



Sz. Bíró Zoltán

Az orosz történelmi fejlődés különössége: rivális koncepciók és az önreflexió hagyományai

1. Talán nem túlzás azt állítani, hogy Európában nincs még egy nép, amelynek figyelmét oly mértékben kötné le az önazonosítás visszatérő kényszere, mint az oroszoknak. Az identitás kétségeit leginkább alighanem a sajátos köztes avagy peremhelyzet szüli, de nem önmagában. Oroszország ugyanis nem egyszerűen európai periféria. Nem úgy létezik Európa peremén, mint például a Balkán államai. Oroszország mindig is több volt, vagy legalábbis több akart lenni ennél: a keresztény civilizáció nyugati változatával konkuráló második központ szerepére vágyott. Moszkva azonban ehhez gyengének bizonyult, és be kellett érnie centrumhelyzetének virtualitásával. Nem állt ugyanis mögötte sem a római politikai és joghagyomány, sem az okcidentális Európa kulturális teljesítménye. A keresztény ökümenéhez tartozott ugyan, ám annak világához csaknem ezeréves késéssel csatlakozott. Noha a 18. századra jelentős regionális tényezővé vált, sőt a napóleoni háborúk nyomán az európai nagyhatalmak közé emelkedett – mindezért hatalmas árat kellett fizetnie. Az ország péteri „európaizálása” ugyanis paradox módon olyan társadalmi struktúrákat és intézményeket konzervált, amelyek a modernizáló racionalizálás jegyében az orosz fejlődés „ázsiai” vonásait nemcsak nem eliminálták, hanem még inkább fölerősítették. Bár az „embertelen péteri dresszúra” (A. Herzen) ugyan hatékony katonai-hatalmi választ adott a kor közvetlen kihívásaira, ám Oroszországot mind mélyebb evolúciós csapdába terelte. Ahhoz, hogy kihátrálhasson fejlődésének „civilizációs zsákutcájából” hiányzott egy fontos feltétel – politikai szerkezetének „önfelszámoló képessége” (A. Janov). Az orosz fejlődés ugyanis a politikai alapszerkezetét illetően rendkívül stabil. A politikai struktúra változatlanlansága nem azt jelenti, hogy az orosz fejlődés ne ismerné a kríziseket, a hatalmi vákuumot, a politikai káoszt. A stabilitás avagy állandóság arra a sajátos politikai renovációs módra vonatkozik, ahogyan a válságok és összeomlások után az „új” struktúrák létrejönnek. Ezek ugyanis döbbenetes hasonlósággal állítják helyre a válság előtti politikai állapotot. A „fejlődésnek” ez az önmagát meghaladni képtelen folytonossága az orosz politikai állandóság, végső soron az orosz különösség alapja – állítja A. Janov.

Az orosz másság természetét illetően persze számos más koncepció is létezik. Janov összeállítá-sunkban szereplő tanulmánya arra tesz kísérletet, hogy az orosz különösség Nyugaton leginkább ismert és történetileg megalapozott „modelljeit” tekintse át. Ebben a körbe tartozik Karl Wittfogelnek az „Oriental Despotism” című könyvében kifejtett ún. „tatár”-koncepciója, Arnold Toynbee „bizánci” modellje és az orosz különösséget a „patrimonialitás” prolongálásához kötő Richard Pipes-féle elképzelés. A válogatás második, Ahiezer jegyezte tanulmánya pedig egy negyedik értelmezési lehetőséget kínál. Ahiezer az orosz társadalom kettéhasadásával, az ún. „szociokulturális” avagy „civilizációs »raszkol«”^{*} fogalmával próbálja leírni az orosz fejlődés sajátosságait. A lehetséges értelmezési stratégiák ezzel természetesen még nem merültek ki. A teljesség igénye nélkül érdemes azonban legalább néhányra utalni, még ha a modellekhez társuló politikai konnotációk értelmezésére itt nincs is mód.

Az orosz fejlődés különösségének koncipálásában továbbra is kitüntetett hely illeti meg a külön-féleképpen argumentált „ázsiaság” modelleket. Oroszország nem európai fejlődésének állítása azonban éppúgy jelentheti az orosz történelem megkérdésének belátását, mint az orosz európai megalázottságának és perifériára szorítottságának felmondását. Az „Európában tatárok voltunk, ám Ázsiában mi is európaiak vagyunk” (F. Dosztojevszkij) pozíciója utóbb, például az ún. „eurázsiai” mozgalom körében szenvedélyes antieurópaiságig radikalizálódott. Az emigráns „eurázsiaiak” ’20-as évekbeli mozgalma lényegében ugyanazt állította, mint Alfred Weber, aki szerint a bolsevik fordulat „visszaázsiasította” Oroszországot. Csakhogy míg Weber ezt végzetesen negatív fejleményként adta elő, addig az „eurázsiaiak” régtől várt fordulatot láttak benne. Szerintük ugyanis Oroszország sosem volt Európa. Péter vesztelnizáló kísérlete az orosz birodalmat nem Európa részévé, hanem annak kulturális provinciájává tette. A kulturális alávetettségnek pedig egyenes következménye az orosz kishitúsége és önbizalomvesztése.

