

A MESSIANISZTIKUS HITTŐL A LELKIISMERET VÁLSÁGÁIG

FARKAS ZOLTÁN

Oroszországban az *intelligencija* szóval jelölték a társadalomnak azt a szűk művelt és gondolkodó rétegét, amely legfőbb értékének a függetlenséget vallotta, s önkéntesen vállalt feladatát csak magas fokú intellektusra és professzionális műveltségre támaszkodva tartotta realizálhatónak. Maga a fogalom is csak hosszadalmas viták eredményeképpen formálódott ki. I. Sz. Akszakov az „önmagát megismerő nép”, I. Sz. Turgenyev a nihilista megnevezést szorgalmazta, Piszarev „gondolkodó” vagy „művelt proletariátus”-nak titulálta ezt a réteget, Lavrov a „kritikusan gondolkodó személyiség” terminusát tartotta elfogadhatónak, míg végül a P. D. Boborikin író által 1866-ban felvetett fogalom terjedt el a köztudatban. Még ennél is összetettebb problémának tűnik az értelmiség történeti genezisének problémája, mely mintegy predesztinálta későbbi szerepét, illetve a lelkiismeretnek a scientia hiányából fakadó téves meghatározását.

Írásunk azt a kérdéskört hivatott felfejteni, hogy miként vált az orosz intelligencia a társadalom kollektív lelkiismeretévé, ezt miként transzformálta messianisztikus hitté, illetve miért nem válhatta valóra az intelligenciába vetett reményeket.

Ha a Kijevi Rusz kulturális virágzásához kötődő egyéni teljesítményeket a „preértelmiségi” korszaknak nevezzük, akkor a szó szoros értelmében vett értelmiségről csak a Nagy Péter nevéhez fűződő modernizációs folyamattól kezdve beszélhetünk, melynek hatása alól a nemesi értelmiség sem vonhatta ki magát. A cár a történeti hagyománynak megfelelően hatalmi eszközökkel igyekezett új pályára állítani a nemességet, új minták és tevékenységmódok befogadását várta el tőlük, egyúttal szembesítette őket a Nyugat eredményeivel. Az értelmiségi tevékenységformák tudatosabbá válásával az értelmiség egyre egységesebb társadalmi csoportot alkotott. Ezen tendenciák révén nyerte el az orosz értelmiség szignifikáns jegyeinek egyikét, amely élesen megkülönböztette a nyugatitól: tudatosan és erőltetett ütemben, a cári kormányzat felügyelete alatt fejlődött ki, ebből adódóan konkrét társadalmi funkcióval ruházott fel. G. P. Fedotov mindebben egy egyszerű képlet alkalmazását látta: az „intelligencia – Péter gyermeke”. Ezzel párhuzamosan tovább növekedett a hagyományos értékrendet valló „nép” és a „felső körök, az uralkodó

rétegek közti szakadék”⁴⁴⁷. A XVIII. század második felében, főként II. Katalin első, ún. „liberális” korszakában az udvar még komoly szerepet szánt az értelmiségnek az orosz nagyhatalmi rendszer kiépítésében, ezáltal az értelmiség, miként a társadalom egésze is az uralkodó „szövetségeseként” viselkedett. A XVIII-XIX. század fordulóján a hazafias érzelmek fokozódása, a mérsékelt liberalizmus és az állami patriotizmus kölcsönhatásának folyamánaként az értelmiség azt a feladatot kapta, hogy segítse az államot a nép „felvilágosításában”, s ezzel járuljon hozzá Oroszország felemelkedéséhez⁴⁴⁸.

A napóleoni háborúk gyökeres fordulatot eredményeztek mind az orosz társadalom, mind az attól korábban élesen elkülönülő értelmiség számára. Egyfelől Oroszország nagyhatalmi szerepéhez a továbbiakban már nem férhetett kétség, másfelől azonban ennek a cári hatalom többszörösen is megfizette az árát: az orosz muzsikra már nem mint jogfosztott parasztra, hanem mint Oroszországot megmentő katonára (mint potenciális „teljes jogú” állampolgárra) kellett tekinteni, aki ráadásul végigharcolta a későbbiekben Európát. A Nyugatot bejárva az oroszok felmérhették szülőföldjük elmaradottságát, az értelmiség pedig elsajátíthatta azokat a szabadságeszményeket és nézeteket, melyek felemelték a Nyugatot. Hazatérve abban reménykedhettek, hogy Oroszország felemelése közös – állami és társadalmi – érdekként veheti kezdetét, ám a kormányzat világossá tette, hogy az alkotmányosság ígéretével kecsegtető kezdeti reformkísérleteket követően nem kíván teret engedni a további liberalizálásnak. Ekkor titkos társaságok alakultak (pl. dekabrista szervezetek, a Bölcsesség Kedvelőinek Társasága), ám a dekabrista felkelést követő véres megtorlás vitathatatlan tényé tette, hogy az uralkodó már nem szövetségesként tekint a társadalomra, a nemesi monarchia átadta a helyét a bürokratikus monarchiának. A társadalom s vele együtt a kormányzat iránti lojalitását részint tudatosan, részint kényszerből feladó értelmiség végleg elvesztette a társadalmi és politikai aktivitás lehetőségét, ami új világszemléletet kialakítására ösztönözte, voltaképpen a szüineidézisz (conscientia) szintetikus aktusára kényszerült: erkölcsi értékrendjét, ideáljait és a valós helyzetet volt kénytelen egybevetni. Ezen öneszmélés során ugyan nem találta el a kellő mértéket, mégis olyan nagy horderejű változásokat indított el, melyek az intellektuális szféra teljes átalakulásával jártak. Míg a „XVIII. századi uralkodó irányzatok javarészt szellemi beállítódásoknak (umonsztroenijje) tekinthetők”, addig a XIX. század első felében már világszemléletről (mirovozzrenijje) lehet beszélni. Mindez egyfelől az orosz irodalom

⁴⁴⁷ Bergyajev, Ny.: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*, Századvég, Bp., 1989., 16. o.

⁴⁴⁸ 1816-ban a német Tugendbund mintájára a fent említett célból megalakult a „Szojuz szpaszenijja” (a későbbi Szojuz blagogyensztvija), mely csak 1821-ig működhetett, amíg az állam és az értelmiség közötti, állami érdekeltségen alapuló kapcsolat fennállt.

