

## A geopolitika misztikus megalapozása Alekszandr Dugin politika- és államelméletében<sup>[1]</sup>

### I. BEVEZETÉS

Írásom centrumában az Alekszandr Dugin által kidolgozott Új *Eurázsia-eszme* államelméleti, politikafilozófiai/geopolitikai aspektusainak kritikai elemzése áll. Az orosz nemzetiségű Alekszandr Geljevics Dugin korunk egyik legismertebb szélsőjobboldali teoretikusa, aki az eddig megjelent közel ötven munkájában újra és újra egy olyan *multipoláris világrend* létrehozása mellett érvel, amelynek központi tengelyét egy Oroszország vezette szárazföldi „eurázsiai birodalmi mag” képezné, s ez a *tellulokratikus* erőközpont egyszer és mindenkorra véget vetne a jelenlegi, az Egyesült Államok által irányított (s Dugin által *thalasszokratikusnak* nevezett) *egypólusú világrendnek*. Dugin egyike korunk azon monstrozus figuráinak, akiben a hatalmas szellemtudományi/filozófiai műveltség (kilenc nyelven olvas!) a legelképesztőbb tévképzetekkel és szinte követhetetlenül bizarr asszociációkkal társul. Az orosz filozófus egyszerre tradicionalista, modern és posztmodern, illetve, saját szavaival élve, olykor *archo-modern*. Eszmei forrásai szerteágazók és sokfélék, kimerítő felsorolásuk oldalakat venne igénybe. Ízelítőül csak néhány e végeláthatatlan katalógusból: Julius Evola, René Guénon, Oswald Spengler, Martin Heidegger, Carl Schmitt, Karl Haushofer, Frobenius, a Jünger fivérek, Arthur Moeller van den Bruck és általában a német konzervatív forradalmárok. Továbbá az orosz vallásfilozófia szinte minden jelentős alakja. De nem hiányoznak a sorból a huszadik század első felének olyan jelentős nyugati filozófusai, szociológusai, antropológusai sem, mint Emil Durkheim, Marcel Mauss, Georges, Georges Dumézil, Gaston Bachelard. Ugyancsak gyakran hivatkozik az iszlámkutató Henri Corbin könyveire, a kultúraszociológus Gilbert Durand imaginációs elméletére, továbbá a hol baloldalinak, hol jobboldalinak tekintett francia szociológus, Michel Maffesoli munkáira, illetve Gilles Deleuze geofilozófiájára. Dugin elsősorban mégis a klasszikus orosz „eurázsiaizmus” eszmei örökségének folytatójaként tekint önmagára.

[1] A tanulmány a KÖFOP-2.12-VEKOP-15-2016-00001 azonosító számú, „A jó kormányzást megalapozó közszolgálati-fejlesztés” című kiemelt projekt Ludovika Kiemelt Kutatóműhely Programjának Államelméleti alapkutatás 2016-2018 (2016/86 NKE-AKFI) elnevezésű alprogramjának keretében a Nemzeti Közszolgálati Egyetem megbízásából készült.

Éppen ezért célszerűnek tűnik, hogy írásom első részében röviden bemutassam az „Eurázsia-eszme” – mint egy sajátosan orosz „harmadik utas projekt” – legfontosabb téziseit, illetve néhány szót ejtsek e meglehetősen heterogén szellemi mozgalom legfontosabb képviselőiről. A bemutatás során erős szelekcióra kényszerülök, s ezért elemzésemet inkább csak a klasszikus eurázsiaizmus állam- és politikaelméletére koncentrálok. A mozgalom néhány nagy befolyással bíró képviselője (elsősorban Nyikolaj Trubeckoj, Nyikolaj Alekszejev) egy-egy írásának rekapitulációján keresztül – legalábbis reményeim szerint – átfogó képet kaphatunk a mozgalom politikai és társadalmi víziójáról, törekvésének belső ellentmondásairól. Ugyanakkor azt is szeretném érzékeltetni, hogy az emigráns orosz gondolkodók, minden rájuk jellemző következetlenséggel (pl. a gyakori áltudományos érvelés, a különféle diskurzusfajták önkényes egymásba csúsztatása stb.) együtt figyelemre méltó innovatív képességekről tettek tanúbizonyságot. Elegendőnek tűnik, ha csak az ökológiai etika, a holisztikus látásmód, a szinergikus gondolkodás vagy az éppen napjainkban divattá váló *kollapszológia és túlélés-tan* problémafelvetéseire és érvelésmódjaira utalok – ezeknek az új „szintetikus” tudományoknak nem kis részben éppen az Eurázsia-mozgalom képviselői rakták le az alapjait.

A tanulmány második részében Dugin „Új Eurázsia-elméletét” veszem górcső alá, elsősorban a *Csitvjortaja Polityicseszjaka Tyeorija*, a *Geopolityika* és az *Etnoszociologija* című munkáira, illetve a *Noomahija* címmel folyamatosan megjelenő (eddig legalább húsz kötet látott napvilágot) hatalmas opusza némely részletére támaszkodva. Külön alfejezetet szánok Dugin *Filoszofija vojni* című könyvének, amely nem pusztán elméleti munka, mert az ebben kifejtetteken keresztül betekintést nyerhetünk e különös gondolkodó „agresszív tudatalattijába” is.

A harmadik rész Dugin „aktív politikai tevékenységét” és a francia Új Jobboldalhoz fűződő ellentmondásos viszonyának érdekesebb epizódjait mutatja be. Ezzel az a célom, hogy az olvasó teljesebb képet alkothasson magának napjaink egyik „monstrózus” politikai gondolkodójának összetett személyiségéről.

## II. A „TÉRI FORDULAT” (SPATIAL TURN) ÉS AZ EURÁZSIA-ESZME – A HUSZADIK SZÁZADI OROSZ GEOPOLITIKA ÉS ÁLLAMELMÉLET NÉHÁNY SPECIFIKUMA

### 1. A kétpólusú világrendszer megszűnése és a geopolitika visszatérése (1990-?)

A második világháborút követő évtizedekben – egészen az 1980-as évek végéig – a geopolitikai kutatásokban legfeljebb az államok feltételezett territoriális és ideológiai szempontjaiból kiindulva foglalkoztak a térproblémájával. Az okok érthetőek: a náci propaganda által unos-untalan emlegetett *Lebensraum* kifejezés meglehetősen rosszul csengett, s egy önmagára valamit is adó tudós kerülte az

effajta kifejezéseket. Talán ebből a túlzott óvatosságból fakadt az is, hogy – miként Susi K. Frank joggal jegyzi meg az eurázsiaizmusról szóló tanulmányában – azok, akik nem vagy csak nagyon felületesen ismerik a huszadik századi orosz eszmetörténetet, az ilyen fogalmak hallatán, mint „eurázsiaiak” vagy „eurázsianusok”, a kulturális emlékezetük fiókjából rögvest a náci időszak geopolitikai fogalomkészletét húzzák elő.<sup>[2]</sup>

A hidegháború végével, azaz az 1990-es évek elejétől, mindez alapvetően megváltozott, mert ettől kezdve a társadalom- és szellemtudományok képviselői a teret nemcsak bizonyos államok ideológiai és territoriális érdekeinek szempontjaira való tekintettel vették figyelembe, hanem „mint államilag decentralizált, a nemzetek ön-megkülönböztetésének és identitásképzésének folyamatában megjelenő szociális, kulturális és történelmi faktort.”<sup>[3]</sup> A kilencvenes évek elejétől kezdve gomba módra szaporodtak az olyan új „résztudományok, mint a *kulturális geográfia*, *művészetföldrajz* vagy éppen a *geokultúrológia*.<sup>[4]</sup> Nem lehet véletlen, hogy például Németországban a kétezres évek elején egy sor, a térproblematika kultúratudományi, szociológiai és filozófiai kérdéseivel foglalkozó könyv látott napvilágot, amelyek – a klasszikus alapszövegek kiadása mellett – leginkább a posztmodern világ tereinek tematizálási lehetőségeit mutatják be.<sup>[5]</sup> A *Raumtheorie* címmel megjelent kötetben található „politikai-geográfiai terek” című tematikus egységéhez Jörg Dünne írta a bevezető tanulmányt, amelyben a szerző arra hívja fel az olvasó figyelmét, hogy a „tér permanenciája” végigkíséri az európai eszmetörténet több mint kétezer éves tradícióját. Arisztotelész klímaelméletében a hellén/barbár megkülönböztetés alapjául szolgáló antropológiai és kulturális különbségek összekapcsolódnak a földrajzi viszonyokkal, majd az újkorban Montesquieu és Herder politikafilozófiáiban újra hangsúlyos szerephez jutnak a geográfiai determinizmusok.<sup>[6]</sup> Azonban a modern értelemben első „téri fordulat” születési dátumát mégis azokhoz a társadalom- és szellemtudományi változásokhoz, radikális újító törekvésekhez érdemes kötnünk, amelyek a tizen-

[2] Frank, 2003, 197.

[3] Klitsche-Sowitzki, 2011, 82.

[4] Klitsche-Sowitzki, i. m., 82.

[5] Néhány példa, elsősorban a Suhrkamp Verlag gondozásában megjelent munkák köréből: Maresch, Rudolf – Werber, Niels (Hgg.): *Raum Wissen, Macht*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002; Dünne, Jörg – Günzel, Stéphan (Hgg.): *Raumtheorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006. Egy immáron klasszikus munkának tekinthető szöveggyűjtemény, amely a huszadik század legfontosabb geopolitikusainak műveiből vett válogatás, 1977-ben jelent meg Josef Matznetter gondozásában. Lásd Matznetter, Josef: *Politische Geographie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977; Schlögel, Karl: *Im Raume lesen wir die Zeit*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2007. A baloldali geopolitika történetéről lásd Brink Tobias ten: *Staatenkonflikte. Zur Analyse von Geopolitik und Imperialismus – ein Überblick*. UTB, Lucius & Lucius, Stuttgart, 2008. Franciaországban az ismert párizsi fenomenológus, Jocelyn Benoist gondozásában jelent meg a történetiség és a térbeliség kortárs problematikáját bemutató gyűjtemény. Benoist, Jocelyn/Merlini Fabio (Éd.): *Historicité et spatialité*. Le probl me de l'espace dans la pensée contemporaine. J. Vrin, Paris, 2001.

[6] Lásd például Reimar Müller *Montesquieu über Umwelt und Gesellschaft – Klimatheorie und ihre Folge* című tanulmányát. In: Müller, 2008, 139–151.

kilencedik század végén, illetve a huszadik század elején mentek vége. A szociológiában Emil Durkheim egy másfajta – az újkori fizika mechanikus és neutrális térfelfogásával szemben álló – társadalmi vagy kulturális térkonstrukció szükségessége mellett érvelt. A *vallási élet elemi formái* című munkájában Durkheim minderről a következőket mondja: „Ugyanez a helyzet a térrel (vagyis, mint az idővel – K.L.A.). Mint Hamelin kimutatta, a tér nem az homályos és meghatározatlan közeg, aminek Kant képzelte: ha tisztán, abszolút módon homogén lenne, akkor semmire se szolgálna, s a gondolkodás nem találna fogódzót benne. Lényegét tekintve a térképzet az érzéki tapasztalás által szerzett adatok legelső koordinálása. Ez a koordináció azonban lehetetlen volna, ha a tér részei minőségileg egyeznének; ha valóban kölcsönösen felcserélhetőek volnának. Ahhoz, hogy térbelileg el tudjuk helyezni a dolgokat, különbözőképpen kell tudnunk elhelyezni őket; az egyiket jobbra, a másikat balra, ezt fölfelé, azt lefelé, északnak vagy délnek, keletnek vagy nyugatnak stb., amiként a tudatállapotokat is csak úgy tudjuk elrendezni az időben, ha meghatározott időpontokhoz kötjük őket. Ezzel azt állítjuk, hogy a tér nem lehetne tér, ha az időhöz hasonlóan nem lenne felosztva és differenciálva. De honnan van a lényeghez tartozó felosztás? Magától nincsen benne sem jobb, sem bal, sem fönt, sem lent, sem észak és dél stb. Ezek a különbségtételek nyilvánvalóan onnan származnak, hogy az egyes régióknak más és más érzelmi értéket tulajdonítottak. S mivel az ugyanabban a civilizációban élő emberek ugyanolyan módon képzelik el a teret, az érzelmi értékeknek és a belőlük fakadó különbségtételeknek is közöseknek kell lenniük; ez pedig csaknem szükségszerűen azt feltételezi, hogy társadalmi eredetűek.”<sup>[7]</sup>

Ugyancsak a tértapasztalat társadalmi „morfológiája” jelenik meg Marcel Mauss szociál-antropológiai munkáiban is. „A tisztán földrajzi helyzet, írja Mauss, távolról sem az a lényegi valami, amelyre tekintetünket csaknem kizárólagosan irányítanunk kell: egyike csupán azoknak a feltételeknek, amelyektől az emberi csoportosulások anyagi formája függ; sőt hatásait a leggyakrabban csak számos társadalmi állapoton keresztül fejti ki, amelyeket érinteni kezd, s a végső eredményt egyedül ezek magyarázzák. Egyszóval, a földrajzi tényezőt kapcsolatba kell hozni a társadalmi környezettel, a maga teljességében és összetettségében. Nem lehet elszigetelni tőle. Mi több, amikor hatásait vizsgáljuk, visszahatásait a közösségi élet minden kategóriájában nyomon kell követnünk. Mindezen kérdések tehát nem földrajziak, hanem tisztán szociológiaiak (...).”<sup>[8]</sup> Dugin a *Geopolityika* című munkájában joggal mutat rá, hogy huszadik század első évtizedének szociológusai és (kulturális) antropológusai (Durkheim, Mauss stb.) a maguk differenciáltabb társadalmi tér-felfogásukat tudatosan ütköztették a geopolitikusok első nemzedékének (Ratzel, Kjellén) szimplifikáló geográfiai determinizmusával.<sup>[9]</sup> Lentebb természetesen még részletesebben is

[7] Durkheim, 2003, 21.

[8] Mauss, 2000, 453–454.

[9] Dugin, 2011, 12–15. Másrészt viszont, szól Dugin értékelése, éppen a geopolitikusok voltak azok, akik „mélyebben” gondolkodtak, mint a szociológusok.

megvizsgálom ezt a problémát, s az iménti példákkal éppen csak jelezni szerettem volna, hogy a tizenkilencedik század utolsó és a huszadik század első évtizedeiben a társadalmi/politikai tér értelmezési lehetőségei az akkoriban megszülető társadalomtudományok központi jelentőségű kérdésévé vált, s a szociológiában megjelenő „téri fordulattal” szinte párhuzamosan jött létre a modern geopolitika is. Mégpedig egy olyan különleges határtudományként, amely – a kétségtelenül központi jelentőségű geográfia irányításával – egyesíteni, illetve szintetizálni igyekezett a politikatudomány, a diplomácia, az állam- és jogtudomány, a hadtudomány, a kulturális antropológia és még számos más tudomány „gondolat-javait”

Tény, hogy a nemzetközi szakirodalom a huszadik század első évtizedeiben történeteket csak a „valódi” téri fordulat előzményének tekinti, s a szorosabb értelemben vett *spatial turn* már az ezerkilencszáznolcvanas évek „terméke”, s mint ilyen szorosan kapcsolódik a kétpólusú világrend megszűnéséhez. Magam úgy látom, hogy a globális politikai változások ugyan fontos, de nem kizárólagos szerepet játszottak abban a folyamatban, hogy a geopolitika „posztmodern testben” születhetett újjá. Tudniillik a geopolitika „reinkarnációjában” nem elhanyagolható szerepet játszott a szellem- és társadalomtudományok utóbbi évtizedek végébe ment önfejlődése is, amelyet olyan művek fémjeleznek, mint Fernand Braudel *La Méditerranée* című többkötetes munkája, Gilles Deleuze/Félix Guattari *Mille plateaux*, illetve Antonio Negri/Michael Hardt *Empir* és *Multitude* címmel megjelent könyvei. Az utóbbi évtizedekben a nemzetközi tudományos világ szereplői számára éppen ezek a munkák határozzák meg, hogy mit és milyen konceptuális keretet érdemes gondolkodni és írni a globális világ problémáiról (ökológia problémák, helyi háborúk, terrorizmus stb.).<sup>[10]</sup> Például Negri és Hardt az eredetileg 2000-ben megjelent *Birodalom* című könyvük előszavában kifejtik, hogy az Egyesült Államok – noha az effajta szándék nem idegen tőle – immáron nem képes egy hagyományos imperialista birodalomként uralni a glóbuszt. „Az Egyesült Államok nem képezheti egy imperialista projekt centrumát, és többé egyetlen nemzet-állam sincs abban a helyzetben, hogy ilyen centrum legyen.”<sup>[11]</sup> Majd a következő állítást fogalmazzák meg: „A politika követelménye – így szól tézisünk – nem egyszerűen abban áll, hogy ellenállást fejtsen ki ez ellen (mármint az egypólusú globalizációs törekvésekkel szemben K.L.A.), hanem hogy átformálja ezeket a törekvéseket, és más célok felé fordítsa azokat. A *multitude* és a tömeg ama

[10] Például Franciaországban Yves Lacoste 1976-ban alapította meg a *Herodote* című rangos geopolitikai folyóiratot, illetve 1989-ben Párizsban (Sorbonne 8) létrejött az első geo-politikatudományi doktori iskola. (Lásd Encel, 2009, 15.) De a geopolitika számos kérdése megjelenik Raymond Aron *Paix et guerre entre les nations* című kapitális munkájában is (1962). Németül: Aron, Raymond: *Eine Theorie der Staatenwelt*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

[11] Hardt – Negri, 2003, 12. (A szerzők kiemelése) Az igazság az, hogy ezt – vagy legalábbis ezzel rokon – gondolatot jó fél évszázaddal korábban a geopolitika egyik „klasszikusának” tekinthető Carl Schmitt is megfogalmazta. „Ezért a Földön, ameddig egyáltalán állam fennáll, mindig több állam létezik, és nem létezhet az egész földkerekséget és az egész emberiséget átfogó világállam. A politikai világ pluriverzum, nem univerzum.” (Schmitt, 2002, 36). A Dugin által bevezetett „multipoláris világrend” fogalma akár Carl Schmitt imént idézett álláspontja rekapitulációjaként is értelmezhető.

teremtőképességében, amely a birodalomban rejlik, hasonlóképpen megtalálható az a képesség is, amellyel fel lehet építeni egy olyan ellen-birodalmat, amely más politikai formát kölcsönöz a világméreteken zajló folyamatoknak és csereviszonyoknak.”<sup>[12]</sup> Majd lentebb látni fogjuk, hogy maga Dugin, az Új Eurázsia-elmélet legismertebb képviselője, ugyan a saját ízléséhez igazítva, de ehhez nagyon hasonló megfogalmazásokkal él. Végezetül fontosnak tartom megemlíteni Michel Foucault néhány írását, kiváltképpen az egyik utolsó tanulmányát, amely szintén hozzájárult a térproblematika újszerű értelmezéséhez.<sup>[13]</sup>

Mindezek alapján, legalábbis én úgy látom, bizonyos korrekcióra szorul Paul Virilo azon kijelentése, hogy miután a „történelem folyamata immáron nem lokális terekben, nem lokális időben, illetve nem régiókban és nemzetállamokban megy végbe, a geopolitika és a geostratégia véglegesen időszerűtlenné váltak”.<sup>[14]</sup> Nem arról van szó, hogy ezek a fogalmak vagy szemléletmódok immáron korszerűtlenek, és a geopolitika „tudományával” együtt pusztán csak a történelmi emlékezet részeként kell rájuk tekinteni, hanem hogy jelentősen átalakultak, új tartalmakkal töltődtek fel, illetve új jelzőket kaptak. (Kretzschmar az imént idézett írásában azt mondja, hogy kommunikációs háló által „foglyul ejtett” világtársadalomban bármikor jelentős szerepet kaphatnak a „hagyományos” rögzített terek és téri reprezentációs formák. Gondoljunk csak a 2011. szeptember 11-ét követő politikai és kommunikációs történésekre, amikor azt hallottuk, és azóta is azt halljuk – főképpen az Egyesült Államokból –, hogy a világtársadalom „latorállamok” által irányított és támogatott ellenségei nemcsak a világtársadalom gazdasági, kommunikációs és információs „idegrendszerét” támadták meg, hanem veszélyeztetik az USA / Nyugat *nemzeti, kulturális és területi* biztonságát is.)<sup>[15]</sup>

Az ezerkilencszáznyolcvanas évek végétől a „tér visszatéréséről” beszélhetünk Oroszországban is. Ez a visszatérés természetesen specifikus formában valósult meg, mert a „térproblematika ürügyén” alapvetően az „eurázsiaizmus újjászületése” valósult meg. „A területi veszteségek, a posztkommunista identitásvákuum, a múlt iránti nosztalgia, de a vita- és vélemény szabadság új formáinak megjelenése egyidejűleg tették lehetővé, hogy mind receptíve, mind pedig kreatív formákban vissza lehessen térni az Eurázsia-eszméhez és az eurázsiai elveken nyugvó identitás-konstrukciókhoz.”<sup>[16]</sup> Ez az újfajta eurázsiaizmus sokféle komponenssel rendelkezik, s miként Klitsche-Sowitzki megjegyzi, jelenlegi fejlődésfázisaiban folyamatos elhatárolási és definíciós problémákat kell megoldania. A mai Oroszországban széles körben használják ezt a fogalmat, a tudományos életben csakúgy, mint a publicisztikában; egyszerre szinonimája az orosz geokultúrológiának, de viszonylag ideológiamentes térfogalomként is létezik. Egy

[12] I. m., 13.

[13] Foucault, 1972–1988, 1571–1582.

[14] Idézi Kretzschmar, 2002, 263.

[15] I. m., 263–264.

[16] Klitsche-Sowitzki, i. m., 82.

további eleme az Új Eurázsia-eszmének a művészeti esztétikai szférában történő alkalmazása, amely az orosz téridentitás játékos, kreatív aspektusának lehetőségeit mutatja fel. Az Új Eurázsia-mozgalom kutatásának talán legnagyobb nehézségével akkor szembesülhet a tudomány embere, amikor a szóban forgó eszmei irányzat ikonjának számtól Alekszandr Dugin munkáit próbálja meg elemezni, aki „önmagát hol tudósnak és ideológusnak, hol posztmodern performerként állítja színpadra, olyan emberként, aki mindent tud és mindenre képes, de akinek valódi szándékai mindig a homályos háttérben maradnak”.<sup>[17]</sup> Ezért aztán, amíg az eurázsiaizmus tradicionális formáit lehetséges a tudományos elemzésekkel szemben elvárható elfogulatlansággal kutatni, addig a Dugin-féle „új eurázsiaizmus” esetében szinte lehetetlen ennek a normatív követelménynek eleget tenni.

Mindenesetre, mondja Klitsche-Sowitzki, az elemzés során abból kell kiindulni, hogy az orosz térdiskussziót nem lehet leválasztani az európai és az amerikai vitáktól, mert „ez maga is terméke, sőt, egyenesen úttörője a *cultural* vagy *spatial turn*-nek.”<sup>[18]</sup>

## 2. Az Új Eurázsia-eszme történelmi előzményei

Miként a bevezetésben már említettem, jelen írás elsődleges célkitűzése az orosz eurázsiaizmus tradicionális változatának, illetve az Új Eurázsia-eszme geopolitikai és államelméleti felfogásának kritikai bemutatása. Természetesen egy ilyen átfogó vállalkozás esetében még egy viszonylag terjedelmes (nagyjából három/négy ívet magában foglaló) tanulmányban is erőteljes szelekcióra kényszerül a szerző. Ezért jómagam azt az utat választom, hogy az eurázsiaizmus néhány – elsősorban államelméleti szempontból – kiemelkedő képviselőjének bemutatását a primer szövegre támaszkodva végzem el, míg e sokrétű, részben társadalomtudományi, részben ideológiai „irányzatcsalád” által kidolgozott általánosabb problémák ismertetése során a nemzetközi szakirodalom legismertebb és legalaposabb munkáit rekapitulálom. Elsőként Nyikolaj Trubeckoj *Európa és az emberiség* (1918) című hosszabb lélegzetű írásának központi gondolataira reflektálok. A nemzetközi szakirodalomban szinte általános a konszenzus, hogy ez a tanulmány tekinthető az eurázsiaizmus manifesztumának és alapvetésének. Emellett érinteni szeretném Trubeckoj 1925-ben megjelent *Mi és Ők* című, rövidebb dolgozatát is, amely további szempontokkal egészíti ki a szerző Euráziával kapcsolatos álláspontját. Ezt követően a jogfilozófus Nyikolaj Alekszejev egy-egy, az eurázsiai mozgalom állam- és jogelméleti felfogásába bepillantást engedő írását mutatom be.

Az eurázsiaizmus mint mozgalom keletkezéstörténetét kutató szakirodalom egységesen hangsúlyozza azoknak a történelmi körülményeknek a fontosságát, amelyek feltételül szolgáltak a szóban forgó mozgalom létrejöttének. Voltakép-

[17] I. m., 83.

[18] I. m., 83.

pen már a 19. századi orosz történelem előkészítette a mozgalom létrejöttének „szellemi talaját”.<sup>[19]</sup> A mozgalom előtörténetéhez szokás számítani Nyikolaj Danyilevszkij és Konsztantyin Leontyev történelemfilozófiai munkáit. Az úgynevezett „Vosztoknyici” (Keletiek) a krími háború elvesztését (és az ehhez kapcsolódó jelentős területvesztést) követő években, évtizedekben újragondolták a „Hol van Oroszország helye a Nap alatt?” kérdést. Addig, amíg az 1848-as forradalmakat megelőző évtizedekben a szlavofilek a pánszlávizmusban betöltött vezető szerephez kapcsolták az orosz jövőt, Leontyev már egy szélesebb perspektívában gondolkodott, s az orosz identitás gyökereit a bizantizmusban és kisebb részben a türk népek kultúrájában kereste. Elismerte, hogy az orosz nemzettudatban jelen van a „turáni komponens”, s ő maga is valamilyen keletről jövő termékenyítő eszme erejében reménykedett. Leontyev azonban még távol állt a „klasszikus” eurázsiaizmus „keletimádatától”, voltaképpen keresztény és erősen konzervatív gondolkodó volt; nézetei nem álltak távol Juan Donoso Cortés és Joseph de Maistre katolikus integrizmusától. Ideálját sokkal inkább a középkori keresztény monarchiák stratifikált társadalmában találhatjuk meg, mintsem Dzsingisz kán mongol birodalmában. Szimpátiája tehát elsősorban nem Ázsiának szólt, hanem a szemében végérvényesen letűnő látszó feudális-arisztokratikus világ vertikális értékeit szerette volna megmenteni a modern (horizontális) kapitalizmus mindent nivelláló értékrombolásától.<sup>[20]</sup> Noha a róla írott monográfiájában Nyikolaj Bergyajev inkább a konkrét és erősen „esztétizált fogalmakat” kedvelő, s a metafizika iránt kevés érzékenységet mutató gondolkodónak láttatta Leontyevet, magam mégis úgy gondolom, hogy a Leontyev monarchikus/arisztokratikus értékrendje komoly ontológiai előfeltevéseken nyugszik. Az orosz filozófus a modern nyugati demokráciák egalitárius szemléletét – egyfajta naiv megsejtésre hagyatkozva – a később Curie-elvként ismertté vált argumentum ontológiai érvényessége „nevében” vetette el. A Curie-elv szerint egy abszolút kiegyensúlyozott és homogén rendszer képtelen a folyamatos önreprodukcóra, mivel a tökéletes szimmetria világában szükségszerűen bekövetkezik a rendszer kollapszusa. Nietzschehöz hasonlóan Leontyev is úgy látta, hogy csak a hierarchikus, vertikális és aszimmetrikus elveken nyugvó rendszerek lehetnek életképesek. Leontyev „proto-eurázsiai” eszméinek kiformalódását jelentősen befolyásolta Danyilevszkij *Oroszország és Európa* című munkája, melyet sokan az Oswald Spengler és Pityirim Szorokin által kidolgozott „ciklikus történelemfelfogás” előképének tekintenek.<sup>[21]</sup>

[19] Vö. Klitsche-Sowitzki, i. m., 87. Továbbá Ljuksz, 1993, 105–114.

