobboldali radikálisok militáns ideológiájának létrejöttét Németországban. Oroszország elmaradottsága ugyanígy közrejátszott abban, hogy a kapitalizmust, annak „formális szabadságát”, „fiskális világszemléletét” illető nyugati

kritika igen erős hatása egybekapcsolódott a nemzeti örökséggel, és kialakította a törvénnyel szembeni ellenségesség intellektuális hagyományát. Ismételten utalnunk kell arra, hogy Oroszországban a marxi eszmék nemcsak azokra hatottak, akik marxistának vallották magukat;²⁹ a kapitalizmus, a liberalizmus és a „burzsoá demokrácia” marxi kritikája hozzájárult a narodnyik és anarchista eszmerendszer kialakulásához, sőt mind az orosz narodnyikizmus, mind az orosz anarchizmus összes irányzatának egyik eszmei összetevője lett.

III.

Térjünk rá most a második kérdésre: az orosz eszmerendszer mely elemeit vagy irányzatait tekinthetjük különösen értékeseknek az intellektuális totalitarizmussal szembeni ellenállásban?

Elsőként a 19. századi orosz nyugatosok örökségét említhetjük, akik mindenekelőtt a szabad, autonóm személyiség eszméjének megfogalmazásával gazdagították az orosz eszmerendszert. Bár az 1840-es évek orosz „nyugatosága” nem sokáig létezett, ideológiai hatása nemcsak azokra a gondolkodókra terjedt ki, akik kitartottak amellett, hogy Oroszországnak a nyugati mintát kell követnie. A nyugatos ideológia fő öröksége, a személyiség eszméje, túlélt a Nyugattól való kiábrándulást, és Herzennek, valamint Lavrovnak köszönhetően beépült az orosz narodnyikizmus ideológiájába. Sokszor kísérték ugyan a törvény lekezeléséről tanúskodó megnyilvánulások, mégis felbecsülhetetlen szolgálatot tett: afféle ellenméregként hatott a néptömeg-kultuszra és az olyan tendenciákra, amelyek a személyiséget csak mint a kollektív üdvözülés eszközt vették számításba. A baloldali orosz gondolkodók igen kritikusan kezelték a nyugati „burzsoá individualizmust”, bár ezzel együtt magukévá tették Belinszkij elkötelezettségét a „személyiség eszméje” iránt, és megpróbálták összebékíteni azt a faluközösségi értékekkel. Ezért nem dominálhattak soha a forradalom előtti orosz értelmiség intellektuális örökségében totalitárius eszmeáramlatok, ha ilyenek léteztek, sőt viszonylag erősek voltak is. Mi több: kimutatható, hogy az értelmiség az orosz impérium fennállásának utolsó két évtizedében mindinkább az individualizmus pozitív vonásaira koncentrált. Jól mutatja ezt például R. Ivanov-Razumnyik „Az orosz társadalmi gondolkodás története” című könyve (1908), amelyben a szerző a narodnyikizmust dicsőíti, és az individualizmust a radikális értelmiség legfőbb erényének nevezi.

Másodikként az orosz antiracionalizmus jól ismert tradícióját említeném. Ez számos elméletet és azok különböző hatékonyságú válfajait foglalta magába – a szlavofilok retrospektív romantizmusától a poszt-szlavofil konzervatív gondolkodás különböző irányzatain át V. Szolovjovnak a jövőre orientált, politikailag a liberalizmushoz kötődő messianizmusáig, vagy a 19. század első évtizedének úgynevezett vallásos filozófiai reneszánszához tartozó gondolkodók nézeteiig. Igaz, a szellemi örökség e részében voltak veszélyes tendenciák is: szélsőségesen jobboldali szárnya például felélesztette a régi „Moszkva a harmadik Róma” elméletet, a szélsőbaloldaliak pedig a khiliasztikus színezetű misztikus forradalmisághoz vonzódtak. Az oroszországi antiracionalisztikus vallásos filozófia meghatározó, centrális részét mindazonáltal joggal tekinthetjük mélységesen antitotalitárius szellemi öröknek.