önmeghatározását eredményezte, másfelől a schellingi tanok hatására átértékelődött a művészet szemlélet, s felvetődött Oroszország önreflexiójának követelménye is. A francia enciklopédisták hatását az 1820-as években a klasszikus német filozófia, főként Schelling és Hegel bölcselete közömbösítette. Schelling berlini előadásait (1841-1842) számos orosz fiatal (Bakunyin, Tyutsev) látogatta – nyugatosok, szlavofilek egyaránt. VI. Odojevskij berlini tartózkodása idején találkozott Schellinggel, aki Oroszország iránti lelkesedéséről is tanúbizonyságot tett: „Furcsa egy ország a maguk Oroszországa, nem lehet meghatározni, merre tart, de valami nagy dologra van hivatva.”⁴⁴⁹

Mindehhez önálló, filozófiailag megalapozott mérték- és értékrendszerre volt szükség, ami megváltoztatta az értelmiség befogadói szemléletét is: míg a XVIII. században a nyugati kultúra és szemlélet pusztá utánzása kötötte le minden erejét, addig a következő évszázadban már az autochton orosz szemlélet rostáján szűrte meg, illetve építette be rendszerébe a nyugati gondolatokat.

AZ ÉRTELMISÉG ATTRIBÚTUMAI

Ebben az időszakban ismerte fel az orosz intelligenciája önnön lényegét és azt a klasszikus rendeltetést, amit az egész XIX. század folyamán követett. Ivanov-Razumnyik az értelmiség definiálásakor a következő szempontokat hangsúlyozta: az értelmiség nem egyszerűen művelt emberekből álló csoportosulás (akár félművelt emberek is lehetnek tagjai), hanem „a népi tudat szerve ... a nép eleven erejének összessége”⁴⁵⁰, mely olyan organikus egységként kezelendő, melynek belső kohéziós erejét az általa képviselt programban és tevékenységben rejlő szolidaritás nyújtja. Ez azt feltételezi, hogy rendelkezzen valamilyen eszmei folytonossággal, ez Ivanov-Razumnyik szerint a nép szabadságáért folytatott etikai alapon álló küzdelem, mely a XVIII. század közepétől eredeztethető. Ebben a küzdelemben az orosz értelmiség rendek- és osztályokfelettivé vált (ld. pl. a dekabrista felkelést, melyben gyakorlatilag saját rendi érdekeik ellen szálltak harcba). De a szerző szerint meg kell különböztetni az értelmiségieket a nyárspolgáriságtól, ugyanis ez utóbbi közé azok a kultúrfetiszta kispolgárok tartoznak, akik nem az orosz eszme realizálásán fáradoznak⁴⁵¹ (Lavrov), az intelligencia viszont új formák és eszmék teremtésére fordítja energiáit. A szerző szerint az intelligencia egyik

⁴⁴⁹ A. Gulüga: *Schelling*, Bp. 1987.⁵ 312. o. Berlin ebben az időben az „orosz eszme” Mekkája lett.

⁴⁵⁰ Ivanov-Razumnyik: *Isztorija russzkoj obszsesztvennoj miszli* I. Szpb., 1911/Paris, 1969.⁵ 3. o.

⁴⁵¹ Lavrov szerint a fejlődés a személyiség fejlődésében és az igazságnak, illetve az igazságosságának a társadalmi formákban való megvalósítása.

legfőbb vonása az a fél évszázados küzdelem, mely nem más mint „félévszázados mártírológia, az epikus küzdelem, a vértanúság és hősiesség története.”⁴⁵²

Igen összetett probléma meghatározni, hogy milyen általános vonásokkal jellemezhető az értelmiségi, hiszen korszaktól, társadalmi, politikai helyzetektől függően változik maga az intelligencia, illetve ezzel összefüggésben megítélése. Bár az intelligencia nem alkot zárt, merev kasztot, mégis más társadalmi csoportoktól tisztos távolságot tart, azonban rendszeresen figyelemmel kíséri azok nézőpontjait. Ebből a csoportszemléletből, illetve az egyes képviselők öntételező, öndefináló törekvéséből adódóan az értékek gyakran változó világában időről-időre székszelesen alapuló önidentifikációs processzuson esik keresztül. Önnön helyzetét térbelileg valamelyest a társadalom felettként, a hatalommal szemben állóként határozta meg, vagyis az intelligencia permanens „normatív lázadásá”-ról beszélhetünk, csak hogy ezzel egyidejűleg a társadalmi konfliktusok katalizátoraként és ideológusaként kívánt cselekedni. Ebből a társadalmi távolságtartásból (áthidalhatatlannak mutakozó szakadék a nép és az elitkultúrát képviselő értelmiség között) eredt örökös lelkiismeretfurdalása is, mintha neki kellett volna magára vennie a felelőséget a „nép” minden nyomorúságáért. Önmagát az elit részeként definiálta, s mivel abban a hiszemben járt el, hogy minden cselekedete mások érdekében történt, ezért büszkeségtől átjárt kiváltságtudata, illetve az ebből adódó, önkéntesen, egyoldalúan felvállalt felelősségtudata, a moralitásnak a pragmatizmussal és realitással szembeni prioritása (a morális fölény tudata) szükségyszerűen idézte elő tragikus helyzetét, szemléletének ambivalens jellegét (egyszerre jelentkezett az apátia és a türelmetlenség, az agresszivitás, a mély szociális empátia stb.). Mivel sem a helyzetelemzés, sem a megoldási módok realitásával nem volt tisztában, ezért rendszerint az illúziók és eszmék világába menekült. Ebből adódott a politikától való elidegenedése is, oppozíciójának igazolását pedig a népért történő cselekvés messianisztikus tudatában oldotta fel, miközben az eszmék áldozataként a társadalmi erők örök kritikusaként hidegült el rendszerint a társadalom egészétől. A néppel szembeni konstans büntudatát igyekezett mindenáron meghaladni, melyet két úton képzelt / tartott megvalósíthatónak: felvilágosítja a népet, avagy a nép forradalmi felszabadítását hajtja végre (a nép nélkül). A történelem folyamán hol az egyik, hol a másik utat választotta, ám mindkét esetben a fejlődést kétségbevonhatatlan, szükségyszerű következménynek tekintette.

⁴⁵²

Uo. 13. o. Gogoltól kezdve az irodalom Oroszországban a filozófia, a társadalmi tevékenység, a szekularizált etika szerepét vállalta magára. Az irodalomkritika többnyire politikai és társadalmi kérdésekkel foglalkozott, az irodalomtudományi problémáknak kevesebb figyelmet szentelt. A szépirodalom a „hatvanasok” aktív nemzedékének fő nevelőjévé vált. Az irodalom társadalompolitikai szerepe idővel átalakult, azok a területek, melyeket korábban védőszárnyai alá vont, a hatvanas évektől kezdődően kezdtek önállóvá válni.