Noha az Eurázsia-doktrína manapság Oroszországban valósággal másodvirágzását éli, éppúgy jelen van azonban az Ázsiában „rekedtség” negatív víziója is mint rivális koncipáló hagyomány. E Puskinig („Oroszország fél-Európa – fél-Ázsia”) és Belinszkijig („Oroszország Péter előtt nem volt Európa”) visszavezethető érvelés ma is a nyugatos értelmezések egyik jellegzetes típusa, jóllehet az e koncepciót vallók az ázsiaság okait különbözőképpen határozzák meg. Van, aki az Európán kívülség legfőbb bizonyítékának azt a magatartást ítéli, amelyik – ellentétben a világ Nyugaton domináns anyagi elsajátításával – különböző szellemi (gyakran szakrális) tartalmak előállítására koncentrál. E felfogás szerint Oroszország ázsiai jellege mindenképp az „első realitással”, vagyis az anyagi javak akkumulációjával szembeni viszonylagos közönyben jut kifejeződésre. Mások a hatalom nyugat-európaiktól eltérő funkcionálásában látnak ázsiai vonásokat.

Az előbbiektől radikálisan eltérő véleményt képviselnek azok, akik szerint Oroszország modernizálásának legfőbb gátja nem ázsiai jellegében, nem tradicionális avagy totalitárius struktúráinak eliminálhatatlan örökségében van. Az átalakítás nehézségei máshonnan erednek: a reformálódó alapok struktúralatlanságából. A modernizációnak, e felfogás szerint, nincs honnan „elrugaszkodnia”, hiányoznak a biztos társadalmi és kulturális fundamentumok. Ez az, amit Ahiezer „szociokulturális »raszkol«-ként”, mások „kulturális kaotizációként” (V. Horosz) írják le.

Létezik olyan értelmezés is, amely arra figyelmeztet, hogy az orosz fejlődésben számos alkalommal kapcsolódtak össze nyugati és keleti eredetű intenciók (struktúrák, eszközök), s hoztak létre egymás kölcsönös stimulálásával az eredeti „alakzatokból” torzszülötteket. Ezt a jelenséget már Herzen is észrevette, és eredményét „orosz Minotaurusznak” avagy „német-bizánci vadállatnak” nevezte el.

* *raszkol* – szakadás

A keleti és nyugati elvek és struktúrák túlajtott, autentikus közegük kulturális védőborításától megfosztott formáinak találkozása – állítja e koncepció – olyan hatást kelt, mint a „lecsupaszított vezeték-összeérintése”. E felfogás szerint Oroszország tehát attól különös, hogy történelmi sorsában egymást fölerősítő és kölcsönösen eltorzító módon kombinálódtak az európai és ázsiai „motívumok”. Az e kombináció implikálta veszélyekre a múlt század elején Európában is fölfigyeltek. Csakhogy ott annak hatalmi kihívást rejtő következményei tűntek fel: Európa félni kezdett.

Az „orosz rejtély” régóta foglalkoztatta Európát. Oroszország Nyugatról nézve mindig is egzotikus képződménynek tűnt. Ez a többnyire nyugati utazók festette kép a napóleoni háborúk nyomán új vonással egészült ki: a modern ruszofóbiával. Kétségtelen: a 19. század elején Oroszország új helyzetben találta magát. A korábban többnyire fenyegetett állam másokat fenyegető kolosszusként lépett elő. Az új helyzet sajátos szellemi fordulatot idézett elő Európában. A 18. században a péteri modernizáció európai fogadtatása kifejezetten elismerő volt, egy évszázaddal később a kétség és félelem hangja erősödött föl. Európában – Tocqueville-től Donoso Cortésig – egyre többen gondolták úgy, hogy az orosz politikai elit a nyugati civilizáció teljesítményeinek átvételével olyan esz-közökhöz jutott, amelyek – az engedelmes és igénytelen oroszországi tömegeket felügyelő autokrácia teljhatalmával kombinálódva – a nyugati világgal is hatékonyan fordíthatók szembe.

A Szent Szövetség Európájában elnyert politikai befolyás az orosz gondolkodást sem hagyta érintetlenül. Csakhogy itt nem az akceptált nagyság és erő hatott önmagában inspirálóan, hanem az új keletű európai politikai súly és a birodalom általános civilizációs állapota közt tátongó szakadék. E korábban nem tapasztalt ellentét pillanatokon belül az orosz öntudat figyelmének középpontjába került a múlt század ’30-as éveiben. Ráadásul Csaadajev révén rendkívül provokálóan. Ő ugyanis e kollízió értelmezésekor szakított az orosz öntörvényűséget feltétlen értéknek tekintő hagyománnyal. Csaadajev mutatta fel elsőként az „orosz különösség” negatív képét. A válogatás második része – Borisz Groys és Andrzej Walicki tanulmánya – a másság orosz önreflexiójának Csaadajevvel kezdődő történetébe vezet be.