Megpróbálok konkrétan fogalmazni. Az orosz antiracionalizmus számos ragyogó példával szolgált annak a prometheuszi racionalizmusnak a kritikus kezelésére, amelyből a kommunista totalitarizmus kisarjadt. A kommunista totalitarizmus már említett törekvésére gondolok, nevezetesen: a társadalmi erőknél az emberi értelem tudatos ellenőrzése alá rendelésére, más szóval – a történelemnek és az emberi élet egészének (a társadalminak *éppúgy*, mint a magánszférának) racionális vagy kváziracionális kollektív tervezésére. A szlavofilok, akik e törekvést kifejezetten nyugati

jellegűnek tartották, a racionalisztikus gondolkodás alkotó elemét látták benne, amely óhatatlanul az általuk „szabadság nélküli egységnek” nevezett állapothoz vezet, azaz a szétforgácsolt, megosztott társadalomra ráerőszakolt, mesterséges egységhez, amely megbontja mind a természetes társadalmi kapcsolatokat, mind az emberi személyiség belső egységét és teljességét. A. Grigorjev, a „talaj-elmélet” ideológusa élesen bírálta a haladás és a „céltudatos társadalom” modellje iránti feltétlen tiszteletet; azt vallotta, hogy az életet az isteni erő irányítja, nem pedig a céltudatos emberi értelem, s hogy az embernek ezért az élet pulzusának irracionális lüktetésére kell figyelnie, nem pedig azzal próbálkoznia, hogy ellenőrizze az életet. Dosztojevszkij regényeiben ezek a gondolatok annak a harcnak a formájában jelennek meg, amelyet az Ember vallása (az Ember-isten) vív az Isten vallásával (az Isten-emberrel). Köztudott és általánosan elfogadott, hogy a Nagy Inkvizítor alakjában, melyet az író az Isten-embernek Ember-istennel való felcserélése logikus következményeként látta, könnyen felfedezhető a totalitárius ideál látnoki előrevetítése és elszánt kritikája. Dosztojevszkij a totalitárius ideált itt a legenyhébb formájában ábrázolta, ami még csak fokozza a hatást.³⁰ Dosztojevszkij kritikájától egyenes út vezet Szolovjovnak a „hamis teokráciát” illető bírálatáig és Bergyajev figyelmeztetéséig: óvakodjunk a totalitarizmustól, hiszen az a szocializmusnak mint valásnak a velejárója.³¹

Tisztában vagyok azzal, hogy az orosz antiracionalizmus – akárcsak ikertestvére, a német – sok veszélyes eszmét is magába foglalt. Mindazonáltal joggal állítható, hogy egészében tökéletesen átlátta a totalitarisztikus csábítás természetét, s egyben jó fegyver is volt ellene. Ennek egyik oka keresztényi irányultságában keresendő; ez különböztette meg a német antiracionalizmus némelyik válfajától (lásd Nietzsche vagy Klages Lebensphilosophie-ját). Könnyen belátható, hogy minél erősebben kötődtek az orosz gondolkodók a kereszténységhez (a tényleges, lényegi és nem a formális kereszténységhez), annál ellenállóbbak voltak a földi lét bármely formájának abszolutizálásával szemben. D. Merezkovszkij – aki annak az „új kinyilatkoztatásnak” a prófétája, amely majd rehabilitálja a testet, és isteni jellegűvé alakítja az anyagot, amikor eljő Isten országa e földön – nem volt annyira jellemző képviselője a vallásos filozófiai tudatnak, mint azok a gondolkodók, akik – Bergyajevhez hasonlóan – össze akarták békíteni az istenivé alakítás neoplatoniánus igyekezetét az abszolútumot történelem felettinek, transzcendensnek láttató pravoszláv-keresztény felfogással. Ezért is volt az orosz vallásos filozófiai gondolkodás csúcsa a keresztény perszonalizmus, amely kitartóan és tudatosan szembehelyezkedett a fizikai és szellemi rabság minden formájával.³²

A következő orosz szellemi hagyomány, amely itt említést érdemel, kevésbé ismert, és jóval kisebb hatással volt a forradalom előtti orosz értelmiségre. Jelentéktelennek azonban így sem mondható, különösen akkor, ha az orosz szellemi örökségnek a lehetőségeit vizsgáljuk, azaz igyekszünk megtalálni azokat az irányzatait, amelyek az orosz birodalom fennállásának utolsó évtizedeiben keletkeztek és erősödtek meg, és amelyek hatása sokkal nagyobb lehetett volna, ha a bolsevik forradalom nem szakítja meg az orosz történelem folytonosságát. A bennünket érdeklő hagyomány – ha a fentebb már említett „szubjektív” szempontból közelítjük meg – valóban jelentékeny, vonzó, megfelelő gyakorlati következményekkel járó filozófiai irányzattá fejlődhetett volna.