A hatalomtól való távolmaradását idővel tudatos, vállalt magatartásformává nemesítette, ám a (morális alapon gyakorolt) társadalmi kontroll révén mégis részesévé vált a politikának, csak tudatos oppozíciója révén azt a látszatot kelthette, hogy ő maga nem felelős az ország bajaiért. (Az értelmiségnek ezt a szemléleti vonását Sztruve a Vehi-ben otcsepensztvo-ként, hitehagyásként értelmezte, nevezetesen „az állam és mindenféle rend tagadása”-ként). Mivel az intelligencia képviselői úgy vélték, hogy birtokukban van a tudás (a tudás monopóliuma), így gyakran konkuráltak a hatalommal, s igazságuk megvalósítása érdekében számos, egymástól nagyon is eltérő megoldási módokkal (pl. a tradicionális hit megújítása, erőszak-nélküliség, „a lelkiismeret betegségének” gyógyítása, aktív, gyakorlatias fellépés) álltak elő, több ízben a felkelésektől, forradalmaktól sem riadtak vissza.

KÜLSŐ NORMÁK – BELSŐ PARANCSONK

Az orosz értelmiség története kezdetben elválaszthatatlan volt az orosz irodalomtól, mely egyfelől az élet minden szegmensére képes volt fókuszálni, másfelől a XIX. század első felének zord politikai és társadalmi viszonyai közepette egyedül az irodalom biztosíthatta a viszonylag szabad gondolatáramlást. Ennek súlyos következményei is voltak, hiszen az irodalom idővel a morális vonatkoztatási pont szerepét betöltve, egyfajta tanító felettes énné kezdett válni. „Az orosz irodalom – az orosz értelmiség Evangéliuma”⁴⁵³.

A század első évtizedeiben az orosz értelmiség vívódását, lelkiismereti válságát és cselekvésképtelenségét az orosz kultúra két szignifikáns alakja, Csaadajev és Puskin láttatta. A nyugati civilizációt jól ismerő Csaadajev fiktív levelekben tárta fel Oroszország elmaradottságát, „időn-kívüliségét”, s önvizsgálatot, számvetést követelt: „Ne toldjuk meg egyéb nyomorúságunkat azzal, hogy félreismerjük önmagunkat, ne törekedjünk a tiszta szellemek életére, tanuljunk meg ésszerűen élni adott valóságunkban.”⁴⁵⁴ Az önreflexió követelménye történeti és morális kényszerként jelentkezett nála, melynek feladatával tudni kell szembesülni és fel kell vállalni, csakhogy „Hol vannak hát ... bölcseink, hol gondolkodóink? Ki gondolkozott valaha is nevünkben, ki gondolkodik ma?”⁴⁵⁵ A szembesülés igényének hiánya, illetve magának a realitásnak az eliminálása már Ragyiscsevet is tiltakozásra készítette, Csaadajev viszont kérelhetetlen egyértelműséggel diagnosztizálta a nemesi társadalom cselekvésképtelenségének tumorát: „A rabszolgák, akik Önt kiszolgálják – nem ez a léggömbre? A barázdák, amiket más rabszolgák homlokuk veritékével szántottak

⁴⁵³ Ivanov-Razumnyik 14. o.

⁴⁵⁴ Csaadajev: *Filozófiai levelek egy hölgyhöz*, Fränkel Anna ford., Magyar Helikon Bp. 1981, 15. o.

⁴⁵⁵ Csaadajev, 24. o.

– *nem ez-e a föld, amely Önt hordozza? És micsoda dolgokat, mennyi nyomorúságot rejt magában ez a szó, hogy rabszolga! Ez az a mágikus kör, amelyben mindannyian vergődünk anélkül, hogy ki tudnánk lépni belőle, ez az a szégyenletes tény, amelyen mindannyian szétzúzódunk, ez az, ami hiábavalóvá teszi nálunk a legnemesebb törekvéseket, a legnagyobbakébb készletéseket, ez az, ami minden akarásunkat megbénítja, beszennyezi minden erényünket.*⁴⁵⁶ Csaadajev felvetései olyan súlyos tehertételként nehezdedtek az orosz társadalomra, mely elől többé már nem lehetett kitérni, voltaképpen kollektív lelkiismeret-furdalást idézett elő. „Az orosz élet enciklopédiája”, vagyis Puskin, valamint Lermontov és Goncsarov a felesleges ember képében fejezték ki azt a bénultságot, mely az orosz értelmiséget-nemességet jellemezte, s ugyan a lelkiismeret hangja már megszólalt, de egyelőre artikulálatlan sóhajok formájában⁴⁵⁷. Anyegin, Pecsorin és Oblomov az erkölcsi kötelesség tudatáról és a közérdekről folytatnak eszmefuttatásokat, ám ezeket az elveket gyakorlati tetté váltani nem képesek, ugyanis elgondolásaik nem lépnek túl a formalitásba kimerülő erkölcsi a priorin. Ennek Dobroljubov szerint az az oka, hogy „...nincs semmi az életükben, ami nélkülözhetetlen szükségletükké, a szívükhöz nőtt szent ügyé, vallássá válna számukra, amellyel oly szervesen összefornának, hogy ha elvonnék tőlük, az életüktől fosztanak meg őket.”⁴⁵⁸

A XIX. sz. eleji felesleges embert idővel felváltja a „bűnbánó nemes” („kajusijszja dvorjanyin”), aki a jelenvalólét kilátástalansága ellen próbál tenni. Különböző megoldási módokat alkalmaz a gyakorlatban – a dekabristák szabadságuk és életük kockáztatásával alkotmányos politikai rendszert kívántak létrehozni, ám az alkalmazott módszert (felkelés) a társadalom (ekkor még) elítélte. Mások filozófiai társaságokat hoztak létre (pl. Obcsesztyvo ljubomudrov – a Bölcsesség Kedvelőinek Társasága), vagy filozófiai viták formájában igyekeztek feldolgozni a csaadajevi intelmeket. A negvenes évek vitáiban közös cél vezérelte a nyugatosokat és a szlavofileket: Oroszországot olyan sajátos jelenségnek tartották, mely egyedisége folytán a történelem színpadán a közeljövőben főszerephez juthat. Habár mindkét irányzat olyan

⁴⁵⁶ Csaadajev, 48. o. (a szerző kiemelése)

