

MIHAIL BAHTYIN ÉS VJACSESZLAV IVANOV KULTÚRFILOZÓFIÁJÁRÓL

Szilárd Léna könyve kapcsán

Vjacseszlav Ivanov és Mihail Bahtyin... Vajon sok érintkezési pontot lehet találni az orosz szimbolizmusnak, a századvég egyik legjelentősebb irodalmi irányzatának a maga idején híres teoretikusa, Vjacseszlav Ivanov (a Nagy Vjacseszlav, ahogyan Lev Sesztov, a filozófus nevezte) és Mihail Bahtyin, a magányos gondolkodó között, akinek nevét alig tíz évvel első — csupán a barátok és tisztelők szűk körében ismert — munkáinak megjelenését követően törölték az irodalmi életből, és csak a hatvanas-hetvenes években fedezték fel újra?

Vjacseszlav Ivanov és Mihail Bahtyin két, egymást váltó nemzedékhez tartozott: Ivanov pályájának kezdete és Bahtyin első írásainak megjelenése között húsz-huszonöt év telt el. De ők nem csupán idősebb és fiatalabb kortársak, esetükben többről van szó, mint egyszerű nemzedékváltásról. Hiszen Bahtyin ifjúsága arra az időszakra esik, amikor kiderült, hogy véget ért a 19. század, és új korszak kezdődik, amely számára az apák szellemi és élettapasztalata nem elegendő... A történelem mint valamiféle felfoghatatlan, személyesen meg nem élhető, az embertől elidegenített erő — amint B. Ejhenbaum írja — "a hétköznapiak, a gondolkodás közvetlen motíválójává vált, még az emberi szívet is hatalmába kerítette". Az "apák" és a "fiúk" ebben a vonatkozásban rendkívül tartalmas fogalmak lettek, a művészek, a tudósok és a filozófusok két nemzedékének világképe gyökeresen eltért egymástól.

A világgépi választóvonal két oldalán elhelyezkedő Ivanovnak és Bahtyinnak a világról, az emberről, a személyiségről és a történelemről alkotott nézetei nem kevésbé különböznek, mint életútjuk, pályaképük, ízlésük, temperamentumuk, stílusuk. Ha a misztikus és spiritualista Ivanov számára a személyen kívüli vagy a személytelen sosem lehetett lényegi, és emiatt a történelmet a szabad alkotás eredményének tekintette, akkor a másik korszak képviselője, Bahtyin számára a történelmi folyamatoknak az emberi életet és gondolkodást meghatározó személy fölöttisége, szükségszerűsége (ahogy mi mondanánk, a determináció, a személytelenség) volt a meghatározó, egyebek között az irodalmi folyamatok személytelensége, amelyeket a poétika szintjén vizsgált, miközben a huszas évekkel kezdődően arra törekedett, hogy leküzdje a formalizmus szélsőségeit, és az irodalmi formák új, a huszadik század megváltozott világfelfogásához igazodó átfogó elméletét megalkossa.

És mégis Ivanov meg Bahtyin hasonlítható egymáshoz, ha azt a határozott és változatlan érdeklődést állítjuk előtérbe, amelyet a kultúra jelenségei iránt mindketten tanúsítottak. Bármennyire is eltértek egymástól a két gondolkodónak a kultúrára vonatkozó nézetei, mindketten fiúi tisztelettel viseltettek iránta, és személyes felelősséget éreztek sorsáért. Így Ivanov és Bahtyin két, egymással érintkező kultúrafelfogás alkotóivá váltak, és elméleti munkáik, bármennyire is szakkérdéseknek szentelték őket, kultúrfilozófiájuk részeként vizsgálhatók.