[20] „A társadalmi, kulturális és vallási értékrendje szükségszerűen vezette el Leontyevet Oroszország különleges hivatásának felismeréshez. Ebből fakadóan szilárd meggyőződésévé vált, hogy éppen Oroszország hivatott arra, hogy megmentője legyen a francia forradalom által nyomorba döntött Európának. Oroszország ezen világméretű szerepe egyfajta akadályt képez a nyugati világ halálos technikai és egalitárius folyamatainak kiteljesedése előtt. De Oroszország mindezt csak akkor képes megvalósítani, ha megőrzi és megerősíti a bizánci élet konzervatív hagyományait.” (Novikov – Grogorjeva, 1991, 299. Lásd még Berdiajev, 1991. Főként 62–91.)

[21] Érdekességként érdemes megemlíteni, hogy 1922-ben, az akkor már hatalmi és ideológiai szem-



A szóban forgó munkában Danyilevszkij összehasonlítja Nyugat-Európa magartását az 1864-ben Dánia ellen folytatott osztrák-poros, illetve az 1853–1856 között zajló orosz-török (az úgynevezett krimi) háború kapcsán. Ez utóbbi háborúban Anglia és Franciaország hadat üzent Oroszországnak, noha az oroszok a keresztény Európa nevében és értékrendszere alapján harcoltak az muzulmán török birodalom ellen, támogatva a balkáni szláv népek önállósági törekvéseit. Ennek ellenére mégis az oroszok lettek a „rossz fiúk”. Mégpedig azért, mert Oroszország visszautasítása nem egy egyszeri politikai döntés volt, hanem ennek fundamentumául Nyugat-Európa „konstans” sovíniszta kozmopolitizmusa szolgált, amely mindig is kizárólag a *latin-germán civilizációt* tekintette értéknek. Danyilevszkij a következőképpen fogalmaz: „Arról van szó, hogy Európa nem ismer el bennünket az övéinek. Oroszországban és általában a szlávokban valami tőle idegent lát, s ami ráadásul nem az a fajta egyszerű matéria a számára, amelyből hasznot húzhatnak, mint Kínából, Indiából, Afrikából, Amerika nagyobb részéből és máshonnan, nem olyan anyag, amelyet a maga képére és hasonlatosságára gyúrhatnak és átalakíthatnak, ahogyan azt korábban remélte volt, amint oly sajtáságosan reméltek a németek is, függetlenül oly magasztos kozmopolitizmusuktól az egyedül üdvözítő germán civilizációtól várják a világ megváltását. Európa Oroszországban és a szlávországban tehát nem csupán idegent, hanem ellenséget is lát.”<sup>[22]</sup>

Néhány oldallal később még az előbbi ítéleténél is szigorúbban fogalmaz: „De hát mi is ez az Európa ebben a kulturális és történelmi értelemben? Európa a germán-latin civilizáció színtere, nem több, nem kevesebb; illetve a szokásos metaforikus kifejezésmóddal élve Európa maga a latin-germán civilizáció.”<sup>[23]</sup> Ugyanakkor, miként erre Klitsche-Sowitzki is utal, Danyilevszkij mégis más következtetésre jut, mint egy fél évszázaddal később a klasszikus eurázsiaizmus képviselő. Ő még megelégszik azzal a javaslattal, hogy a szláv és az ortodox vallású népek összefogásával kell megtörni a *latin-germán kultúra-típus* mindenható erejét, s nem gondolkodott egy hatalmas eurázsiai birodalom (Németország határáig terjedő) létrehozásában.

- pontból hegemon pozíciókkal rendelkező szovjethatalom, több mint százötven befolyásos orosz értelmiségit száműzött az országból (ez volt az úgynevezett „filozófus hajó”). A száműzöttek között volt a filozófus Nyikolaj Bergyajev és a később Amerikában nagy karriert befutott szociológus, Pityirim Szorokin is. Állítólag a száműzetést maga Lenin rendelte el, akit nagyon felbőszített egy – éppen Bergyajev és Szorokin által szerkesztett – Oswald Spengler munkásságát bemutató kötet.

[22] Danyilevszkij, 2004, 77. Majd később látni fogjuk, hogy Nyikolaj Trubeckoj szinte szó szerint ismétli meg Danyilevszkij fent idézett mondatát.

[23] I. m., 81.

### 3. Az „Eurázsia-eszme” és az orosz értelmiségi emigráció identitásválsága (1917–1930)

Amint a fentiekben igyekeztem röviden bemutatni, az „Eurázsia-eszme” egy hosszú szellemi tradícióba ágyazódik, amely mögött Oroszország és Nyugat-Európa rendkívül érzékeny és ellentmondásos kapcsolatrendszere húzódik meg. A klasszikus Eurázsia-mozgalom keletkezése és működésének nagyjából egy évtizedet magában foglaló időszaka ennek a folyamatnak az egyik kicsúcsosodása, s mint ilyen aligha választható el az első világháborút követő zavaros politikai és társadalmi eseményektől. Az 1917-es októberi orosz forradalom és az azt követő véres polgárháború nagyon súlyos következményekkel járt az orosz társadalom, kiváltképpen az orosz humánértelmiség számára. A fokozatosan stabilizálódó bolsevik rendszer leginkább a művészek és a szellemtudományok területén alkotó tudósok számára vált egyre elviselhetlenebb közeggé, és az idő előrehaladtával főként a humántudományok művelői és a művészek döntöttek jelentős számban az emigráció mellett. A migráció fő irányai a nyugat-európai országok szellemi/politikai centrumai (Berlin, Párizs), illetve az akkoriban megalakult szláv/ortodox államok fővárosai voltak (Szófia, Belgrád, Prága).<sup>[24]</sup>

A klasszikus Eurázsia-mozgalom történetét a szakirodalom általában két szakaszra osztja. „Az elsőt, amely 1921-ben kezdődött, *geokulturológia* szakasz-  
nak lehetne nevezni, a másodikat – amely 1926/27-ben vette kezdetét – pedig *politikai* szakasz-  
nak. A geokulturológia fogalmán egy – meglehetősen tág érte-  
lemben vett – kultúraelméleti tézist szokás érteni, amely a térnek és geográfi-  
ának központi szerepet tulajdonít a történelmi/gazdasági folyamatok alakulásá-  
ban.<sup>[25]</sup> A geokulturológia (és a különböző klímaelméletek) szerepét a premodern  
történelmi/politikai gondolkodásban röviden már magam is említettem írásom  
elején. A tizenkilencedik század végén (elsősorban Németországban) új életre  
keltek ezek az elképzelések, és a modern geográfiai fogalomrendszerébe ágyazva  
„kvázi-tudományos” értékre tettek szert. Az „environ-mentalista” elképzelések  
protagonistájaként Friedrich Ratzelt, a lipcsei egyetem földrajzprofesszorát szokás  
számon tartani. A *föld és az ember* című könyve egyébként 1887-ben magyar nyel-  
ven is megjelent.<sup>[26]</sup> Figyelemre méltó, hogy a Ratzel antropogeográfiája iránti  
érdeklődés magában Németországban is az első világháborút követő években

[24] Érdekes, hogy sokan Bécsset választották az ideiglenesnek hitt új hazájuk helyszínéül, aminek magyarázata lehet, hogy Ausztriát, illetve Bécsset nem választotta el nagy távolság Prágától vagy Belgrádtól, ugyanakkor az emigránsok Oroszországhoz is közelebb maradtak, mintha Londonban vagy New Yorkban rendezkedtek volna be. Egyébként Leonyid Ljuksz két szakaszra bontja az 1917 utáni orosz emigráció eszmei fejlődéstörténet. Az első emigrációs hullám 1917-től 1921-ig tartott, ideértve a „belső emigrációt” is. A második hullám már csak a külföldi orosz emigrációt foglalja magában, és az 1921–1926 közötti időszakra tejed ki. A téma kutatásának fő nehézsége abban áll mondja Ljuksz, hogy „az emigránsok Európa számos országában szóródtak szét, politikailag meglehetősen fragmentálódtak, és közöttük alig-alig volt postai kapcsolat.” (Ljuksz, 1992, 160.)

[25] Frank, i. m., 198.

[26] Ratzel, 1887.

erősödött fel, elsősorban a „konzervatív forradalmárok”, illetve az ő eszmeiségük iránt affinitást mutató értelmiségi csoportok körében. Németországban ugyan elbukott az 1918 novemberében kezdődött, radikálisan baloldali forradalom kísérlete (Novemberrevolution), amely pandantja lehetett volna az orosz bolsevik forradalomnak, de a valódi társadalmi nyugalom nem tért vissza. Igaz ugyan, hogy az 1920-as évek elejétől kezdődően – nagyjából egy évtizedre – a „szuper-demokratikus” weimari alkotmány konszolidálta a német politikai életet, de az vesztes háborút követő, s a Németországra rendkívül megalázó feltételeket rákényszerítő párizsi békeszerződések e látszólag nyugalmas időszakban is folyamatosan táplálták a német revánszellemet. „A német parlamentarizmus ellenségei számára, mondja Leonyid Ljuksz, a demokrácia ’lovagiatlan’ szisztémának minősült. Az 1918-as novemberi forradalom képtelen volt a német érdekeket megvédeni, írta Ernst Jünger. A demokraták visszafordították a frontról a katonákat. A férfias bátorság és az állhatatosság ismeretlen fogalmak voltak számukra. Oswald Spengler megvetéssel ír a novemberi események ’leírhatatlan ocsmányságáról’.”<sup>[27]</sup> A konzervatív forradalom bajnokai (a Jünger fivérek, Arthur Moeller van den Bruck, Carl Schmitt stb.) mégsem annyira a bolsevikokban, hanem a liberálisokban látták konzervatív színezetű aktivizmusuk fő ellenségeit. A liberalizmus szétzúzza a közösségi összetartozás érzületét, és mindent az individuum egoisztikus törekvésének rendel alá – mondták a konzervatív forradalmárok. Miként Leonyid Ljuksz mondja, a német konzervatívok kijelentései szinte szó szerint megegyeznek az orosz Eurázsia-mozgalom képviselőinek deklarációival. Például Nyikolaj Alekszejev liberalizmuskritikájával, aki maga is a nyugati individualizmus elleni harcot tekintette a „eurázsiaiak” fő feladatának.<sup>[28]</sup> Európa belső meghasádságával az Eurázsia-mozgalomhoz közel álló orosz emigránsok az orosz társadalom „eredendő harmóniáját” állították szembe, amely szerintük jórészt a pravoszláv hit irenikus eréből fakadt. Ők úgy látták, hogy a pravoszláv vallási miliőben nem az individuumok egoisztikus marakodása, nem a konfliktuskeresés uralkodik, hanem ez a világ az általános emberi szolidaritás tere-numaként jelenik meg. Másrészt persze, miként azt joggal jegyzi meg Ljuksz, a német konzervatív forradalmárok a Weimari Köztársaság viszonylag békés csendjében is megőrizték a világháborúban kiformalódott háborús entuziazmusokat, s ez a kombattáns attitűd végső soron mégis csak megkülönböztette őket az eurázsiaizmus híveinek – legalábbis elvi – pacifizmusától. A Jünger fivérek és

[27] Ljuksz, 1992, 63. „A novemberi napok leírhatatlan gyűlöletessége példa nélküli. Nem volt ebben egyetlen felemelő pillanat, nem volt semmi lelkesítő; akár egyetlen nagy ember, maradó szó, mérész gaztett sem, csak kisszerűség, undorító dolgok, ostobaságok.” (Spengler, 2013, 17.)

[28] Igaza van Kolontári Attilának amikor azt mondja: „Az eurázsiai gondolat történelmileg jól körülhatárolható időben és szituációban keletkezett. A bolsevik hatalomátvételt követően emigrációba szorult értelmiség egy részének szellemi-ideológiai terméke volt. Ha tágabb kontextusba kívánjuk helyezni, akkor az az úgynevezett ’harmadik-utas’ irányzatokhoz tartozott, azon kísérletek közé, melyek megpróbálták meghaladni a forradalom és a polgárháború idején kialakult front- és törésvonalakat, a vörös-fehér dichotómiát.” (Kolontári, 2012, 85.)

Carl Schmitt az 1920-as években is a töretlen háborús szellem ígézetében alkotak. „Carl Schmitt számára a weimari liberális intermezzo lényegében nem is volt államnak tekinthető. A társadalom egyes szegmentumai (a pártok, szövetségek, különféle érdekcsoportok stb.) Németországban magukhoz ragadták a hatalmat, s ezt kizárólag a saját érdeküknek megfelelően használták.”<sup>[29]</sup>

A német konzervatív forradalmárok és az orosz Eurázsia-mozgalom törekvéseiben egy újabb párhuzamra lelhetünk, ha kezünkbe vesszük Karl Haushofernek az 1920-as évek második felétől megjelenő geopolitikai munkáit, amelyek később a náci *Lebensraum*-elmélet egyik legfontosabb elméleti fundamentumává váltak (részben okkal, részben anélkül).<sup>[30]</sup>

Ugyanakkor, mondja Ljuksz, nem lévén hazai talaj a talpuk alatt, az orosz Eurázsia-eszme mint szellemi mozgalom szinte semmilyen kapcsolatot nem tudott kialakítani az ideológiai szempontból rokon törekvéseket képviselő német konzervatív forradalmárokkal. Talán a nyelvi korlátok álltak a kapcsolatfelvétel útjában? Ez az opció a legkevésbé valószínű, mondja Ljuksz. Az Eurázsia-mozgalom vezetői rendkívül művelt emberek voltak, sok nyelven beszéltek, s miként a későbbiekben még lesz róla szó, többen közülük – a saját tudományterületükön – nemzetközileg is elismert tudósok lettek. Több fontos munkájukat németül (és franciául) is kiadták, s például Nyikolaj Trubeckoj kapcsán elmondható, hogy nemcsak a fonológiai munkái jelentek meg a nagyobb világnyelveken (ami persze természetes), de 1922-ben az *Európa és az emberiség* című könyvét is lefordították németre. Továbbá egy német szerző (Hans von Rimscha) 1927-ben *Russland jenseits der Grenzen 1921–1926* címmel egy tanulmányt jelentetett meg az Eurázsia-mozgalom törekvéseiről, amely persze visszhangtalan maradt.<sup>[31]</sup> Az emigráns Eurázsia-mozgalom németországi sikertelenségének és a mozgalom legfontosabb szereplőinek (szellemi) izolációját tehát nem a nyelvi akadályokban kell keresnünk. „Az Eurázsia-mozgalom sikertelensége inkább azzal volt kapcsolatban, mondja Leonyid Ljuksz, hogy az 'emigráns Oroszország' sokkal kevésbé érdeklődött az német konzervatív forradalmárok tevékenysége, mint az új szovjet állam iránt. Másrészt a német konzervatív forradalmárokat (miként az Eurázsia-mozgalom képviselői közül többeket) úgyszintén hipnotizálta a bolsevik kísérlet; 'tanulni akartak a szovjet állam sikereiből, hogy maguk is megtaníthassák győzni a Nyugatot'.”<sup>[32]</sup>

1929-ben az Eurázsia-mozgalom két részre szakadt, s ettől kezdve az egymással is rivalizáló frakciók egyre kisebb mértékben befolyásolták a nyugati orosz emigráció szellemi törekvéseit. A szakirodalomban rendre megemlítik azt is,

[29] Ljuksz, 1992, 63.

[30] Haushofferről lásd Hipler, 1996. A könyv, a Haushofferről megtudható sok hasznos információ mellett, meglehetősen elfogultan, olykor kifejezetten ellenséges szemlélettel íródott. Egyébként a mai Oroszországban Carl Schmitt mellett Karl Haushofer is a radikális jobboldali körök ikonikus szerzőjének számít. 2016-ban egy vaskos kötet látott oroszul napvilágot, amely jórészt Haushofer fentebb említett munkáit tartalmazza. (Vö. Hauszhofer, 2016.)

[31] Lásd, Ljuksz, 1992, 67.

[32] I. m., 67. A weimari Németország és a korai Szovjetunió kapcsolatához lásd még Ljuksz, 2008, 16–28.

hogy az új szovjet állam titkosrendőrsége (OGPU) mindent megtett, hogy belülről bomlassza a mozgalmat.<sup>[33]</sup> Ebben biztosan sok igazság van, de a hanyatlás elsődleges okát mégsem a konspirációs háttérvilág homályos történéseiben kell keresni, hanem abban a szimpla igazságban, hogy a tartós emigrációs lét körülményei között szinte minden értelmiségi szubkultúra sorvadásra ítéltetik. A hazai környezet anyagi és szellemi háttérének hiányában ezek a mozgalmak előbb-utóbb légüres térben találják magukat; egyszerűen képtelenek kitörni az intellektuális beltenyészetekre általában is jellemző frakciózások, szakadások, majd „újra egymásra találások” ördögi spiráljából.

#### 4. Az alapító: Nyikolaj Szegejevics Trubeckoj programadó műve

Az Eurázsia-mozgalom történetét tárgyaló szakirodalom egyöntetűen Nyikolaj Szegejevics Trubeckoj herceget tekinti az irányzat vezéralakjának.<sup>[34]</sup> Ő fogalmazta meg elsőként az eurázsiai ideológia legfontosabb alapelveit, és nevéhez fűződnek a mozgalom legismertebb manifesztumai is. Az alapvetően klasszikus képzettséggel rendelkező Trubeckoj a nyelvtudományra (fonológia) specializálódott. Az ezen a területen kifejtett munkássága alapján a huszadik század egyik meghatározó nyelvtudósaként tartják számon. A forradalom után egy ideig a szófiai egyetemen docensként tevékenykedik, de 1922-ben véglegesen az emigráció mellett dönt, s a bécsi egyetemen tanít szlavisztikát, ugyanakkor aktív tagja a Prágai Nyelvészeti Körnek is. Roman Jakobson mellett a strukturalista nyelvészet egyik megeremtője lesz. Az Anschlusst követő hónapokban a Gestapo folyamatosan zaklatja; letartóztatják, majd az átélt meghurcoltatások következtében hamarosan meghal (egy hirtelen szívinfarktus következtében). Az 1920-as évek elejétől kezdve Trubeckoj, a szűkebb értelemben vett nyelvtudományi kutatásaival párhuzamosan, egyre intenzívebben foglakozik az Eurázsia-eszme teoretikus megalapozásának kérdéseivel is, s a mozgalom többi képviselője hamarosan őt tekinti a mozgalom spiritus rectorának.

[33] Az Eurázsia-mozgalomról szóló monográfiájában Stefan Wiederkehr a szakadás elsődleges okait abban látja, hogy részben bizonyos pénzügyi viták személyes ellentétké fordultak át, illetve hogy a mozgalom két szárnya (a prágai és a párizsi) 1928/29-től, fokozatosan eltávolodott egymástól. A párizsiak egy új folyóiratot adtak ki (*Jevraszia*), és egyre közelebb kerültek az akkora már nemzetközileg stabilizálódott Szovjetunióhoz. A párizsiak néhány képviselője 1928 elején Sorrentóban meglátogatta az akkor éppen ott tartózkodó Makszim Gorkijt, aki megpróbálta előkészíteni a mozgalom tagjainak a Szovjetunióba való visszatérését is. A közeledés ideológiai alapjait – többek között – Nyikolaj Fjodorovics Fjodorov egyre erősödő kapitalizmuskritikája szolgált. (Lásd Wiederkehr, 2009, 58–64. Lásd még Kolontári, i. m., 92.)

[34] Nyikolaj Szegejevics Trubeckoj ősrégi arisztokrata és értelmiségi család sarja. Apja, Szegej Trubeckoj, a moszkvai egyetem első választott rektora. A nagybátyja, Jevgenyij Trubeckoj, híres filozófus volt, akinek a Vlagyimir Szolovjovról szóló kétkötetes monográfiáját a filozófus szakma a mai napig alapmunkának tekinti. Hely hiányában lemondok arról, hogy részletesebb életrajzzal szolgáljak Nyikolaj Trubeckojról. Magyarul a Gazdag István szerkesztette orosz geopolitikai szöveggyűjteményben magáról Trubeckojról és az mozgalom néhány más képviselőjéről megtalálható egy-egy rövid életrajz. Lásd jelen írás 21. jegyzetét.

Nem lévén nyelvész, eredetileg nem állt szándékomban, hogy a szűkebb értelemben nyelvtudományi az aspektusból is érintsem Trubeckoj munkásságát, azonban jelen tanulmány egyik főszereplője, Alekszandr Dugin, a *Geopolityika* című munkájában organikus összefüggést igyekszik kimutatni Trubeckoj strukturalista ihletésű nyelvfelfogása és az orosz eurázsiaizmus politika- és államelméleti tézisei között. Éppen ezért úgy vélem, mégsem teljesen haszontalan vállalkozás, ha megkíséreltem röviden összefoglalni a Trubeckoj-féle nyelvi strukturalizmus és politikai strukturalizmus között meglévő összefüggések lényegét (la Dugin).

A strukturalista nyelvészet egyik fontos alapvetése, hogy különbséget tételez, egyrészt a *nyelv*, másrészt a *szó*, a *beszéd* és a *kijelentések* között. A strukturalista nyelvészek azt mondják, hogy a nyelv az, ami meghatározza a kijelentéseket, amíg a hagyományos nyelvészet – a filozófiai „nominalizmus” szellemében – a szó értelmét a vele kölcsönviszonyban álló jelentésben látja, azaz a külvilág azon tárgyával vagy jelenségével kapcsolja össze, amelyre a szó (jel, üzenet) utal. A strukturalizmus szerint „(...) az értelem nem a beszélő személyhez képest objektív, külső világban található, hanem a nyelv mélystruktúráiban, annak paradigmáiban. Ezért minden nyelvközösséget, amelyet a közös nyelv tart egybe, egy sajátos, külön értelemvilágként kell tekintetbe venni. Ezek az értelemegységek a nyelvben fejeződnek ki, és a nyelvnek köszönhetően válnak fogalmakká. Maga a jelentés (a külső tárgy, amelyre a megnevezés utal) másodlagos az 'értelemmel bíró beszédhez' képest, és az eltérő történelmi szituációkban különféleképpen variálódik, viszont a fogalom szemantikai magja ugyanaz marad. *A nyelv mint paradigma változatlan, csak a beszéd az, ami változik.*”<sup>[35]</sup> Dugin úgy látja, ezeket a nyelvtudományi struktúrákat könnyedén alkalmazni lehet az eurázsiaizmus világnézeti előfeltevéseire. Ugyanis a nyelvet egyszerűen azonosítani kell a társadalom paradigmájának tekintett civilizációval, illetve fordítva. A társadalmi változásokat bármikor epifenomenális jelentőségűeknek lehet nevezni, ha ezek nem érintik a civilizációs mélystruktúrákat. Ebből a nyelvészeti megközelítésből könnyedén el lehet jutni egy olyan társadalom és civilizációs elmélethez, amelynek lényegét a *civilizációk összemérhetetlensége* (inkommerzuralitása) teszi ki.<sup>[36]</sup>

Dugin négy pontban foglalja össze a Trubeckoj-féle Eurázsia-elmélet lényegét. 1.) A történelmi és a társadalmi események csak abban a társadalomban rendelkeznek értelemmel, amelyben végbemennek. 2.) A nyugat-európai kultúra univerzalizmusra és normatív érvényességre való igénye elfogadhatatlan az emberiség egésze számára. 3.) A nyugat-európai kultúrában uralkodó azon nézet, amely a történelmet és az időt csak szintagmatikus szinten elemzi, szükségszerűen képte-

[35] Dugin, 2011, 162.

[36] Érdemes megjegyezni, hogy Dugin a civilizáció és a kultúra fogalmát többé-kevésbé egymás szinonimájaként használja. Illetve jellemzően többes számban használja nemcsak a kultúra, de a civilizáció fogalmát is. Mások nem így gondolkodnak. Például Tzvetan Tororov, aki maga is eredendően nyelvész volt, azt mondja, hogy a civilizációt csak egyes számban kell használni, s ennek ellenfogalma a barbárság. Az egységes emberi civilizáció mellett sokféle kultúra létezik, s ezek mindegyike része a világcivilizációnak.

len a paradigmátikus látásmód akceptálására. 4.) Oroszország és az orosz nép egy önálló paradigma, s lényege nem érthető meg a nyugat-európai kultúra leegyszerűsítő „szemantikai szintjén”.

Nyikolaj Trubeckoj *Európa és az emberiség* című programadó könyve eredetileg 1920-ban jelent meg egy szinte ismeretlen szófiai kiadónál. Ha figyelmesen elolvassuk a munka címadó tanulmányát, jórészt elfogadhatjuk Dugin Trubeckoj álláspontját összegző állításait.

Írása bevezető részében Trubeckoj – nyelvtudományi képzettségéhez híven – bizonyos fogalomértelmezési kérdések tisztázását végzi el. Abból indul ki, hogy Európában a nemzeti és civilizációs kérdésekhez kétfajta alapbeállítódás figyelhető meg. Az első változatot *sovinizmus*nak, a másodikat *kozmpolitizmus*nak nevezhetjük. Látszólag, mondja Trubeckoj, itt egymást kizáró, úgynevezett kulturális/civilizációs/politikai ellenfogalmakról van szó, azonban egy figyelmesebb elemzés végén ettől teljesen eltérő eredményre jutunk. „A soviniszta abból az a priori tételből indul ki, hogy igenis az ő népe legjobb a világon, amihez ő maga is tartozik. Az ő népe által teremtett kultúra jobb, tökéletesebb minden más kultúránál. Egyedül az ő népének van joga élen járni és uralkodni más népek fölött, amelyek kötelesek engedelmessé válni neki, elfogadni hitét, nyelvét és kultúráját, valamint egybeolvadni vele. Mindazt, ami e nagy nép végső diadalának útjában áll, erővel el kell söpörni. Így gondolkodik, és ennek megfelelően cselekszik a soviniszta.” Ezzel „ellentétben” a kozmpolitita a következőképpen okoskodik: „A kozmpolitita tagadja a népek közötti különbségeket. Ha volnának is ilyen különbségek, azokat meg kell szüntetni. A civilizált emberiségnek egységesnek kell lennie, és egységes kultúrával kell rendelkeznie. A civilizálatlan népeknek azzal, hogy csatlakoznak a civilizált népek családjához és együtt haladnak velük a világfejlődés egyetlen útján, ezt a kultúrát kell elfogadniuk, ehhez a kultúrához kell idomulniuk. A civilizáció az a legfőbb áldás, amelynek a nevében fel kell áldozni a nemzeti játosságokat.”<sup>[37]</sup>

Azonban a soviniszta és a kozmpolitita érvelése, legalábbis az európai kozmpoliták esetén, végső soron, nem különbözik egymástól. Tudniillik az európai kozmpolitizmus nem egy neutrális értékrend talaján sarjadt ki, hanem lényegében azonos a *latin-germán civilizáció partikuláris értékrendjének egyetemes értékrenddé* való stilizálásával. A kozmpolitizmus, mondja, Trubeckoj egy speciális *kollektív egocentrizmus*, amely a világtörténelemben *latin-germán etnocentrizmus*ként formálódott ki. Trubeckoj lesújtó ítélete így hangzik: *a sovinizmus és a kozmpolitizmus csak fokozataiban, de nem elvileg különbözik egymástól.*<sup>[38]</sup> A latin-germán civilizációs elmélet mögött egy olyan teleologikus történetfilozófiai felfogás húzódik meg, amely egyúttal terméke is ennek a civilizációs modellnek. Trubeckoj a két alapfogalom, az „evolúciós létra” és a „fejlődésfokok” elemzése során a következő megállapításra jut: „Az evolúciós létra’, a

[37] Trubeckoj, 2011, 7.