A liberális orosz jogfilozófiára gondolok, B. Csicserintől a jogelmélet kadet-párti művelőjéig.³³ Ez talán furcsán hangzik, hiszen Oroszország ritkán asszociálódik a liberalizmussal vagy a törvényességgel, ami persze indokolt. Ám éppen ezért fontos tudatosítanunk, hogy Oroszországban a liberalizmus szellemi hagyománya sokkal erősebb volt, mint általában feltételezik. Az orosz liberális gondolkodók kutatásainak tárgyát éppen a jogállam képezte; az orosz liberalizmus a legértékesebbet a jogfilozófia terén alkotta, abban a vitában például, amely a törvény mint olyan értéke körül zajlott.

A szóban forgó orosz liberális gondolkodók szervesen kapcsolódtak az ország szellemi történetéhez, és odaadón harcoltak a jognak – akkor uralkodó – negatív megítélése ellen. Filozófiai argumentumaik nagyon különbözőek voltak, de ezeket a különbözőségeket is egyetlen megszakítatlan fejlődési folyamat láncszemeinek tekinthetjük, amelyek Csicserin klasszikus liberalizmusától előbb a – a Vlagyimir Szolovjov, Pavel Novgorodcev és Lev Petraszickij által más-más változatban képviselt – „új liberalizmushoz”, majd B. Kisztyakovszkij „jogszocializmusához” vezettek. Filozófiai nézeteik, illetve a valláshoz való viszonyuk jellege között néha igen éles eltérések voltak, de mindannyian a jog eszméjének megőrzésére és tartalmának tisztázására törekedtek, szigorú különbséget téve a jog mint az igazság általános elveinek összessége és a jog mint kormányzati és adminisztratív intézkedések rendszere között. A jogot az állam fölé helyezték, határozottan elutasították azt a felfogást, amely a jogot a politikai hatalom eszközévé degradálta. Más szóval: egységesen álltak ellen a jogi pozitivizmus minden formájának, különösen annak, amely a jogot az eljárással azonosította, valamint az R. Ihering-féle „érdekek igazságszolgáltatásával”. A jogi pozitivizmust azért ítélték el, mert az a törvény fölé helyezte a „Souveraint” (mindegy, hogy az egyéni-e vagy a kollektívát), s ezzel tulajdonképpen megnyitotta az utat a zsarnokság előtt. Nem osztották a pozitivisták véleményét, amely szerint a törvény tartalma tetszőleges lehet, s hogy az igazságszolgáltatásnak csak a pozitív törvénnyel, a *ius qua iussum*-mal kell törődnie, félretéve az igazságos törvény, a *ius qua iustum* problémáját; határozottan kiálltak amellett, hogy semmiképpen sem szabad összekeverni a jog igazságát (azaz a törvénnyel megerősített igazságot) az erkölccsel, mert az végzetes következményekkel járna mind a törvényre, mind az erkölcsre nézve. Azon fáradoztak, hogy kimunkálják a személyi szabadságok jogi megalapozásának egy olyan elméletét, amely képes korlátozni a politikai hatalmat, beleértve a többségi demokrácia hatalmát is. Valamennyien az általános – nemegyszer metafizikus – ember- és értékefilozófia kontextusában vizsgálták a jogot, igyekeztek kiiktatni a „cynikus” relativizmust (melyet eleve a pozitivizmus sajátjának tekintettek), és olyan abszolút kritériumot kerestek a meglévő pozitív törvények értékeléséhez, amelyhez a jövőbeni törvényalkotása igazodhatna.