⁴⁵⁷ A „felesleges ember” az én–szerep–világ hármasságának áldozataként szemlélendő, hiszen a kivételes képességű (egy)én (mint az intelligencia prototípusa) felismerte ugyan a cselekvés szükségességét, de a cselekvéshez szükséges kereteket, a szerepet a társadalom, a környezet nem tudja biztosítani, illetve nem tolerálja. Az orosz valóság szűkös szerep-funkció kínálatában a társadalmilag aktív egyén feleslegessé válik, s Török Endre értelmezése szerint kettős alternatíva elé kerül: vagy az állandó úton-levést (helyzetbe kerülés hajszolása) választják (pl. Anyegin, Pecsorin), miközben állandó kudarcra vannak ítélve; vagy a semmi(ttevés)ben vegetatív lényként megállapodó passzív lényvé válnak (pl. Oblomov) (Török Endre: Világtudat és regényforma)

⁴⁵⁸ Ny. A. Dobroljubov: *Három tanulmány*, Bp. 1972, 51. o.

utakat keresett, amelyek Oroszországot kivezet(het)ik aktuális „abnormális” állapotából, mégis vitáikban és ellentéteikben már eleve benne rejtett a szükségszerű szakítás (1844), mely a század egészét végig kísérő szemléleti és lelkiismereti paradigma kiindulópontjává vált.

Ebben a dichotómikus rendszerben a szlavofilek a társadalmi és történelmi realitásokat is tételező (ortodox) hitet tették meg fundamentumnak, erőteljes múltcentrikus szemléletükben a népiségnek és a kollektivistikus tudatnak juttattak prioritást, s egy teljesen önálló, autochton orosz utat tartottak járhatónak. Ezzel együtt a „külső”, jogon és törvényen alapuló intézményrendszerrel szembeni gyanakvásuk folytán egy olyan organikus társadalmi modellt tartottak követendőnek, mely a bizalom, a szabadság, a szeretet és az igazságosság elvén alapszik, s melyben az egyén a kollektivistikus elvárások keretei között formálódik ki. „Semmiféle egyéni megítélés, semmiféle mesterséges megegyezés nem volt alkalmas arra, hogy új rendet hozzon létre, új jogokat, új előjogokat dolgozzon ki. Sőt még maga a *jog* [pravo] fogalma is ismeretlen volt a szó nyugati értelmében: nálunk csupán igazságot, igazságosságot jelentett.”⁴⁵⁹ Kirejevskij és a szlavofilek az igazságosság, a morál, pontosabban a lelkiismeret imperatívuszának organizáló erejében látták Oroszország jövőjének zálogát. Ezzel az ortodox hit kánonján alapuló kulturális elzárkózáson alapuló, a múlt megújulását szorgalmazó, Oroszországnak messianisztikus küldetésstudatot (monarchikus állam, teokrácia, a rossz kiküszöbölhetősége) kölcsönző erőteljesen metafizikus jellegű szemléletmód vált az egyik történetfilozófiai vezérelvvé a XIX. századi Oroszországban. Ezt az utat járták a poeszvennyikek (Dosztojevskij, Apollon Grigorjev, Ny. Sztrahov, A. A. Fet), majd a kései szlavofilek, valamint Szolovjov nyomán az orosz vallásbölcseleti irányzat is.

Ezt a hagyományt folytatta Vlagyimir **Szolovjov** is, aki Oroszországban elsőként teremtett filozófiai rendszert, melynek egyik tartópillére az etikai alapműve, *A jó igazolása* volt. Szolovjov igencsak vaskosnak mondható erkölcsbölcseleti művében azonban igen kis teret szentelt a lelkiismeret kérdésének, viszont számos művében bukkan fel a probléma, de ezekben sem fejtegeti hosszasan a lelkiismeret szerepét. Előrevetítve ezt azzal indokolhatjuk, hogy Szolovjov antropodiceára épülő, történetfilozófiai ihletettségu gondolatrendszerének alapvető követelménye a lelkiismeret megléte és motiváló szerepe. Már magiszteri disszertációjában – melyben a nyugati bölcseletet vetette alá kritikai vizsgálódásnak – a nyugati filozófia válságát kiváltó egyik oknak az egoizmust, a lét elemeinek egymástól való elkülönültségét tekintette, ugyanis az egoizmust leegyszerűsítve lelkiismerethiánynak tekintette. A lelkiismeretet szintetizáló elvként kezelte, mely a lét elemeinek egymáshoz való közeledését szolgálja, ami elengedhetetlen feltétele a világ egyetemes egységének, a

⁴⁵⁹ Ivan Kirejevskij: Válasz Homjakovnak, Ford.: Kiss Ilona. In: *A megváltó Oroszország, Századvég Bp., 1992, 38. o.*

mindenegységnek a helyreállításában. Ez nemcsak a kozmikus rendre vonatkoztatható, hanem az egyes emberre, illetve a társadalomra is: Raszkolnyikov alakja a góg, az önistenítés, a többiektől való elkülönülés tipikus szimbóluma, aki külső bűnét (gyilkosság) a száműzetés révén vezekli, míg belső bűne a belső erkölcsi igazság megszegésének vétkéét a lelkiismeret tisztítótűzében volt kénytelen levezekelni – ezáltal voltaképpen visszatérhetett az Abszolútum igazságához. „Az ember, aki erkölcsi betegségére, megátalkodottságára és esztelenségére alapozza azt a jogát, hogy a saját elképzelése szerint tevékenykedjék és átalakítsa a világot – az ilyen ember, bármilyen legyen is külső sorsa és tettei, önmaga lényegéből kifolyólag *gyilkos*. Óhatatlanul erőszakot tesz másokon, és tönkreteszi őket, maga pedig óhatatlanul elpusztul az erőszak által. Erősnek tartja magát, de idegen erők hatalmában van; szabadságával büszkélkedik, de a külsőség és az esetlegesség rabja. Az ilyen ember nem gyógyul meg addig, amíg az első lépést meg nem teszi az üdvösség felé. Számunkra az első lépés az üdvösség felé az, ha átérezzük erőtlenségünket és rabságunkat. Aki ezt teljesen átérzi, már nem lesz gyilkossá; de ha *megmarad* erőtlenségének és rabságának érzésében, akkor eljut az *ön-gyilkosságig*. ... Az öngyilkosságig eljut mindenki, aki ráébred az összeméris gonoszúságra, de nem hisz az emberfeletti Jóságban. Csak ez a hit menti meg a gondolkodó és lelkiismeretes embert az öngyilkosságtól. Nem szabad megállni az első lépésnél – saját gonoszúságának felismerésénél –, hanem meg kell tenni a második lépést: el kell ismernie az önmaga felett álló Jóságot.”⁴⁶⁰