[38] Vö. i. m., 9.

fejlődés lépcsőfokai’ – ezek mind mélyen egocentrikus fogalmak. Azon az elképzelésen alapulnak, hogy az emberi faj fejlődése az úgynevezett ’általános haladás’ útját járta és járja. Egyenesként szokás elképzelni ezt az utat, amelyet mindenki jól ismer. Az emberiség az egyenes vonal mentén halad, de egyes népek különböző pontjain megrekedtek, és jelenleg is ott állnak, egy helyben toporogva, miközben más népek képesek voltak egy kicsit tovább menni, majd egy következő ponton álltak meg, és ott ’toporognak’ stb. Így ha egy pillantást vetünk a jelenkori emberiség általános képére, az egész evolúciót látjuk, hiszen az emberiség által megtett út összes állomásán jelenleg is van valamilyen megrekedt nép, ott áll és egy helyben ’toporog’. A jelenkori emberiség ily módon a maga egészében az evolúció letekert és darabokra vágott filmje, a különféle népek kulturái pedig úgy térnek el egymástól, mint az egységes evolúció különböző fázisai, vagy mint a világ általános haladásának különböző állomásai.”<sup>[39]</sup>

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen konceptuális keretben Oroszország és az orosz történelem csakis vesztes lehet. Trubeckoj, Danyilevszkij és Leontyev hűséges tanítványaként, egy másfajta történelemfilozófiai és kultúraelméleti modell elfogadását javasolja: „Az evolúciós létra koncepciójával mi a horizontális felszín elvét állítjuk szembe. A népek és a kultúrák kulturális tökéletesedése graduális elvével mi a földgolyón élő népek egyenrangúságának és minőségi összemérhetetlenségének új elvét állítjuk szembe. Az értékelés mozzanatát egyszer s mindenkorra száműzni kell az etnológiából és a kultúrafilozófiából, mint ahogyan minden más evolúciós tudományból is, mivel az értékelés mozzanata mindig valamilyen egocentrikus előfeltevésen nyugszik. Nincsenek magasabb vagy alacsonyabb kultúrák, csak egymáshoz hasonlóak vagy egymástól eltérőek. Magasabb rendűnek tartani a miénkhez hasonlókat, és alacsonyabb rendűnek tekinteni a miénktől eltérőket – ezek önkényes, tudománytalan, naiv és végső soron ostoba állítások.”<sup>[40]</sup> Egy másik írásában egészen keményen fogalmaz, mert egyenesen azt állítja, hogy „*hozzá kell szoknunk ahhoz a gondolathoz, hogy a latin-germán világ és az általa képviselt kultúra a legrosszabb ellenségünk.*”<sup>[41]</sup>

Visszatérve az *Európa és az emberiség* című tanulmányához, az olvasó némileg meglepődve tapasztalhatja, Trubeckoj egy helyütt – Gabriel Tarde imitációs elméletére utalva – mintha bizonyos mértékben enyhítené a kultúrák összemérhetlenségére vonatkozó szigorú téziseit. Ugyanis, mondja Trubeckoj, nem minden esetben elítélendő az a gyakorlat, hogy egyes kultúrák átvesznek bizonyos elemeket a tőlük eltérő kultúrák köréből. Az átvétel vagy az utánzás (imitáció) csak akkor hasznos, ha a kolportálást nem a külső erőszak provokálja ki, illetve hogy az

[39] I. m., 15.

[40] Trubeckoj, 2011, 18. Stefan Wiederkehr is idézi ezeket a mondatokat (és nagyon kifejezően) a *minőségileg összemérhetetlen* (kacsesztvennaja nyeszozizmerimoszty) kifejezést az *Inkommunesurabilität* fogalmával adja vissza.

[41] Idézi Laruelle, 1999, 94.



átvett kulturális elemek harmonikusan beépíthetők a befogadó kultúra miliőjébe.<sup>[42]</sup>

Ezeket a sorokat olvasva nem lehet nem észrevenni, hogy Trubeckoj a „proto-ethno-pluralista” álláspontjával sok szempontból jó fél évszázaddal megelőzte korát.<sup>[43]</sup> A tanulmány néhány mondata szinte szó szerint „visszaköszön” Charles Taylor *Az elismerés politikája* című írásában, amelyet a modern multikulturalizmus programadó művének szokás tekinteni. A múlt század második felében fokról fokra a „normáltudomány” részévé váló posztmodern irányzatokban (*subaltern studies, cultural studies, gender studies* stb.) közös előfeltevés, hogy el kell szakadni az Európa-centrikus dogmától vagy doxától, és a különböző regionális kultúrákat a saját „belső” mércéjük szerint kell mérni. A posztkolonialista szerzők közé tartozó Edward W. Said, illetve a nyomában haladó libanoni történész és közgazdász, Georges Corm lényegében hasonló érvekkel utasítják el az Európa-központúságot, mint egykor Nyikolaj Trubeckoj.<sup>[44]</sup> Az is igaz, hogy Trubeckoj nem elégszik meg az „eurocentrizmus” szimpla kritikájával, hanem mint azt fentebb láttuk, bírálatát egy komplett Nyugat-Európa ellenes teóriává stilizálja, s ilyenformán maga is a performatív belső ellentmondás csapdájába kerül. (Azaz a saját – szükségszerűen partikuláris – „eurázsiai” ihletésű kulturális nézőpontja válik minden más kultúra megítélésének mércéjévé.) Az 1925-ben *Mi és ők* címmel publikált tanulmányában Trubeckoj az Eurázsia-eszme specifikumait elemezve összeveti egymással a bolsevizmus és az eurázsiaizmus álláspontját. Vannak olyanok, mondja Trubeckoj, akik bizonyos felületes analógiákkal operálva, az Eurázsia-eszmét „pravoszláv bolsevizmusnak” vagy a „szlavofil-eszme és bolse-

[42] „De önmagában nem elegendő a kulturális értékek közös készlete. Fontos, hogy mindezek az értékek és elemek a társadalom és az újító tudatában nagyjából hasonlóan helyezkedjenek el, a kölcsönhatásaik mindkét tudatban ugyanolyanok legyenek. Ez pedig csak a közös hagyományok elsajátítása révén érhető el. Van még egy elengedhetetlen feltétele annak, hogy az adott invenciót elfogadjá mindenki, vagy a többség: a felfedező ízlése, vonzalmi és vérmérséklete nem állhatnak ellentétben az adott társadalom lelkialkatával – ehhez pedig közös örökségre van szükség.” (Trubeckoj, 2011, 32.) Figyelemre méltó továbbá, hogy Trubeckoj arra a Gabriel Tarde-ra hivatkozik (nem mellesleg a 19. század egyik legjelentősebb gondolkodójának nevezi!), akiről köztudott, hogy elveszítette azt az Emile Durkheimmel folytatott küzdelmet, amelynek a „kit tekintsen az utókor a modern francia szociológia megalapítójának” volt a tétje. Azonban a 21. század elején mintha megfordulni látszana ez a viszony, s Bruno Latour Franciaországban, Peter Sloterdijk pedig Németországban „rehabilitálták” Tarde-ot, és a *Les lois de l’imitation* című könyvét a modern szociológia és kulturális antropológia megkerülhetetlen munkájának minősítették.

[43] Erre a tényre egyébként Stefan Wiederkehr is felhívja a figyelmet. (I. m. 119., 448. lábjegyzet.)

[44] „A Kelet állítólag misztikus, irracionális és erőszakos; a Nyugat ellenben racionális, laikus, technicizált, materialista és demokratikus. Röviden: a Kelet egyszerűen a barbárság megtestesülése a Nyugat szemében. Persze a Kelet sem marad adós. A keletiek számára meg éppen a Nyugat a barbárság par excellence földje, egy lélek és vallás nélküli kontinens, ahol mindent a kalkulatív szellem ereje mozgat (...)” (Corm, 2005, 27.) Egy másik könyvében Corm a következőképpen jellemzi Európa „mega-identitását”: „Hogyan lehetséges az, hogy ez a sokféleség egy olyan mega-identitásban való összetartozás érzésének látszatát produkálja, amit Nyugatnak szokás nevezni, s ami képes a tereket, a sokféleséget és múlt gigantikus konfliktusait transzcendentálni? Valóban úgy áll-e a dolog, hogy a Nyugat egy valóságos történelmi realitás, az értékek és a viselkedésmódok kontinuum, egészen a leg-távolabbi korokig visszamenve? Vagy nem inkább egy mitologikus konstrukcióról van itt szó, mintsem a valóságról, de amely mint minden mítosz elengedhetetlen tartozéka a mindennapi életnek?” (Corm, 2015, 115. Lásd még Tibi, 1995.)

vizmus törvénytelen gyermekének” nevezik.<sup>[45]</sup> Habár látszólag valóban találhatunk bizonyos analógiákat a bolsevizmus és az eurázsiaizmus között, mondja Trubeckoj, azonban e két szellemi/politikai irányzat közé egyenlőséget tenni voltaképpen *contradictio in adjecto*, olyan, mintha valaki „pravoszláv bolsevizmusról”, vagy „fehér feketeségről” beszélne. E két irányzat közös jellemzőjének lehet tekinteni, hogy mindkettő pária-létre volt kényszerítve a forradalom előtti Oroszországban, s mindkét irányzat igazában a nyugat-európai emigrációban fogalmazta meg legfontosabb téziseit.<sup>[46]</sup> Továbbá az „eurázsiaizmus annyiban közös a bolsevizmussal, hogy mindketten küzdenek Ázsia és Afrika népeinek felszabadításáért, hogy megszabadulhassanak az őket rabságban tartó kolonialista hatalmak elnyomásától”.<sup>[47]</sup> Azonban ezek a hasonlóságok csak külsődlegesek és formálisak, nem érintik a lényegét. Tudniillik a két mozgalom motívumai diametrálisan állnak szemben egymással. Az a kultúra, amelyet a bolsevikok a „burzsoá” jelzővel illetnek, az eurázsiaiak számára a „latin-germán” kultúrával azonos, s amíg a bolsevikok az ún. „proletár” kultúrát szeretnék a burzsoá kultúra helyére ültetni, addig az eurázsiaszták a „nemzeti” (Oroszország esetében az „eurázsiai”) kultúrát tennék a latin-germán kozmopolita kultúra helyére. Amíg a marxisták bizonyos társadalmi osztályokat tekintenek kultúrahordozóknak, addig az eurázsiaizmus meghatározott etnikai egységek, nemzetek vagy nemzetcsoportok termékének tekinti a kultúrát. Ilyenformán számára a burzsoá és proletár kultúra marxista megkülönböztetése semmitmondó állítás, hiszen ez a megkülönböztetés belül marad a latin-germán kultúra értékrendszerén és fogalomhasználatán. Az eurázsiaizmus számára minden kultúra egyfajta vertikális tengely mentén rendeződik el, azaz létezik „fenti” és „lenti” kultúra, noha egy egészséges kulturális közösség esetében (pl. egy nemzet) nem választja el szakadék egymástól az alsó és a felső régiót. A bolsevikok azonban abszolút ellenfogalmakként használják a burzsoá és a proletár kultúra fogalmait, s az a megoldás, hogy a valamikori felső (azaz burzsoá kultúra) helyébe az egykori alsót (azaz a proletár kultúrát) helyezik, inkább csak az általános kultúra degradációjához és vulgarizálódásához vezet. Emögött persze még az is ott van, hogy noha a nyugat-európai (latin-germán) kultúra általában véve beteg, de talán ott az elitkultúra

[45] Trubeckoj, 2015, 68. (Pdf4 e-kiadás).

[46] Érdekes, hogy bolsevizmusnak ez a különös értékelése, vagyis benne az eredeti orosz lélekhez való „visszatalálás” lehetőségét is meg lehet látni, nem volt idegen Oswald Spenglertől sem. A Spengler-féle pszeudomorfozisz fogalmának értelmezése kapcsán Kovács Gábor a következőket mondja: „a kultúrák persze szükségképpen kapcsolatba kerülnek egymással (...) Ez azt jelenti, hogy egy fiatal önálló kultúrára ráerőlteti magát egy elaggott civilizáció formavilága, és megakadályozza azt, hogy az illető kultúra a saját lelkületének megfelelő formavilágot építsen föl, vagyis a saját történelmi útját járja. Ennek két példáját tárgyalja részletesen: az első az, amikor az antik civilizáció formái rátelepszene a fiatal arab vagy mágikus kultúrára, eltorzítva annak kifejlődését, míg a másik az orosz eset, amikor Nagy Péter attól idegen formákat erőltet rá az orosz lélekre. Spengler szerint a bolsevik forradalom ezeknek az idegen formáknak az eltávolítása, és visszatérés a saját kultúrlélek által determinált útra.” (Kovács, 2017, 18–19.)

[47] Trubeckoj, i. m., 68.

mégsem vesztette el minden kapcsolatát a nemzeti/népi kultúra mélyrétegeivel. Azon népek esetében, ahol az elitkultúra egyfajta mesterséges konstrukció eredménye (pl. az orosz), azaz más és idegen minták utánzásával jött létre, nemcsak mennyiségi (fokozati) különbség van a lent és a fent között, hanem minőségi is, azaz valóságos szakadék tátong a felső és az alsó rétegek között. De mindehhez még azt is hozzá kell tenni, hogy Oroszország esetében a kulturális helycsere már csak azért sem változtatna a dolgok állapotán, mert mindössze annyi történne, hogy a latin-germán kultúra egyik változatát (a Nagy Péter után létrejött idegen modernizációt) ugyanennek a latin-germán kultúrának egy másik változata, a marxi szocializmus eszmény váltaná fel. Ezzel szemben az eurázsiaizmus azt vallja, hogy ha a kultúraváltást olyan népekre alkalmazzuk, mint amilyenek közé a Péter utáni és a forradalom előtti Oroszország is tartozik, a magas kultúrának a mély kultúra által történő felcserélésről legfeljebb metaforikus értelemben van értelme beszélni. Valójában, a szóban forgó esetben nem a magas kultúrának a mély kultúrába történő, elementárisan szükségszerű átfordulására kell gondolni, hanem egy, a felsőbb rétegek által létrehozott kultúrára, noha ezen új kultúra és a lenti kultúra közötti különbség nem minőségi, hanem csak fokozati. „Csak ilyen feltételek mellett lehet a középrétegek kulturálatlanságát megszüntetni, és a nemzeti organizmus csak így válhat egy egészséges és teljes kultúrává, s csak így lesz képes mind a felső, mind pedig az alsó rétegek számára a hosszú távú fejlődést biztosítani. S éppen ez az, ami mellett az eurázsiaizmus érvelni szeretne.”<sup>[48]</sup> Ebből persze az is következik, hogy itt nem az osztályviszonyokat érintő változásról, hanem etno-kulturális fordulatról van szó. Ilyenformán a „proletárkultúra”, mondja Trubeckoj, teljesen alkalmatlan arra, hogy valami újat hozzon a régi kultúra helyébe. A proletárkultúra fogalma már csak azért is tartalmatlan, mert a proletariátus fogalmi definíciója tisztán gazdasági természetű, s meg van fosztva minden más magasabb rendű kulturális „konnotációtól.” (Véleményem szerint Trubeckoj szigorú ítélete némileg igazságtalan, ami vagy információhiányból, vagy a bolsevizmus/marxizmus iránt érzett erős ellenszenvéből fakad. Már Marx „kultúraelmélete” is meghaladta ezt a szimplifikáló ökonómiai determinizmust, hiszen Marx a proletariátust az „egyetemes emberi kultúra örökösének” tekintette. Ugyanakkor az ezerkilencszázhuszas évek végéig, a harmincas évek elejéig – azaz a sztálini rendszer stabilizálódásig – Szovjet-Oroszország a művészi innováció eminens országának számított. Elegendő most csak Tatlin, Malevics, Ejzenstejn stb. nevére, illetve a huszas évek Új Építészetére utalni, s rögtön látható, hogy mennyire egyoladú ez az ítélet.)

Mindez persze hidegen hagyja Trubeckojt, mert szilárd meggyőződése, hogy – „osztálykultúrákkal” ellentétben – a nemzeti kultúrák organikusak, s éppen ez az oka annak, hogy amíg a bolsevizmus csak a tagadás mozzanatáig jut el, az eurázsiaizmus építeni is tud. S az, ami a bolsevizmusban látszólag

[48] I. m., 68.

pozitív hozadékként jelenik meg (mint egyfajta utópikus vízió), az Eurázsia-mozgalom képviselői szemében még a legjobb esetben is a latin-germán civilizáció egy újabb válságtünetének az orosz talajra való átültetéseként értelmezhető. A marxizmus (Oroszországban: bolsevizmus) azon törekvése, hogy megszabadítsa az alávett osztályokat a gazdasági kizsákmányolástól, illetve hogy szeretné felszabadítani a „harmadik világ” népeit a gyarmati uralom alól, ugyan tartalmaz valami pozitív törekvést, de „ez a gazdasági emancipáció az eurázsiaizmus számára nem lehet öncél; ez csak egyike azon szükséges feltételeknek, hogy meg lehessen szabadulni a latin-germán kultúrától. Vagyis a felszabadulás egyszerűen elképzelhetetlen anélkül, hogy ne erősödjenek meg a nemzeti kultúra alapjai, mert csak ennek eredményképpen adottak a távlatos fejlődés lehetőségei.”<sup>[49]</sup> Összefoglalásként a következőket mondja Trubeckoj: amíg a bolsevizmus kizárólag *romboló*, addig az eurázsiaizmus építő mozgalom.

### 5. Az Eurázsia-eszme és a totalitarizmus problémája

A továbbiakban látni fogjuk, hogy az Eurázsia-mozgalom vezérfigurái milyen „könnyedén” fordították át a fentiekben felvázolt történelemfilozófiai és kulturológiai eszme-futtatásokat az államtudomány és politikafilozófia területeire. Mielőtt hozzákeденék e meglehetősen összetett kéréskör bemutatásához, elsőként a már többször is idézett Stefan Wiederkehr felvetéséhez szeretnék csatlakozni, amely a következőképpen hangzik: vajon alkalmazható-e a Carl Joachim Friedrich és Zbigniew Brzezinski által kidolgozott totalitarizmus modell az Eurázsia-mozgalom képviselőinek államfelfogására? Friedrich és Brzezinski – a hidegháború éveiben – megpróbáltak egy olyan totalitarizmus-definíciót megalkotni, amelyet aztán jórészt az olasz fasizmusra, a német nácizmusra, illetve az ún. szovjet kommunizmusra alkalmaztak. Voltaképpen hat lényeges ismertető jeget soroltak fel, amelyeket azután minden totalitárius rendszer közös vonásai-ként határoztak meg: 1. Létezik egy általánosan kötelező hivatalos ideológia, amely egyrészt kiterjed az élet minden területére, s amely egyúttal meghirdeti a „történelem végét” mint egyfajta paradicsomi végállapotot; 2. Létrehoz egy szigorúan hierarchikus alapon működő tömegpártot, amely a hatalom kizárólagos birtokosa; 3. Az élet minden területét kontrollálni képes titkosrendőrséget működtet; 4. Információs és hírmonopóliummal rendelkezik; 5. Fegyverviselési monopóliumot vezet be; 6. Központilag irányítja a gazdaságot.

Ami mármost az Eurázsia-mozgalmat illeti, könnyen belátható, hogy mivel ez a mozgalom – szerencsére, mondja Wiederkehr – sohasem jutott hatalomra, empirikusan megválaszolhatatlan a következő kérdés: ha tehette volna, vajon az Eurázsia-mozgalom is létrehozott volna egy egypártrendszerű diktatúrát, az élet minden

[49] I. m., 69.

területét kontrollálni képes titkos rendőrséget stb.? Ugyanakkor, folytatja eszme-futatását Wiederkehr, noha a Friedrich/Brzezinski-féle modell általában deficitesek bizonyult azokban az esetekben, amikor azt a fasizmus, illetve a „kommunizmus” történelmi alakzataira próbálták alkalmazni, ugyanakkor – legalábbis ő úgy véli – ez a modell a csak „fejben” létező Eurázsia-mozgalom államfelfogására nagyon is alkalmazhatónak tűnik.<sup>[50]</sup> A totalitarizmus-fogalom „az eurázsiai ideokráciának mint ideál-tipikus modellnek a vizsgálatára viszont nagyon is alkalmas lehet, hiszen ez tisztán csak agyszülemény maradt, és ennek az eszmének az ideológusai sohasem jutottak abba helyzetbe, hogy a valóságban is vizsgálni lehessen elképzeléseik gyakorlati következményeit”.<sup>[51]</sup> Ezért aztán, mondja Wiederkehr, az Eurázsia-eszme totalitárius jellegére kétféleképpen is rákérdezhetünk, nevezetesen elsőként: vajon a különböző írásaikban a *jevrazijci* valóban egy olyan *ideál-tipikus állam* vízióját vázolták-e fel, amelyre minden további nélkül alkalmazhatónak tűnnek az imént vázolt totalitárius diktatúra ismertető jegyei, illetve másodsor: vajon az Eurázsia-eszme esetében valóban egyfajta totalitárius ideológiával kell-e szembesülnünk. Ha a totalitárius ideológiát úgy értelmezzük, mint azt Friedrich és Brzezinski tették, azaz, hogy az effajta törekvés igyekszik totálisan szétzúzni a fennálló állapotokat, és nem riad vissza semmilyen erőszaktól, hogy a maga ízlése szerint (minden ellenállást kiiktatva) egy teljesen új társadalmat építsen fel – ellentétben az olyan „hagyományos” ideológiákkal, amelyek úgyszintén szeretnék megváltoztatni és megjavítani a fennálló állapotokat, de tekintettel vannak a megelőző társadalmak teljesítményeire is –, akkor egy ilyen értelmezés fényében akár totalitárius ideológiának is tekinthetjük az Eurázsia-eszmét.

A totalitárius ideológia egy másik, Karl Popper-féle meghatározása a historicizmus és az aktivizmus kérdésével kapcsolatos. Popper szerint a totalitárius ideológiák olyan eszmerendszerek, amelyek meghatározott cselekvési módokat követelnek meg, és rendelkeznek a megvalósításhoz szükséges cselekvési programmal, elképzelésekkel. Kérdés ezek után, hogy vajon az Eurázsia-eszme államfelfogása megfelel-e ezen kitériumoknak? Wiederkehr válasza igenlő, mégpedig azért, mert „az eurázsiaizmus képviselői maguk sem kérdőjelezték meg egy ilyen összehasonlítás értelmét. Ők maguk is rámutattak a *jevrazijisztvo* és az imént említett mozgalmak között meglévő párhuzamokra, és azt hangsúlyozták, hogy közösen állnak szemben a liberalizmussal és a parlamenti demokráciával”.<sup>[52]</sup>

[50] Lásd Wiederkehr, i. m., 133.

[51] I. m., 133.

[52] I. m., 134. Leonyid Ljuksz szintén úgy látja, hogy maguk az Eurázsia-mozgalom képviselői sem tagadták a fasiszta ideológia és az ő nézeteik között meglévő „szellemi rokonságot”: vö. Ljuksz, 2015, 115. <http://www.1ku-eichstaett.de/ZIMOS/SchriftenreiheRuss2.html> Valójában, miként azt néhány oldallal fentebb Trubeckoj kapcsán láttuk, a mozgalom tagjai olykor mégis elhatárolták álláspontjukat mind a bolsevizmustól, mind pedig a fasizmustól. Ettől függetlenül persze Stefan Wiederkehrnek, Leonyid Ljuksznak (és több más kutatónak) igaza van, amikor „totalitárius vonásokat” mutat ki az Eurázsia-eszme állam- és jogfelfogásában.

Ezek után érdemes konkrétan is szemügyre venni az Eurázsia-eszme államtanának alapfogalmait, hogy részleteiben is igazolni lehessen az imént megfogalmazott feltevést. Az Eurázsia-eszme államtanának legfontosabb tézisei két fogalom, nevezetesen az *ideokrácia* és a *demotizmus* fogalma köré szerveződnek. A *Jevrazijszvo* című emigráns kiadványban (Prága, 1932) az eurázsiai ideológia szemszögéből nézve az ideokrácia úgy jelenik meg, mint a mindennapi élet világát teljesen átfogó, abszolút szabályozási szükséglet, s az állam elsődleges funkciója abban áll, hogy ezt a szükségletet a társadalmi élet minden területén realizálni lehessen. „Az eurázsiaszták elsődleges feladatukat az élet és a világ gyakorlati megszervezésében látják. Ennek a szervezésnek az állam a legfontosabb eszköze (...) Az eurázsiai államrendszert *ideokráciaként* lehet definiálni.”<sup>[53]</sup> Az ideokratikus államnak tehát más szerepet kell betöltenie, mint a liberális „éjjeliőr államnak”, amellyel az Eurázsia-gondolat képviselői a demokratikusnak mondott államot azonosították. Ezt a nézetet Trubeckoj a következőképpen fogalmazza meg az egyik tanulmányában: „Az ideokrácia fogalma egyfajta állami maximalizmussal fonódik egybe (...) azaz az állam aktív módon avatkozik be a gazdasági életbe és a kulturális fejlődésbe, miáltal az ideokrácia alapvetően különbözik az állami minimalizmussal egybefonódott demokráciától”.<sup>[54]</sup> Ez a megkülönböztetés aztán Trubeckoj későbbi szövegeiben is rendre felbukkan. Elsősorban *Az ideokratikus állam irányításelvéről* címmel megjelent tanulmányában fogalmazza meg kérelmelhetlen egyértelműséggel az Eurázsia-eszme államtanának lényegét. „A demokratikus állam egy olyan állam, amelynek nincsenek saját meggyőződései (ugyanis az uralkodó réteg tagjai a legkülönbözőbb pártokból rekrutálódnak), s ezért nem is képes a lakosság kulturális és gazdasági életét irányítani, továbbá éppen ezért a lehető legkisebb mértékben kíván beavatkozni a társadalom életébe (kereskedelmi szabadság, szabad sajtó, szabad művészet stb.), s átadja az irányítást a semmilyen felelősséggel nem rendelkező aktoroknak és faktoroknak (például magántőke, sajtó). Ezzel ellentétben, az ideokratikus államnak saját meggyőződésrendszere és uralkodó eszméje van (amelynek hordozója egy egységes állami-ideológiai szervezetben egyesült irányító réteg), és mindenképpen ennek a rétegnek kell megszerveznie és irányítania a társadalmi élet minden oldalát. Ez az állam nem engedheti meg, hogy bármilyen, neki alárendelt, nem kontrollált és felelősséget nem vállaló faktor zavarja meg működését – kiváltképpen a magántőke –, s éppen ezért az ideokratikus államnak a politikai, gazdasági és kulturális életét mindenképpen 'szocialisztikus módon' kell megszerveznie.”<sup>[55]</sup>

Az ideokrácia kérdését tárgyaló és a fentiekben már idézett programszerű írásban (*Jevrazijszvo*, 1932) az a határozott szándék is megjelenik, hogy a jövődöbéli eurázsiai állam ne riadjon vissza a kényszerítő eszközök alkalmazásától sem, hogy

[53] Idézi Wiederkehr, i. m., 137.

[54] Idézi Wiederkehr, i. m., 138.