Közös vonásuk volt az is, hogy nagyon fontosnak tartották a jog és a politika különválasztását, illetve a jognak a politikai szabadsággal szembeni logikai és egzisztenciális prioritását. Valamennyien a jogi kultúra fejlesztésére törekedtek és arra, hogy megvédjék a jogot a túlpolitikáltságtól. Mélyesen meg voltak győződve arról, hogy a törvény uralma megvalósulhat teljes politikai szabadság nélkül is, fordítva viszont nem. Választásuk a törvénnyel korlátozott társadalomra esett (és nem a céllal korlátozottakra), olyan társadalmat akartak, amelyben önkényesen nem lehet politikai döntéseket hozni, amelyben a törvény szorítja keretek közé a politikát, nem pedig a politika a törvényt. Az, hogy ezek a gondolkodók mindinkább magukévá tették az új liberalizmus elveit – például, hogy az államhatalmat kell felhasználni minden állampolgár „méltó létezésre való jogának” biztosítására –, ahhoz a törekvésükhöz kapcsolódott, hogy a változó világban is megőrizték a klasszikus liberális értékeket, méghozzá úgy, hogy kidolgozzák az egyre erősödő állami szabályozás és ellenőrzés alternatíváját. Ez az alternatíva, ti. a jog által uralt szabályozás és ellenőrzés, a szocializmus elemeit vitte a társadalmi és gazdasági viszonyokba, de közben megőrizte a korlátozott irányítás klasszikusan liberális elvét. Ugyanez vonatkozott a Kisztyakovszkij, majd a Szergej Gessen által kidolgozott jogszocializmus-konceptióra is.³⁴ Ez a koncepció annyiban volt eredeti, hogy liberális szocializmus elkép-

laltak el a személyiségi jogok. Ezek az említett koncepció értelmében teljes körű védelemben részesültek, nemcsak a hatalmi önkény különböző formáival, hanem a társadalmi konformizmus mechanizmusaival és a faluközösség erkölcsi nyomásával szemben is. Eszerint a jog eszméje elválaszthatatlan volt a személyiség eszméjétől, amely már a 19. századi nyugatosoknál is központi helyet kapott. A jog rendeltetése abban állt, hogy védje a személyiséget az állami kényszerrel szemben; a jogtudat pedig (szemben az erkölccsel), hogy segítsen a személyiségnek megvédeni szellemi és erkölcsi függetlenségét a közösség ránehezedő nyomásától.

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen szellemi tradíciót nem környékezhettek meg semmiféle totalitárius csábítás. De az, hogy egy ilyen hagyomány létezett Oroszországban, önmagában még nem változtat az orosz gondolkodás általános állapotán. Az orosz gondolkodást ugyanis mélyen gyökerező jogellenes előítéletek hatották át, és sok olyan elemet tartalmazott, amelyre ráépülhetett az abszolúte ideokratikus, totalitárius állam kultusza. Ám mégis: e hagyomány kialakulása, majd kiteljesedése, képviselőinek magas szellemi színvonala jó cáfolatú szolgálhat az orosz „különösségnek”, annak a többnyire pusztán bizonyítatlan állításnak, hogy az oroszoktól sui generis idegen a törvényesség szelleme, s hogy a totalitarizmushoz való vonzódásuk a gondolkodásmódjukból adódik. Meg kell még jegyeznünk azt is, hogy az ismertett liberális tradíció nem volt összeegyeztethetetlen az orosz vallásos gondolkodás fő sodrával. Vlagyimir Szolovjov például odasorolható mindkét irányzat követői közé, az pedig vitathatatlan, hogy az ő nézetei számos liberális filozófusra – így Novgorodcevre és Gessenre – hatással voltak.³⁵

* * * * *

Láttuk tehát, hogy a forradalom előtti orosz szellemi örökségen belül igen sok különböző irányzat létezett. Egyik részük magyarázatú szolgálhat annak, miért győzött viszonylag könnyen a totalitárius kommunizmus Oroszországban, a másik az ország nemzeti sajátosságait világítja meg, a harmadik viszont azt bizonyítja, hogy voltak olyan eszközök és szellemi erők, amelyek felvehették volna a harcot a totalitarizmussal. Az orosz szellemi örökség gazdagsága, bonyolultsága és változatosága már önmagában is erős támasz mindazon oroszok és nem oroszok számára, akik a totalitárius zsarnokság ellen küzdenek. Igaz ugyan, hogy ez az örökség csapdákat is rejt magában, olyanokat, amelyek különösen azokat az oroszokat fenyegetik, akik kiábrándultak a kommunizmusból, s most új vallást, új közös célt keresnek. Ezt a veszélyt semmiképpen sem szabad lebecsülni, mindekelőtt azért, mert a szovjet rendszer mind jobban deideologizálódik, pontosabban: válságban van ideológiai legitimitációja. A veszély elkerülésének leghatékonyabb eszköze viszont a tudás, esetünkben az orosz eszmetörténet részletes, mély, kritikus ismerete. Csak ilyen tudás birtokában lehetünk képesek a szellemi örökség helyes értelmezésére és kritikai értékelésére, s csak ez utóbbi segítségével választhatjuk ki a gazdag örökségből azokat az eszméket, amelyek továbbfejlesztésre érdemek, illetve fedezhetjük fel a rejtőző csapdákat és elkerülésük módját. Ha egy nép jól ismeri saját szellemi hagyományait, nemcsak könnyebben találhat vissza gyökereihez, hanem helyes, kritikus önértékeléshez is juthat.