2. Az orosz fejlődés különösségét koncipáló nyugati modellek önnön történelmi alkotásukhoz – a személyes szabadság kiteljesedésének ügyéhez – mérik Oroszország civilizációs teljesítményét. Érdemes ezért áttekinteni az orosz fejlődésnek azokat a tényezőit, amelyek nem kedveztek a liberális minimum konszenzusán felépülő társadalom és értékrend kialakulásának.

A liberalizmus Nyugat-Európában két hagyományból vezethető le közvetlenül: egyrészt a felvilágosodásból, másrészt a rendiség politikai tradícióiból. Kialakulásában azonban szerepet játszottak más, közvetett előfeltételek is. Ilyen előzmény a világi és az egyházi hatalom egymást korlátozó, két értékvilágot teremtő megosztottsága, valamint a vazallitás intézménye által közvetített szerződéses politikai magatartás eszméje és tapasztalata. Oroszországban azonban ezek az előzmények vagy egyáltalán nem, vagy csak felettebb sajátos formában voltak jelen.

A felvilágosodás az orosz liberalizmus számára már csak azért sem játszhatott a nyugat-európaival megegyező szerepet, mert az nem az abszolutisztikus hatalommal való szembenállásként fogalmazta meg önmagát, minthogy döntően uralkodói szándék révén nyert teret. Oroszországban a felvilágosodás mindenképp nyugatosítást jelentett, amin elsősorban nem politikai technikák és intézmények átvételét kell érteni, még ha a kodifikációs tervek rokonsága kimutatható is, hanem inkább bizonyos morális elvárások és minták felülről inspirált meghonosítását. A 18. század aufklerista uralkodói (legfőképp II. Katalin) és a korszak orosz felvilágosítói (Novikov, Fonvizin, Krilov, Ragyiscsev, Karamzin) lényegében azonos célt követtek: szerették volna, ha végre Oroszországban is teret nyer az alkotó és tevékeny személyiség, a lojális alattvaló, a társadalom egésze iránt felelősséget érző patrióta. Csakhogy ezek az elvárások nehezen voltak egyide-

júleg teljesíthetők. Könnyen került ugyanis konfliktusba a szolgálati kötelesség (a lojalitás erkölcsi) és a társadalom egyetemes szolgálatának igénye. Ráadásul a felvilágosodás ihlette erkölcsi parancsokat – a világpolgári szolidaritást és egyetemes felelősségérzetet – csak szűken megszabott határok között lehetett képviselni. Az autokrácia ugyanis szigorúan ügyelt arra, hogy az általa is támogatott erkölcsi eszmények csak vele együttműködve kerülhessenek át a gyakorlati politika világába. Tevékeny személyiséget akart ugyan, de rossz néven vette, ha valaki nem az állam szolgálatában próbálta jelét adni találékonyágának. A hatalomtól eloldott kezdeményezésekben – még ha azok végső soron az állam érdekeit szolgálták is – szuverenitását fenyegető kockázatot látott. Annak veszélyét, hogy a társadalom egyes csoportjai korlátlan hatalmával potenciálisan szembefordítható korporációkat hoznak létre. A bizalmatlanságnak ebben a légkörében a felvilágosult kisebbség kezdte új módon meghatározni feladatát: szerepét mindinkább abban látta, hogy a „nép” szellemi és kulturális tanítója, erkölcsi vezetője legyen. Ez a csoport alkotta – az állam közvetlen felügyelete alól fokozatosan kikerülve – a születő oroszországi civil társadalom alapját. A csoport azonban nem volt egységes. A célok akkor még meglévő közössége nem jelentette egyben a megvalósításukat szolgáló politikai eszközök közösségét is. A csoport egyik részében a bürokratikus lojalitás vált erősebbé, annak ellenére, hogy a 18. század végétől már nem szorította őket semmiféle rendelet állami szolgálatra. Mégis e csoport a hivatali szerep vállalásában látta a leginkább biztosítottakat a társadalom hatékony támogatását. Ők lesznek azok, akik a hatalom sáncai mögül próbálják majd elérni az autokratikus rend liberalizálását. Ezzel párhuzamosan a kötelező állami szolgálat alól frissen emancipált csoport másik része – az államhivatalnoki szerepvállalásnál fontosabbnak tartva az egyetemes szolidaritás eszményét – kifejlesztett magában egy mindinkább radikalizálódó, szerkezetében már-már vallásos mintájú szociális üdvönt. Az értelmiségi radikalizmus eme születő csoportja, nem kis részben az autokrácia reformokat halogató magatartása miatt, egy idő után tökéletesen alkalmatlanná vált a hatalommal való bármilyen párbeszédre. Sőt épp akkor radikalizálódott tovább, a múlt század '60-as éveiben, amikor talán először kínálkozott komoly lehetőség nemcsak jelentős reformok bevezetésére, hanem azok megvalósításában való közreműködésre is. A politikai szabadság elérése azonban ekkorra már nem tűnt kellőképpen vonzó eszménynek. Az önmagát radikalizálta értelmiség ugyanis már nem érte be kevesebbel, mint az általános egyenlőséget megteremtő szociális forradalommal. Mi több, késznek mutatkozott mindezt akár a privilegizált osztályok megsemmisítésének (bevallott) árán is teljesíteni. Ekkortól vette kezdetét a nemesi liberalizmus, sőt a Herzen-féle obscsinai szocializmus elleni küzdelmük. A korai narodnyikok számára a politikai szabadságjogok, miként az alkotmány is, fölöslegesnek tűntek. Ők ugyanis érzékelték – és alighanem a tényeknek megfelelően, még ha ennek utóbb drámai következményei is lettek –, hogy a „népnek” az egyenlőség többet mond a szabadságnál. A politikai emancipáció ügye majd csak a századfordulóra válik az oroszországi „felszabadító mozgalom” radikális, kollektivistá csoportjai számára is fontossá.