[55] Trubeckoj, Jevgenyij Nyikolajevics: *Ob ideje-pravitelnyice ideokratyicseszkogovo goszudarsztva*. <http://gumilevica.kulichki.net/TNS/tns16.htm> (2017. 09. 01.)

kitűzött céljait elérje. „Az eurázsiai államnak pozitív missziója van. Ez az állam cselekvésre hívatott, azaz nem egyszerűen a védelem negatív céljai mozgatják, hanem mindenekelőtt egy tartós és pozitív építő munka szükségességében határozza meg célját. Hogy ezt a pozitív és építő munkát kivitelezhesse, az eurázsiai állam egy sor teljesítendő kötelezettséget ír elő az állam tagjai számára, s ezen kötelezettségek figyelmen kívül hagyását kényszerintézkedésekkel szankcionálja.”<sup>[56]</sup> Miként arra Wiederkehr is utal, Trubeckoj az 1935-ben megjelent tanulmányában már teljes egyértelműséggel fogalmazza meg, hogy az egyénnek milyen „jogai” lesznek az eljövendő ideokratikus államban. „Az ideokratikus államban – többek között – el kell tűnnie az individualizmus utolsó nyomainak is, és az ember nem pusztán önmagát, hanem a saját társadalmi osztályát, a saját népét is egy meghatározott funkcióval rendelkező organikus egész részeként veszi tekintetbe. Következésképpen, alá kell húzni azt is, hogy mindezt nemcsak teoretikus igazságként kell akceptálni, hanem az eljövendő ideokratikus korszak embere pszichikumának mélyére kell beágyazni.”<sup>[57]</sup> Ugyanakkor az igazság kedvéért hozzá kell tenni, hogy az egyénnel szemben gyakorolt fizikai erőszak szükségességéről sohasem beszéltek az Eurázsia-mozgalom képviselői. Egyébként ezt a tényt Stefan Wiederkehr is elismeri. Az Eurázsia-eszme képviselői leginkább a narodnyik stratégiára jellemző nevelői/felvilágosító munka távlatos sikerében reménykedtek. Ezért aztán, noha kétségtelenül szólnak érvek az ideokrácia és a klasszikus totalitárius rezsimek „azonossága” mellett is, az ideokratikus állam eszméjére maradéktalanul mégsem alkalmazhatók a Friedrich-Brzezinski-féle totalitarizmus-kritériumok. Szofia Bohan egyik, eredetileg litván nyelven megjelent írásban (1934), a következőképpen fogalmaz: „Az ideokráciát nem lehet erőszaknak tekinteni, miként azt a nyugati demokrácia hívei gondolják. Ez az eszme nem szándékszik minden polgárra ráerőszakolni a maga akaratát. Ellenkezőleg, az ideokrácia az állami élet megszervezésének rendkívül racionális formája, amelyben az államhatalom a maga létében – együttműködve az egész néppel – az adott nép történelmi eszméjét testesíti meg, és ily módon a népakarat legjobb kifejeződési formájaként jelenhet meg.”<sup>[58]</sup> A kontinuitás/diszkontinuitás paradox játéka érhető tetten az ideokrácia azon törekvésében is, hogy a „majdan meghaladott” bolsevista államszervezetből egy sor hasznosítható elemet kíván megőrizni. Kiváltképpen a tanácsokat (*szovjetek*) és a föderalizmust. Ugyanis „mindkét elem megfelel az eurázsiaizmus 'kollektív személy' (*szobornaja licsnoszty*) elvének.”<sup>[59]</sup> A tanácsrendszer további fenntartása – a többfokozatú választási rendszeren keresztül – garantálja az elit és a nép „organikus” kapcsolatát, illetve az állam egységét. A föderalizmus pedig a nemzeti, nemzetiségi kérdés megoldását biztosítja. Ugyanakkor az ideokrácia teoretikusai azt is mondják, hogy a szovjet

[56] Idézi Wiederkehr, i. m., 138.

[57] Trubeckoj, *Ob ideje-pravitelnyice...*, i. k.

[58] Idézi Wiederkehr, i. m., 139.

[59] Wiederkehr, i. m., 139.

rendszer csak deficites formában képes megvalósítani az ő állameszményüket. Ezért is nevezik olykor „pszeudokráciának” mind a kommunizmust, mind pedig a fasizmust. Értelemszerűen inkább a szovjet kommunizmussal nincsenek kibékülve, mivel szerintük a „materialista marxismus” *eo ipso* tagadja az ideológia autonómiáját. Egy másik kifogásuk a szovjet marxizmus „parvenü-jellegével” kapcsolatos: a marxizmus nem „eurázsiai talajból” fakad, igazából ugyan úgy új keletű nyugati import, mint a liberalizmus.

Másrészt, miként azt Wiederkehr írja, az Eurázsia-mozgalomnak valójában nem állt szándékában, hogy totálisan szakítson a forradalom előtti társadalmi berendezkedéssel. A pravoszláv ortodoxia a jövőben is az eurázsiai állam szellemi/kulturális fundamentumául fog szolgálni. „Nem meghaladni a tradíciót, hanem azt – a két évszázados európaizáció után – újra visszaállítani: ez a *jevrazijci* igazi célja”<sup>[60]</sup> Azon persze érdemes elgondolkodni, hogy az Eurázsia-mozgalom képviselőinek ez a kettős szemléleti irányultsága (mármint az, hogy egyszerre pillantanak a jövőbe és vissza a múltba) érvényes-e a Friedrich/Brzezinski-féle totalitarizmus-definíció? Voltaképpen nem, mivel a szóban forgó szerzőpáros – ellentétben az Eurázsia-mozgalom képviselőivel – a múlt totális megtagadását tekinti a totális rendszerek egyik legfontosabb ismertetőjegyének. Valójában persze, miként arra egyébként Wiederkehr helyesen mutat rá, a német náciizmus sem felel meg Friedrich/Brzezinski-féle definíciónak, hiszen a germán mitológia aktualizálása és az „ősrassz-kutatás” mániája magát a náci ideológiát is egyfajta montsruózus „elméletté” (azaz a múltat és a jövőt egyben látó vízióvá) transzformálja. Ha pedig ez így van, akkor meglehetősen gyenge lábakon áll az olyan totalitarizmus-elmélet, amely még a náciizmusra sem alkalmazható. Ezzel az izgalmas problémával itt és most nem kívánok tovább foglalkozni, ehelyett azt a kérdést szeretném újra feltenni, hogy végül is totalitárius eszmerendszernek lehet-e tekinteni az eurázsiai ideokráciát, vagy pedig nem? A választ egyelőre prolongálnom kell, mert először az eurázsiai államelmélet másik kulcskategóriáját, a *demotizmust* szeretném röviden bemutatni.

A *demotizmus* fogalmának egyik legjobb kifejtését Nyikolaj Nyikolajevics Alekszejev *Jevrazijci i goszodarsztvo* (Eurázsiaszták és az állam) című, eredetileg 1927-ben megjelent tanulmányában találjuk meg.<sup>[61]</sup> Alekszejev (1879–1964) egy nagy hagyományokkal rendelkező jogászcsalád sarja. A huszadik század elején a Moszkvai Egyetem jogi karán habilitál. Alekszejev, mint a filozófia és az államelmélet professzora, 1922-ben meghívást kap a prágai Károly Egyetemre. 1927-től publikál rendszeresen az Eurázsia-mozgalom különböző kiadványaiban. Ettől az időszaktól kezdve kiemelkedő szerepet játszik a mozgalom államtanának kidol-

[60] I. m., 140. Ezek a gondolatok mégiscsak azt példázzák, hogy az Eurázsia-eszme „államtanában” megjelenik a hegeli filozófiából ismert *Aufhebung* kategória is: azaz a *jevrazijci* mégsem akarják a „múltat végleg eltörölni”, hanem inkább új értelmet szeretnének adni a tradicionálisnak.

[61] Alekszejev, N. N. : *Jevrazijci i goszudarsztvo*. <http://hrono.ru/proekty/russia/Author/Russ/A/Alekseev/state.html> (2017. 08. 13.)



gozásában. Alaposan tanulmányozza a fiatal szovjet állam jogi-szervezeti struktúráját, s nem riad vissza attól sem, hogy egy sor elemet átvegyen a bolsevik állam működési elveiből (az állam szerepének abszolutizálása stb.) Szavickijjal együtt hűséges marad a mozgalomhoz annak hanyatló szakaszában is (a harmincas években), de az aktív szerepvállalástól visszavonul. 1945 után fokozatosan közeledik a Szovjetunióhoz, még a szovjet állampolgárságot is felveszi. Ezt követően néhány évig Jugoszláviában él, de a Sztálin és Tito közötti szakítást követő évben (1948) Svájcba emigrál.

Aki kezébe veszi Alekszejev imént említett, *Eurázsia-eszme és az állam* címmel megjelent írását, annak már az első oldalak elolvasása után világossá válik: itt egy valóban komoly jogelméleti és politikafilozófiai műveltséggel rendelkező szerzőről van szó. Alekszejev írása bevezető részében a következő kézenfekvő kérdést teszi fel: voltaképpen miféle szervezet ez az Eurázsia-mozgalom, és milyen politikai eszmék mozgatják a mozgalom híveit. Pártnak tekinthető-e ez a mozgalom? Ha az, akkor szükséges-e, hogy valamiféle homogén egységként jelenjen meg a politikai élet színpadán, avagy helyt adhat a politikai nézetek sokféleségének is? „De ha nem vagyunk párt, akkor voltaképpen kik vagyunk? Hol van a helyünk abban az államban, amelyet a magunkénak tekintünk, azaz normális eurázsiai államban (...)?”<sup>[62]</sup> Hogy megválaszolhassa a maga által feltett kérdéseket, Alekszejev röviden bemutatja az úgynevezett liberális demokráciák politikai berendezkedésének lényegi vonásait, illetve szót ejt az éppen akkor formálódó olasz fasizmus „alternatív” államfelfogásáról. A szerző szerint a modern értelemben vett politikai pártok a párttagok és szimpatizánsok szabad akaratából születtek (nem állami akarat folytán jöttek létre). Vagy a közös cél, vagy pedig a célok eléréséhez szükséges eszközök tekintetében van egyetértés a párthoz tartozó személyek között. Például a bolsevikok és a mensevikok esetében csak a célhoz szükséges eszközök tekintetében van különbség a két párt között, míg a szocialista és a polgári pártok egymástól radikálisan eltérő elérendő célokat tűznek maguk elé. „Minden politikai párt az államhatalom apparátusának birtokba vételét tekinti legfontosabb feladatának, mégpedig azért, hogy megvalósíthassa a maga alapvető céljait (ezt nevezzük 'politikai cselekvésnek').”<sup>[63]</sup> Ugyanakkor azt is meg lehet figyelni a modern politikai életben, hogy nem minden parlamenti párt célozza meg a politikai hatalom megszerzését. Vannak, amelyek az „örök ellenzéki szerepére” rendezkednek be, mint például a nyugat-európai szociáldemokrata pártok némelyike. Ez nagyon kényelmes szerepkör: a folytonosan opozícióban lévő pártok nyugodt lelkiismerettel bírálhatják az éppen fennálló hatalmat, mert nem kell semmiféle felelősséget vállalniuk döntéseikért. A többpártrendszerű demokráciában a legtöbb szavazatot elnyerő párt (vagy pártok) kerülnek hatalomra, a többi pártnak alá kell vetnie magát a győztesek akaratának, s a politikai hangulat

[62] Alekszejev, i. m., 1.

[63] Uo.

megváltozásig el kell fogadniuk ezt a helyzetet. Vannak pártok, amelyeknek nincs türelmük ahhoz, hogy „kivárják a dolgok normális menetét”, és egy diktatórikus fordulat útján szeretnének hatalomra kerülni. Ez az az eset, amikor egy párt úgy jut hatalomra, és úgy akarja megvalósítani a maga programját, hogy ehhez nincs meg a parlamenti többsége. „A diktatúra lehet 'lágy', amikor is egy párt úgy ragadja meg a hatalmat, hogy nem semmisíti meg a többit, s bizonyos határok között biztosítja számukra a további tevékenységet. Vagy lehet 'kemény', amikor is a hatalmat megragadó párt egyszerűen megsemmisíti a rajta kívüli pártokat, és az államban kizárólag egyetlen uralkodó csoport kezébe kerül a hatalom (például ezt mutatja a fasizmus fejlődése, kezdeti és későbbi szakaszában).”<sup>[64]</sup> Történelmileg nézve a nyugati demokratikus rezsimek a pártrendszerek két fajtáját dolgozták ki, melyek határai olykor egybecsúsznak. Az első változatot alapvetően az jellemzi, hogy párt tagjait nem egy jól kidolgozott társadalompolitikai doktrína (ideológia) vagy dogmarendszer szervezi „cselekvő közösséggé”, hanem valamilyen praktikus politikai kérdés megoldására adandó válaszok hasonlósága (pl. milyen legyen az adórendszer, a választójog vagy éppen az agrárpolitika stb.). Ezeket a pártokat platformpártoknak vagy ligáknak lehet nevezni, mondja Alekszejev. A legjobb példa erre az USA-ban működő pártszisztéma, de az angol pártrendszer sem különbözik ettől lényegesen. A modern pártrendszerek másik fajtáját a „tisztán ideokratikus pártok” jelenítik meg, kiváltképpen a szocialista pártok. „A jelenlegi szocialista pártok fundamentumát egy jól ismert társadalmi doktrína képezi (...) vagy inkább valamiféle társadalomfilozófia. Ilyen példának okáért a marxizmus.”<sup>[65]</sup> Az, ami a „platformpártok” számára a politikai cselekvés célja, az a „programpártok” számára nem több, mint az elérendő ideológiai célok egy lehetséges eszköze. Volt idő, amikor a szocialista pártok csak „eszméket gyártottak”, de nem vettek részt a parlamenti politikai küzdelmekben. Lassalle és Marx óta megváltozott ez az attitűd. Igaz persze, hogy a parlamenti politizálás csak „mellékesen” érdeklí ezeket a pártokat, mert igazi feladatukat a társadalmi gondolkodás átformálásban látják, vagyis a társadalompolitikai/ideológiai doktrínájukat mint egy újfajta „vallást” szeretnék a tömeg körében elterjeszteni. Egyfajta „társadalmi vallás” ez, amely látható módon egyre népszerűbb a nyugati társadalom polgárai, kiváltképpen a „proletariátus” körében. De a pártrendszer kérdését szociológiai metszetben is érdemes megvizsgálni, mondja a szerző. Így tekintve a dolgot azt tapasztaljuk, hogy olykor a párt elnevezése (munkáspárt), a párttagok és pártszimpatizánsok társadalmi-szociológiai státusza jórészt egybeesik. Ez a helyzet például Nagy-Britanniában (elsősorban a brit Munkáspártra érdemes gondolni). De a modern politikai pártok többségénél nem találunk ilyen egybeesést. Kiváltképpen az orosz szocialista (bolsevik) párt esetén tapasztalható, hogy noha a „proletariátus képviselőjeként” állítja be magát, a valóságban

[64] Alekszejev, i. m., 2.

[65] Uo.

viszont a „deklasszálódott városi értelmiség” jelenti a valódi bázisát. Ez a párt egyúttal a parasztság képviselőjét is magára szeretné vállalni, pedig még a párttagság tíz százalékát sem teszi ki a falusi lakosság. Mindezt úgy lehetne összefoglalni, mondja a szerző, hogy a modern politikai párt olyan „egyesület”, amely nem annyira ennek vagy annak a társadalmi osztálynak, rétegnek a képviselőjét szeretné ellátni – ellentétben a szakszervezetekkel, a trade unionokkal és a különféle szakmai szervezetekkel –, hanem saját „autonóm” politikai céljainak elérésére törekszik. Külön kategóriát jelentenek az egyházak (főként a katolikus), illetve a különböző titkos vagy félig titkos társaságok, mint például a szabadkőművesek. Ezeknek a szervezeteknek is vannak politikai céljaik, ugyanakkor ezek a célok csak átmenetet vagy közbülső lépcsőfokot képeznek egy „magasabb rendű”, ún. transzcendens cél eléréséhez. „A szabadkőművesség alapvető feladatai a legkevésbé sem fedhetők le a társadalmi problémák általuk javasolt megoldásaival. A szabadkőműveseknek vallási és erkölcsi feladataik vannak, amelyeket számukra meglehetősen régi történelmi tradíciók írnak elő, s az ő szemükben a politika csak az egyik lehetséges cselekvésformát jelenti.”<sup>[66]</sup>

Ezek után Alekszejev felteszi a kérdést: az imént vázolt konceptuális keretet alapul véve, voltaképpen milyen „párttípushoz” tartozik az Eurázsia-mozgalom? Az már rögtön világosan látható, mondja szerző, hogy nem platform vagy liga, hiszen a mozgalom valamilyen ideológiai eszmerendszer képviselőjére szerveződött. „Nekünk nemcsak programunk van, hanem a közösen vallott doktrína, dogmarendszer, komplett világnézet és filozófia egyesít bennünket.”<sup>[67]</sup> Ilyen szempontból, legalábbis formálisan, az eurázsiai eszmerendszer nagyon közel áll a marxizmushoz. Ugyanakkor a nyugati szocialista mozgalmakkal ellentétben, az Eurázsia-mozgalom nem tekinti magát valamiféle „társadalmi vallásnak”, nem gondolja azt, hogy bármilyen társadalmi eszmerendszerrel meg lehetne oldani az emberiség végső problémáit, azaz egyfajta földi paradicsomot lehetne létrehozni. Az „evilágban” meglévő társadalmi problémák megoldására törekedni ugyan nem teljesen felesleges vállalkozás, de ezen a „platformon” csak részsikereket érhet el az ember. Ezért aztán az eurázsiai eszmevilág, legalább is formálisan, sokkal közelebb áll a vallási intézmények (rendek) vagy a szabadkőművesség világához, mint a nyugat-európai politikai pártokhoz. Másrészt ez a mozgalom jelentősen eltér a jezsuiták vagy protestáns szabadgondolkodók (például Jakob Böhme Valentin Weigel stb.) antidogmatikus és „privatizált” vallási mozgalmaitól is. Az „eurázsiai politikai eszme” a keleti kereszténységben gyökerezik, s – legalábbis Alekszejev úgy véli – a „sztarec-kultúrában” lehetne a mozgalom eredetét föllelni. Végső soron ki lehet jelenteni, hogy ezt a mozgalmat inkább valamiféle (vallási) rendnek kell elképzelni, mintsem modern politikai pártnak. Ezt követően Alekszejev arról morfondírozik, hogy a jövőben milyen lehetőségek állnak a bolsevik párt által

[66] I. m. 3.

[67] Uo.

vezetett Oroszország előtt, és ebben a lehetséges jövőben hogyan alakulhat az Eurázsia-mozgalom politikai szerepe. Egy lehetséges változat, hogy – egy lassú evolúciós úton végighaladva – a szovjet rendszer többpártrendszerű demokráciává alakul át, és legalizálják a menseviket és az ezereket stb. Ez persze olyan „másodragú” demokrácia lenne, mint amelyen jelenleg Szerbiában és Bulgáriában figyelhető meg. Egy ilyen helyzetben nem lenne közvetlen teendője a demotizmus híveinek, hiszen az így kialakult szisztéma nem éppen a kedvükre való politikai rendszer lenne, ezért inkább csak az események folyamatos nyomon követése és a lankadatlan szervező munka lenne a feladatuk – hasonlóan a katolikus és a szocialista mozgalmakhoz. „Nem tekinthetjük se az egyik, se a másik csoportot [vagyis katolikus és szocialista mozgalmakat – K.L.A.] a polgári demokrácia elkötelezett hívének, a polgári demokráciát ezek a szervezetek mégis meglehetősen eredményességgel használják fel céljaik számára.”<sup>[68]</sup>

De az is lehetséges, hogy a bolsevik forradalom rövidesen kifulladásra kerül, s elkövetkezik a pangás kora. Ugyanakkor az eurázsiai mozgalomnak még ebben az esetben sem kell rögvest pártot alapítania, és beszállnia a napi politikai csatározásokba. A mozgalomnak nem rövid távra, hanem hosszú évtizedekre előre kell terveznie, s inkább a társadalmi közgondolkodás lassú átformálására kell törekednie.<sup>[69]</sup> Egy másik opció lehetne a bolsevik rendszer erőszakos (belső erők általi) megdöntése. Azonban az eurázsiai mozgalomnak ebben az esetben sem kell az események aktív résztvevőjévé válnia. Egy ilyen fordulat valamiféle kollektív bonapartizmushoz lenne hasonlatos, amely megőrizné a korábbi rendszer frazeológiáját és ideológiájának lényeges elemeit. „Végezetül nem elképzelhetetlen, hogy a fordulatot olyan csoport hajtja végre, amelynek ideológiája nem áll távol az eurázsiai mozgalom céljaitól, vagy egyenesen e mozgalom tagjai hajtják végre a fordulatot. Egy ilyen helyzet szükségessé tenné, hogy haladéktalanul előálljunk a saját tervünkkel. Milyen viszonyt alakítunk ki ekkor a pártrendszer kérdéséhez? Vajon „pártként” létezzünk-e a saját államunk kiépítésében, és megőrizzük-e a pártjellegét, midőn ez az állam teljesen kiépül?”<sup>[70]</sup>

Alekszejev azt mondja, hogy a demotikus állam mindenekelőtt spirituális képződmény, amely nemcsak hogy megfelel a nemzet és a nemzet által vallott vallási rendszer karakterének, hanem úgyszólván maga is vallási fenomén.<sup>[71]</sup> „Az eurázsiai állam politikai képződmény, de miképpen mondtuk, demotikus természetű. Ezzel azt szeretnénk mondani, hogy államunk mély nemzeti alapon nyugszik, és a ’népakaratnak’ felel meg.”<sup>[72]</sup> Ha népszuverenitás fogalmát nem járatták volna le a nyugati demokráciák, mondja Alekszejev, akkor akár ezzel a

[68] Alekszejev, i. m., 5.

[69] Jómagam úgy látom, hogy Alekszejev ezen gondolatai nem állnak távol Antonio Gramsci hegemónia-elméletétől, amelyet éppen ekkoriban dolgozott ki az olasz gondolkodó. Itt és most természetesen eltekintek egy alaposabb összehasonlító elemzéstől.

[70] Alekszejev, i. m., 6.

[71] Lásd Laruelle, 1999, 126.

[72] Alekszejev, i. m., 7.

fogalommal is leírható lenne az eurázsiai demotizmus. Csakhogy lejáratták, mert a nyugati demokráciáknak immáron semmi közük az organikus népakarathoz! Az ilyen politikai rendszerek a dezorganizált és anarchikus erők szuverenitását, a különféle parciális törekvések mechanikus aggregátumát jelenítik meg. A nyugati demokrácia az „amorfi tömeg” veszélyes illúziójával helyettesíti a valódi népakaratot. „Mi a 'népet' vagy a 'nemzetet' nem a polgárok véletlenszerűen összeállt halmazának tekintjük, amelyet kielégít, hogy mindannyian általános választójoggal rendelkeznek, hanem a múlt, a jelen és a jövő történelmileg meghatározott nemzedékei egységének, amelyet az állam és a kultúra hozott létre.”<sup>[73]</sup> Marlène Laruelle szerint ezek a nézetek feltűnő hasonlóságokat mutatnak az olasz fasizmus és a korabeli francia szélsőjobb (Barrès és Maurras) államfelfogásával.<sup>[74]</sup> A nemzethez tartozást nem a polgári mivolt (*citoyenneté*) absztrakt jogi köteléke fejezi ki, hanem a „föld és a holtak” geográfiai, történelmi és genetikai transzmissziója. Az Eurázsia-eszme képviselői számára létezik a kultúra szférájának jól definiálható hierarchiája is. Legalul helyezkedik el az anyagi kultúra, fölötte az állam, legfelül pedig a spirituális javak szférája. Az állam mégis a társadalmi konstrukció csúcán helyezkedik el, mert a valódi állam a nemzet eszenciáját – mint isteni elvet – fejezi ki. Laruelle úgy látja, hogy az eurázsiai demotizmusban egyfajta szélsőségesen etalista álláspont jut kifejeződésre. Az állam abszolutizálásának egyúttal a jogi monizmus doktrínája feleltethető meg. Ez azt jelenti, hogy az eurázsiai állam megpróbálja kombinálni, illetve „szintetizálni” a jogi, erkölcsi és vallási szférát. „A monizmus fogalma – amelyet Alekszejev előszeretettel használ – egyfajta jogi formulát kínál fel az organicista filozófiának. Ha a politika organikus, akkor ez azt jelenti, hogy spontán módon, önmaga által szabályozva jön létre; belső dinamizmus hívja életre, továbbá szabad s nem pedig mesterséges csinálmány. Egyúttal szinguláris is, azaz önmagát fejezi ki, illetve manifesztációiban totalizáló erővel rendelkezik.”<sup>[75]</sup> Ezeket a gondolatokat részben a német romantika képviselőitől (pl. Müller) kölcsönözték az eurázsiai elmélet képviselői, mondja Laruelle. E szerint tehát az állam egy ideális szféra, a tiszta totalitás elméleti terepe, egy mindent magában foglaló és a társadalom által nem differenciált szféra. Az egyén nem tud kilépni ebből a szférából; az individuum el sem képzelhető az államon kívül létező entitásként, másrészt az állam amúgy sincs alávetve az emberi intervenciónak. Az eurázsiai organicizmusban a vallás, a társadalom és a politika szorosan összetartoznak, legfeljebb az analitikus elemzés számára különíthetők el egymástól. Miként fentebb láttuk, a demokratikus állam ennek éppen az ellenkezője: a különféle pártok és szervezetek a maguk „különös igazságait” szeretnék érvényre juttatni.

E közbevetett megjegyzések után szeretnék visszatérni az Alekszejev által feltett kérdéshez, hogy tudniillik miként is gondolkodnak az Eurázsia-eszme

[73] I. m., 7.

[74] Laruelle, i. m., 126.

[75] Laruelle, i. m., 127.

képviselői a pártok jövőjéről az általuk elképzelt demotikus rendszerben. „Ez az új államtípus megköveteli – mondja Alekszejev –, hogy az a társadalmi réteg, amely az európai értelemben vett politikai pártok által stabilizált társadalmi vélemény hordozójaként lép fel, immáron az új állam organikus részévé váljon (...) Az irányító pártnak úgyszólván az organikus állam-eszme hordozójává kell átlényegülnie.”<sup>[76]</sup> Mindebből pedig az következik, hogy a demotikus államban a nyugati demokráciákban létező pártok feleslegessé válnak. A nyugati demokrácia lényegében „prezentokrácia”. Mégpedig azért, mert az aktuálisan szavazóképes nemzedék magának vindikál minden hatalmat, vagyis egyaránt úr akar lenni az „élők és a holtak” fölött. Ráadásul a nyugati demokráciákban a „közvélemény” meglehetősen illékony jelenség. A politikai propaganda és a reklám (ma úgy mondánánk: média) befolyása alatt bármire és bárminek az ellenkezőjére hajlandók szavazni az emberek. A pártok vég nélküli csatározásaiból nem jön ki semmi jó, ezért legjobb lenne felhagyni az egészszel. Miként ez a fordulat a demotizmusban meg is történik, hiszen itt már a „kollektív bölcsességet birtokló elit” veszi át az állam irányítását. Az eurázsiai párt voltaképpen egyfajta „pártokon túli pártként” irányítja az államot. De miképpen kerül kiválasztásra egy a pártok fölött álló elit? Könnyen belátható, hogy ezzel a kérdéssel a demotizmus Achilles-sarkához érkeztünk el.<sup>[77]</sup> Azonban a demotizmus elmélete még ezen a sikamlós terepen is ügyes kibívót talál magának. Ha megkíséreljük definiálni ezt az uralkodó osztályt – legalábbis az Eurázsia-mozgalom képviselői szerint – ennek a meghatározásnak nem lehet politikai tétje. Ugyanis, mondja Alekszejev, az individuumok gondolatai, döntései és választásai mindig valamilyen szupra-individuális tudatban és akaratban gyökereznek. Igaz ez a család, a törzs, valamilyen társadalmi csoport vagy éppen a nemzet esetében is. Egyfajta organikus kötelék fűzi egybe a lakosságtömeget. Éppen ezért maga a közösségi összetartozás hite az, ami a *vezető elit* megteremtődésének szelekciós elveként működik!(?) A „vezetettek”, akik azért valamiképpen mégis „egylenyegűek” az uralkodó elit tagjaival, elfogadják ezt a „természetes szelekciót”, hiszen a demotikus állam kiegyensúlyozott működése igazolja a szelekció hasznosságát, másrészt az ily módon megteremthető kollektív harmónia (ha az eurázsiai mozgalom teoretikusai által használt fogalomkészletre

[76] Alekszejev, i. m., 10.