A művészet kultúrában gyökerezettségére Bahtyin még a formalistákkal polemizáló és az általuk kínált morfológiai módszert bíráló, 1924-ben írt *A tartalom, az anyag és a for-*

ma problémája az irodalmi alkotásban című munkájában rámutatott: "A művészet autonómiája azon alapul, hogy a kulturális egység elidegeníthetetlen része, benne nemcsak sajátos, de szükséges és mással nem helyettesíthető szerepet tölt be". Ami pedig Ivanovot illeti, mint ismert, két évtizeden át dolgozott a Dionüszosz-kultusz elméletén, amely az "ősök kultuszát", az apák szellemi hagyatékának tiszteletét, tanulmányozását, értelmezését szorgalmazó kultúrafelfogásának vált alapjává. De a Dionüszosz-kultuszra, a "karneválra" vezethető vissza Bahtyinál a "hivatalos" ideológiának a nem hivatalos ideológiákkal való szembeállítását, a "karneváli tudat" fogalmát.

Vajon mi motiválta Ivanovnak a Dionüszosz-kultuszhoz fordulását, és Bahtyinak a "karneváli tudat" iránti, őt Ivanovval rokonító érdeklődését? A Dionüszosz-kultusz tanulmányozása, amely kétségtelenül Nietzsche-nek *A tragédia születése a zene szelleméből* című művéhez kapcsolódik, egyáltalán nem csupán a költő és a filozófus filológiai szeszélye volt. Abban, hogy a görög kultúra fejlődésének egy bizonyos szakaszán az apollói elv mellett (amely Ivanov értelmezésében a személyiségnek a tiszta szellemiség magaslataira való szabad föllemelkedését fejezte ki) a dionüszoszi elvet is (Ivanov felfogásában ez az "alászállás" gondolatát, a személyiségnek a test mint barbár anyagiasság, mint a gyakorlat káosza felé fordulását jelentette) el kellett ismerni, Vjacseszlav Ivanov a századforduló orosz gondolkodásával analóg jelenséget látott.

A személyiség teljes — méghozzá nemcsak a metafizikai, de egyben empirikus — szabadságába vetett liberális-romantikus hitnek a megingása vezette Ivanovot "a világ önfeláldozó elfogadásának" gondolatára, ami kultúrafelfogásban az alkotónak a földi valóságba vettségét jelenti, amelynek célja, hogy a felsőbb reáliák világában tett vándorútját követően leszálljon a valósághoz (ad realia per realiora). A személyiség ily módon a keresztény kultúra válságának korában, saját igényeiből ösztönözten, elfogadja a káoszt, annak reményében, hogy majd a káoszból kultúrát teremthet. Ilyen Vjacseszlav Ivanovnál Dionüszosz, aki a halál, a széthullás, a személyiség elidegenedésének, egyben az újjászületés, a teljesség, az elemi erőkből kultúrát teremtés paradox egységének istene. Amikor a káoszba belemerül, Dionüszosz "maszkot ölt", mintegy azt sugallva, hogy tekintsük karneválnak a káoszt, ahol minden a feje tetején áll, ahol nevetni kell azon, ami az empirikus világban sírásra kész, és sírni azon, amin ott nevetnek. Így az elemek életében való részvételével, mint zseniális művész, "valóban" karnevállá változtatja át a káoszt.

De a hellén isten, Dionüszosz, mint Kerényi Károly írja, nem romantikus, azaz eleve saját individualitásába zárt és ettől szenvedő zseniális művész volt, hanem a kultúra istene, és éppen a kultúra segítette hozzá a gyakorlat útvesztőjében tájékozódáshoz. Az a személyiség viszont, amelyre Ivanov gondol, a századvég romantikusa, aki az individualizmus elégtelenségét megtapasztalta, és ez készítette Ivanovot arra, hogy megalkossa a maga Dionüszosz-mítoszát, vagyis hogy a kultúrát a kultúra mítoszával helyettesítse.

A 20. századi gondolkodásban az erőtlen személyiség feloldódott az empiria káoszában, nem eltakarta, hanem elvesztette arcát, azt saját maszkjával, a személytelen individuummal helyettesítette, és az empiria káosza, a személytelen gyakorlat az egyetlen — értelmetlen — realitásnak mutatkozott. Ez az az új tapasztalat, amelyből Bahtyin kiindult.