A liberalizmus másik, előfeltételként említett hagyományával, a rendiség politikai tradícióival még több probléma adódik. Oroszországban ugyanis nem jött létre olyan tagoltságú feudális politikai közösség, mint amilyen Nyugaton alakult ki a római-germán szintézisből. Az orosz történelmi fejlődés nem kedvezett sem a rendi, sem bármilyen más korporatív hagyomány kialakulásának. Ilyenek Oroszországban vagy nem léteztek, vagy ha igen, akkor felettébb korlátozott formában. A városok sem váltak előjogok és mentességek birtokosaivá, mivel az oroszországi városok életében is más funkciók domináltak, mint Nyugat-Európában. Az orosz városiasodás folyamatára ugyanis a katonai és adminisztratív szerep uralma nyomta rá bélyegét. Ha egy alattvaló mégis valamiféle szabadságot vagy előjogot élvezett, „ez csak azért volt az övé, mert az állam

a szolgálatában ellátott feladatok jutalmaként megengedte neki.” (P. Anderson) Ezt azonban aligha lehetett hatékonyan szembefordítani a hatalommal. Az orosz államnak ugyanis – ahogyan Miljukov fogalmaz – „nemcsak hogy nem kellett megküzdenie magánszemélyek és társadalmi csoportok jogaival és privilégiumaival, de épp maga törekedett létrehozni és tevékenyvé tenni ilyen csoportokat, hogy aztán azok tevékenységét saját társadalmi céljai érdekében használja fel.” Csakhogy ez a fajta „társadalomteremtő” állami szerepvállalás egyúttal azt a tévképzetet is keltette, hogy a főhatalom tartósan függetlenítheti magát „teremtőményétől”. A szolgáló nemesség politikai, míg más csoportok totális jogfosztottsága idézte elő végső soron azt a helyzetet, amelyben nemcsak az állam érezte magát függetlennek a társadalomtól, hanem a társadalom különböző, egyre bővülő csoportjai is tőle eloldott, független alakzatnak látták az államhatalmat. A kölcsönös bizalmatlanság és elidegenülés világából nőtt ki a „reakció vandalizmusát” opponáló „forradalmi vandalizmus”, és szabadult el a századelő orosz forradalmaiban a „jellegzetes orosz megszállottság”. (Bergyajev)

Eme „jogfosztó” fejlődés hátterében társadalmi struktúrák és intézmények hiánya húzódik meg. Európa keleti részén ugyanis a nyugati feudalizmus két szubsztantív eleme, a feltételes földbirtoklás és a vazallitás intézménye vagy hiányzott, vagy akkor és olyan körülmények között alakult ki, amikor Európa okcidentális részén már egészen más folyamatok zajlottak. Oroszországban az aloldális „votcsiná”-t* akkor váltotta fel a szolgálathoz kötött „pomesztye”**, amikor Európában ezzel ellentétes fejleményként a beneficiumok mind gyakrabban örökbirtokká alakultak át. A moszkvai álamban „a feudalizmus alkotóelemeit meglehetősen zavaros módon ferde és aszinkron kombinációba keverték össze, melyeknek egyike sem rendelkezett soha teljesen az eredeti szintézis befejezettségével vagy egységével.” (P. Anderson) Hiába jelent meg a feltételes földbirtoklás, a feudális hierarchiát fejlődésének egy későbbi szakaszában, a kölcsönös szolgálati kötelezettségek hiányában végül az állami bürokrácia olvasztotta magába.

A liberalizmus oroszországi esélyei szempontjából azonban a földtulajdonlás formáinál fontosabbak – merthogy közvetlenebbül hatnak – a hűbéri hierarchia kiépületlenségének következményei. Hiányában ugyanis alapvető politikai készségek elsajátítása maradt el. A hűbéri viszony belső szerkezete, reciprocitása a konszenzuseresés politikai kultúráját készítette elő. A senior és a vazallus magánszerződése ugyanis a felek tényleges helyzetétől és lehetőségeitől, helyzetük aszimmetriájától elvonatkoztatva rögzítette kölcsönös kötelezettségvállalásukat. A vazallus biztonságát és méltóságát a felónia intézménye védte, az a joghagyomány, amely feltételezte és megengedte annak lehetőségét, hogy a hűbéri szerződést törvénytelenül a feudális felsőbbség is megszegheti. Ha pedig a feudális hierarchiában elfoglalt előnyösebb helyzet nem jelenti egyben a mindenkori jogszerű viselkedés privilégiumát, akkor szükség van egy olyan intézményre is, amely a felek konfliktusa esetén elfogulatlanul tud igazságot tenni. Ez a szükséglet hívta elő Nyugat-Európában viszonylag korán a mindenkori hatalomtól független bíróságokat. A hűbéri megállapodás azonban nem csupán a felek jogilag kodifikált viszonyát fektette le, hanem egyben a kölcsönös jóindulat kinyilvánítását is szolgálta. Alighanem itt kell keresnünk a modern republikánus szellem előzményeit is. A kölcsönös jóindulat kinyilvánítása ugyanis annak a később egyetemesülő belátásnak az előképe, amely a politikai ellenfélben is a közjó képviselőjét látja. A kinyilvánított kölcsönös jóakarát világa, ami persze Nyugat-Európában sem egyszerűen és maradtalanul valósult meg, egy olyan politikai kultúrát előlegez, amelynek meghatározó eleme a