[77] Igaza van Kolontári Attilának, amikor minderről a következőket mondja: „Az ideokratikus államban az elit kiválasztásának alapja az állam vezéreszméje iránti szolidaritás. Még a politológusi vénával rendelkező Alekszejevnel is meglehetősen zavaros az elképzelt politikai berendezés jellege. Az ő elgondolásaiból is leginkább a nyugati típusú parlamentáris demokrácia kritikája olvasható ki, valamint az, hogy ez az út mennyire nem járható a jövő eurázsiai állama számára. Nyomokban megtalálható benne Edmund Burke konzervatív társadalmi-szerződés elmélete (...) Az államnak a népakarat állandóságán kell nyugodnia Ezt az állandóságot pedig a stabilizálódott és az eurázsiai eszme iránt elkötelezett irányító réteg biztosítja. Ennek az elitnek ugyanakkor a kiválasztódás, a politika és az ideológia terén szoros kapcsolatban kell állnia a néppel. A modell leginkább a saját farkába harapó kígyó alakját idézi.” (Kolontári, i. m. 91.) Mindezt azzal lehetne kiegészíteni, hogy Alekszejev állam- és politikaelméletében – a német romantika képviselői mellett – Juan Donoso Cortés és Joseph de Maistre hatása is érzékelhető.

támaszkodnánk, akkor inkább a *szimfonikus* harmónia kifejezés lenne a megfelelőbb) részben a tömegeket is a vezető réteg magasságába emeli. A mozgalom egyik kevésbé ismert alakja, Jakov Szadovszkij, rendkívül elegánsan fogalmazza meg ennek a paradoxonnak a lényegét: „Mint szervezett kisebbség testesíti meg az uralkodó Réteg az Egész tudattalan akaratát.”<sup>[78]</sup>

A jövődbeli eurázsiai állam kiépítésének egyik speciális, de nagyon is lényegbevágó kérdése az új tulajdonviszonyok kialakításával kapcsolatos. Mi legyen a bolsevik rendszer által létrehozott állami tulajdon jövője? Az orosz és a bizánci jogrendszer történetét kutató német jogtörténész, Friedrich von Halem az egyik 2000-ben megjelent terjedelmes tanulmányában elsősorban Nyikolaj Alekszejev e tárgyban írott tanulmányait veszi górcső alá.<sup>[79]</sup> Az egyik, 1926-ban megjelent, az eurázsiai eszme jogfilozófiai nézeteit bemutató kiadványban található egy valószínűleg Alekszejevtől származó írás, amelyben a következőket olvashatjuk: „Nálunk, Oroszországban, a cári egyetemek minden fáradozása ellenére sem tudott a római jog igazán gyökeret verni. A római jog alaptételei meglehetősen távol estek az orosz jogérzék szellemiségétől. Ez leginkább egy igen fontos problématerületen mutatkozott meg, nevezetesen a tulajdon kérdésében... Az a fanatizmus, amellyel az az álláspont lépett fel, amely szerint az orosz 'mir' voltaképpen anakronizmus vagy inkább csak egy kiagyalt elmélet, és hogy az orosz paraszt valójában – a maga sajátlagos természete szerint – önző magántulajdonos, igazából csak egy ideológiai előítéletről tanúskodik, de nem a tényekről (...) Az orosz jogérzékben, miként ezt a tényt a szóban forgó álláspont képviselői mindig is a lehető legjobban és előítéletmentesen megfogalmazták, és miként ez a paraszti társadalomban manapság is élő valóságként létezik, a *tulajdon mindig az egész iránti kötelezettséggel összefonódva létezik, és csak így rendelkezik funkcionális jelentéssel*. Természetesen lehetséges az ókori Rómával és a középkori feudális Európával összehasonlításokat tenni, de ha valaki ilyen párhuzamokat von, akkor kifejezetten a különbségekre kell hangsúlyt fektetnie.”<sup>[80]</sup> A továbbiakban Alekszejev azt fejtegeti, hogy a középkori Európában minden a személyközi viszonyokon alapult, s az állam is úgy rendelkezett a földjéről és jogairól, mintha maga is személy lenne. Az ilyen típusú összehasonlításoknál mégis szem előtt kell tartani, hogy „*Rómában és Európában a 'tulajdon' fogalma a személyből kiindulva konstituálódott, és hogy a szimfonikus személy, az állam vagy a közösség minden joga a magánjogi tulajdonfogalomból fejlődött ki.*”<sup>[81]</sup>

[78] Idézi Wiederkehr, i. m., 136.

[79] Halem, 2000, 7-47.

[80] I. m., 28.

[81] Uo. Miként Halem is megjegyzi, a „szimfonikus személy” egy komplikált vallásfilozófiai fogalom. „Erősen leegyszerűsítve ennek tartalmát úgy lehetne összefoglalni, hogy a 'szimfonikus személy' fogalma egy határozott értékrend által uralt közösségben leli meg a helyét, amelyet Nyugaton a 'jogi személy' fogalmaként használnak. De ez az utóbbitől elsősorban abban különbözik, hogy a 'szimfonikus' személy előfeltételezi egy kommunális közösség meglétét. Ott, ahol civakodás (pluralizmus) uralkodik, a 'szimfonikus személy' semmivé foszlik. A bizánci teológiában a kereszténység egysége mindig központi

A későbbiekben ennek a fejlődésnek az eredményeit rögzítették a tulajdon szentségének és a személy érinthetlenségének jogaiként. Ha az állam mégis korlátozná ezt a jogot, akkor ezt olyan sajátlagos állami szükségszerűségnek kell tekinteni, amelynek alapjaiban egy jogállapot (Rechtspositinon) megsértése található. Még a szocialisták sem azt mondják, hogy itt az állam valami jogszerű lépést valószínűsít meg, hanem azt, hogy „kisajátít”, tehát végső soron megsért egy fennálló jogállapotot. „A szocializmus csak az ellenkezőjébe fordítja át a magánjogilag értett tulajdonjogot, miként ez a normális európai jogtudatból a személyre alkalmazva fejlődött ki. *Oroszországban a tulajdont mindig az állam nézőpontjából szemlélték*, s ebből kiindulva erkölcsi-vallási dimenzióban értelmezték.”<sup>[82]</sup>

Ezt követően Alekszejev az eurázsiai „tulajdon-értelmezés” kérdését összekapcsolja azzal a ténnyel, hogy a bolsevik forradalom az állam szerepét újra a figyelem középpontjába emelte, noha azt – az eurázsiai felfogástól eltérően – a szocialista, azaz végső soron az európai típusú gondolkodásmódra alapozta. Ennek ellenére ez az „államközpontú fordulat” részben mégis hasznára van az eurázsiai mozgalom sajátlagos törekvéseinek is, hiszen a bolsevik forradalom a magántulajdon engedélyezését újra az állam hatáskörébe utalta – azaz a tulajdon bármikor visszavehetővé vált – és a tulajdonlást az állammal szembeni kötelezettséggel kapcsolta össze. Másrészt, mondja Alekszejev, a modern gazdaság a jogbiztonságot is megköveteli, azaz az államnak védenie kell a tulajdont a külső támadásokkal szemben. Viszont – az általa nyújtott biztonságért cserébe – a vállalkozónak mindig magán kell éreznie az állam „figyelő tekintetét”. Mindazonáltal: „A magántulajdon feltételelességének nem szabad egy állandó és bizonytalan fenyegetésbe átváltania: A feltételeket pontosan meghatározott törvények közé kell szorítani, és ezeknek a törvényeknek a lehető legcsekélyebb korlátokat kell tartalmazniuk (...)”<sup>[83]</sup> Ezeknek a kérdéseknek a kezelése során az államnak illik óvatosságot mutatkozni, és türelmesen ki kell várnia, hogy néhány generáció múlva miként stabilizálódnak a dolgok.<sup>[84]</sup>

Az imént vázolt „államjogi” elképzelések mögött bizonyos geopolitikai megfontolások is meghúzódhatnak: az eurázsiai mozgalom hívei az eurázsiai „autark kontinentális gazdaság” kialakítását úgy képzelték el, hogy a részterületek közötti koordinációt a „nagyterület-alapú” munkamegosztás végzi el, s ezt a feladatot természetesen „központilag és államilag” kell megszervezni. Ezért aztán, mint az Wiederkehr írja, az eurázsiai mozgalom képviselői elsődlegesen nem is a szovjet tervgazdaságot kritizálták, hanem inkább csak a szovjet gazdaságfilozófiának azt az egyoldalúságát, amely kizárólag a minden áron való industrializációra

- szerepet játszott. Az eurázsiai gondolat aztán kölcsönvette ezt a fogalmat az keleti ortodoxiótól. Az általunk használt harmónia kifejezés csak tökéletlenül adja vissza ennek a fogalomnak a tartalmát.” (I. m., 46.)

[82] I. m., 29.

[83] Idézi Halem, i. m., 29.

[84] Lásd Halem, i. m., 29.



irányult. „Mert ez a törekvés megsértette az eurázsiai gazdaságpolitika egyik legfontosabb alapelvét, nevezetesen a 'részek harmóniáját'. Az eurázsiaiak valójában nem kívánták a magángazdaságot felszámolni. Céljuk inkább abban állt, hogy egy kevert 'állami-magán gazdasági rendszerben' (*goszudarsztvenno-csaszt'naja szisztema hozjajszva*) az individuális teremtő energiákat a tervgazdálkodás szolgálatába állítsák. Más szavakkal megfogalmazva: úgy vélték, hogy az egyes emberek személyes érdekeit a gazdaság motorjaként kell tekintetbe venni, de ezeket az érdekeket az állami tervnek kell a helyes irányba kormányoznia.”<sup>[85]</sup> Miután az ideokratikus rendszer a részek és az egész interdependenciáján alapul, a mozgalom képviselőiben fel sem merült, hogy megoldhatatlan ellentmondások keletkezzenek az egyének és közösség kooperációjában. Az Eurázsia-mozgalom hívei tehát folyamatosan szemmel követték, hogy mi folyik a Szovjetunióban, és reagáltak az ottani fejleményekre. „A kapitalizmust mint a nyugat-európai történelem produktumát következetesen visszautasították. De a tervgazdaság eszméje annak megszületése pillanatától, vagyis az első ötéves terv beindulásától kezdve, központi szerepet játszott az ő elképzeléseikben is.”<sup>[86]</sup> Ugyan kritizálták a szovjet tervgazdaság káros kinövéseit, mégis a saját ideológiájuk részévé tették annak legfontosabb vízióit. Mindezek alapján úgy vélem, hogy a klasszikus Eurázsia-eszmét nem tisztán totalitárius, hanem egy archeo-modern, kvázi-totalitárius ideológiának lehet tekinteni.

### III. ALEKSZANDR DUGIN ÁLLAMFELFOGÁSA, ÉS AZ ÚJ EURÁZSIA-ESZME GEOPOLITIKÁJA

#### 1. Multipluralizmus és organikus demokrácia: az új világrend kulcskategóriái

Dugin államelméleti és politikafilozófiai nézetei sohasem jelennek meg önállóan kutatható és értelmezhető tárgyterületként, számára mindezen kérdések csak a *geopolitikai dimenzió* melléktermékeként érdekesek. Abban is egyetértés van a téma kutatói között, hogy Dugin a múlt század kilencvenes éveitől kezdődően egyre alaposabban tanulmányozza a nyugat-európai új jobboldal ideológiáját, kiváltképpen a francia Alain de Benoist-val ápol jó kapcsolatokat. Az új eurázsiai mozgalom legfontosabb kánonja mégis a hagyományos eurázsiai mozgalom irodalmából építkezik. Azonban történt egy fontos fordulat: immáron nem a Trubeckoj-féle „latin-germán kulturimperializmus” a fő ellenfél, hanem az a *transzatlanti tallaszokratikus* világrend, amelyet az Egyesült Államok (Leviatán) testesíti meg. Az új konceptuális keretben Németország úgymond a „jó oldalra” kerül, mert az új törésvonal immáron a Németországot

[85] Wiederkehr, i. m., 142–143.

[86] I. m., 143.

is magában foglaló eurázsiai *Heartland* (magföld) és az angol-amerikai civilizációt magában foglaló *Seeland* vagy *Sea Power* (tengeri hatalmak) között található. (Dugin beszél még egy *Rimland*-nak, peremvidéknek nevezett köztes területről is, amelynek nincs igazi szubsztanciája, hanem valamilyen „mediátor funkcióval” rendelkezik, mert a fölötte való uralom jelenti a előbb említett civilizációs erők küzdelmének egyik legfontosabb tétjét.) „Az USA egy kiméraszerű antiorganikus, transzplanetáris civilizáció, amelynek nincs semmilyen szakrális hagyománya és valódi civilizációs fundamentuma. Ez az ellencivilizáció mégis megpróbálja rákényszeríteni a maga anti-etnikai, antitradicionalista ’babiloni modelljét’ a többi kontinensre.”<sup>[87]</sup> Látható, hogy Duginnál a politikai, erkölcsi és jogi univerzalizmus visszautasítása egyértelműen geopolitikai fundamentumokon nyugszik. „Az ’atlantista mondializmussal’ egy globális eurázsiai unió principiuma áll szemben, a ’nagy terek autarkijának’ teóriája.”<sup>[88]</sup>

Dugin úgynevezett „multipoláris világrénd” elméletéhez rövidesen visszatérek, előzőleg mégis az „államtani” nézeteit és az általa „negyedik politikai elmélethez” kapcsolódó vízióit szeretném bemutatni. Dugin társadalom- és államfilozófiáját általában a nacionál-bolsevista jelzővel szokás illetni. Ez a felfogás, miként arra maga Dugin is utal, diametriális ellentéte a Popper-féle „nyitott társadalom” koncepciónak. Mint meglehetősen közismert, Popper a nyugati demokrácia fejlődését a „nyitott társadalom” versus „zárt társadalom” dichotómiájaként mutatja be. A zárt társadalmak a mágikus, törzsi vagy kollektivisták eszmék ígézetében élnek, ellenben a nyitott társadalmak olyan társadalmi/politikai rendet preferálnak, amelynek működése a szabad individuumok személyes döntésein alapul. Popper Platon Államát tekinti a zárt társadalom ideáltipikus modelljének, mert szinte minden későbbi, úgynevezett totalitárius állameszmény a platonai modelltől indul ki. Dugin jól ismeri Popper szóban forgó munkáját, s érdekes módon azt tekinti legnagyobb hibájának, hogy Popper a legkülönbözőbb politikai nézetek képviselőit sorolja egyetlen kategória alá, vagyis a belső különbségektől eltekintve, minden – legalábbis a számára antipatikus – politikafilozófiai álláspontot a nyitott társadalom ellenségének tekint, azaz a jobboldaliakat, a baloldaliakat, a reakciósokat és a progresszíveket egyaránt. Ilyenformán a marxistákat, a konzervatívokat, a fasisztákat és a szociáldemokratákat egyként be lehet sorolni a nyílt társadalom ellenségei közé, míg a Voltaire-féle liberális típust ugyanúgy a nyitott társadalom barátai között lehet számon tartani, mint a Schopenhauer-féle reakciós pesszimistákat. Ezzel szemben a dugini nacionál-bolsevizmus „büszkén” vállalja, hogy a „nyitott társadalommal” szemben a „zárt társadalom” eszméjét hirdeti. A nacionál-bolsevizmus egyfajta politikafilozófiai és világnézeti *bricolage*, mondja Marl ne Laruelle. A nacionál-bolsevizmus egyaránt támaszkodik az írásom elején már röviden megemlített német konzervatív forradalmárookra (Spengler, Arthur

[87] Dugin, 1992, (18-19), 3. Idézi Wiederkehr, i. m., 235. Jórészt ugyanezek az eszmék jelennek meg Alain de Benoist nemrégiben megjelent munkájában is. (Benoist, 2015)

[88] Wiederkehr, i. m., 235.

Moeller van den Bruck, a Jünger fivérek, Martin Heidegger, Ernst Niekisch, Armin Mohler stb.), olykor a primordiális tradíció képviselőire (René Guénon, Julius Evola) és az orosz konzervativizmus különböző változataira.

Miként Alexander Höllwerth megjegyzi, a Dugin-féle társadalom- és államfilozófia leglényegesebb vonása az organicizmus/holizmus, illetve az individualizmus/atomizmus dichotómiájának centrumba helyezése.<sup>[89]</sup> Írásom első fejezetében már viszonylag részletesen bemutattam Nyikolaj Alekszejev államelméletét. 1998-ban egy reprezentatív válogatás jelent meg Moszkvában Alekszejev jogfilozófiai és államelméleti munkáiból, amelyhez Dugin írta az előszót. Alekszejev nézeteihez csatlakozva, Dugin a társadalom és a történelem két felfogását különbözteti meg. Az első esetben holisztikus és organikus megközelítésről van szó, míg a második esetben atomisztikus, individualista és szerződés-alapú megközelítésről. Az „organicista” vagy holisztikus értelmezés a történelmi népeket, az államokat és a társadalmat „organikus lényeknek” tekinti, s ezek olyan természetes lényegiségek, amelyek a „szellemből” és a „talajból”, azaz egy szubjektív és egy objektív faktor kombinációjából jönnek létre. „A második esetben atomisztikus megközelítésről van szó, amely az összes társadalomtörténeti képződményt (etnikumok, államok, osztályok) elmagányosodott, atomizált személyek önkényes megegyezésének következményeként értelmezi, és azt állítja, hogy a szóban forgó megegyezések konszenzuson alapuló szervezeti keretekben működnek.”<sup>[90]</sup> Dugin „nem hazai” eszmei, ideológiai forrásai között a német konzervatív forradalmárok állnak az első helyen. Az organicizmus/mechanicizmus oppozíció rendkívül impulzív kidolgozásával szolgál Oswald Spengler korábban már idézett *Poroszság és szocializmus* című írása, amelyben Spengler egyértelmű ellentétet tételez az individualista angol szellem és a „porosz szocializmus” kollektivismusa között. A „porosz stílus” organikus és kollektivistá princípiumra épül: „Nincs semmiféle 'én', hanem 'mi' van, egy közös érzés, amelyben mindenki feloldódik a maga egész létében. Az egyes ember nem számít, fel kell áldoznia magát az egész javára. Itt senki sincs önmagáért, hanem mindenki mindenkiért van, amaz eminens értelemben vett benső szabadsággal – ez a *libertas oboedientae*, az engedelmességben való szabadság –, amely mindig is kitüntető módon jellemző volt a porosz nevelés legjobb példányaira.”<sup>[91]</sup>

Voltaképpen ugyanez az oppozíció jelenik meg Dugin „nyugati individualizmus/atomizmus” versus „keleti holizmus/organicizmus” sematizációjában is. De hivatkozni lehetne Moeller van den Bruckra is, aki Spenglerhez hasonlóan úgyszintén mestere a különféle manicheus oppozíciók gyártásának. Az ezerkilenszázharmincas évek elején írt munkájában Moller van den Bruck is úgy véli, hogy kibékíthetetlen ellentét feszül a modern individualista liberális és a középkori „népközösség” organikus kapcsolatrendszerére alapozott

[89] Höllwerth, 2007, 328.

[90] I. m., 328.

[91] Spengler, i m., 37.

világa között.<sup>[92]</sup> Dugin legfontosabb német forrása mégis inkább Carl Schmitt, aki szintén a liberális individualizmusban találja meg az első számú „politikai ellenségét”. Sőt, mint az a magyar szellemtudományi közéletben meglehetősen közismert, Schmitt nem is tekinti politikai eszmének a liberalizmust, mert a liberalizmus, mint konzekvens individualizmus, egyenesen a „politikai negációja”.<sup>[93]</sup>

Ugyanakkor a Dugin-féle organicizmus-teória jelentős mértékben hazai talajból fakad, nem kétséges, hogy jórészt szlavofil és eurázsiai gyökerei vannak. Miként Höllwerth írja, Dugin organikus állam- és társadalomfilozófiája nem individuumokból (mint atomokból) indul ki, hanem személyekből (perszoni, licsnosztyi). „A személyeket – mondja Dugin – mindazonáltal inkább ’funkciókként’, ’maszkokként’ nem pedig szuverén és autonóm egységekként kell tekintetbe venni. A személy-maszkok a nagy Egység (közösség, nép állam) diszkrét kifejezésformái.”<sup>[94]</sup> Igaz ugyan, hogy hasonló gondolatokra lelhetünk René Guénon és Julius Evola antiindividualizmusában és antiegalitáriánizmusában is; Dugin meglehetősen gyakran hivatkozik rájuk, de elsődlegesen mégis az orosz kollektivisták tradíciójára épít.

Amint azt már a korábbiakban is érintettem, az orosz gondolkodásban az egész és a részek oppozíciója az (organikus) *kollektivitás* és a (mechanikus) *individualitás* szembenállásaként interpretálódik. A harmonikusan működő *egész* minőségét nem egy individuumhoz, nem egy személyhez (mint ahogyan azt például a német romantika teszi) rendelik hozzá, hanem a kollektivitáshoz, azaz a közösséghez. Az orosz nemzeti diskurzusban *szobornosztynak* hívják ezt a közösséget. A szó egyháziasságot, egyházi gyülekezetet jelent, amelyben nem az intézményiség a meghatározó, hanem a lelki-egisztsenciális összetartozás. A szobornosztynban megszűnik a kollektivitás és az individualitás ellentéte – legalábbis a szlavofilek és az ő nézeteiket követők képzetében.<sup>[95]</sup> A szlavofil szobornoszt-eszme mellett a Vlagyimir Szolovjov által kidolgozott *egyetemes egység* (szvjzejegyinsztvo) víziójának is kitüntetett szerepe a Dugin-féle társadalom- és államelmélet kifermálódásában. A 19. század második felének nagy orosz filozófusa, Vlagyimir Szolovjov a valóságot egy mindig megújuló egységnek látja, amely az emberi tevékenységen keresztül közvetíődik. „Az ember vagy az emberiség egy olyan lény, aki magában (...) egy isteni eszmét azaz az egyetemes egységet vagy a lét abszolút teljességét tartalmazza, és ez

[92] Moller van den Bruck, Arthur: *Das Dritte Reich* (elektronikus verzió). „A liberalizmus aláásta a kultúrákat. Megsemmisítette a vallást. Szétzúzta a hazát. Nem más ez, mint az emberiség önmegsemmisítése.” A szóban forgó, tehát a liberalizmusról szóló fejezet, megtalálható Sebastian Maas Moeller van den Bruckról szóló monográfiájának függelékében is. (Maas, 2010, 148.)

[93] Ezzel kapcsolatban lásd Schmitt, 2002. Schmitt a következőket mondja: „A liberálisok, hasonlóan a többi emberhez, szintén politizálnak minden országban (...) A kérdés azonban az, hogy az individualista liberalizmus tiszta és következetes fogalmából vajon nyerhető-e valamilyen specifikusan politikai eszme. Erre nemmel kell válaszolni.” (I. m. 48.)

[94] Idézi Höllwerth, i. m., 331. Fontos irodalom a személy-probléma orosz tradíciójának megértéséhez Haardt, 2008.

[95] Bois Groys úgy tekint a szobornosztyra, mint ami Kierkegaard *egzisztenciafogalma*, Schopenhauer *Weltwillé*-je és Marx *termelési viszonyai* mellett az tudatalatti egyik első deklarációja a Hegel utáni európai filozófiában. Lásd Groys, 1991, 188.

az eszme (...) az értelmes szabadság segítségével valósul meg az anyagi világban.”<sup>[96]</sup>

Ennek a folyamatnak a történeti kibontakozása a következőképpen megy végbe: 1) A szabad *teozófiában*, amely magában foglalja a pozitív tudományokat, a filozófiát és a teológiát. Szolovjov Hegelhez hasonlóan kedvelte a triadikus megoldásokat, s például a filozófiát újra három részre bontotta: empirizmusra, racionalizmusra és miszticizmusra; így kívánta érzékeltetni, hogy a filozófia már önmagában is egység, egy előzetesen adott szintézis. 2) A szabad *teokrácia*, Szolovjov erkölcs- és társadalomfilozófiája, egy újabb hármasság, az egyház, az állam és a társadalom (szlavofil terminológiával kifejezve: zemscsina) egységének megvalósulását jelenti. 3) A szabad *teurgia*, az igaz, a jó és a szép integrációja, *teózis*, azaz az *Istenemberré* válás végső kiteljesedése, egyszersmind a pozitív egyetemes egység megvalósulása. Ez a hármas vagy egyetemes egység már képes arra, hogy magába foglalja a valóság minden dimenzióját, s ebben az egységben egyik lény sem szorítja ki a másikat, hanem éppen a „másikban” valósítja meg „saját léte teljességét”.

Dugin társadalom- és államelméletében is megjelenik az egyetemes egység fogalma, azonban az általa adott értelmezésben már csak „romjaiban” ismerhető fel a fogalom eredeti (szolovjovi) intenciója. Egyrészt azért, mert Szolovjov, Hegelhez hasonlóan, dialektikus gondolkodó volt, s nála az ellentétek mindig valamilyen szintézisben oldódnak fel. Vele ellentétben, Dugin szinte megszállottan „manicheus elme”. Olykor ugyan nála is megjelennek triadikus szerkezetek, de a lényeg mégis mindig a kibékíthetetlen oppozíciókban van (pl. organikus/mechanikus, szárazföldi hatalmak/tengeri hatalmak stb.). Továbbá, amint azt rövidesen látni foguk, az egység kialakítása nem az individuumok szabad döntéseinek eredményképpen áll elő (mint azt a szlavofilek és Szolovjov elképzelték), hanem az állami erőszak igénybevételével.

A másik fontos – és Dugin szemében egyértelműen vállalható hagyomány – a tradicionalista szerzők munkáiban található politikai és társadalomszervezési eszmékhez kapcsolódik. Ami a primordiális tradíció képviselőinek a „politika-filozófiai” felfogásait illeti, túlzás nélkül elmondható, hogy ezek meglehetősen kompatibilisek a Dugin-féle társadalom- és állameszménnyel. Abból érdemes kiindulni, hogy a holisztikus-organicisztikus metafizikáknak általában véve is olyan társadalom- és államfilozófia felel meg, amely a hatalom szubjektumát mint egészet konstruálja meg. Ez azt jelenti, hogy az individuum sohasem léphet fel az egész fölött létező „hatalmhordozóként”; az individuum legfeljebb az egész szolgálatában gyakorolhatja a hatalmat. Ebből a pozícióból egyértelműen következik a demokrácia visszautasítása.