Oroszország régen várt szellemi és kulturális újjászületésének, amelyről az orosz patrióták álmodoztak, együtt kell járnia az orosz nemzeti öntudat erőteljes újjáéledésével. Ez viszont csak akkor következhet be, ha az ország polgárai megtanulnak szigorú kritikával viseltetni hazájuk múltja iránt.

A szóban forgó orosz liberális gondolkodók szervesen kapcsolódtak az ország szellemi történetéhez, és odaadón harcoltak a jognak – akkor uralkodó – negatív megítélése ellen. Filozófiai argumentumaik nagyon különbözőek voltak, de ezeket a különbözőségeket is egyetlen megszakítatlan fejlődési folyamat láncszemeinek tekinthetjük, amelyek Csicserin klasszikus liberalizmusától előbb a – a Vlagyimir Szolovjov, Pavel Novgorodcev és Lev Petraszickij által más-más változatban képviselt – „új liberalizmushoz”, majd B. Kisztyakovszkij „jogszocializmusához” vezettek. Filozófiai nézeteik, illetve a valláshoz való viszonyuk jellege között néha igen éles eltérések voltak, de mindannyian a jog eszméjének megőrzésére és tartalmának tisztázására törekedtek, szigorú különbséget téve a jog mint az igazság általános elveinek összessége és a jog mint kormányzati és adminisztratív intézkedések rendszere között. A jogot az állam fölé helyezték, határozottan elutasították azt a felfogást, amely a jogot a politikai hatalom eszközévé degradálta. Más szóval: egységesen álltak ellen a jogi pozitivizmus minden formájának, különösen annak, amely a jogot az eljárással azonosította, valamint az R. Ihering-féle „érdekek igazságszolgáltatásával”. A jogi pozitivizmust azért ítélték el, mert az a törvény fölé helyezte a „Souveraint” (mindegy, hogy az egyénit-e vagy a kollektívát), s ezzel tulajdonképpen megnyitotta az utat a zsarnokság előtt. Nem osztották a pozitivisták véleményét, amely szerint a törvény tartalma tetszőleges lehet, s hogy az igazságszolgáltatásnak csak a pozitív törvénnyel, a *ius qua iussum*-mal kell törődnie, félretéve az igazságos törvény, a *ius qua iustum* problémáját; határozottan kiálltak amellett, hogy semmiképpen sem szabad összekeverni a jog igazságát (azaz a törvénnyel megerősített igazságot) az erkölccsel, mert az végzetes következményekkel járna mind a törvényre, mind az erkölcsre nézve. Azon fáradoztak, hogy kimunkálják a személyi szabadságok jogi megalapozásának egy olyan elméletét, amely képes korlátozni a politikai hatalmat, beleértve a többségi demokrácia hatalmát is. Valamennyien az általános – nemegyszer metafizikus – ember- és értékfizológia kontextusában vizsgálták a jogot, igyekeztek kiiktatni a „cinikus” relativizmust (melyet eleve a pozitivizmus sajátjának tekintettek), és olyan abszolút kritériumot kerestek a meglévő pozitív törvények értékeléséhez, amelyhez a jövőendő törvényalkotása igazodhatna.