* votcsina – „atyától való” örökbirtok, patrimónium

** pomesztye – szolgálattért adományozott feltételes birtok

tolerancia, és ahol magától értetődik a politikai rivális ellenfélként s nem megsemmisítendő ellenségként kezelése. Oroszországban viszont a hűbéri hierarchia hiánya egyirányú kapcsolatokat alakított ki a társadalomban felül és alul lévők között. Nyugaton, végső soron a vazallitás intézményéhez szorosan kapcsolódva, viszonylag korán megjelentek a feudális megállapodást általánosító alkotmányok és a hűbéri jogvitát eldönteni hivatott független bíróságok. Oroszországban viszont ilyen természetű szükségletek föl sem merültek. Ebben a régióban az „alárendeltségen belül is megőrzött emberi méltóság” (Szűcs J.) ismeretlen maradt. A szubinfudáció hiányának következményei megmutakoztak az oroszországi törvénykezési gyakorlatban is. Miután nem fejlődött ki az alhűbéresi viszony komplex láncolata, s hiányzott az immunitások Nyugaton ismert bonyolult rendszere, a közhatalóság sem válhatott jogilag oly mértékben korlátozottá vagy megosztottá, mint ahogy az Nyugaton megszokott. Mellesleg az orosz fejlődésben az is kérdéses, hogy egyáltalán mit és mikortól lehet közhatalomnak tekinteni. Oroszországban ugyanis a tulajdon és a hatalom megkülönböztetése, illetve elválása – a felaprózott szuverenitás és a lépcsőzetes tulajdon ismeretlensége miatt – meglehetősen késői és hosszán elnyúló folyamat. Ezért nincs abban semmi meglepő, hogy a személyi sérthetlenséget garantáló rendelkezések után kutatva minduntalan csak a hatalom jogosítványait gazdagon előadó hagyományba ütközünk.

Nyugat-Európában viszonylag korán megjelent annak igénye, hogy ne csak a „lélek”, hanem a „test” se legyen kiszolgáltatott a mindenkorai hatalom kényének. A Habeas Corpus, vagyis a „test szabadságának” intézménye kezdetben Nyugaton is csak kevesekre vonatkozott. De ahogy a hűbéri megállapodás mint a szerződéses politikai magatartás ősképe egy idő után túllépett eredeti rendeltetésének és érvényességének határain, s kezdett általánosan követett mintaként szolgálni, úgy vonta fokozatosan oltalma alá a Habeas Corpus is az alattvalók egyre szélesebb körét. Nyugat-Európa középkori társadalmában a „test szabadságát” a horizontális szolidaritás eszközét használva kényszerítették ki. Ez azonban aligha lett volna lehetséges, ha Nyugaton a római joghagyomány nyomán nem különböztették volna meg egymástól a politikai uralom („imperium”) és a tulajdon („dominium”) fogalmait. Ebből a különbségtételből következett, hogy az alattvalói engedelmség nem jelentette egyben a természetes szabadság és tulajdonjog feladását. Az uralkodó csak a Jean Bodin meghatározta „despotikus monarchiában” rendelkezhetett alattvalói javaival és személyével. A középkori és kora újkorai orosz államban a magántulajdon intézményét azonban se a szokások, se a törvények, se a római jog élő és elfogadott hagyománya nem védte. Ami pedig a „test szabadságát” illeti: Oroszországban egészen a 18. század végéig még a nemes ember is testileg megfenyíthető volt. A személyiségi jogok védelmének törvénybe iktatása pedig még a 20. század elején is a megoldatlan feladatok közé tartozott.