René Guénon a következőképpen látja a demokrácia lényegét: „Amennyiben a 'demokrácia' szót a nép önkormányzásaként definiálják, teljes lehetetlenséget fejez ki, aminek sem ma, sem máskor *de facto* léte sem lehetséges. Óvakodni kell

[96] Wenzler, 1985. IX.

attól, hogy a szavak félrevezessenek; ellentmondás ugyanis azt állítani, hogy ugyanazok az emberek, egyidőben kormányzók és kormányzottak is lehetnek, ugyanis ugyanaz a létező az összefüggéseknek egyazon körében nem lehet egyszerre – arisztotelészi kifejezéssel élve – ’ténylegességben’ és ’lehetőségében’ is.<sup>[97]</sup> Guénon szerint a demokráciában a többség, azaz a mennyiség uralkodik a minőség felett, s ilyenformán a demokrácia egyúttal a materializmus princípiumát is érvényre juttatja. De a demokrácia materializmusa egyúttal individualizmus is, mert ezt a politikai szisztémát az egésztől való leszakadás szelleme mozgatja, azaz tagadja a társadalmiság lényegét: a szupraindividualizmust. A polgári társadalmak sokat dicsért individualizmusa „Egyszerűen az anyag, a brutális erő törvénye, ugyanaz a törvény, ami által a tömeg a saját súlya által vonszoltatva szétúzza mindazt, ami elé kerül.”<sup>[98]</sup> Természetesen az is igaz, hogy hasonló gondolatokat száz évvel korábban már Schelling, és a Schelling nyomában haladó szlavofilek is megfogalmaztak: az individualizáció alapja az eredeti „isten egységtől” való bűnös elszakadás. Guénon a mennyiség-elvet érvényre juttató demokratikus renddel a minőség-elvű arisztokratikus rendet állítja szembe. (Guénon javára legyen írva, hogy nála a szelekciós elv nem faji alapon működik, mint például a náciáknál, hanem tisztán szellemi/intellektuális természetű.)

Alexander Höllwerth – könyve Dugin politikai filozófiáját bemutató fejezeteiben – meggyőzően bizonyítja, hogy az orosz filozófust nem lehet egyszerűen csak a primordiális tradíció imitátorának tekinteni. Dugin jelentősen átalakítja Guénon politikai nézeteit, s rámutat annak gyenge pontjaira is. „Dugin a traditionalisták demokrácia-elképzeléseit is kifogásolja: A demokrácia hirdetői és annak ellenségei valójában ugyanabból a premisszából indulnak ki, nevezetesen a társadalom mennyiségi karakteréből, a konkrét autonóm individuumok viselkedési mechanizmusából, továbbá a nép és a tömegek tökéletes identitásából. A demokrácia, alighogy győzelemre jut, máris egy elitista, kvázi-arisztokratikus uralmi rendszert hív életre, s mindeközben az arisztokratikus, illetve monarchikus rend gyors ütemben a tömegek középszerű képviselőinek uralmává válik. A demokrácia ’jobboldali’ kritikusai akaratlanul is a demokrácia segítőivé lesznek, mivel ezek a kritikusok a társadalom kvantitatív viszonyainak legitimitását egy ’narcisztikus szubjektumokból’ és ’atomisztikus individuumokból’ álló matematikai konglomerátumként határozzák meg. Azáltal, hogy a ’nép = tömeg’ formulát

[97] Guénon, 2008, 87. Véleményem szerint Guénon félremagyarázza az arisztotelészi demokrácia-fogalom értelmét. Arisztotelész szerint a demokrácia lényegét az teszi ki, hogy az, aki  $T_1$  időpontban vezető,  $T_2$  időpontban már vezetett lehet. A temporalitás maga „végzi el” a különbségtételt. Persze a primordiális tradíció hívei, valamilyen kasztrendszer érvényességéhez ragaszkodva, „szubsztancializálják” az irányítói és az irányított szerepeket, és ezért számukra ellentmondást rejt magában a kettős meghatározottság. Az természetesen más kérdés, hogy a modern demokráciákban jelen van a politikai manipuláció, és sokszor valóban csak arról van szó, hogy „a hatalmon lévők felettből ügyesen el tudják hitetni, hogy az emberek önmagukat kormányozzák; az emberek pedig nagyon szeretik ezt elhinni”. (Guénon, i. m., 88.)

[98] I. m., 90.

alkalmazzák, csak megkönnyítik a demokratáknak, hogy a népeket valóban egy differenciálatlan masszává változtassák át.”<sup>[99]</sup> Vagyis, mondja Dugin, ha néptömegeket egy kvantitatív tömeg szintjére süllyesztjük le, akkor automatikusan adódik a kérdés: hogyan lehet ebből a zsákutcából kiutat találni? A tradicionalisták ott követik el a hibát, hogy a legkevésbé sem tradicionálisan gondolják át a demokrácia-problematikát, mivel a „tradíciószerűségnek” pontosan a minőségelv felelne meg, miközben a mennyiségelvű gondolkodás a modern, újkori individualizmus és materializmus sajátja. Dugin, miközben egyszerre kritizálja a demokrácia apologetáit és kritikussait, egy másik perspektívából igyekszik megvilágítani a demokráciakérdést, mégpedig oly módon, hogy csatlakozik az Alain de Benoist által kidolgozott a demokrácia-tipológiához, amely a demokrácia három eltérő típusának megkülönböztetésén alapul. Voltaképpen a francia forradalomból ismert *liberté*, *égalité*, *fraternité* hármasságáról, illetve ezen jelszavak további „hasznosíthatóságáról” beszél ő is. Konkrétabban fogalmazva, Dugin szerint mindhárom komponens köré egy jól definiálható demokráciatípust lehet szervezni. Az első demokráciatípust a szabadság köré szerveződő liberális demokrácia jelenti. „Ennek középpontjában a ’narcisztikus individuum’ áll, és működési keretét az ’egy ember – egy szavazat’ kvantitatív elve szolgál. A másik típus az egyenlőség elvén nyugszik, és ez az egalitárius demokráciát hirdeti. Az ilyen típusú demokrácia a totális rezsimekre jellemző (német nemzetiszocializmus, keleti szocializmus), és a társadalmat ’atomisztikus individuumokból’ álló tömegnek tekinti (ilyenformán ez a demokráciatípus úgyszintén a kvantitatív elvet preferálja). E két negatív módon minősített demokráciatípussal egy harmadik demokráciatípus áll szemben, nevezetesen a testvériség elvén nyugvó ’organikus demokrácia’”.<sup>[100]</sup> Jól látható, hogy ezen hármas tipológia mögött egy masszív dichotómia áll: valójában a „hamis” liberális demokrácia áll szemben az „igaz” organikus demokráciával. Kérdés: az Eurázsia-eszme orosz klasszikusain túl, milyen egyéb tradícióra támaszkodik Dugin az „organikus demokrácia” elméletének megkomponálása során? Véleményem szerint igaza van Alexander Höllwerthnek, amikor a hinduista kasztrendszer és a militarista államszervezés Platón-féle változatának bizarr kombinációjában véli felfedezni a Dugin-féle organikus „demokrácia-elmélet” valódi eszenciáját. Mielőtt részletesebben elemezném a szóban forgó problémakört, úgy vélem, mindenképpen hasznosnak tűnhet néhány bevezető gondolatot előrebocsátani, amely megfelelő kontextusba helyezheti ezt a meglehetősen érzékeny „tudásterületet”. Ami az ún. primordiális tradíció „elméletét” illeti, akadémiai körökben általában kínosan ügyelnek rá, hogy lehetőleg kerüljék az olyan szerzők idézését, mint René Guénon vagy Julius Evola, sőt, némelyek még Mircea Eliade vagy éppen a magyar Kerényi Károly munkásságát is a zavaros és tudománytalan ezotéria világába utalják. Ráadásul, a legtöbben Julius Evolát a

[99] Höllwerth, i. m., 340.

[100] I. m., 340. (Később látni foguk, hogy Dugin *A negyedik politikai elmélet* című munkájában tovább finomítja ezeket a megkülönböztetéseket.)

kifejezetten fasiszta gondolkodók közé sorolják, következésképpen az egész életművét egy patológikus elme emanációjának tekintik. A helyzet azért korántsem ilyen egyszerű. Nem érzem hivatottnak magamat arra, hogy szakértőként állást foglaljak ebben a kérdésben, mindössze csak azt szeretném érzékeltetni, hogy a tudomány/áltudomány határait, kiváltképpen a humántudományok területén, nem könnyű megvonni. Például a francia David Bisson – az ezoterikus irodalom szakértője – René Guénonról írott ötszáz oldalas monográfiájában található egy érdekes fejezet, amelynek *Carl Schmitt okkult elhajlása* a címe. Bisson idézi Carl Schmittnek egy 1942-ből származó megjegyzését, amely szerint a német jogfilozófus úgy definiálja Guénonat, mint aki „korunk egyik legérdekesebb alakja”.<sup>[101]</sup> Néhány évtizeddel később Armin Mohler – Schmitt egyik hűséges tanítványa – arról számol be, hogy amikor elkezdett Schmittnek beszélni a guénoni ezotérikáról, „(...) fény csillant a szemében, és arra kért, hogy világosítsam fel alaposabban erről az irányzatról, mert nagyon sajnálja, hogy csak igen keveset tud róla.”<sup>[102]</sup> Ezek a megjegyzések látszólag nem bizonyítanak semmit, de azt mégis jól mutatják, hogy például a német konzervatív forradalmárok (Jünger, Schmitt, Mohler) és a primordiális tradíció képviselőinek nézetei között igenis van „átjárás”.

Ami mármost Dugint illeti, teljesen egyértelmű, hogy kifejezetten vonzódik az ezotérika és a misztikum iránt. Főképpen a pályája első szakaszában (a kétezres évek elejéig) egy sor könyvet és tanulmányt szentelt az okkultizmus feldolgozásnak és népszerűsítésének. Az ilyen jellegű írásai java része megtalálható *A tradicionalizmus filozófiája* című kötetében.<sup>[103]</sup> Az ezoterikus eszmék voltaképpen a mai napig erősen befolyásolják Dugin „filozófiai nézeteinek” alakulását, s kiváltképp érvényes ez az állítás politikai és államelméleti fejtegetéseire.

Ami a Dugin-féle „organicista demokrácia-felfogást” illeti, mint az imént említettem, annak elméleti magvát a hinduista hagyomány és platóni államutópia képezi. A hinduista tradíció szerint a világegyetem rendezett egész és mind a természetet, mind a társadalmat az univerzális érvényességű világtörvény (dharma) kormányozza. Nemcsak az állatfajok rendezőnek el egy hierarchikus rend logikája szerint, de az emberiségen belül is számtalan rend létezik. A hierarchia legfelsőbb régiójában azok helyezkednek el, akik mind fizikai, mind erkölcsi szempontból a legtisztábbak, s ezért az istenek közelében laknak. „Az emberi nemnek ezek a legmagasabb rendű képviselői, a brahmanák, mert ők szellemi dolgokkal foglalkoznak (...) Utána, a második rendként a harcosok (ksatriják) következnek, akik a társadalmi rend védelmét látják el; közülük kerülnek ki rendszerint a királyok is. (...) A tanító és harcos renddel ellentétben a tulajdonképpeni dolgozó rendet a vaisják alkotják. Állattenyésztés, földművelés és ipar: ezek azok a hasznot hajtó tevékenységek, amelyek segítségével testük táplálásáról

[101] Bisson, 2013, 278.

[102] I. m., 278.

[103] Dugin, 2002.



és életszükségletek kielégítéséről gondoskodnak.”<sup>[104]</sup> A negyedik – még éppen említésre méltó – kasztba a piszkos és alja munkát végző és lényegében szolga státuszban lévő sudrák tartoznak. A többi kaszt szinte alig érdemel figyelmet, létük alig bír nagyobb értékkel, mint az állatoké.

Dugin *A háború filozófiája* című, 2004-ben megjelent könyve egyik fejezetében (A ksatriják újjászületése) lényegében a hindu kasztrendszer „oroszfeltámasztása” mellett érvel.<sup>[105]</sup> Maga a könyv láthatóan az immáron professzionálisan szervezett orosz hadsereg számára készített „kézikönyv”, amely metafizikai és politikafilozófiai köntösbe öltözteti a propagandisztikus mondanivalót. „Harcosnak lenni, ez nem egyszerűen csak hivatás. Sokkal inkább elhivatottság. Harcosnak születni kell.”<sup>[106]</sup> Az igazi harcosok, s ez minden történelmi korra igaz, nem közönséges pszichikummal és morális tartással vannak „megáldva”. Dumézil etnológiai kutatásaira hivatkozva Dugin azt mondja, az indoeurópai/árja kultúrák napjainkig megőrizték a három privilegizált kaszt uralmán alapuló politikai szisztémájukat, következésképpen a „a harcosok kasztjában kell látnunk az állami és társadalmi rend egyik legfontosabb komponensét”.<sup>[107]</sup> Csakhogy a továbbiakban Dugin egy alig észrevehető változtatást végez el a hindu kasztrendszer eredeti szerkezetén, és azt mondja: „egy oldalról igaz, hogy a ksatriják kasztja a második helyet foglalja el, mivel a harcosok a brahmánok, azaz a papok alá vannak rendelve, de az effajta hierarchiát nem kell betű szerint venni”.<sup>[108]</sup> Most nem kívánom külön vizsgálni azt a kérdést, hogy egy olyan gondolkodó, aki erős elkötelezettséget érez az úgynevezett tradicionalizmus iránt, milyen könnyedén alakítja át az állítólag örök időkre szánt szakrális szöveget. Nyilvánvaló, hogy Dugin, mint a „katonai demokráciát” és a harcias erényeket preferáló gondolkodó, nem igen tehet mást, minthogy korszerűsíti az ősi szövegeket. Persze úgy érvel, hogy a tradicionális társadalmakban a papi kaszt prioritása csak a láthatatlan, transzcendens világ legfőbb elveinek értelmezésére korlátozódik, a látható világ határain belül már a ksatrijáké a vezető szerep. A harcosok, a katonai arisztokrácia tagjai a saját soraikból választják ki a királyokat, a császárokat és a cárokat, tehát az államszervezési kérdésekben az ő szavuk a döntő. Mivel a harcosok védtek az államot és a népet, továbbá az állami adminisztráció megszervezése is rájuk hárult, szükségszerű, hogy a társadalmi rendszer gerincét lássuk bennük.<sup>[109]</sup>

[104] Glasenapp, 1987, 20.

[105] Dugin, 2004, 124–142.

[106] Dugin, i. m., 125.

[107] I. m., 126.

[108] Uo.

[109] Szili Sándor *Az „eurázsiai” történelmi paradigma* című tanulmányában a következőképpen foglalja össze a mozgalom egyik vezéralakjának (a földrajztudós Pjotr Szavickijnek) az államelmélettel kapcsolatos nézeteit: „Szavickij szerint csak a katonailag és politikailag erős civilizációk képesek a túlélésre, az aztékok és az inkák sorsának elkerülésére. A nagyhatalmi státusz az identitás fennmaradásának záloga. 'Tatár hódoltság nélkül nem létezne Oroszország' – szögezte le. A Kijevi Rusz főlaprózódott és elveszítette függetlenségét. Szerencsére a mongol birodalom keretei közé került oroszokat vallásilag semleges közeg fogadta, amelyben megőrizhették kulturális önazonosságukat és elsajátíthatták a

Az orosz történelemben a fejedelmi druzsia tagjaiból került ki az arisztokrácia jó része, s ők foglalták el az államszervezet kulcspozíciót. „Éppenséggel a harcosok, s nem pedig a színészek, humoristák vagy a kerületi párttitkárok alkották Oroszországot és az orosz társadalmat.”<sup>[110]</sup>

Azért kell az árja államszervezethez visszaérni, mondja Dugin, mert ez a rend a szakrális tökéletesség lenyomata: a brahmánok és a ksatriják a vertikális rendet, míg a vaisják a horizontális rendet képviselik. A harcosok az agresszív és impulzív energiák hordozói, és általában véve is a férfias erő megtestesítői. „A férfias, agresszív hódító, s kiváltképpen az erő-elv, azaz az önkontroll, a dominancia, az én-elv határainak maximális kitérésére irányuló törekvés... Vagyis a harcosok 'totalizálni' akarják magukat, továbbá jelenlétüket a társadalmi és geográfiai térben a lehető legnagyobb mértékben szeretnék kiterjeszteni. Az 'akarat' (zselanyije) – ez a harcos legnagyobb titka, akaratának izzó tüze, s az a vágy, hogy a benne rejlő energiatöbbletet kiárassza a külvilágba. Lev Gumiljov 'passzionaritás' terminusa pontosan jellemzi a ksatrija típusát, s az akarat benne megjelenő tiszta és tökéletes formáját.”<sup>[111]</sup> A ksatriják kiváltképpen azért alkalmasak a politikai vezető szerepre, mert a kockázatvállalás és a szenvedélyes idealizmus ígézetében élnek. A politika a „hősök ügye” – mondja Dugin. A harcosok nem az elvont spirituitás iránt vonzódnak. Tetteinek gyümölcsei ugyan éteri magasságokba emelkednek, de fogalmilag nehezen megragadhatók. „A harcos az egyház, az állam, a nemzet és a társadalom konkrét formáit szolgálja. A harcos *per definitionem* zoon politikon. A becsületért és a dicséretért, vagyis azért, hogy a polisz dicsfényét magasba emelje, a harcos mindenre képes, még bűncselekményre, összeesküvésre és zsarnokságra is. A benne munkáló vágy egyaránt vezethet jóra és rosszra. De az effajta irányultság hiánya szükségszerűen pacifizmushoz, gyávasághoz és a komfortos élet utáni vágyakozáshoz vezet. S ez egy igazi harcos számára veszélyesebb és visszataszítóbb, mint gonosz és dicsvágyó parvenünek lenni.”<sup>[112]</sup>

Ebből az is következik, hogy a tradicionális katonai társadalmakban eltérő, a kasztok „szubsztanciájához” igazodó erkölcsi rendszerekre van szükség. Amíg a papok számára a szigorú aszkézis, a világi dolgoktól való teljes elfordulás tekinthető az alapvető és követendő normáknak (illetve az agresszív cselekedetektől való

- hatékony állam-, valamint hadvezetés feltételeit. A moszkvai cárok ennek köszönhetően léptek a nagy kánok nyomdokaiba, amikor egyesítették a keleti szláv földeket és az Aranyhorda egykori birtokait.” (Aetas, 2003/1. 39.) Ismereteim szerint Szili tanulmánya a legjobb magyar nyelvű összefoglalása a klasszikus Eurázsia-mozgalom – és a mozgalom „középső szakaszához” tartozó Lev Gumiljov – törekvéseinek.

[110] I. m., 128.

[111] Dugin, i. m., 129. Szili azt írja erről a különös fogalomról: „Ez a Gumiljov kreálta műszó biokémiai energiatöbbletet jelöl, amely fölfokozott lelki és fizikai állapot, céltudatos cselekvésre sarkalló belső feszültség formájában jelentkezik a Homo Sapiens egyedeiben. Egyfajta készítés a földrajzi környezet és a tradicionális konvenciók átalakítására.” (Szili, i. m. 47.) Látható, hogy Dugin értelmezésében ez a „belső feszültség” éppenséggel az állítólag tradicionális rend visszaállítására irányul – természetesen bizonyos modifikációval.

[112] Höllwerth, i. m., 360.

tartózkodás), addig a harcosok számára minden fordítva van. Ha a harcos döntésképtelen, tutyi-mutyi, passzív és akaratonkívüli lény, akkor ellentmondásba kerül kasztja archetípusával, és ilyenkor szükségszerűen kitaszítja magából közössége. A harcos számára kifizetődőbb „először ütni, s csak aztán gondolkodni”. Egy másik fontos erénye a harcosoknak a kockázatvállalás. Miként az imént már említettem, Dugin állhatatosan kitart azon nézete mellett, hogy a politika elsődlegesen a hősök ügye. A harcosok számára a haza az egyedüli realitás, ambícióik egyetlen hitelesnek tekinthető zsinórmértéke. Ami a harmadik kaszt, a vaisják szerepét illeti, Dugin azt mondja, hogy természetesen rájuk is szükség van az egészségesen működő (azaz a tradicionális elveken nyugvó) társadalomban és államban. Külsőleg sokban emlékeztetnek a harcosokra, csak minden fontos erény tekintetében „csökkentett értékű lényeknek bizonyulnak”. Kevésbé bátrak, kevésbé „rámenősek”, kevésbé elkötelezettek a szent ügyek védelmében, mint a harcosok (ezért például az új orosz hadseregben „csak tiszthelyettesek” lehetnek). A polgári foglalkozások (mezőgazdaság, ipar, kereskedelem) túlzottan pragmatikus ügyekhez kötik őket, se idejük, se energiájuk az államvezetés magasabb feladataival foglalkozni. Az államban betöltött szerepük emlékeztet a Platón-féle ideálpolisz „dolgozóinak” szerepére: személyükben ugyan szabadok, de nem árthatják bele magukat a politikába. „Ha olykor patrioták is, de egoisztikus, ökonomiai és racionális megfontolásokból fakadóan azok.”<sup>[113]</sup> Ezek a morfondírozások jó alkalmat szolgáltatnak Duginnak arra, hogy elverje a port a „nyugati kapitalista világ primitív ökonomizmusán”. A szabadkőműves páholyoktól kezdve a modern sportegyesületeken át, egészen a népszórakoztatást szolgáló akciófilmekig, a modern „demokratikus rendszerek” mindent megtesznek, hogy pacifikálják és fogyaszthatóvá tegyék a harcosok kasztjának erényeit, miáltal természetesen ki is herélik annak lényegét, mert a végén mindig valamilyen ksatrija-szimulákrummal szolgálnak. Ugyanis a harcosok kasztjának erénykatalógusa a priori inkompatibilis a liberális demokrácia és a piaci szellem „petyhüdt és egoista értékrendjével”.

Ami a kasztok társadalmi/állami funkcióit illeti, mondja Dugin, első megközelítésben úgy tűnhet, hogy ezt a sajátos „munkamegosztást” csak archetipikus szinten realizálható igazságnak kell tekinteni. „Ez természetesen nem azt jelenti, mondja a szerző, hogy mindezt egyúttal ne lehetne a valóságos élethez kötni. Az archetipikus egyben valóságos is, noha csak akkor válik láthatóvá, ha elvonatkoztatunk a konkrét történelmi körülmények esetlegességeitől. A történelmi folyamatok konkrét megjelenési formái gyakran csak délibábok, amelyek elfedik az igazságot. De az állam nem valamilyen absztrakt, ideális képződmény, nem, az állam nagyon is konkrét, történelmileg rögzített létező, folyamatosan és szakadatlanul alakul az a társadalmi forma, amelyben ma is élünk — és ezt a harcosok hozták létre, a harcosok irányították, újra és újra a harcosok harcolták ki. A hadsereg nem egyszerűen csak az állam egyik attribútuma. A hadsereg az állam lényege.”<sup>[114]</sup>

[113] Dugin, 2002, 134.

[114] I. m., 136.

Azonban a Szovjetunió utolsó évtizedeiben és az újjászületett Oroszország első éveiben az orosz hadsereg ön maga karikatúrájává vált. Az úgynevezett enyhülés és a peresztrojka időszakában a hadsereg irányítása fokozatosan átcsúszott egy bürokratákból, hadtáptisztekből, civilekből és pacifista megmondóemberekből álló kompánia kezébe. Az orosz hadsereg és kiváltképpen a hivatásos tisztikar letért a megszokott útról, olyan szokásokat, viselkedési módokat sajátított el, amelyek a polgári hivatalnok-rétegre jellemzőek. A hadsereg „elvezítette ksatrija minőségét – az expanziós akaratot, a bátorság szenvedélyes impulzusát, az agresszivitást, végső soron magát a katonai erkölcsöt.”<sup>[115]</sup> Vajon normális harcosok békés egykedvűséggel tűrték volna, hogy hazájuk néhány hónap alatt elveszíti területének jelentős részét? Vajon egy normális hadsereg nyugodtan elviselte volna, hogy kritikus történelmi pillanatokban közepszerű hivatalnokok kezébe kerüljön az ország irányítása? Megtörtént a hadsereg kasztrálása és lefejezése – ebben a rettenetes diagnózisban foglalható össze a szóban forgó évtizedek lényege, mondja Dugin. Azonban minden rosszban van valami jó: az összeomlás egyúttal mindig egy új kezdet reményével kecsegtet. Az orosz hadseregnek újra fontos politikai tényezővé kell válnia, s erre immáron megvan minden esélye, állítja a szerző. „A katonai mivolt legfontosabb jellemvonását újra a férfias, agresszív expanziós szellemben kell megtalálni. Expanzió a politikában, expanzió a társadalmi szférában, expanzió az állami ideológiában, expanzió a tervezés és döntés minden szférájában. A normális harcos kötelezőnek érzi magára, hogy befolyással legyen az ideológiára és a geopolitikára. Nem zsoldos, hanem felelősséget érez az állam és a nemzet iránt.”<sup>[116]</sup>

## 2. A negyedik politikai elmélet „államtana”

Miként már eddig is láttuk, Dugin az úgynevezett jogállam és a civiltársadalom esküdt ellensége. A *politikai* tradicionális formáinak kihalásától egyenes út vezet az emberi közösségek megszerveződésének új formájához: a liberális jogállamhoz és a civil társadalomhoz. Dugin szerint ez a *pseudo-politikai* végső soron nem más, mint atomizált individuumok konglomerátuma; a konglomerátum elemeit pedig ad hoc és önkényes kötelékek fűzik össze. „Ebben a társadalomban nincsenek határok, sem társadalmi rétegek, kasztok és osztályok. Minden atomáris (sic!) polgár a saját egoisztikus törekvéseit követi, amelyet a komfortos és elégedett élet utáni vágy mozgat. A polgár törekvéseinek kizárólag az szab korlátokat, ha saját érdekei keresztezik a többi polgár hasonló érdekeit. A civiltársadalom feladata abban áll, hogy a polgárok cselekvési szabadságát maximálisan kiterjessze, s azokon a területeken, ahol a divergáló érdekek ütközhetnek, olyan jogi kereteket teremtsen, ahol lehetőség szerint elkerülhetők a konfliktus-

[115] I. m., 137.

[116] I. m., 140.

szituációk erőszakos megoldásai.”<sup>[117]</sup> Dugin szerint a liberalizmus és a liberális demokrácia az emberiség legnagyobb átka, s az orosz gondolkodó minden lehetőséget megragad, hogy ostorozza ezt a „sátáni fenomént”. Ugyanakkor Dugin liberalizmuskritikájában alig-alig található eredeti felismerés. Mint már említettem, jórészt a német konzervatív forradalmárok és Alain de Benoist érveit ismétli meg. *A liberalizmus kritikája* című tanulmányában Alain de Benoist-t – Louis Dumont-ra utalva – szintén arról beszél, hogy a nyugati kereszténységgel vette kezdetét a modern individualizmus diadalmenete; a tradicionális társadalmak holizmusával ellentétben a kereszténység a „individuum metafizikáját” hirdette meg. Isten az ember értékét individuumként rögzítette, s ez olyan érték, amelyhez képest az individuumon kívüli világ szükségszerűen leértékelődik.<sup>[118]</sup> A holisztikus és organikus társadalmi forma semmivé foszlott, a közösségből (Gemeinschaft) társadalom (Gesellschaft) lett. „Innentől kezdve nemcsak az történt, hogy a társadalmi egész elveszítette előjogát, hanem a személyes jogokkal rendelkező individuumok kizárólag racionális (és a magántulajdonra alapozott) szerződéseken keresztül kötődtek egymáshoz.”<sup>[119]</sup> A modern kor radikalizálta a keresztény metafizikai individualizmust, s a társadalmi életet a gazdasági racionalitás uralma alá rendelte. A felvilágosodástól kezdve a politikai (das Politische) kizárólag a társadalom szakszerű működtetésére (Verwaltung) korlátozódott.