A Jóság Szolovjovnál azonban nem egyszerű etikai kategória, mivel a bölcselő az autonóm etika helyett egy olyan klasszikus idealista erkölcs-bölcséleti rendszert vázolt fel, melynek lényege, hogy a jó és általában véve az erkölcs metafizikai megalapozottságú – az ezzel ellentétes etikákat „elvon moralizmusnak” bélyegezte. Mivel bölcséletében az élet-szerűséget alapvető kívánalomnak tekintette, ezért „gyakorlati idealizmusában” a lelkiismeretnek főszerepet szánt: „ami a lelkiismeretet illeti ... minden jelentősége ellenére is elementáris hiányosságtól szenved. A helyzet az, hogy a lelkiismeret, mint ahogy már valaki megjegyezte, teljességgel hasonló ahhoz a daimonionhoz, aki sugallataival irányította Szókratészt. Miként ez a daimonion, úgy a lelkiismeret is arról tudósít bennünket, hogy mit ne tegyünk, de nem mutatja meg, hogy mit kell tennünk, nem ruházza fel tevékenységünket semmiféle pozitív céllal. Ha pedig ez a negatív erkölcs nem korlátoz bennünket, akkor ahhoz az általunk kialakított erkölcsi elvhez nyúlunk, melybe beletartozik a tevékenységet meghatározó pozitív cél, s ebben az esetben, nyilvánvalóan fel kell tételeznünk a következőt: azáltal, hogy elismerjük ezt a valóságosnak tekintett célt, ehhez az szükséges, hogy összefüggésben álljon a megvalósítá-

⁴⁶⁰ Vlagyimir Szolovjov: Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről, Ford.: Baán István. In: *Az orosz vallásbölcselet virágkora* I., Bp. 1988, 123–125. o.

sába vetett meggyőződésünkkel. De ennek a célnak a megvalósítása nyilván nem belső méltóságától vagy vágjától, hanem a létező [szuseje] objektív törvényeitől függ, amelyek nem az etika vagy a gyakorlati, hanem a tisztán teoretikus filozófia tárgyát képezik.”⁴⁶¹

Az etika tárgya tehát metafizikai eredetű ugyan, ám az ember számára csakis a gnoszeológiai vizsgálódások eredményeképpen áll elő. Mindkét esetben a léten felül álló abszolút létezőhöz [szuseje] jutunk, egyúttal az egyes ember és az emberiség olyan történelmi léptékű feladattal ruháztatik fel, melynek sikeres megoldásától függ a mindenegység helyreállítása. Az ember mint közvetítő lény a természeti és az isteni elvet kapcsolja össze, ezzel a kozmikus és történelmi korszak beteljesítéséhez járulhat hozzá. „Ahhoz, hogy tudatosan részt vegyünk a történelmi folyamatban, ahhoz az is teljességgel elegendő, ha tisztában vagyunk annak irányával, elegendő, ha tisztában vagyunk matematikai kifejezéssel élve [ezen történelmi folyamat] *maximális* léptékének képzetével, amelyhez szakadatlanul közelítenek az emberi fejlődés *átmeneti* léptékei, habár a dolgok természete folytán soha nem tudnak azzal egybeesni. Erről az ideális határról, mely felé reálishan tart a történelem, mindenki, még az esztétikai szeparatistát is beleértve, tökéletes fogalmat nyerhet azáltal, hogy az utasításoknak megfelelően a figyelmét nem az előzetesen vett vélekedésekre és durva ösztönökre, hanem a történelmi tényekből levont azon következtetésekre irányítja, melyekért az értelem kezeskedik és melyekről a lelkiismeret tudósít.”⁴⁶²

Az abszolút létező és az erkölcsi jó együttesen jelentkezik Krisztus alakjában, aki személyében szintetizálta az emberi és az isteni elvet, ezzel példát mutatott arra, hogy Sophia (az örök asszonyi, a világlelék, az ideális emberiség elve) révén az emberiség visszataláljon az Istenséghez. Krisztus azonban nemcsak példaként szolgált, hanem egyúttal az emberiségbe vetett remény próbaköveként is jelentkezett. Az emberre ruházott univerzális léptékű feladat megvalósítása nem determinált – legalábbis Szolovjov határozottan szembeszállt azokkal az elképzelésekkel, melyek az ember előtt a természeti és isteni elv egységesítésének feladatát egyfajta szükségszerű követelményként jelenítették meg. Az ember szabadsága a feladat sikerének záloga, az emberiség nem érezhet kényszert sem a feladat felvállalásában, sem annak végrehajtásában. Ez annál is inkább így van, hiszen az ember adott létállapota is arra vezethető vissza, hogy szabadsága folytán a világlelék elfordult az abszolút létezőtől, majd megtapasztalva a feltétlenség hiányából adódó súlyos következményeket, s magában hordozva a visszatérés, a mindenegység

⁴⁶¹ Vlagyimir Szolovjov: *Krityika otvlecsennih nacsal*. In: V. Sz. Szolovjov: *Polnoje szobranijje szocsinyenyij i pizsem*, M. 2001, 177. o.

⁴⁶² Vlagyimir Szolovjov: *Pervij sag k polozsityelnoj esztyetyike*. In: *Szobranijje szocsinyenyij Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova* VII. k., Brüsszel, 1966, 71. o.

megteremtésének lehetőségét, önként és szabadon döntött arról, hogy a kozmikus és történeti folyamat során helyreállítja a természeti és isteni elv egységét. „A személyes és társadalmi erkölcs végső feladata az, hogy Krisztus, akiben az Istenség egész teljessége testileg van jelen, mindenben és mindenkinben „megnyilvánuljék”. Mindannyiunktól függ, hogy együttműködünk e cél beteljesítésében, eközben Krisztust személyes és társadalmi ténykedésünkben jelenítsük meg.” Krisztusban voltaképpen Sophia (az abszolút létező anyaga, a világ női princípiuma) és a Logosz (az abszolút létező ható, egységesítő elve) kapcsolódik össze, ezzel voltaképpen az ember eredendő jövendő állapota ad egymásnak és az isteni elvnek találkozt, az ember(iség) mintegy megigazul, visszanyerheti teremtés előtti feltétlenségét. Csakhogy ehhez végig kell járnia a krisztusi utat, és akárcsak Ábrahámnak Kierkegaardnál pillanatról pillanatra ellenőriznie kell hitét, erkölcsének kikezdetlenségét, mely alapfeltétele sikeres tevékenységének. „Hogy ezek az emberek [vallási fanatikusok] tudatosan szegülnek ellen saját lelkiismeretüknek, ezt nem kívánom mondani; de hogy nem ellenőrizték, ahogyan kell a maguk lelkiismeretét – ez világos. Pedig a legjobb és egyetlen ellenőrzési mód nagyon is közel van.