Az állam hatalmi jogosítványainak hipertrófiája azonban nem maradt büntetlenül: megszülte önmaga ellentétét, az orosz lázadás szellemét. A *bunt** a moszkvai önkényuralom számára a nélkülözhetetlen politikai katarzist” (G. Fedotov) jelentette. A lázadás mint a személyi kiszolgáltatottságot ellensúlyozó kollektív elégtétel a rendszer politikai regulálójaként működött. Részben erre a hagyományra vezethető vissza az értelmiségi radikalizmus antietatizmusa is. A hatalom ugyanis a radikális értelmiségiek víziójában nem átalakítandó vagy korlátozandó instrumentumként tűnt fel, hanem megsemmisítendő kötelékként. Még azok a csoportok is hajlottak arra, hogy ne foglalkozzanak a hatalommegragadás és -hasznosítás technikáival, amelyek nem helyezkedtek a hatalomelutasítás álláspontjára. Ezzel a tradícióval szakított mind a bolsevizmus, mind az oroszországi politikai liberalizmus. Csakhogy a szakítás motívuma és iránya radikálisan különbözött

* *bunt* – lázadás

egymástól. A liberálisok hatalomkorlátozó (-megosztó) politikai doktrínája nem bizonyult sikeresnek – többek között azért nem, mert meglehetősen távol esett a hatalomról kialakult hagyományos és széles körben elterjedt oroszországi képtől. Annál hatékonyabbnak mutatkozott viszont a bolsevikok magatartása. Ők ugyanis elvont antietatizmusukat kombinálni tudták a hatalommegragadás szenvedélyével. Ez a fajta gyakorlatiasság – az erőszaktechnikák politikai értékének megbecsülése – tökéletesen megért azzal az oroszországi politikai kultúrával hagyományosan uraló felfogással, amely a hatalmat erősnek, kíméletlennek, függetlennek és osztatlanak képzelte el. Ott, ahol a hatalmat ilyennek tapasztalják, a hozzá való viszony is csak végtelen lehet: alázat és gyűlölet, behódolás és lázadás ciklusai váltják egymást. Ebben a történelmi közegben „a szabadság orosz pátoza sokkal inkább az elvi anarchizmussal, mintsem a liberalizmussal állt összefüggésben.” (Bergyajev) Az orosz politikai fejlődés nem kedvezett a törvényekben garanciákat nyújtó szabadságnak. Oroszország történetének bizonyos periódusaiban, legfeljebb a tobzódó, senkire és semmire tekintettel nem lévő „*volja*” (szabad akarat) elszabadulásának volt színtere. A konstruktív „*szvoboda*” (szabadság) és a destruktív „*volja*” kettőssége és az utóbbi dominanciája maga is a hatalmi hipertrófia következménye.

Az államhatalom elburjánzásának kedvezett az a körülmény is, hogy a nemesség integrációja komoly nehézségekbe ütközött. A hierarchikus integráció erejét a hatalmas és ritkán lakott területek törték meg. De nemcsak a vertikális integráció volt gyenge. A „*mesztnyicsesztvo*”, azaz a származás szerinti hierarchia intézménye a rendiesülés, a horizontális szolidaritás kifejlődését is hatékonyan elállta. A péteri modernizáció többek között ezért is oldhatta meg viszonylag könnyen feladatát. A hatalomgyakorlás nyugat-európai mintáinak, mindenekelőtt a reguláló állam eszményének és gyakorlatának átvétele ugyanis nem ütközött jelentős korporatív ellenállásba.

Oroszországban azonban nemcsak a rendi vagy bárminemű korporatív előjogok nem voltak szembeállíthatóak az abszolutizmussal, hanem hiányzott a hatalommegosztás középkori formája, a temporális és spirituális hatalom elkülönültsége is. Nyugaton az állam mindenhatóságának határt szabott az egyház. A középkori ember ugyanis két világban élt, a „test” és a „lélek” világában. Míg az előbbiben a laikus hatalom volt illetékes, az utóbbiban nem ismerték el annak főségét. Kettős hatalom, kettős alárendeltség képződött így. Ez fejeződött ki a jog megkettőződésében is. Míg az egyházi igazságszolgáltatás az egyetemes kánonjogot követte, addig a világi a sajátos nemzetire hivatkozott. Mindez többek között azért volt lehetséges, mert az európai kultúra legitim hagyománya a magasabb és független elvként elismert transzcendencia, vagyis annak megengedése és elfogadása, hogy az esendő létező mögé „odahelyezhető” a tökéletes. Nyugat-Európában mindenekelőtt ezért fejlődhetett az egyház a világi struktúrákkal szembeállítható, azok totalizáló hatalmi ambícióit korlátozó alternatív képződménnyé. Mindazonáltal a transzcendencia legitim tételezésének mégoly fontos, másutt ismeretlen szellemi hagyománya sem lett volna ehhez önmagában elégséges. Mert igaz ugyan, hogy a keresztény világ határain kívül sehol sem képződött az érdekeknek olyan sajátos és szent szférája, amely hozzáférhetetlen, sőt tiltott lett volna az állam számára (merthogy mindenütt másutt maga az állam volt szent), s a vallás követelményei egybeestek az állam igényeivel, ám e merőben szellemi belátás aligha lett volna képes az egyházat a laikus hatalom valódi e világi korlátozójává és riválisává tenni, ha nincs a nyugat-európai történelmi helyzet páratlanul kedvező fordulata, a Nyugat-római Birodalom bukásával képződött átmeneti politikai vákuum. Ez egyben magyarázatot ad arra is, hogy a keresztény ökumenéhez tartozó Oroszország esete miért más. Másképpen fogalmazva: a fentiekből az is kiderül, hogy a közös keresztény kulturális hagyomány legitim kritikai készsége Európa keleti peremén miért nem tudott instrumentalizálódni, miért nem lehetett politikai ellenőrévé átfordítani. Mindenekelőtt tehát azért, mert Oroszországban a kereszténység felvétele a világi hatalom aktív közreműködésével történt – szemben Nyugat-Európával, ahol az egyház világi ambícióit és