Mindazonáltal Dugin *A negyedik politikai elmélet* című könyvében igyekezett továbbfejleszteni és szisztematizálni liberalizmuskritikáját, és megpróbálta egy többé-kevésbé koherens elméleti keretbe illeszteni az új eurázsiaizmus politikai és államelméletét.<sup>[120]</sup> Dugin szerint a 20. században három uralkodó politikai „ideologéma” határozta meg a gondolkodást: a *liberalizmus* (jobb és baloldali változatban), a *kommunizmus* (beleérve a marxizmust, a szocializmust és a szociáldemokráciát), illetve a *fasizmus* (olasz fasizmus, náciizmus, frankoizmus, peronizmus stb.). Először a fasizmus tűnt el a történelem süllyesztőjében (1945), majd ezt követte a kommunizmus összeomlása (1989). A huszonegyedik századra csak a liberalizmus maradt talpon a korábbi korszak vezető ideológiái közül, de ez is új formát öltött magára: immáron *posztliberalizmus*ként létezik. A hagyományos liberalizmus alapértékei (racionalizmus, a tudomány erejébe vetett hit) fokozatosan semmivé foszlottak, mert mára bennük csak a „totalitárius” és „represszív” stratégiák (demokratikusnak maszkírozott) továbbélését látták. „Ebben a korszakban a liberalizmus *megszűnik első politikai elmélet* lenni, de az

[117] Lásd Höllwerth, i m., 365.

[118] Noha Benoist és Dugin liberalizmuskritikája lényegét tekintve nem különbözik egymástól, a kereszténységhez való viszonyukban már lényeges eltérések mutatkoznak. Amíg Benoist teljesen szembe fordul a kereszténységgel, és egy újpogány tradicionalista világnézet revitalizálása mellett érvel, addig Dugin inkább csak a nyugati kereszténységet (kiváltképpen a protestantizmust) utasítja el, míg a keleti kereszténységben (kiváltképpen az óhitű „változatban”) erős szövetségest lát a nyugati liberalizmus ellen folytatandó tellurgikus küzdelemben.

[119] Benoist, 2011, 72.

[120] Dugin, 2001.

egyetlen létező *posztpolitikai praxissá válik*. Bekövetkezik a 'történelem vége', a politikát felváltja a *gazdaság* (a világpia), az államok és a nemzetek feloldódnak a világméretű globalizáció olvasztótégelyében. *Miután győzelmet aratott, eltűnik a liberalizmus, és valami egészen mássá válik: posztliberalizmussá*. Már nincsenek politikai dimenziói, nem szabad választás eredményeképpen áll elő, hanem a 'végzet' egy nemeként jelenik meg. Innen ered a posztindusztriális társadalom jelszava: 'gazdaság – ez a sorsunk'.<sup>[121]</sup> Ilyenformán a huszonegyedik század elejére véget ért az ideológiák kora. Az első nagy ideológia még „ifjúként” bevezette, a második „végelgyengülésben” hunyt el, míg a harmadik „mutálódott”. De az első *három nagy politikai elmélet* végleges eltűnése egyúttal a *negyedik politikai elmélet* megszületésének a pillanata is. A negyedik politikai elmélet létrejötté voltaképpen kontingens: nem szükségszerű, de nem is lehetetlen. Ha létrejön, akkor a fennálló állapotok tagadása, a posztliberális világ logikájával való egyet nem értés (nyeszoglaszije) impetusza hozza létre. Ugyanis az aktuális status quo minden csak nem politikai. A politikai megoldásokat felváltotta a tiszta technikai irányítás (Alain de Benoist kifejezésével élve: „la gouvernance”); voltaképpen a menedzserek és a szakértők idejét éljük. „A negyedik politikai elméletet a posztliberalizmus alternatívájaként kell elgondolni, de nem mint egy eszmei irányultságot a többi eszmei irányultság között, hanem olyan *eszmeként, amely szemben áll az anyagisággal*; ez tehát sokkal inkább a lehetséges, amely konfliktusban áll a valósággal; egy olyan *még* nem létező, amely arra vállalkozik, hogy megrohamozza a létezőt.”<sup>[122]</sup> A posztmodern vagy posztliberális korszak adekvát teoretikus analízise nem egyszerű feladat: legalább olyan mélységű valóságfeltáró munkát igényel, mint amilyen egykor a marxi (!?) volt, amely a ipari kapitalizmus struktúrájának logikáját tárta fel.

Ezen a ponton Dugin egy figyelemre méltó kitérőt tesz. Tudniillik utalást tesz Heidegger *esemény* (Ereignis) fogalmára, amelynek lényegét a német filozófus a harmincas évek közepén írott *Beiträge zur Philosophie* című munkájában bontotta ki. Ebben az utalásban az a meghökkentő, hogy eleddig éppen a radikális baloldali gondolkodók (Alain Badiou, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben és Chantal Mouffe) voltak azok, akik politikai filozófiájuk egyik alapkategóriájává tették ezt a fogalmat. Alain Badiou értelmezésében az *esemény* a *lét* ellenfogalmának tekintendő. „Badiou szerint az esemény megtörténésének pillanatában egy idegen test lép be a létrendbe, mivel maga az esemény nem található meg az adott szituáció törvényszerűségén belül.”<sup>[123]</sup> Badiou és Žižek szerint az esemény egy előre nem kalkulálható, rendkívüli történés, amely brutális erővel tör be a létrend addig megszokott menetébe. Ez lehet mind individuális, mind pedig kollektív tett. Ilyen eseménynek tekinthető Krisztus, illetve Pál apostol fellépése, de *esemény* volt a francia forradalom vagy az 1917-es, októberi forradalom is. Ezek azért voltak események,

[121] Dugin, 2001, 13.

[122] I. m., 15.

[123] Finkelde, 2009, 27.

mert képesek voltak „feltépni” a társadalom testének külső „szövetét”, és láthatóvá tették az addig jól leplezett mögöttes hazugságokat.<sup>[124]</sup>

Dugin is hasonló módon érvel, midőn azt mondja: a negyedik politikai elmélet központjában – mint egyfajta magnetikus centrum – az „eseményhez” közeledő vektor helyezkedik el, amelyben a „*lét győzedelmes visszatérése* abban a pillanatban ölt testet, midőn az emberiség végérvényesen és megmásíthatatlanul elfeledkezik arról, aminek éppen most tűnnek el az utolsó nyomai”.<sup>[125]</sup> Nem kétséges, hogy Dugin itt a Heidegger által is sokat idézett Hölderlin versorra utal: „De ahol a veszély fenyeget, fölmagaslik a menedék is.” A negyedik politikai elmélet által vizionált új kezdetnek természetesen Oroszország lesz a központja, hiszen az oroszok azok, akik a legtöbbet tudnak a kollektív-közösségi cselekvések „eseményszerűségéről”.

Miként már említettem, *A negyedik politikai elmélet* számos kérdésben finomította és „elmélyítette” Duginnak a „politikairól” vallott korábbi nézeteit. Terjedelmi okokból fakadóan nem tudok beszélni a könyv minden novumáról, így most – a pályázati célokhoz igazodva – csak az állammal kapcsolatos fejtegetéseire térek ki. A könyv *Sündisznó állam* című alfejezetében a következőket olvashatjuk: „Az állam valójában nagyon aljas dolog. Ezt nem a jó élet céljából (sic!) hozták létre. A baj ott van, hogy a nép nem képes mindenkor csak szeretni, csak a szeretet világában élni, azaz a tiszta intimitás terében ügynöködni, és nem képes a szemlélődés extatikus terében sem létezni. Időről időre rátör valaki a népre, valaki megtámadja, ráveti magát. S éppen az imént említett veszélyektől való védelem céljából van szükség államra. A jelenlegi orosz nemzetállam célja abban áll, hogy elhatárolja magát más államoktól, azoktól, amelyek most szemtelen, kövér, piaci legyekként zsongják körül. Az orosz államnak agresszívnek kell lennie kívülré, olyan *acélkeménynek* kell mutatkoznia, mint amilyen a páncél. *Belülre* pedig – nagyon lágynak, hogy ne zavarja, ne nyugtalanítsa a nemzet szellemi/lelki és erotikus életének kibontakozását, amely folyamatosan és láthatatlanul működik népünkben. Nos, ebben áll az állam értelme. Önmagában véve az állam ellenséges, gonosz dolog, hiszen teljesen formális, és tökéletesen hideg valami. Ebben a rideg acélban, ebben a gépezetben, ebben a kegyetlen kínozásokban nem sok vonzót lehet találni. S nekünk valamiképpen mégis zöldágra kell vergődnünk az állammal. Az államnak kifelé szúrósnak kell lennie. Vagyis legyen a mi államunk sündisznó-állam. Tüskés kívülről, lágy belülről, mint maga a sündisznó, ami köztudottan nagyon élénk, könnyen megriadó, bájos kis állatka.”<sup>[126]</sup>

A könyv további fejezeteiben valamivel feszesebb megfogalmazásokkal is találkozhatunk a állam szerepét és funkcióját illetően. Dugin Oroszország „szociogenezisének” bemutatását egy egyszerű sematizáció keretébe illesztve

[124] A náciizmus ellenben nem volt esemény, mondja Badiou és Žižek, mivel a náciik semmit sem akartak létrehozni a kapitalizmus ellenében, legfeljebb a rasszhiigiéné nevében kívánták „átprofilírozni” a fennálló hatalmi szerkezetet, illetve némileg átrendezni a tulajdonviszonyokat.

[125] Dugin, 2001, 25.

[126] Dugin, i. m., 205–251.

végzi el. A sémának vannak *konstans* és *változó* elemei. 1) *etnoszok* (ahol a szláv mag tekinthető a konstans elemnek, míg az etnikai kisebbségek a változó elemek). Ebből jön létre a *nép*, amely szintén konstans elem. 2) A *nép* (mint konstans elem) elvezet az államhoz, amely átmeneti elem. 3) Az állam (mint átmeneti elem) *civilizációvá* válik (s ez újfent konstans elem). 4. A *civilizáció* (konstans elem) *társadalmat* alkot (átmeneti elem).

Mindezt egy kettős paradigmát megjelenítő táblázatban is be lehet mutatni.

Konstansok	Átmenetiek
Oroszok (szlávok)	Etnikai kisebbségek
Nép	Állam
Orosz civilizáció	Társadalom

„Az állam, mondja Dugin, konkrét és formalizált szisztéma (a szisztematizálást a jog, a törvények, a hatalom, a területi egység végzi el); s az állam egy sor kritériummal rendelkezik, elvonatkoztatva a konkrét népi ösztönöktől. Ebben az értelemben az állam közel kerül a civilizációhoz. De a civilizációtól eltérően az állam és a benne foglalt rend átmeneti és *időleges*, mindig változásra és átszervezésre kerül a történelmi körülmények alakulásának vagy a népakaratnak köszönhetően. Viszont a civilizáció változatlan, s léte nem függ a rövid történelmi ciklusoktól.”<sup>[127]</sup>

Látható, hogy Dugin végő soron nem sokra becsüli az államot. Az állam elsődlegesen a nyugati *ráció*, s nem pedig az eurázsiai *logosz* terméke. Az orosz történelemben – az időben előrehaladva – változatos államformák követték egymást (Kijevi Rusz, Fejedelmi Oroszország, az Aranyhordába tagozódó Oroszország, Moszkvai Oroszország, Nagy Péter Oroszországa stb.), de az orosz civilizáció lényegét ezek a változások alig érintették. Az „orosz tengely” esszenciáját az *oroszország etnikai magja*, az *orosz nép* és az *orosz civilizáció* alkotják. S ezek „transzhistorikus” és örökérvényű princípiumok, mondja Dugin.

### III. AZ OROSZ ÁLLAMTAN FELOLDÓDÁSA AZ ÚJ JOBBOLDAL INTERNACIONALIZMUSÁBAN<sup>[128]</sup>

Dugin a kilencvenes évek elejétől napjainkig meglepő tudatossággal – és nem kevés sikerrel – igyekszik egy világméretű hálózatot kiépíteni, amelyben kiemelt szerepet szán az orosz új jobboldalnak. Sőt, az utóbbi két és fél évtizedben folytatott „konspirációs tevékenységének” ismeretében nyugodtan állíthatjuk, hogy Dugin kifejezett célja egyfajta „fekete internacionálé” megszervezése. Szándékai

[127] I. m., 286.

[128] A III. fejezetben kifejtett gondolatmenet a *Liget* 2015/5. számában megjelent *Alekszandr Dugin és az új jobboldal nemzetközi hálózata* c. tanulmányon alapul.



egyértelműen jelzik, hogy mára az új jobboldal, illetve szélsőjobboldal ideológiája messze meghaladja a hagyományos nacionalizmus szűk kereteit, azaz maga is „nemzetközi mozgalomként” jelenik meg. Lentebb érinteni fogom a Dugin-féle szélsőjobboldali *konspirológia* amúgy meglehetősen nehezen áttekinthető kérdéseit is, előbb azonban az orosz új jobboldal legális kapcsolatépítési történetének néhány mozzanatára mutatok, mert ezek ugyan publikus események, de sok mindent sejteni engednek a színpalak mögött játszódó folyamatokról is.

Az igazság az, hogy Dugin igen gyakran az immáron nemzetközi keretek között is működő új jobboldal főanimátorának szerepében tűnik fel. S ezen a ponton mindenképpen szót kell ejteni az orosz gondolkodó ideológiájának egy érdekes és bizarr eleméről, nevezetesen az *iszlamofiliáról*. Nehezen érthető, hogy a kilencvenes évek elején újjászületett Oroszországban, ahol az iszlám integrizmus, szeparatizmus és terrorizmus (lásd Csecsenföld) állandó veszélyforrás, miként lehet reménykedni az effajta eszme sikerében. Dugin minden társadalmi, ideológiai és politikai kérdést egy *manicheus geopolitikai vízió* szerint értelmez, amelyben a jó oldalt megtestesítő *szarazföldi erők* (szusa, Heartland), és a gonoszt képviselő *tengeri hatalmak* (Seeland vagy Sea Power) kerülnek szembe.<sup>[129]</sup> Nos, ebben a keretben az egész iszlám világ (Törökország, Irán és az arab országok) elvben a jó oldalon áll, hiszen a szakrális geográfia nézőpontjából „metafizikailag” maguk is az Eurázsiai Birodalom részei, ráadásul az új iszlám vallási reneszánsz szintűgy Dugin és elvbarátai kedvére van, mivel ez a mozgalom is egyesítené a konzervatív-tradicionalista „világerőket” az atlanista és individualista liberalizmus ellen. (Kevésbé foglalkoztatja Dugin, hogyan illeszthetők az eurázsiai geopolitika megavízióiba a moszkvai metróban robbantató csecsen terroristák.) Alexander Höllwerth, a már többször is idézett hatalmas monográfiájában a következőképpen foglalja össze a „szakrális geopolitikai vízió” lényegét. Egy „naiv”, vagyis a napi médiahírekre támaszkodó nézőpontból kiindulva nemigen vitatható a következtetés, hogy az egyre erősödő pániszlamizmus – amely az Oroszországhoz tartozó Kaukázusban, illetve Közép-Ázsiában a jórészt oroszellenes identitáspolitika integráns része – nem kevés fejfájást okoz az orosz politika formálóinak és az egyszerű orosz embereknek is. Ugyanakkor, egy magasabb, „transznacionális” szinten minden az ellenkezőjére fordítható, mivel a nyugati értékrend és Amerika ellen irányuló antiliberális és agresszív (iszlám és nem iszlám) vallási fundamentalizmusban rejlő potenciál jól felhasználható eszköznek tűnik az Eurázsia-eszme hívei számára. Az iszlám fundamentalizmusnak a nyugati demokráciák iránt érzett haragja többet nyom a latban, mint mondjuk a beszláni iskola elleni véres terrorakció. Ezért az oroszországi iszlám támogatása beleillik a Dugin-féle „etnopluralizmus” ideológiájába. Az is természetes, hogy Dugin nem az iszlám felvilágosult, „nyugatbarátnak” mondott irányzataival szimpatizál, hanem a

[129] Ezeket a kérdéseket részletesebben is tárgyalom a *Kicsoda Ön, Alekszandr Dugin?* (Korunk, 2013/5.), illetve az *Alekszandr Dugin és a szakrális összeesküvés* teóriája (Liget, 2014/5.) című írásaiban, amelyek részben az interneten is hozzáférhetők.

csontkonzervatív *vahábíta* irányzatot preferálja, amely a csecsen szélsőségesek és az Al-Kaida terrorszervezet körében is népszerű. Dugin legfontosabb vezérével: „Mindegy, hogy ki vagy, a lényeg, hogy fundamentalista legyél!” Ezért érez szimpátiát a zsidó ortodoxia iránt (noha az antiszemitizmus sem idegen tőle), vállal közösséget a pravoszláv egyház óhitűjeivel (állítólag maga is egy óhitű közösség tagja, noha az új-pogányságot terjeszti), vagy kiáll az amerikai fehér fajvédők mellett (noha Amerikát általában a pokolba kívánja).

Dugin nézeteinek monstruózus jellegét emeli ki Vladimir Ivanov is, az *Alekszandr Dugin és a szélsőjobboldali hálózatok* című könyvében. „Mivel Dugin az aktuálisan létező világban nem lát semmilyen megőrzésre méltót, logikus, hogy mindennel rokonszenvezik, ami ezt a világot egyszer s mindenkorra szétzúzná. Ezzel magyarázhatók azok a bizarr szövetségek, amelyeket rendre felvállal. Semmit sem jelent neki, hogy egyszerre szövetkezik Putyinnal és Putyin ellenfeivel. Egyaránt kapcsolatban áll a templomi zászlókkal felvonuló óhitűekkel és a radikálisan keresztényellenes Alistair Crowleyval, csakúgy, mint Mihail Verbickivel vagy Christian Bouchet-val. De nem jelent problémát számára az sem, hogy kapcsolatokat ápoljon a Rabin-gyilkos zsidó ultra-ortodox fundamentalistákkal, vagy az iráni ajatollahal, továbbá a régi vagy újhitű kommunistákkal, és éppen úgy baráti viszonyban van a csecsenfaló oroszokkal, mint a csecsen hadurakkal.”<sup>[130]</sup>

Ezért nem meglepő, hogy Dugin 2001. augusztus 13–17. között az iráni külügyminisztérium meghívására Teheránban vendégeskedett, és találkozott egy Safari nevű politikussal, aki akkoriban Irán külügyi referense volt (Oroszország és a FÁK-tagállamok külügyi kapcsolatainak szervezése tartozott a feladatai közé), később pedig Oroszország iráni nagykövete lett. Lényegében egy Moszkva–Teherán tengely létrehozásának előkészítésében állapodtak meg. Mindehhez fontos háttér-információ: az Új Eurázsia-eszme elsőszámú geopolitikai céljai között már régóta központi szerepe van valamiféle Tokió–Moszkva–Berlin tengely létrehozásának, s ennek Ankara mellett Teherán lenne az egyik „déli nyúlványa”.

Alexander Höllwerth felhívja a figyelmet Dugin gondolkodásának eklekticizmusára, ezen belül is az iszlám és az Eurázsia-eszme bizarr házasítására. „Összefoglalóan azt lehetne mondani, hogy az iszlám, Oroszország és az ortodoxia viszonya meglehetősen komplex és problematikus. Az biztos, hogy van egy centrális pont, amelyre az integrációs ideológia és a Dugin-féle Eurázsia-eszme is koncentrált: vajon mennyiben és milyen feltételek mellett képes olyan fórumra lelni az Eurázsia-eszme és az Eurázsia-mozgalom, hogy az orosz állam, az orosz nép, az orosz ortodoxia és az Orosz Föderáció területén található iszlám, illetve a célul kitűzött 'Orosz-Eurázsiai Birodalom' céljai harmonizáljanak.”<sup>[131]</sup>

A nyugati világ iránti engesztelhetetlen gyűlölet hozta össze Dugin az oroszországi muszlimok vezetőjének tekintett Talgat Tadzsuddinnel és az orosz iszlám

[130] Ivanov, 2007.

[131] Höllwerth, i. m., 488.

filozófia első számú gondolkodójaként számon tartott Gejdar Dzsemallal. Ezeket a köröket minden valószínűség szerint hatalmas pénzekkel támogatják Szaúd-Arábiából, Törökországból és más iszlám államokból. Persze Tadzsuiddin olykor elítéli a szélsőséges vahábitizmust, miként a vallási fundamentalizmus más formáit is. A kölcsönös kompromisszumok elengedhetetlen feltételei az együttműködéseknek – időlegesen és taktikailag kifizetődőnek is tűnnek.

A kétezres évek elejétől egy sor konferenciát rendeztek Oroszországban, amelyeken az Új Eurázsia-eszme és az iszlám fundamentalizmus képviselői vettek részt. Ezek közül kiemelkedik a 2001-ben Moszkvában „*Az iszlám fenyegetés, vagy az iszlám elleni fenyegetés*” című, amelyen Dugin is részt vett. Tadzsuiddin és egy Antonyij nevű ortodox pap hangsúlyozták ott, hogy nem az iszlám a fő fenyegetés, hanem a monoteista vallásokkal szembe forduló New Age-mozgalmak, illetve más totalitárius (jórészt neoprotestáns) szekták. Legfőképpen pedig az USA által vezérelt unipoláris világrend és a neoliberais globalizáció.

Külön figyelmet érdemel Dugin és a szintén nemzetközi ismertségre szert tett csecsen hadúr, Hozs-Ahmed Nuhajev kapcsolata. A kalandos életű Nuhajev 1954-ben született, és a hetvenes években jogot tanult Moszkvában. A nyolcvanas években hosszabb ideig ült börtönben, részben az akkoriban újjászülető csecsen függetlenségi mozgalomban való részvételéért, részben köztörvényes bűncselekményekért. A csecsen maffia segítségével többször is megszökött a börtönből. 1994-től aktív részvevője az orosz-csecsen háborúnak. Bátorságát nehéz kétségbe vonni – 1995-ben kitüntette magát a Groznijban folyó súlyos harcokban, amiért megkapta a „Csecsen Köztársaság” legmagasabb elismerését. Néhány évvel később ő lett az „eurázsiai városszövetség” létrehozásának egyik fő szorgalmazója – ez a hajdani Hansa-városszövetséget tekintette modelljének. A szövetség jórészt a Kaukázus-vidék gazdasági életének adott volna intézményi keretet, de Oroszország támogatását is élvezte. Az időközben meglehetősen gyanús üzelmek révén milliárdossá lett Nuhajev 2001-ben létrehozta a *Zárt Társadalom* nevű alapítványt (a Soros-féle *Nyílt Társadalom* ellenében), amely bőkezűen támogatott és támogat mindenféle Nyugat- és Amerika-ellenes szellemi mozgalmat, konferenciát. Például az alapítvány 2003. november 24–28. között Moszkvában rendezett konferenciát *Zárt Társadalom – Nyílt Társadalom / Konfliktus és dialógus* címmel. A rendezvényen részt vett Nuhajev is, aki szállodájában testőrei és az orosz rendőrség (!) védelmét élvezte, pedig érvényes elfogatóparancs volt ellene Oroszországban. Egyébként több mint kétszáz résztvevője volt a konferenciának, Oroszországból, Dagesztánból, Csecsenföldről, Örményországból, de a világ szinte minden részéből jöttek tudósok vagy inkább kvázi-tudósok (Németország, Kanada, USA, Japán stb.).

Az egyik főelőadó természetesen Dugin volt, aki az eurázsiai jellegű (pl. a csecsen!) *zárt* és tradicionális társadalmak előnyeit és magasabb rendűségét ecsetelte, szembeállítva a *nyílt* (globalizált) és szétesőben lévő atlantista világgal. Önkéntelenül adódik a kérdés: a hosszú évekig tartó, rendkívül véres konfliktust követően hogyan tudtak egyetértésre jutni az orosz és a csecsen szélsőségesek?

Alexander Höllwerth könyvében megtaláljuk a választ: „Eddig a csecsen konfliktust egyoldalúan mutatták be, mondta Tadzsuddin (aki szintén jelen volt a konferencián). A megszokott interpretációkkal ellentétben Talgat Tadzsuddin azt állította, hogy a csecsenek a külföldről irányított vahábita mozgalom (!?) áldozatai voltak; *a nem-eurázsiai iszlám szektáké*. Voltaképpen a csecsenek elleni orosz agresszió meg sem történt. Az effajta értelmezés inkább azt sugallta, hogy Oroszország csak segítségére sietett az atlantista fenyegetés áldozatává lett csecsen népnek. Katonai segítséget nyújtott, ami emberéleteket követelt. Etnopluralista perspektívából mindezt úgy mondhatnánk: Oroszország a saját *jogához* segítette az atlantizmus által fenyegetett csecsen népet. Hogy mindezért emberek haltak meg – ez csak a globalizált nyugati világ emberjogi ideológiájában játszik szerepet.”<sup>[132]</sup> Nuhajev, az oroszok elleni háború hőse mélyen egyetértett ezekkel a gondolatokkal.

### 1. A francia és az orosz Új Jobboldal kooperációja

Dugin nemzetközi kapcsolatrendszerében kitüntetett szerepet játszik a francia Új Jobboldal ismert képviselőivel, kiváltképpen Alain de Benoist-val ápolt barátsága. Benoist, aki a francia Új Jobboldal „spiritusz rektora”, először 1992-ben járt Moszkvában, mégpedig kifejezetten Dugin meghívására (akkoriban Dugin a *Gyeny* című folyóirat munkatársa volt – a főszerkesztő Alekszandr Prohanov).<sup>[133]</sup> Benoist egy sor orosz radikális csoporttal találkozott („nacionalisták”/„patrióták”, „nacionál-bolsevikok”/„tradicionalisták” stb.), de hosszas beszélgetést folytatott „liberálisokkal”, „Jelcin-hívekkkel”, „kapitalistákkal” stb. is. Az igazsághoz tartozik, hogy Benoist ugyanúgy, mint Franciaországban és Németországban, Moszkvában is hevesen tiltakozott a „nacionalizmus” és „bolsevizmus” összekapcsolása, vagyis egyfajta „vörös-barna” koalíció lehetősége ellen. Útjára elkísérte a belga (francia nyelvű) Új *Jobboldal* ikonikus figurája, Robert Steuckers is. Erről a látogatásról Dugin részletesen beszámolt az általa alapított *Elementyi* című folyóirat első számában. Dugin nem sokkal ez követően munkatársa lett a *Vouloir* című belga szélsőjobbaldali folyóiratnak is. Állítólag Benoist tetszését nem nyerte el, hogy Dugin egyszerűen „elcsente” a GRECE (*Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne*), azaz a francia Új *Jobboldal* „hivatalos folyóiratának” címét (Éléments).

Valójában Dugin és Benoist ismeretsége régebbi keletű, mert Dugin már egy évvel korábban, 1991-ben részt vett Párizsban a GRECE által szervezett „Nemzet és birodalom” című konferencián, ahol az egzotikus előadók egyikeként jelent meg (az éppen megszűnő keleti blokkból jött). Dugin ezen a konferencián mondta: „Számomra, mint tradicionalista számára (vagyis mint aki a René Guénon és Julius Evola munkáiban megjelent világszemléletet képviseli) a Birodalom, vagy

[132] Höllwerth, i. m., 496.

[133] Bővebben lásd: Taguieff, 2004, 308–310.

a birodalmi Eszme a tradicionális Állam szent és pozitív formája. De velük ellentétben remélem, hogy a nacionalizmus csak egyik tendenciája a modernitás ideológiájának, amely szubverzív, profán, laikus, és ami a Birodalom (az ökumenizmus szupranacionális rendjének adekvát formája) egysége ellen irányul. Másrészt nekem mint orosz embernek a Birodalom a szuverenitást jelenti, ez a leginkább adaptálható a népem és európai testvérei által követett életfelfogás számára. Mert nekünk ez a *természetes* létállapot. Lehetséges persze, hogy mi magunk, és a többi orosz, a világ utolsó birodalmi népe vagyunk.”<sup>[134]</sup>

Taguieff mindezt azzal egészíti ki, hogy noha Benoist részben maga is elfogadja a birodalmi eszme nemzetek fölötti szupremáciáját, számára a tradicionalista eszmék inkább csak instrumentális jelentőségűek.

Benoist pontokba foglalta orosz tapasztalatait az *Europa vorn* című német szélsőjobboldali folyóiratnak adott interjújában:

(a) Oroszországban egy sor rendkívül érdekes intellektuállal ismerkedett meg, s igen hasznos beszélgetéseket folytatott az orosz új jobboldal vezető figuráival.