Mielőtt bármilyen, a személyes vagy közösségi életünk szempontjából nagy horderejű cselekedetbe fogunk, érdemes felidézniünk lelkünkben Krisztus erkölcsi alakját, benne összpontosulni és feltenni a kérdést: megtehetette volna-e Ő ezt a cselekedetet, vagy más szavakkal, helyeselte volna-e vagy sem, dicsérné-e engem vagy sem emiatt a cselekedet miatt?”⁴⁶³

A fentiek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a lelkiismeret Szolovjovnál a médium szerepét játssza, biztosítja a tapasztalati valóságban élő, az istenképiséggel felruházott ember számára az abszolút létezővel [szuseje] való közvetlen kapcsolatot. Az ember a lelkiismeret által mintegy esélyt kap arra, hogy betekintést nyerjen az igazi valóságba, hasonlóan ahhoz, miként az ikonok teremtenek közvetlen kapcsolatot a „lét Szülőházájának mélyéhez”⁴⁶⁴. A lelkiismeret Szolovjov gondolatvilágában ezáltal egyszerre

⁴⁶³ Vlagyimir Szolovjov: Duhovnijje oszнови zsziznyi. In: *Szobranijje szocsnyenyij Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova* III. k. Brüsszel, 1966., 71. o. Ezt a gondolatot fejti ki többek között az istenemberségről tartott utolsó előadásában is, amikor a rossz általi kísértések értelmét fejtegette: „ [Az ember] ... csak tulajdon tapasztalata révén győződik meg a korábban az Istenember lelkiismerete révén elvetett utak hamis voltáról.” Vlagyimir Szolovjov: Cstenyjija a Bogocselovecsesztve. In: *Szobranijje szocsnyenyij Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova* III. k. Brüsszel, 1966., 172–173. o.

⁴⁶⁴ Pavel Florenszkij a „szellemi otthon” megtalálásának lehetőségét látta az ikonban. „... a lét termékeny mélyeiből érkező örömteli híradás ez, elfeledett, de titkon dédelgetett emlékkép a szellemi otthonról. És valóban, amikor e szellemi otthon megtárt megnyilatkozásból részesülünk, nem kívülről érzékeljük, hanem önmagunkon belül *emlékezünk vissza rá*: az ikon a mennyei ösképre való *emlékeztetés*.” Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz*, Bp., 2005., 75. Kiss Ilona ford. (A „lét Szülőházájának mélye” kifejezést a korábbi fordítás

lehetőség és teher, mivel az ember egyfelől tudatosíthatja magában az abszolút tudás létét és jelentőségét, másfelől azonban dönthet(ne) az egoizmuson alapuló elkülönülés mellett is, vagyis a kellő belátás híján átmenetileg elvet(het)i a conscientia-t. Szolovjov mindvégig bízott abban, hogy ez az állapot valóban csak provizórikus, s idővel – az ember sophikus jellege folytán – a lelki ismeret nemcsak az igaz tudással való közvetlen kapcsolat lehetőségét biztosítja, hanem együttes cselekvésre (kollektív lelkiismeret, szobornoszty) is ösztönöz.

A fenti szemlélettel összhangban Szolovjov is azt állította, hogy a lelki ismeret prioritása folytán a jog voltaképpen csak másodlagos szerepet tölthet be. Az orosz bölcselet a szlavofil nézőpont és a XVI-XVII. századi nyugat-európai jogfelfogás alapján arra a következtetésre jutott, hogy a jog „a minimális jó kényszerű megvalósításának eszköze”, mégpedig olyan eszköz, mellyel megakadályozható, hogy a rossz a világ konstitutív elemévé váljék. A személyiségfelfogás is teljesen más irányt vesz nála, mint a korabeli nyugati politikai szemléletben. Egyfelől a személyiség központi szerepét ugyan nem vonja kétségbe (sőt filozófiai rendszerének felülvizsgálatakor még hangsúlyozottabbá válik szerepe), ám a kollektív, az egész emberi nemre kiterjedő üdvözülés követelményéről ő sem mond(hat)ott le, másfelől Szolovjovnál a jog pusztán a tiltás eszközeként funkcionált (vö. daimonion), s a szlavofil hagyományoknak megfelelően etikai megalapozottságú, vagyis lényege nem merül ki a külső intézményesült formákban. Ebből adódóan csak a jogszolgáltatás morális kritikájáig jutott el, az alkotmányosság alapkövetelményéig azonban már nem. Szolovjov azonban abban különbözött a szlavofil, belső normákra épülő jogfelfogástól, hogy heteronóm etikája nem állapodott meg az orosz nép messianisztikus küldetéstudatánál, hanem a moralitáson alapuló, a lelkiismeret rostáján fennmaradó nézeteket rendszerbe foglalta és univerzális léptékűvé transzformálta.

A szolovjovi mindenegység-koncepció, illetve a Sophia-tan mentén formálódott a későbbiekben a konzervatívok és egyes vélemények szerint a radikálisok nézetrendszere, többek között a szocialistáké is, akik új hitnek, vallásnak tekintették a szocializmust. A konzervatív-vallási modell képviselői úgy vélték, hogy a Sophia-tan révén az értelmet, a szépséget, a gazdaságot és az emberi kultúrát szintetizáló egység jön létre, melyben az ember a Sophia hordozójává válik.

A másik alternatíva a jog, a politika, a pszichológia kölcsönhatásán alapuló, a kultúrák és civilizációk dialógusát szorgalmazó, alapvetően nyitottságra épülő, a személyiségnek a közösséggel összhangban történő öntételezését alapfeltételnek tekintő szekularizációs világszemlélet volt. Ezt a szemléletet nyugatos irányzatra támaszkodó, jogfejlődést hangsúlyozó értelmiségiek (főként az orosz liberális jogászok) képviselték, akik az államot tették meg olyan fundamentumnak, mely az erő és a jog, a kötelesség és büntetés össz-

alapján használtuk: Bp., 1988., 45.)

hangja révén olyan új tradíciókat teremt, melynek eredményeképpen az egyén már nem szorul segítségre a külső hatásokkal szemben, ugyanis az alkotmányos állam, valamint a társadalom- és személyközpontú politikai rendszer kialakítja a jogkövető állampolgári magatartást, s a jog és a törvény erejébe vetett hit stabil politikai kereteket teremt.