A keresztény kultúra válságának, a személytelen civilizáció által való kiszorításának korában a káosz kezd ideologizálódni, és saját értelmetlen realitását értelmes egységnek igyekszik mutatni (Bahtyin ezt a tendenciát nevezi centipetalisnak). Így keletkeznek az úgynevezett hivatalos ideológiák, amelyek szellemtelen, formalizált képződményeikkel kiszorít-

ják a kultúrát. Meg kell jegyezni, hogy a hivatalos ideológián Bahtyin egyáltalán nem csak, sőt nem is elsősorban a hatalmat birtokló politikai nézeteket értette, hanem általában a tudományok, a művészetek, a vallás, a jog hivatalosan megformált rendszerét. Amennyiben ezek a tendenciák totálissá válásának veszélye fenyegetett, Bahtyin, a kultúra igényétől vezetve, annak "építésével" kísérletezett. A káosz, amennyiben káosz, mindenekelőtt sokféleséget jelent (Bahtyin pluralizmusról beszél), az egymástól elkülönült egészek, atomok, molekulák, személyek és társadalmi csoportok szimultán létező személytelen érdekeinek és ideológiáinak összeütközését. Az emberi káosz létezési módjának Bahtyin a nyelvet tekintette, pontosabban a "nyelvek" sokféleségét mint rendszertelen és lényegében értelmetlen sokszólamúságot, mint a szólamok elkülönülését. De miközben ezt a nyelvet beszéli, a káosz mintegy fölfedi "természetét", magát éppen mint káoszt mutatja meg. Ebben az értelemben a káosz nyelve, a sokszólamúság föltétlenül igaz.

Bahtyin felfogásában a nem hivatalos ideológiák káosza nemcsak természete szerint, az eleven sokszólamúság okán különbözik az egyeduralomra törekvő hivatalos ideológiáktól, hanem bizonyos személytelen tudattal is rendelkezik: maga a széthullás elve, a bahtyini "centrifugális" elv a nyelvnek mint az öntudatára ébredő káosznak az elvévé, más szavakkal a "vidám" káosz, a "karnevál" elvévé válik. Ebben az értelemben a káosz személytelen tudattal rendelkező nyelve Bahtyinnál személytelen karneváli tudattá, a kultúra személytelen mítoszává válik. A kultúra személytelen igazságának, a nem hivatalos ideológiának a hivatalos ideológiák személytelen hazugságával folytatott harca Bahtyin felfogásában örökévalónak tűnik, és emiatt az irodalmi formák történetét — az antik görögöktől napjainkig — az egymást föltételező ellentmondások harcának tekintti, különös figyelmet fordítva természetesen a periferiális, a nem hivatalos műfajok történetére.

A bahtyini karneváli tudat, a saját létezésének képtelenségét belátó káosz tudata (Bahtyin nem véletlenül állt közel Vaginovnak, az orosz abszurd irodalom képviselőjének köréhez) az ivanovi Dionüszosz, azzal a különbséggel, hogy itt a *karnevál személytelen elveként* mutatkozik. A személytelen világban a korábbi értékek megváltoztatják előjelüket, a plusz minusszá válik és fordítva: ha Ivanovnál az *egységre* még széthullásában is emlékeztető személyiségnek a törekvése számított értéknek, Bahtyinnál ellenkezőleg az *öntudatára ébredő káosznak bármiféle egységesítéssel, bármiféle rendszerezéssel szembeni ellenállása* vált értéké, minthogy az utóbbi elkerülhetetlenül annak fetisizálásához vezet.