mozgásterét a római birodalom bukásával kialakult átmeneti politikai vákuum, majd pedig a kibontakozó investitúraharcok szabták meg. Kezdetben az egyház kifejezetten rá is szorult az állam patronusi támogatására. Ráadásul az ország bizánci típusú krisztianizálása egy olyan politikai minta átvételét is jelentette, amelynek alapját a temporális és spirituális hatalom „szimfóniája” alkotta. Nyugat-Európa társadalmában a mindennapi élet természetes tartozéka volt az egyház és a laikus közösség, a világi jog és a vallási normák konfliktusa. Ezzel szemben a moszkvai államban az értékeknek csak egyetlen hierarchiája képződött. Az ortodoxia ugyanis éppúgy szolgáltatott a kultúrának alapot, miként a „politikai közösségnek” integráló elveket. A középkori orosz állam és annak „polgárai” elképzelhetetlenek az egyházi kereteken és előírásokon kívül. A profán és szakrális szféra szimbiózisa oly erőteljes, hogy még olyan eminens politikai fogalmak is, mint az önkényuralom, „az orosz nép tudatában nem jogi előírás(ként), hanem Isten megjelenítette tény(ként) – isteni kegy(ként), nem pedig emberi feltételekhez kötöttség(ként)” (P. Florenszkij) jelenik meg. Ezért az egyedüli értékvilág bárminemű kétségbevonása szükségszerűen az orosz társadalom egészét fenyegette. Az értékek szeparálatlanságából azonban nemcsak az következett, hogy az értékkonfliktus minden esetben a társadalom alapzatát veszélyeztető totális kihívásként jelentkezett, hanem az is, hogy az egyedül adott értékvilág semmiféle tapasztalattal sem szolgált az értékek részleges felülbírálatához. Ahol viszont egymással versengő, viszonylagos autonómiával rendelkező értékvilágok alakultak ki, ott viszonylag korán kifejlődtek azok a készségek is, amelyek lehetővé tették az egyes értékvilágokon belüli normák érvényének kétségbevonását. Az értékvilágok párhuzamosága tehát nemcsak a hatalom végességének tapasztalatát adta, hanem a szabadgondolkodás kibontakozására is ösztönzően hatott. Miközben Nyugaton a racionalizmus már a fennálló intézmények ellen fordult, és a kritikai gondolkodást inspirálta, addig Oroszországban legfeljebb a status quo fenntartásában jutott neki szerep. Hiába jelent meg a gondolkodás modern technikájaként a racionális argumentáció, oroszországi feladata a nyugat-európaival épp ellentétes volt: a szabad és kritikai gondolkodás terjedését kellett korlátoznia. A szabadgondolkodás kialakulásának esélyei azonban nemcsak ezért voltak gyengék. A moszkvai állam ugyanis Bizánctól átvette a kritikai önreflexióra való képtelenség örökségét is. Sokan, többek között Vlagyimir Szolovjov is, érzékelték, hogy súlyos teherként nehezedik a szimbiotikus szerkezetű moszkvai civilizáció „politikai” gondolkodására a bizánci eredetű önelégültség állapota. Ez a szellemi beállítódás tükröződik vissza a 15–16. századi moszkvai évkönyvekben. Az orosz krónikák az ideális állapotot avagy az „igazság államát” nem elérendő célként, hanem megvalósult e világi tényként tüntették fel. Az eszmény és valóság meg nem különböztetése annak a hagyománynak a következménye, amelyben az egyház tökéletessége nem mint még megvalósítandó, hanem mint múltbeli fejlemény jelenik meg. Ebben a felfogásban „a mindenkor és mindenkire vonatkozó vallási előírások kizárólag történeti esetlegességükben és részlegességükben jutnak kifejeződésre”. Az egyetemes érvényűnek a történeti akcidenziákhoz való kötöttsége erősíti föl a keleti keresztény egyház külső formák iránti vonzalmát, s alakítja ki azt a hagyományt – állítja Szolovjov –, amelyben a legfőbb tekintély nem az Evangélium, hanem az egyházi tradíció.

A világi hatalommal való hatékony egyházi rivalizálást gátló dogmatikai okok mindenekelőtt a keleti kereszténység konzervativizmusában és felfokozott eszkatalogikus érdeklődésében gyökereznek. Eme utóbbi elkötelezettség mintegy „belülről” tette alkalmatlanná az egyházat a temporális hatalommal való versengésre. Ha ugyanis az egyház számára csak a „végső kérdések” az igazán fontosak, akkor a jelenvaló ügyei aligha nyerhetik el az őket megillető figyelmet. Ez a körülmény azonban nemcsak politikai vagy mentalitásbeli következményekkel járt, hanem meghatározta az egyház civilizáló szerepének szűköségét is. Mindazonáltal az egyház kiszolgáltatottságának határt szabott az a körülmény, hogy a világi hatalom gyakran szorult rá ideológiai szolgáltatásaira. Külö-

nösen azokban a periódusokban vált fontossá a szerepe, amikor a világi hatalom – akár védekezésül, akár expanziós céllal – az ortodoxia konfesszionális elkülönültségétől remélt kiegészítő integráló erőt.