A nyugatosok legfőbb érdemét Szolovjov abban látta, hogy kitartottak azon nézet mellett, miszerint ha nem pusztá külső átvételről, utánzásról van szó, akkor csakis kitartó kulturális ténykedés eredményeképpen érhető el bármilyen belső szellemi és kulturális fölény. E munka során pedig nem kerülhetők meg az egyetemes emberi kultúra azon értékei és alapvető normái, melyeket a Nyugat már elért. A nyugatosok nyomán „házi közösségek”-ben (Uvarov), gondolkodói körökben (Plehanov), majd a cenzúra enyhülésével a folyóiratok révén terjedtek ezek az értékek és gondolatok. Az értelmiségnek ez a része ugyancsak a „bűnbánó nemes” nézőpontját tette magáévá, de különböző utakon igyekezett megoldást találni a társadalmat érintő problémákra. Az 1840-es években egyesek társadalomfilozófiai kérdésekre összpontosítottak, igaz, többnyire csak általánosságban, elméleti formában fejtegették nézeteiket – ide tartozott például Herzen és Ogarjov köre, illetve a petrasevisták. Mások a filozófiai és irodalmi kérdésekre helyezték a hangsúlyt, mint például a Sztankevics-kör.

A petrasevisták a progresszió, az egyén és a társadalom kapcsolata, a modernizáció, a művelődés és tudomány kérdéseire terelték a figyelmet. Fourier nyomán a népi tömegek szociális aktivitását kívánták felkelteni. Ez már előre jelezte, hogy egy teljesen új típusú értelmiségi attitűd van kialakulóban. Míg a korábbi időszak értelmisége túlnyomórészt a nemesség köréből került ki, most a sokkal radikálisabb, nem nemesi származású, ún. raznocsinyec értelmiség kezdett domináns szerephez jutni. Nemcsak származásuk tekintetében különböztek a korábbi értelmiségi ideáltól, hanem céljaik és módszereik is teljesen átalakultak. Az 1850-es években felnövekvő értelmiségi generáció tagjai, már elvetik az „apák” romanticizmusát, a művészetkultuszt, az absztrakt gondolkodást, a „fiúk” a realizmusnak, a természettudományok rajongásig fokozott képviselésének, az „értelmes önzés”-nek (Csernisevszkij) a képviselői voltak. A „hatvanasok” nemzedéke a szekularizációs folyamatot továbbvitte, amihez a pozitívizmus és a materialista szemlélet újabb lökést adott. Csakhogy ez a szekularizáció nem a nyugati minták szerint ment végbe, mivel orosz talajon igen erőteljes etikai jelleggel társult. (Ez rövid időn belül, mint láthattuk, az ellenkezőjébe csapott át, szekularizáció-ellenes hatást váltott ki, vagyis idővel a vallási fundamentum jelentősége értékelődött fel.)

A magát realistának valló irányzat a pozitívizmust és a személyiséget középontba állította, legtipikusabb képviselői a narodnyikok voltak, akik P. L. Lavrov és N. K. Mihajlovszkij ideológiai alapvetéséből indultak ki. Lavrov szerint az újfajta tudást a „kritikusan gondolkodó személyiségeknek” kell fel-

tárni, ugyanis csak ők képesek a Jó és Rossz fogalmából kiindulva az ismereteket kellőképpen (axiológiai alapon) osztályozni és rendszerezni. Már az 1840-es évek végén Herzen azt tanította, hogy Oroszországban a szocializmus a földből nő ki, vagyis paraszti alapokon nyugszik majd, mivel az obszcinákra mint történeti képződményekre támaszkodhat. Herzen, Bakunyin és Lavrov hatására az 1870-es években az értelmiség vezeklésének egy új formája honosodott meg, a „nép közé járás”, melynek kettős célja volt: egyrészt az értelmiség tisztába akart jönni a nép sorsával, s meg akarta ismerni a „népi bölcsességet”, másrészt a népet a szükségesnek vélt ismeretek birtokába szerette volna juttatni. Ezzel párhuzamosan elő akarta készíteni a talajt egy eljövendő forradalomhoz, mellyel az értelmiség fel kívánta számolni a közte és a nép között tátongó szakadékot – összegezve törleszteni szerette volna évszázados adósságát. Ez a rosszul értelmezett népimádat, melyet többek között VI. Szolovjov is a bálványimádás egyik típusának tartott, még a szlavofilek öröksége volt, akik a népet az isteni igazság és az eredeti, tiszta keresztény tanítás képviselőjének tartottak. A „nép szolgálatának” eszménye az értelmiség egyik alapvető attribútuma, szlavofil eredetű ugyan, ám a tartalma már sokkal inkább a nyugatos gondolatkörhöz állt közelebb, a népért folytatott önfeláldozó küzdelem pedig a „bűnbánó raznocsinyec” mentalitás velejárója volt.

A narodnyikok vezeklése egyre radikálisabb formákat öltött, mígnem egy részük a rendszeres terrorcselekmények során életét áldozta a népért folytatott „szent ügynek”, s ezt a morális imperatívuszt hagyta örökül a következő nemzedékeknek. Ez az etikai attitűd a szocialista mozgalmakban is éreztette hatását, és mérsékeltebb vagy radikálisabb formában az értelmiség túlnyomó többsége még mindig lelkiismereti kérdést csinált abból, hogy ledolgozza a nép előtt történelmi adósságát. Ezt a naív szemléletet csak az 1905-ös orosz forradalom hatására kezdték felülvizsgálni, ugyanis kiderült, hogy az értelmiség egyáltalán nem egységes, ráadásul a modern politikai pártok megjelenésével még inkább polarizálódott, számos értelmiségi pedig apolitikus magatartást vett fel. Ennek eredményeképp a politikai és ideológiai küzdelem egy időre lecsendesedett, javarészt erkölcsi és esztétikai kérdésekkel foglalkoztak (L. Tolsztoj vallási moralizmusa, Rozanov, az ezüstkor „enciklopédistája” – Vj. Ivanov). Az orosz kultúrára alapozva az értelmiség egy része (Vj. Ivanov mellett E. N. Trubeckoj, Merezkovszkij, Sesztov, M. O. Gersenzon, V. V. Rozanov) Oroszország új nemzeti lelkületének megteremtéséről értekezett, ami új utakat sejtetett. Erre sarkallt a sikertelen orosz-japán háború, az első orosz forradalom és a társadalom modernizációja. Az új nézőpontok, eszmék ellenére az intelligencia jelentős hányada azonban a korábbi narodnyik eszmekör képviselője maradt, holott ez a fajta ideológiai türelmetlenség és politikai kalandorság, mely a narodnyik színezetű értelmiségtől nem volt idegen, már egyáltalán nem volt alkalmas arra, hogy haté-

konyan kezelje a nemzet konszolidációjának, az intellektuális konfliktusnak a kérdését.