A kultúra igényeitől, vágától vezetve tehát Bahtyin Ivanovhoz hasonlóan megalakítja a maga Dionüszosz-mítoszáit. Hogy ez mítosz, az abból is kiderül, ha koncepciójának sorsát egybevetjük Ivanov koncepciójának sorsával. Miként a gyakorlat elnyelte az ivanovi Dionüszoszt, megmutatva, mennyire spekulatív volt Ivanovnak a zseniális romantikus művészet metafizikai megalapozottságáról alkotott elképzelése, hasonló sorsa jutott a kultúra személytelen elve is, fölfedve, hogy Bahtyinnál az elemi dialektikára mint a világegyetem végső elvére utalás nem kevésbé spekulatív. Paradox módon a kultúra személytelen bahtyini elvét az az új hivatalos tudomány — a strukturalizmus és a szemiotika — vetette el, amely Bahtyint újra fölfedezte, és amely sok mindent felhasználó fölfedezései közül. De Bahtyin "rendszertelen" rendszerének leglényegesebb elemét, a vidám, a saját képtelenségének tudatát hordozó káoszról, a kaotikus természetről szóló tanítást, amely a kultúra bahtyini igényéről tanúskodik, kiszorította a világnak mint struktúráinak a képzete.

Bár a struktúra nem rendszer, bár a struktúra a szó szigorú értelmében nem egység, hiszen nincs szervező elve, mégis a struktúra szervezettséget, rendet föltételez. A

struktúráként megjelenő káosz "komolyan" veszi magát, többé már nem a jelentéktelenségének tudatát hordozó és magához annak megfelelően viszonyuló *semmi*, hanem *valami*, amely kultúrának adja ki, hazudja magát. Megtörtént az, amitől félt Bahtyin, amikor kultúra-felfogását kialakította: a hivatalos ideológia, a tudomány modern elmélete, a civilizáció eltörölte még a kultúra emlékét is.

Ivanov és Bahtyin a kultúráról folytatott párbeszéd kezdete és vége. Ebben az értelemben Szilárd Léna könyvének címe, amely arra ösztönzött, hogy megkíséreljük vázolni a két gondolkodó kultúrfilozófiai nézeteinek viszonyát hermeneutikai és eszmetörténeti szempontból, nagyon fontos. Maga a könyv egészében filológiai-leíró jellegű munka. Azt kell mondani, egészében, mert jó érzeke, tehetsége és nem utolsó sorban a kor szellemi jelenségeinek tanulmányozása a kutató előtt feltárta, hogy Ivanovot és Bahtyint nem csupán külsődleges-filológiai jegyek alapján lehet közelíteni egymáshoz. Olyanokra gondolunk, mint a karneváliság iránti érdeklődésük, vagy olyan életrajzi mozzanatokra, mint például az, hogy F. Zelinszkij, az antikvitás ismert kutatója, akinek közvetlen együttműködésével formálódott a Dionüszosz-kultusz ivanovi értelmezése, annak a tanszéknek volt professzora, ahol Bahtyin tanult, vagy az, hogy Bahtyin saját bevallása szerint Ivanov minden Oroszországban megjelentetett művét ismerte. Ivanovot és Bahtyint egybevetve, Szilárd Léna beszél a kultúráról. Igaz, Ju. Lotman nyomán a kultúrát "az emberiség intellektuális történetének" körébe vonja, nem tévén különbséget a kultúra története és a művelődéstörténet között, amely pedig nélkülözhetetlen, mert a kultúra alanya a jelenségek értelmét kereső személy, a művelődéstörténet alanya pedig az individuum, a megismerésre törekvő intellektus, és ezért ha a kultúrtörténet megértést, értelmezést kíván, a művelődéstörténet elsősorban ismeretet, filológiai-leíró jellegű tanulmányokat.