Közös vonásuk volt az is, hogy nagyon fontosnak tartották a jog és a politika különválasztását, illetve a jognak a politikai szabadsággal szembeni logikai és egzisztenciális prioritását. Valamennyien a jogi kultúra fejlesztésére törekedtek és arra, hogy megvédjék a jogot a túlpolitikáltságtól. Mélységesen meg voltak győződve arról, hogy a törvény uralma megvalósulhat teljes politikai szabadság nélkül is, fordítva viszont nem. Választásuk a törvénnyel korlátozott társadalomra esett (és nem a céllal korlátozott), olyan társadalmat akartak, amelyben önkényesen nem lehet politikai döntéseket hozni, amelyben a törvény szorítja keretek közé a politikát, nem pedig a politika a törvényt. Az, hogy ezek a gondolkodók mindinkább magukévá tették az új liberalizmus elveit – például, hogy az államhatalmat kell felhasználni minden állampolgár „méltó léthez való jogának” biztosítására –, ahhoz a törekvésükhöz kapcsolódott, hogy a változó világban is megőrizték a klasszikus liberális értékeket, méghozzá úgy, hogy kidolgozzák az egyre erősödő állami szabályozás és ellenőrzés alternatíváját. Ez az alternatíva, ti. a jog által uralt szabályozás és ellenőrzés, a szocializmus elemeit vitte a társadalmi és gazdasági viszonyokba, de közben megőrizte a korlátozott irányítás klasszikusan liberális elvét. Ugyanez vonatkozott a Kisztyakovszkij, majd a Szergej Gesszen által kidolgozott jogszocializmus-koncepcióra is.³⁴ Ez a koncepció annyiban volt eredeti, hogy liberális szocializmus elképzelésében nemcsak a népszuverenitás elvét terjesztette ki a gazdasági szférára is, hanem magasabb szinten érvényesítette a joguralmat, azaz szélesítette az emberi jogok hatókörét. Ez a felfogás tehát nem a narodnyik-demokráciának tett engedmény volt, hanem sokkal inkább a szocialisztikus és klasszikusan liberális elvek ötvözete, amelyben különösen fontos helyet fog-

laltak el a személyiségi jogok. Ezek az említett koncepció értelmében teljes körű védelemben részesültek, nemcsak a hatalmi önkény különböző formáival, hanem a társadalmi konformizmus mechanizmusaival és a faluközösség erkölcsi nyomásával szemben is. Eszerint a jog eszméje elválaszthatatlan volt a személyiség eszméjétől, amely már a 19. századi nyugatosoknál is központi helyet kapott. A jog rendeltetése abban állt, hogy védje a személyiséget az állami kényszerrel szemben; a jogtudat pedig (szemben az erkölccsel), hogy segítsen a személyiségnek megvédeni szellemi és erkölcsi függetlenségét a közösség ránehezedő nyomásától.

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen szellemi tradíciót nem környékezhettek meg semmiféle totalitárius csábítás. De az, hogy egy ilyen hagyomány létezett Oroszországban, önmagában még nem változtat az orosz gondolkodás általános állapotán. Az orosz gondolkodást ugyanis mélyen gyökerező jogellenes előítéletek hatották át, és sok olyan elemet tartalmazott, amelyre ráépülhetett az abszolúte ideokratikus, totalitárius állam kultusza. Ám mégis: e hagyomány kialakulása, majd kiteljesedése, képviselőinek magas szellemi színvonala jó cáfolatául szolgálhat az orosz „különösségnek”, annak a többnyire pusztá, bizonyítatlan állításnak, hogy az oroszoktól sui generis idegen a törvényesség szelleme, s hogy a totalitarizmushoz való vonzódásuk a gondolkodásmódjukból adódik. Meg kell még jegyeznünk azt is, hogy az ismertetett liberális tradíció nem volt összeegyeztethetetlen az orosz vallásos gondolkodás fő sodrával. Vlagyimir Szolovjov például odasorolható mindkét irányzat követői közé, az pedig vitathatatlan, hogy az ő nézetei számos liberális filozófusra – így Novgorodcevrá és Gesszenre – hatással voltak.³⁵