VEHI – AZ INTELLIGENCIA GÖRBE TÜKRE

Ebben a felfokozott szellemi, társadalmi légkörben jelent meg 1909-ben a *Vehi Szbornyik sztatyej o russzkoj intelligencii* (Mérföldkövek Cikkgyűjtemény az orosz értelmiségről) című kötet, melynek szerzői (Bergyajev, Frank, Florenszkij, Bulgakov, Sesztov, Rozanov, Kisztyakovszkij, Gersenzon stb.) éppen ezt a narodnyik típusú, radikális értelmiségi attitűdöt bírálták

A Vehit megelőzően két olyan kötet is megjelent, mely az értelmiség felelősségét latolgatta – 1902-ben a *Problemi idealizma* és 1906-ban Sz. A. Harizomenov kötete, *Az intelligencia bűnei*.⁴⁶⁵ Míg az említett két kiadvány alig keltett visszhangot, addig a Vehi olyan heves reakciókat váltott ki a társadalomból, mely csak Csaadajev művének, a *Filozófiai levelek* (1836) megjelenéséhez volt fogható. Nem véletlen a párhuzam, hiszen mindkét mű az orosz intelligencia értékvilágát kérdőjelezte meg, s számolt le a korábbi értelmiségi mítoszokkal. A Vehi szerzői elutasították az erőszakot, egyúttal a forradalmat⁴⁶⁶ is, melyet az orosz buntovvcsina kategóriájába soroltak, és nem tekintették azt igazi társadalomformáló erőnek. Elvetették, mert szükségszerűen generál ellenforradalmat, ami az erőszak eszkalálódásához vezet. A szerzők az orosz nép eszméjét fikciónak, értelmiségi mítosznak, a „népimádat vallásának” nyilvánították, mivel nem a valós történelmi állapotok vizsgálata során jutott el a nép jellemzőinek (bölc, hatalmas erejű, a jövőt, a tisztaságot és az igazságot hordozza) meghatározásához. Ez a szemlélet a vehisták szerint csak arra volt alkalmas, hogy egyre jobban elterelje az értelmiség figyelmét a tényleges valóságról. Önáltatásnak nyilvánították a szocializmus eszméjét is, mivel az csak a társadalom, az egyes emberek külső világát volt hivatott átformálni, viszont magát az embert nem, ráadásul mindezt a földi mennyország ígéretével társították. A szocialista megoldások helyett a világszemlé-

⁴⁶⁵ A radikális értelmiségiek között is voltak olyanok, akik maguk is a forradalmi értelmiség szellemi válságáról szóltak, például Borisz Szavinkov (1875-1925), az eszerek terrorista szervezetének egyik vezetője, Ropsin álnéven 1909-ben *Kony bled* címen megjelentetett regényében. 1908-ban P. Novgorodcev a *Krizisz szovremennogo pravoszoznanyija* címmel tanulmányt írt, mely szintén az értelmiség belső válságának egyik fontos elemét, a jogtudat válságát boncolgatta, s arra a következtetésre jutott, hogy ezen válság pozitív hozadéka az utópikus hit eltűnése.

⁴⁶⁶ „A forradalmat túl gyakran fertőzi meg épp az a szellem, amely ellen küzd: az egyik despotizmus szüli a másik despotizmust, az egyik rendőrség a másikat, a reakció vandalizmusa a forradalom vandalizmusát.” Bergyajev, Ny. A.: *Revoljucija i kultura*. In: *Poljarnaja zvezda*, 1905. dec. 2.

letet vallási-metafizikai alapokra kívánták helyezni, a harcos, forradalmár értelmiségi habitust pedig végleg a történelem rekvizitumai közé kívánták zárni. Sz. Bulgakov az aktív, a reális feladatokkal foglalkozó értelmiségi, a „vallásos humanista” tevékenységének kultuszát szorgalmazta. Súlyos vádként hozták fel azt is, hogy a radikális értelmiségből hiányzik az általa oly fontosnak tartott morális értékrend és a személyiség tényleges jelentőségének, rendeltetésének gyakorlati realizálására irányuló igény is.

A vehisták azonban önkéntelenül is a konzervatív liberalizmus támogatóiként léptek fel, s a radikális értelmiség messianizmusa helyébe egy más tartalmú messianizmust tételeztek, mely apolitikus és nemzeti vagy etatista jelleget öltött. Ráadásul a *Vehi*-ben felvetett kérdésekre konkrét, érdemi válaszokat az olvasó nem kapott, hacsak nem tekintjük annak az erkölcsi öntökéletesítés, avagy a „kozmosz igazság”-ból eredő közös hit programját.

A forradalomvárás közepette a mérsékletre intő és belső elmélyülést szorgalmazó vehisták nem találtak közös hangot a radikális értelmiség képviselőivel, így szinte az orosz társadalom majd minden rétegének képviselője bírálta a *Vehi* szerzőinek álláspontját (pl. Lenin, Miljukov, D. A. Boborikin).

Valójában azonban a vehisták sem jutottak közelebb az értelmiségi lét problémáinak megoldásához, hiszen maguk is egy monomániás gondolat rabjaivá váltak, midőn az erkölcsi öntökéletesítés programját hirdették, ezáltal ugyanúgy utópista színezetű szemléletbe kergették magukat, akárcsak a radikális értelmiségiek. Ráadásul a moralizmustól sem tudtak elszakadni, hiszen a „személyes hőstett” szerepének (túl)hangsúlyozása ugyanolyan illuzórikus misszióvállalást rejtett, mint a korábbi ideológiáké. Bírálatauk-programjuk teleológiai irányultsága, utópisztikus jellege, túlzott elvárásaik voltaképpen ugyancsak az orosz értelmiségi lét lelkiismeret általi orientáltságáról tanúskodnak. A scientia moralist egyoldalúan képviselő radikális értelmiségtől azonban csak az különbözteti meg a vehistákat, hogy náluk a synteresis és a conscientia közötti kapcsolat kölcsönhatáson alapuló igényként fogalmazódott meg (újra), ebből adódóan tisztábban látták saját tetteik következményeit.

Az orosz értelmiség mártírológiája valójában abból adódott, hogy a vállalt feladat terhe és a cselekvésképtelenség közti feszültséget a lelkiismeret (belső) hangjának öntudatlan és felelőtlen tompításával igyekezett oldani. Ez a kísérlete kudarcot vallott, s amikor a sikertelenséggel érdemben számot tudott volna vetni, akkor már a XX. század külső zaja nyomta el ezt az egyre halkuló hangot.