Lotman nyomán Szilárd Léna azt ajánlja, hogy a kultúrát az "emlékezésért folytatott küzdelemnek" tekintsük. De ha az emlékezés több, mint csupán az ismeretek őrzése, amelyből az intellektus kénye-kedve szerint azt vonja ki, ami neki tetszik, vagy ami a szó szoros értelmében vett megismerés szempontjából szükséges, akkor meg kellene mondani, hogy bár a kulturális emlékezésért folytatott harc, amelyet a kultúra személyes igényei szülnek, a kultúra jelensége, maga a kultúra, lévén ontologikus, föltétlenül több, mint a rá emlékezés vagy az emlékek megőrzéséért folytatott küzdelem. Semmi kétség, hogy Ivanovnál és Bahtyinnál a kultúra helyébe a kulturális emlékezés és az emlékek megőrzéséért folytatott harc lép, de ha a kutató elfogadja nézőpontjukat, nem viszonyulhat úgy koncepciójukhoz mint egy bizonyos korszak teljesítményéhez, azaz nem léphet ki a leíró módszer határai közül. A kultúrtörténet és a művelődéstörténet határainak pontatlan megvonása, valamint a kutatónak azzal a nézettel való azonosulása, hogy a kultúra nem más, mint az emlékezésért folytatott küzdelem, teszi Szilárd Léna könyvét egészében filológiai-leíró jellegűvé. És a könyv a maga nemében rendkívül gazdag.

A Kiváló tájékozottság, a kutatónak tárgya iránti emélyült érdeklődése, a kifejtés átgondoltsága a kötet olvasását az emberiség intellektuális történetébe irányuló érdekes utazássá teszi. Az utazás Bahtyinnak *A Freudizmus*, valamint *A Marxizmus és a nyelv filozófiája* 1927 és 1929-ben megjelent kötetével kezdődik, amelyek Volosinov neve alatt jelentek meg, s amelyekben az individuális tudat jellemzésére bevezetett freudi ellentétpár, a tudatos és a tudattalan a szociálpszichológia jelenségeinek leírására szolgál: Freud tudattalanjának Bahtyinnál a nemhivatalos tudat, a tudati cenzúrának pedig a hivatalos ideológiák rendszere felel meg. Szilárd Léna úgy véli, hogy Bahtyin már a huszas években elég határozottan kör-

vonalazza kultúrafölfogását és már ekkoriban igyekszik meghatározni a nemhivatalos tudatnak megfelelő populáris műfajok körét, bár a viccnek és az anekdotának a hétköznapi ideológia műfajai közötti említése egyelőre még nem sejteti a nevetés egyetemes világnézeti szerepének elismertetését. Az majd csak a harmincas években történik meg a *Rabelais és a középkor, a reneszánsz népi kultúrája* című műben. A továbbiakban részletesen megismerkedünk Ivanovnak a Dionüszosz-kultuszt tárgyaló tanulmányaival, valamint annak pszichológiai vonatkozásaival különös tekintettel a jungi archetípus problémájára.

A karneváli tudat című fejezetben Szilárd Léna Ivanov koncepciójának azon mozzanatait vizsgálja, amelyek Bahtyin rendszerének részeivé váltak, és az alapos ártértelemezés ellenére is a könnyen felismerhetőek. Bahtyin elméletében a karneváliság Ivanov által elemzett kozmikus világképe a maga kétarcúságával (bináris oppozíciók), az átváltozásokra való hajlandóságával (metamorfózis) egyetemben szociális látásmódba megy át (ld. a minden rend, minden hatalom és helyzet vidám viszonylagosságát kimondó bahtyini tételt). De amennyiben a karnevál, mint Bahtyin megmutatta, nem az egyenlőségnek és a szabadságnak, a kölcsönös összefüggésnek és az ellentmondások egységének elvont gondolata, hanem konkrét-érzéki, magában az életben átélt és eljátszott kultikus, látványszerűen is megjelenített "gondolat", hordozója az ő koncepciójában a "karneváli" nép.

A szerző a maga elé kitűzött feladatot — a dionüszosziság karneváli tudattá való transzformációjának megmutatását — megoldotta, és ezt igen gazdag, szerteágazó anyagon tette. Munkájában jól belátható, miben is áll ez a két koncepció, és hogyan transzformálódik egyik a másikba. Az a kérdés azonban, hogy miért jelenik meg a századfordulón a dionüszosziság problémája, és miért változik át a 20. században a karneváli tudat problémájába, ez a hermeneutikai, eszmetörténeti kérdés azonban nála nem kerül szóba, bár burkoltan itt-ott felbukkan, igényelve, ahogy nekünk tűnik, sokoldalú és elmélyült megvilágítást.