* * * * *

Láttuk tehát, hogy a forradalom előtti orosz szellemi örökségen belül igen sok különböző irányzat létezett. Egyik részük magyarázatául szolgálhat annak, miért győzött viszonylag könnyen a totalitárius kommunizmus Oroszországban, a másik az ország nemzeti sajátosságait világítja meg, a harmadik viszont azt bizonyítja, hogy voltak olyan eszközök és szellemi erőik, amelyek felvehették volna a harcot a totalitarizmussal. Az orosz szellemi örökség gazdagsága, bonyolultsága és változatosága már önmagában is erős támasz mindazon oroszok és nem oroszok számára, akik a totalitárius zsarnokság ellen küzdenek. Igaz ugyan, hogy ez az örökség csapdákat is rejt magában, olyanokat, amelyek különösen azokat az oroszokat fenyegetik, akik kiábrándultak a kommunizmusból, s most új vallást, új közös célt keresnek. Ezt a veszélyt semmiképpen sem szabad lebecsülni, mindekelőtt azért, mert a szovjet rendszer mind jobban deideologizálódik, pontosabban: válságban van ideológiai legitimitációja. A veszély elkerülésének leghatékonyabb eszköze viszont a tudás, esetünkben az orosz eszmetörténet részletes, mély, kritikus ismerete. Csak ilyen tudás birtokában lehetünk képesek a szellemi örökség helyes értelmezésére és kritikai értékelésére, s csak ez utóbbi segítségével választhatjuk ki a gazdag örökségből azokat az eszméket, amelyek továbbfejlesztésre érdemesek, illetve fedezhetjük fel a rejtőző csapdákat és elkerülésük módját. Ha egy nép jól ismeri saját szellemi hagyományait, nemcsak könnyebben találhat vissza gyökereihez, hanem helyes, kritikus önértékeléshez is juthat.

Oroszország régen várt szellemi és kulturális újjászületésének, amelyről az orosz patrióták álmodtak, együtt kell járnia az orosz nemzeti öntudat erőteljes újjáéledésével. Ez viszont csak akkor következhet be, ha az ország polgárai megtanulnak szigorú kritikával viseltetni hazájuk múltja iránt.

Páll Erna fordítása

Jegyzetek

1. Lásd A. Yanov: *The Russian New Right-Wing Ideologies in the Contemporary USSR*, Berkeley Calif., 1978.
2. A. Walicki: *Spotkania z Miloszem* (Encounters with Milosz), London, 1985. pp. 70–80.
3. „Vehi”. Szbornik sztatyej o ruszskoj intelligencii. „Novosztij”, Moszkva, 1990. (Reprint). (Magyarul: Mérföldkövek, in: *Az orosz forradalom démonai*, Budapest, Századvég, 1990, 9–197. o.)
4. J. Szacki: *Tradycja*. Przegląd problematyki (Tradition. A Survey of Problems), Warszawa, 1971, pp. 147–154. Radin Max: Tradition, in: *Encyclopedia of Social Sciences*, Vol. XV, New York, 1949, pp. 62–67. – Szacki a szakirodalom alapján három hagyományfelfogást különböztet meg: „Az elsőt funkcionálisnak nevezhetjük, mivel figyelmének középpontjában az áll, hogyan hagyományozza át valamely közösség egyik generációja a másira a kultúra egyes elemeit; a másodikat objektívnek, mivel figyelme az egyes elemek áthagyományozásának mikéntjéről magukra a kultúra elemeire tevődik át; a harmadikat szubjektívnek, mivel nem az áthagyományozás műveletei, nem is ezek objektuma, hanem az adott generációnak a múlthoz való viszonya, az örökség elfogadása vagy el nem fogadása áll figyelmének középpontjában.”
5. A. Solzhenitsyn: Misconceptions About Russia Are a Threat to America. *Foreign Affairs*, Spring, 1980, Vol. 58. No 4. p. 797.
6. A totalitarizmus olyan meghatározásait, amelyekben a „pozitíve megfogalmazott egységes anyagi cél” a döntő, lásd Herbert J. Spiro: Totalitarianism, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 16., 1968. pp. 106–113. – Spiro azonban alábecsülte a kommunista totalitarizmus „ideokratikus jellegét”, azt a vonását tehát, amelyet a leggyűlöletesebbnek és legnyomasztóbbnak ítéltek az orosz „disszidensek”.
7. N. A. Bergyajev: *Isztoki i szmisl ruszkovo kommunizma*, Moszkva, 1990. (Reprint). (Magyarul: Ny. Bergyajev: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*, Budapest, Századvég, 1980.) Ugyanő: Russzkaja igyeja. *Voproszi filozofii*, 1990. No 1–2.
8. A millenarizmusról szóló irodalom kitűnő áttekintését találhatjuk Yonina Talmon Millenarism Mouvements című tanulmányában, *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 7. 1966. No 2. pp. 159–200. A dolgozat rövidített változata „Millenarizm” címen jelent meg: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10. 1968. pp. 349–361.
9. V. Lossky: *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957, p. 112.
10. Uo., p. 104.
11. E. Voegelin: *The New Science of Politics*. An Introduction, Chicago, 1952, p. 121.
12. Uo., p. 110.
13. K. Löwith: *Meaning in History*. The Theological Implications of the Philosophy of History, Chicago, 1948, p. 203.
14. Uo., pp. 144, 159, 202–203.
15. Lásd N. G. Csermisevszkij: *Dnyevnyiki*, 1848. dec. 10 -i bejegyzés. I. Moszkva, 1931.
16. Lásd P. Novgorodcev: *Ob obszcsesztvennom igyeale*, Berlin, 1921.
17. Yonina Talmon: *id. mű*.
18. A. Walicki: *History of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism*, Oxford, 1980, pp. 121–127.
19. Plehanov és Belinszkij nézeteinek kölcsönviszonyáról lásd A. Walicki: *The Controversy Over Capitalism*. Studies in the Philosophy of the Russian Populists, Oxford, 1969. pp. 153–165.
20. A joggal szembeni negatív viszonyról bővebben: *Legal Philosophies of Russian Liberalism* című könyvem I. részében olvasható, Oxford, 1987.
21. A „politikai kultúra” fogalmáról és oroszországi használatáról lásd *Political Culture and Communist Studies*, Macmillan Press, 1984.
22. N. Cohn: *The Pursuit of the Millennium*, London, 1957. Y. Talmon: *Political Messianism. The Romantic Phase*, London, 1960. Y. Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1952.
23. Hadd tegyem hozzá: egyetértek Hayek azon megállapításával, amely szerint „jelenleg létező erkölcsi elveinknek vannak olyan rétegei, amelyek az emberi társadalom fejlődésének korai szakaszaihoz nyúlnak vissza”. F. A. (Hayek: *Law, Legislation and Liberty*, London, 1982., vol. II. p. 42.). Kritikával csak azt fogadom, hogy annyira biztos abban, hogy a társadalmi igazságról alkotott atavisztikus elképzelések és a totalitarizmus között kapcsolat van.
24. G. Simmel: *The Philosophy of Money*, trans. by T. Bottomore and D. Frisby, Boston, 1982, p. 352.
25. Z. A. Pelczynski, John Gray (eds.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. New York, 1984.
26. A „teleokrácia” és a „nomokrácia” közötti különbségről lásd F. A. Hayek: *id. mű*, pp. 15, 38–42.
27. Y. Talmon: *id. mű*, pp. 181–191.
28. Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Az irracionalista filozófia kritikája. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1956, p. 51.
29. A. Walicki: *The Controversy Over Capitalism*, pp. 60–63., 132–153.
30. A szlavofilok és posztszlavofilok (ideértve Grigorjevet, Dosztojevszkijt és Szolovjovot) racionalizmuskritikájának részletes feldolgozását lásd *The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought* című könyvemben, Oxford, 1975.