Végül, bár nemutolsórsorban, jelentős mértékben gyengítette a keleti keresztény egyházakat „nemzeti” elkülönültségük, az ún. autokefália. A latin kereszténységet államhatárokön túlnyúló egyetemessége, univerzális nyelve mintegy kiemelte Nyugat-Európa politikai felaprózottságának és részlegességének világából. Ezzel szemben az önálló, autokefál kelet-európai egyházak a helyi politikai hatalommal magukra maradvák kénytelenek világi pozícióikat kialakítani és védelmezni, többnyire kevés sikerrel.

A reformáció oroszországi elmaradásának következményei kapcsán többnyire csak azt a Max Weber által kifejtett gondolatot szokás emlegetni, amely rámutat a protestáns moralitás és a vállalkozói szellem kifejlődése közti összefüggésekre. Kétségtelen, hogy Oroszországban számos készség és szükséglet, mint például az e világi aszketizmus, azért nem vagy csak meglehetősen későn tudott megjelenni, mert a nyugat-európai reformációhoz mérhető vallási mozgalom és szellemi fordulat nem következett be. A reformáció mint történeti képződmény azonban aligha szűkíthető le a ma már többek által egyébként is kétségbe vont középkori kommunalizmus versus modern individualizmus ellentétpárjára. Következései nemcsak az egyéni élet stratégiájának változásai felől mérhetők fel. Hatása kimutatható abban a fordulatban is, melynek során az állam a korábban önmagának tulajdonított szerepeket felülvizsgálja. Európa nyugati részén a vallásháborúk nemcsak az addig uralkodó politikai és társadalmi magatartásmintákat eliminálták, hanem hozzájárultak az állam modern szekularizált formájának kialakulásához is. A konfesszionális megosztottság tapasztalatán okulva a modern állam, miközben számos vonatkozásban megtartotta teljhatalmát, egy dolgról mindenképpen lemondott. Többé nem tartotta feladatának, hogy alattvalói lelki üdvözülésének terheit is magára vegye. Miközben Európát, az addig egységes res publica christianát a reformáció fejleményei két egymással ellenséges táborra osztják fel, addig Oroszországban ezzel épp ellentétes folyamatok zajlottak. A 16. századra ugyanis nemcsak Moszkva korábbi kettős (politikai és spirituális) függése szűnik meg – egyfelől az Arany Hordától, másfelől a konstantinápolyi patriarchátustól, hanem kialakulnak az orosz expanziós politika előfeltételei is. Kazany és Asztrahany bevétele a 16. század derekán nem csupán hadisiker, hanem egy új korszak nyitánya is. Oroszország Európa keleti peremén a triumfalizmus korát éli át. Politikai önállósodásával és spirituális felszabadulásával párhuzamosan az „autokefália” nemcsak „a sajátos ünnepélyesség és dagályosság stílusát ölti magára” (H. Schaefer), hanem egyre erőteljesebbé válnak messianisztikus vonásai is. Miközben Nyugaton az állam megszabadult vallásos küldetésétől, addig ez Oroszországban az állampolitika rangjára emelkedett.

Összességében az orosz fejlődés számos ok és körülmény miatt nem kedvezett egy olyan társadalmi rend kialakulásának, amelynek alapja a polgári és politikai szabadság, ahol bár mindenki saját belátása szerint cselekszik, mégsem a disszenszus, a káosz világa jön létre. Jellemző módon az orosz liberalizmusnak, noha a 20. század elején politikailag is megszervezte magát, magatartását mindvégig a „felfokozott történelmi kockázat terében” kellett alakítania. Ellenszenvvel tekintett az autokráciára, de a radikalizmus elszabadította barbárság szellemétől, a „bum” világtól, a tobzó „volja” önkényétől éppúgy félt. A szélsőségek közti keskeny ösvényen azonban kevesen követték.

3. Az orosz lét különös univerzumának számos alkotóeleme van: az intézményhiányos fejlődés, a visszamaradt jogtudat, a sajátos társadalomszerkezet és politikai kultúra, a világi hatalommal összenövő, majd pedig annak alávett egyház. De a másságnak vannak nehezen vagy talán egyáltalán nem bizonyítható, legfeljebb sejtethető, metaforákban megragadható elemei is. Az orosz történelmi

fejlődés különossége azonban nem csupán az öntörvényűség hagyományait tartalmazza. Megtalálni benne az Európához tartozás kötelemeit is. Igaz, többnyire úgy, ahogyan például Oroszországot Európához kapcsolja a keresztény egyetemesség: mert Oroszország része ugyan a keresztény világnak, ám az ortodoxia le is választja onnan. Ezért alighanem igaza van Vaszilij Zenykovszkijnak, amikor azt állítja, hogy „Oroszországot éppúgy nem lehet egyszerűen elválasztani a Nyugattól, mintként bekapcsolni a nyugati kultúra és történelem rendszerébe.”