31. Lásd N. A. Bergyajev: Szocializm kak religija. in *Voproszi filozofii i psziologii*, T. 17. 1985, No 85, pp. 508–545.
32. Lásd V. V. Zenkovski: *A History of Russian Philosophy*, Trans. by G. L. Kline, London, 1953. vol. 2. *Russzkaja filozofszkaja miszl XX veka*. Pod red. N. P. Poltorackovo. Pittsburgh, 1975. Sz. Levickij: *Ocserki po isztorii ruszskoj filozofszkaj i obszcsesztvennoj miszli*, t. 2. Frankfurt/Main, 1981.
33. E szellemi irányzatról részletesebben: A. Walicki: *Legal Philosophies of Russian Liberalism*.
34. Lásd Sz. Gessen: Problema pravovovo szocializma, in: *Szovremennije zapicki*, tt. 22–30, Paris, 1924–1927. Kisztyakovszkij nézeteit a jogszocializmusról lásd: Goszudarsztvo pravovoje i szocialiszticeszkoje, in: *Voproszi filozofii i psziologii*, 1906, No 85, Goszudarsztvo i licnosztjy. in: *Szocialnyije nauki i pravo*, Moszkva, 1916.
35. A. Walicki: Vladimir Soloviev and the Legal Philosophies of Russian Liberalism, in: *Russian Thought and Society 1800–1917*. Essais in Honore Eugene Lampert, 1984, pp. 153–180. Lásd még *Legal Philosophies of Russian Liberalism* című könyvem Szolovjovról, Novgorodcevről és Gessenről szóló fejezeteit.