(b) Ugyanakkor azt is meg kellett tapasztalnia, hogy orosz partnerei olyan eszmék és politikafilozófiai álláspontot képviselnek, amelyekkel nem tud azonosulni.

(c) Továbbá, mondja Benoist, „Kiváltképpen gyűlöletes számomra a jakobinizmus és az imperializmus minden formája. Én semmiképpen sem keverném össze a hagyományos birodalom eszméjét (...) az olyan modern imperializmusokkal, mint a francia, az angol, az orosz vagy a német. Kiállok minden nép esetében (legyenek azok ukránok, grúzok, csecsenek, észak-írek, bretonok, új-kaledónok stb.) az önmeghatározás jogáért. A minden szinten megjelenő és cselekvő polgári lét (citoyenneté) talaján állok. Visszautasítom az összeesküvés-elméletek minden formáját, csakúgy, mint az ezt inspiráló totalitarizmus minden változatát.”

(d) Benoist Oroszországot olyannak látja, amiből *bárm*i és bárminek az *ellenkezője* is lehet.

(e) Habár az orosz történelemnek vannak ázsiai gyökerei is, az „Eurázsia-eszmét” ugyanolyan fantasztikus ötletnek tekinti, mint egy lehetséges kínai-amerikai szövetséget.

(f) Végül megemlíti, hogy nem szívesen látja nevét az orosz *Elementyi* című folyóirat tanácsadó testületének tagjai sorában, és már felszólította Dugint neve törlésére.

Mindezt azzal szeretném kiegészíteni, hogy a francia és az orosz Új Jobboldal között meglévő különbségek nem jelentettek és ma sem jelentenek akadályt „termékeny” együttműködésük kibontakozása előtt. Dugin műveit folyamatosan fordítják franciára, és olyan szélsőjobboldali kiadók adják ki könyveit, mint az *Avatar* vagy az *Ars Magna*. Dugin gyakran utazik Franciaországba, Olaszországba és mindenfelé Európába, de megfordult már a Közel-Keleten is. Konferenciák és workshopok állandó előadója, interjúkat készítenek vele, olykor ő maga is interjúvol, például Alain Benoist-t.

[134] Idézi Taguieff, i. m., 310.

Dugin sajátos történelemfilozófiájában meghatározó a különféle összeesküvés-elméletek iránti vonzódása. Mondhatni: Dugint igazából a konspirológiák miszticizmusa vonzza. A történelmet az összeesküvések mozgatják. Számára az összeesküvésnek nagyjából ugyanaz a szerepe, mint ami Marxnál az osztályharcnak. Ezért nem az összeesküvés megléte a kérdés, hanem hogy jó vagy rossz összeesküvésről van-e éppen szó. *Konspirológia* című könyve 2005-ös kiadásának 6. fejezetében (*A kontinensek nagy háborúja*) érdekes adalékkal szolgál mindehhez. Általában úgy tudjuk, a szélsőjobb „teoretikusai” a szabadkőművességet rettenetesnek látják, minden összeesküvés legvisszataszítóbbikának. Nem így Dugin. Ő ugyanis megkülönbözteti a *hideg* és a *forró* szabadkőművességet. Az atlantisták, a pozitivisták és a liberálisok szabadkőművessége hideg. Hideg, mert racionális, hisz a reformokban, fel akarja forgatni a tradicionális világrendet, a haladás megszállottja stb. Továbbá a *logoszt rációvá* silányítja. Ezzel ellentétben a forró szabadkőművesség irracionális, hisz a mítoszok erejében (nem állítja egymással szembe a logoszt és a mítoszt, illetve a logoszt értelmezi a mítosz felől, és nem fordítva), őrzí a miszticizmus és az arisztokratizmus értékeit, vagyis tradicionális és konzervatív. A hideg szabadkőművesség centruma (és ideál-tipikus állama) Anglia, a forró szabadkőművesség hazája Eurázsia.<sup>[135]</sup>

Ezért Dugin osztályozza az összeesküvéseket, a titkos társaságokat és a titkosszolgálatokat, hogy azok mennyiben mozdítják elő, illetve milyen mértékben hátráltatják az Eurázsia-eszme megvalósításának szent ügyét. Ezt a dualista észjárást szinte a paranoiáig fokozza. *Konspirológia* című könyvében például az SS főnöke, Heinrich Himmler, pusztán azon az alapon kerül a jó oldalra, mert okkultista vonzalmaiból fakadóan nagyvonalúan támogatta az *Ahnenerbe* nevű szervezetet, amely az ősi és „fajilag tiszta” indogermán civilizáció gyökereit próbálta felkutatni. Ellenben az Abwehr *anglofil* vezetőjét, Wilhelm Canarist minden további nélkül a gonosz összeesküvők közé sorolja, noha köztudott, hogy a tengernagyot a Hitler elleni merényletben játszott szerepe miatt koncentrációs táborba hurcolták és kivégezték.

Dugin sajátos „szakrális proféciájának” egyik állítása Nostradamus jóslatához kapcsolódik, hogy 1999-ben megjelenik a földön egy hatalmas uralkodó, a „Rettenet Ura”, aki új irányt ad a történelemnek. Nos, Dugin szerint ez az ember Vlagyimir Putyin, aki az orosz katonai titkosszolgálat (GRU) együtt éppen ekkortájt készítette elő a második csecsen háborút. Dugin megemlíti a holland festő, Jan van Eyck, *Arnolfini menyegzője* című híres képén látható vőlegény kinézetét is, azaz magának Arnolfininek a fizimiskáját. Ha valaki alaposan szemügyre veszi (érdemes letakarni Arnolfini hatalmas kalapját, és csak az arcára koncentrálni), akkor valóban megállapítható, milyen döbbenetes a hasonlósága Putyinnal. Ez persze a legtöbb (és normális) ember számára nem több egyszerű véletlennél, de Dugin ebben is a „sors kezét” látja.

[135] Lásd Dugin, 2005, 537–543.

Nem az összeesküvések vagy általában a terrorizmus, csak a jó és a rossz terrorizmus megkülönböztetése foglalkoztatja. Szinte naponta zengenek dicshimnuszokat a hozzá közel álló internetes fórumokon a szélsőjobb véres akcióról. Amikor a kétezres évek elején az USA-ban kivégezték Timothy McVeigh-t (az oklahomai robbantót), az *Arktogéja*-fórumon megjelent McVeigh utolsó, börtönben írt verse, és egy – tettét méltató – nekrológot is közzé tettek. „Tim McVeigh a ti bűneitekért halt meg!” Ugyanebben a számban a tokiói metróban elkövetett (gáztámadásos) terrorcselekményéről elhíresült Aum szekta nagyszerűségéről írtak.

Vladimir Ivanov külön fejezetet szentel Dugin és az orosz titkosszolgálatok kapcsolatának. Ez persze érzékeny terület, ahol a valóság, a hipotézis és a legenda különös vegyületével találkozunk. Tény, hogy maga Dugin dicsekszik apja KGB-s múltjával. Máskor viszont azt állítja, hogy az apja az orosz katonai titkosszolgálat (GRU) alkalmazásában állt. Tudni kell, hogy ez a két szervezet nemcsak együttműködött a volt Szovjetunióban, de rivalizáltak is egymással. Leegyszerűsített sémában fogalmazva: annyi volt a különbség, hogy a KGB a világszocializmus vagy világkommunizmus céljainak eléréséért működött, a katonai titkosszolgálat „eszmeiségét” pedig még a szovjet időkben is inkább a nagyorosz nacionalizmus eszméje hatotta át. Jellemzően. A polgárháború alatt több mint százezer cári tiszt állt át a vörös hadseregbe. Ezek a tiszték úgy gondolták, a hitelét veszített monarchia már soha nem lesz alkalmas az orosz geopolitikai érdekek érvényesítésére. A bolsevikok azonban, noha elvben folyton a világszocializmus megteremtéséről beszélnek, a gyakorlatban az orosz világhatalmi érdekek érvényesítéséért fognak küzdeni. Ezért aztán nagyon valószínű, hogy például a harmincas években intenzív kapcsolat létezett a náci Németország nacionál-bolsevik, vagyis alapvetően angolelles és az eurázsiai eszme iránt érzékeny konzervatív csoportjai és a szovjet titkosszolgálatok között. Az is valószínűsíthető, hogy az orosz katonai hírszerzés bizonyos emigráns orosz politikai körökkel is kapcsolatban állt. Dugin maga is gyakran utal rá, hogy valójában nem a Molotov-Ribbentrop paktummal volt probléma, hanem azzal, hogy az „anglofil” Hitler és szűkebb környezete felrúgta ezt az egyezményt, ahelyett, hogy a német geopolitika megteremtője, Karl Haushofer javaslatára hallgatott volna, aki antiliberalis és antiatlantista orosz-német eurázsiai szövetségben gondolkodott.

A második világháborút követő években lassan kialakult a kétpólusú világtrend, a hidegháborús évtizedek hátterével. Ivanov azt állítja, hogy a nyugati világ, elsősorban az Egyesült Államok minden nem háborús eszközt bevetett a Szovjetunió és szövetségesei ellen. Ennek keretében az amerikai titkosszolgálatok számos egykori náci és szélsőjobb oldali elkötelezettségű embert „rehabilitáltak”, azaz mint „jó szakembereket” a saját szervezeteik alkalmazásába vettek.<sup>[136]</sup> Ezek az emberek azonban nem felejtették el, hogy nem is olyan rég kik voltak – kialakították a maguk rejtett

[136] Mindehhez hasznos információkkal szolgál – jórészt az olaszországi és a franciaországi eseményeket illetően: Laurent, 2013.

vagy nem is annyira rejtett belső hálózatait. Közöttük voltak németek, belgák, olaszok, hollandok, franciák, albánok – még tatárok is. A furcsa nemzetköziséget a nácik hívták elő: 1944-től szinte teljesen feladták az eredetileg „szofisztikált” formában kidolgozott fajelméletüket, és minden nemzet önkénteseit bevették az SS-be – a zsidókat kivéve. Az SS világát, s erről számos visszaemlékezés tanúskodik, noha szörnyű háborús bűnöket követett el, sajátos belső demokratizmus és bajtársiasság jellemezte. Egyfajta „fekete internacionalizmusként” szokás leírni ezt a szellemiséget. Így a háború után létrehozott félig titkos, félig legális szervezetük, az ODESSA (Organisation der ehemaligen SS-Angehörigen), magyarul az „Egykori SS-tagok Szervezete”, legalábbis a saját szempontjából, nagyon hatékonyan működött.

Az 1989-es kelet-európai fordulatot nemcsak a demokratikus intézmények kiépítése és a reprivatizáció kezdeti lépései jellemzik, hanem az új jobboldal és szélsőjobboldal immár valóban nemzetközi hálózatának létrejötte is. A tradicionalisták, neonácik, újfasiszta stb. Közép- és Kelet-Európában szellemi és kulturális mozgalmakat, folyóiratokat, könyvkiadókat és nem utolsósorban politikai pártokat hoztak létre. Vicces, hogy mindez sokkal nehezebben jöhetett volna létre a CIA, később pedig a nyugat-európai szélsőjobboldal aktív segítségével nélkül.

S hogy mindez több egyszerű fantáziálásnál, azt éppen Dugin igazolja. *A konzervatív forradalom*<sup>[137]</sup> című könyve egyik fejezetében méltatja a belga „nemzeti-kommunista” és meggyőződéses eurázsiaizmus-rajongó Jean Thiriart életművét. Az egykori SS-tag a második világháborút követően vált igazán ismertté az *Un empire de quatre cents millions d’hommes, l’Europe* című könyvével, amelyben egy orosz-német-francia vezetésű Európai Unió vízióját fogalmazta meg. Központi ideológiájában fontos a szembenállás és ütközés az angolszász tengeri hatalmakkal. Állítólag Thiriart a múlt század hatvanas/hetvenes éveiben kísérletet tett, hogy meggyőzze a szovjet, román és kínai vezetést: legegyszerűbben az ő koncepciója alapján lehetne Amerikát térdre kényszeríteni. Csak egy mondatot idézek Dugin írásból: „Thiriart gyűlölte a ’Bibliát’ mint ’Amerika legfontosabb könyvét’, amelyet a thalasszokratikus egzegéták arra használnak, hogy igazolják planetáris agressziójukat, konkrétan Amerika agresszióját, amely az Új Izraelnek tekinti magát, és jogot formál a világ népeinek megítélésére.”<sup>[138]</sup> Dugin 1992-ben – nem sokkal Thiriart halála előtt – meghívta Moszkvába a veterán szélsőjobboldali (és olykor szélsőbaloldali) politikust. A méltatás egyébként úgy fejeződik be, hogy Dugin a névsort olvasva eljut „az utolsó igazi európai”, azaz Thiriart nevéig: „*Jean Thiriart? Présent!*”, hangzik a válasz. Mindez szimbolikus is: végre egymásra talált az európai új jobboldal nyugati és keleti szárnya.

[137] Dugin, 1994.

[138] Dugin, i. m., 74.



#### IV. ÖSSZEGZÉS

A kortárs baloldali filozófia két ikonikus alakja, Antonio Negri és Michael Hardt *Birodalom* című könyvükben azon elmélkednek, hogy hosszabb távon talán a világháló kínálja a legjobb esélyt az utóbbi évtizedekben megroggyant baloldali tömegmozgalmak újjászületésére. A mexikói zapatista felkelőkre is utalnak, akik állítólag sikeresen használják az internetet politikai nézeteik népszerűsítésére. Nekem mégis az a benyomásom, hogy Negri és Hardt tévedtek, mert víziójukkal ellentétben inkább az új jobboldal működik ezen a területen is sikeresen. Ami pedig Dugin-t illeti, ő valóban a webes megjelenés nagymestere. Miként Höllwerth írja, a Dugin-kör a kilencvenes évek elejétől az egymással kapcsolatban álló www-oldalak komplex rendszerét hozta létre. Dugin szinte minden könyve és az *Arktogeja* folyóirat anyagai ingyenesen letölthetők a netről. A [http://:evrazia.org](http://evrazia.org) honlapról kiindulva mindenféle nyelven találhatunk további linkeket, amelyeken az Eurázsia-mozgalom immár világméretekben népszerűsíti nézeteit. Dugin és mozgalma kapcsolatban áll a *New Dawn* nevű ausztrál internetes magazinnal, az *Endkampf.net* nevű szerb kiadvánnyal stb. Kétség sem fér hozzá, mára az Eurázsia-mozgalom a világ legkiterjedtebb, valóban nemzetközi befolyással rendelkező új jobboldali (vagy inkább szélsőjobboldali) mozgalmává vált.

Tanulmányom utolsó kérdése a következőképpen hangzik: Tényleg egy örült fickó ez az Alekszandr Dugin? Ami azt illeti, némileg zavarban vagyok, mert az eddigiekből olykor valóban úgy tűnhetett, hogy Alekszandr Dugin jó esetben is csak egy érdekes csodabogár, akinek munkásságával nincs semmi dolga a társadalomtudományoknak és filozófiának. De – vitatkozva az eddig kifejtettekkel – azt kell mondanom, hogy Dugin életműve, a benne foglalt vitatható állítások ellenére, általában méltó a racionális vitára. Néhány munkájára, például a Martin Heidegger-ről írt három könyvére (*Heidegger, egy másik Princípium filozófiája*, *Martin Heidegger: az orosz filozófia lehetősége*, illetve *Martin Heidegger A lét eszkatológiájának metapolitikája*) tekinthetünk úgy is, mint amelyek a „normál tudomány” határain belül vannak. Dugin, szokásától eltérően, ezekben a könyvekben pontosan (oldalszámra) megadja az idézetek helyét, és valóban impozáns irodalmat vonultat fel.<sup>[139]</sup> Vagy megemlíthetném a *Képzelőerő szociológiája* című munkáját, amelyben alternatív szociológiaelméletet dolgozott ki.<sup>[140]</sup> Fő teoretikus vonala a Gaston Bachelard, Gilbert Durand és Michel Maffesoli által leírt, erősen imaginatív szemléletű társadalom-felfogáshoz köthető. Nekem idegen ez a misztikus társadalomértelmezés, de nem zárom ki, hogy racionális vitát lehetne vele folytatni. Ha kézbe vesszük Georges Bataille *Az elátkozott osztályrész* című köny-

[139] Dugin, Alekszandr: *Martin Hajdegger: filozofija drugova Nacsala*. Akademicseszkij Projekt, Moszkva, 2010 ; Dugin, Alekszandr: *Martin Hajdegger – Vozmozsnyoszty russzkoj filozofii*. Akademicseszkij Projekt, Moszkva, 2011. Dugin, Alekszandr : *Martin Hajdegger Metapolityika eszkatologija bityija*. Akademicseszkij Projekt, Moszkva, 2016.

[140] Dugin, 2014.

vét, néhány oldal elolvasását követően meglepődve tapasztaljuk, hogy ez sokkal inkább egyfajta „misztikus irányultságú” kultúr- és vallástörténeti munka, mintsem a „kemény tényyszerűségen” és a verifikálható állításokon alapuló társadalomtudományi munka.<sup>[141]</sup> Ha Bataille teheti, miért ne tehetné Dugin?

Hogy munkásságának mely részei bizonyulnak időtállóknak, és melyek tűnnek el a történelmi emlékezet süllyesztőjében, ezt a kérdést valószínűleg csak az elkövetkező nemzedékek fogják tudni megválaszolni.<sup>[142]</sup>

## IRODALOM

- Alekszejev, N. N. : *Evrázijszi i goszdarsztvo*. <http://hrono.ru/proekty/russia/Author/Russ/A/Alekseev/state.html>. (2017. 08. 13.)
- Aron, Raymond (1986): *Eine Theorie der Staatenwelt*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- Aron, Raymond (1962): *Paix et guerre entre les nations*. Calmann-Lévy, Paris.
- Bataille, Georges (2014): *La Part maudite*. Les Editions de Minuit, Paris.
- Benoist, Alain de (2011): *Aufstand der Kulturen*. Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert. (Ford. Claude Michel és Silke Lührmann.) Junge Freiheit Verlag, Berlin.
- Benoist, Alain de (2015): *Le Traité transatlantique et autres menaces*. Pierre Guillaume de Roux, Paris.
- Benoist, Jocelyn – Merlini Fabio (Éd.) (2001): *Historicité et spatialité*. Le problème de l'espace dans la pensée contemporaine. J. Vrin, Paris.
- Berdiajev, Nikolas (1991): *Constantin Leontiev*. Un penseur religieux russe du dix-neuvième siècle. Berg International Éditeurs, Paris.
- Bisson David: *Réné Guénon*. Une politique de l'esprit. Pierre-Guillaume de Roux, Paris, 2013.
- Brink, Tobias ten (2008): *Staatenkonflikte*. Zur Analyse von Geopolitik und Imperialismus ein Überblick. UTB, Lucius & Lucius, Stuttgart.
- Corm, Georges (2005): *Orient-Occident, La fracture imaginaire*. Éditions La Découverte, Paris.
- Corm, Georges (2015): *Pour une lecture profane des conflicts*. Sur le „retour du religieux” dans les conflicts contemporains du Moyen-Orient. La Découverte, Paris.
- Danyilevszkij, Nyikolaj (2004): Oroszország és Európa (részletek). In: Ljuboj Siselina – Gazdag Ferenc (szerk.): *Oroszország és Európa*. Orosz geopolitikai szöveggyűjtemény. (Ford. Bazsó Márton.) Zrínyi Kiadó, Budapest, 71-144.
- Dugin, Alekszandr (1992): *Jevrazsijskoje szoprotivlennyije*, In: *Gyeny*, 30. 18-19.
- Dugin, Alekszandr (1994): *Konzervatyivnaja revoljucija*. Arktogeja, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2001): *Csetvjortaja polityicseskaja tyeorija*. Amfora, Szaktpetyerburg.

[141] Bataille, 2014. Pierre Prévost például, a különbségek hangsúlyozása mellett is, rokonlelkeknek tekintti Georges Bataille-t és René Guénot. (Lásd Prévost, 1992.)

[142] Közismert, hogy 2014 tavaszán a hallgatók és az oktatók tömeges tiltakozásának eredményeképpen az MGU rektora eltávolította Dugin a Szociológiai Fakultásról. Persze, mivel Oroszországról van szó, a jövőben bármi megtörténhet.

- Dugin, Alekszandr (2002): *Filoszofija tragyicionalizma*. Arktogeya-Centr, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2004): *Filoszofija vojni*. Jazua, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2005): *Konszpirológija*. ROF/„Jevrazija”, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2010): *Martin Hajdegger: filozofija drugova Nacsala*. Akademicseskij Projekt, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2011a): *Geopolityika*. Akademicseskij Projekt (Gaudeamus), Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2011b): *Martin Hajdegger – Vozmozsnyoszty russzkoj filozofii*. Akademicseskij Projekt, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2014): *Szociológija voobrozsenyija*. Moszkva Akademicseskij Projekt.
- Dugin, Alekszandr (2016): *Martin Hajdegger – Metapolityika eszkatológija bityija*. Akademicseskij Projekt, Moszkva.
- Dünne, Jörg - Günzel, Stéphan (Hgg.) (2006): *Raumtheorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Durkheim, Emil (2003): *A vallási élet elemi formái*. (Ford. Vargyas Zoltán.) L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Encel, Frédéric (2009): *Comprendre la géopolitique*. Éditions du Seuil, Paris.
- Finkelde, Dominik (2009): *Politsche Eshatologie nach Paulus, Badiou, Agamben, Žižek, Santner*. Verlag Turia+Kant, Wien.
- Foucault, Michel (1972–1988): Des espaces des autres. In: Uő.: *Dits ét écrits*. Volume II. Gallimard, Quarto, Paris, 1571–1582.
- Frank, Susi K. (2003): Eurasianismus: Projekt eines russischen „dritten Weges” 1921 und heute. In: Kaser, Karl (Hgg.): *Europa und die Grenzen im Kopf*. Wieser Verlag, Klagenfurt, 197–224.
- Glasenapp, Helmuth von (1987): *Az öt világvallás*. (Ford. Pálvölgyi Endre.) Gondolat Kiadó, Budapest.
- Groys, Boris (1991): Oroszország mint a Nyugat tudatalattija. *Orpheus*, 4. szám, 182–197.
- Guénon, René (2008): *A modern világ válsága*. (Ford. Baranyi Tibor Imre.) Kvintesszenecia Kiadó, Debrecen.
- Haardt, Alexander - Plotnikov, Sergei (Hrsg.) (2008): *Diskurse der Personalität*. Wilhelm Fink Verlag, München.
- Halem, Friedrich von (2000): Die Rechtsansichten der Eurasier – Rechtsordnung oder Wertordnung? *Studies in East European Thought*, 52. 2000, 7–47.
- Hardt, Michael - Negri, Antonio (2003): *Empire – Die neue Weltordnung*. Campus Verlag, Frankfurt/New York.
- Hauszhofer, Karl (2016): *O geopolityike*. Paboti raznih let. Misl, Moszkva.
- Hipler, Bruno (1996): *Hitlers Lehrmeister*. Karl Haushofer als Vater der NS-Ideologie. EOS Verlag, St. Ottiline.
- Höllwerth, Alexander (2007): *Das sakrale euraische Imperium des Aleksandr Dugin*. Eine Diskursanalyse zum postsowjetischen russischen Rechtsextremismus. *ibidem*-Verlag, Stuttgart.
- Ivanov, Vladimir (2007): *Alexander Dugin und die rechtsextremen Netzwerke*. Fakten und Hypothesen zu den internationalen Verflechtungen der russischen Neuen Rechten. *ibidem*-Verlag, Stuttgart.

- Klitsche-Sowitzki, Ulrike (2011): Eurasismus und „Neoeurasismus” in Russland. Historischer Abriss und Funktionsanalyse des Raumkonzeptes Eurasien. In: Lehmann-Carli – Drosihn – Klitsche-Sowitzki, 2011, 81–145.
- Kolontári Attila (2012): Az eurázsiai eszme az orosz emigráció politikai gondolkodásában. In: *Acta Sci Soc* 36. 83–94.
- Kovács Gábor (2017): A Nyugat alkonya újratöltve. In: Bakó Rozália Klára – Horváth Gizella (szerk.): *Diskurzusok az alkonyról*. Partium Kiadó–Debreceni Egyetemi Kiadó, Nagyvárad–Debrecen, 13–34.
- Kretzschmar, Dirk (2002): Region oder Imperium? Zur Semantik von Geopolitik. In: Maresch – Weber, 2002, 263–285.
- Laruelle, Marl ne (1999): *L'idéologie eurasiste russe ou comment penser l'empire*. L'Harmattan, Paris.
- Laurent, Frédéric (2013): *L'Orchestre noir*. Enquête sur les réseaux néo-fascistes. Nouveau Monde Éditions, Paris.
- Lehmann-Carli, Gabriela – Drosihn, Yvonne – Klitsche-Sowitzki, Ulrike (2011): *Russland zwischen Ost und West*. Gratwanderungen nationaler Identität. Frank & Timme GmbH, Berlin.
- Ljuksz, Leonyid (1992): K voproszu isztorii idejnoj razvitija „pervoj” russzkoj” emigracii. *Voproszi filozsoftii*, 9. 160–164.
- Ljuksz, Leonyid (1993): Jevrazijsztvo. *Voproszi filozsoftii*, 3. 105–114.
- Ljuksz, Leonyid (2008): „Vejmarszkaja Rosszija?” – zmetki ob odnom szpornom ponyatyii. *Voproszi filozsoftii*, 2. 16–28.
- Ljuksz, Leonyid (2015): *Szoblazni utopizma: szpori miszltitelej „pervoj” russzkoj emigracii o pricsinah i posztledszvijah totalitarnih revoljucij XX veka*. Numero 2. <http://www.1ku-eichstaett.de/ZIMOS/SchriftenreiheRuss2.html>
- Maas, Sebastian (2010): *Kämpfer um ein Drittes Reich*. Arthur Moeller van den Bruck und sein Kreis. Regim-Verlag, Kiel.
- Maresch, Rudolf – Werber, Niels (Hgg.) (2002): *Raum Wissen, Macht*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Matznetter, Josef (1977): *Politische Geographie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Mauss, Marcel (2000): *Szociológia és antropológia*. (Ford. Vargyas Gábor.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Müller Reimar (2008): *Aufklärung in Antike und Neuzeit*. Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin.
- Novikov, A. I. – Grogorjeva, T. Sz. (1991): Konzervatyivnaja utopija Konsztantijina Leontyeva. In: Zamalejev, A. F. (Szerk.): *Rosszija galzami russzkogo – Csaadajev, Leontyev, Szolovjov*. Nauka, Szankt-Petyerburg.
- Prévost, Pierre (1992): *Georges Bataille & René Guénon*. L'expérience souveraine. Jean-Michel Place, Paris.
- Ratzel Frigyes (1887): *A föld és az ember*. Anthro-po-geographia avagy a földrajz történeti alkalmazásának alapvonalai. (Ford. Simonyi Jenő.) A Magyar Tudományos Akadémia Kiadó Vállalata, Budapest.
- Schlögel, Karl (2007): *Im Raume lesen wir die Zeit*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.
- Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma*. (Ford. Cs. Kiss Lajos.) Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest.

- Spengler, Oswald (2013): *Válságok árnyékában.* (Ford. Csejtei Dezső, Juhász Anikó.) Noran Libro, Budapest.
- Taguieff, Pierre-André (2004): *Sur la Nouvelle droite.* Descartes & Cité, Paris.
- Tibi, Bassam (1995): *Krieg der Zivilisationen.* Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. Hoffmann und Campe, Hamburg.
- Trubeckoj, Jevgenyij Nyikolajevics: *Ob ideje-pravitelnyice ideokratyicseszogovo goszudarsztva.* <http://gumilevica.kulichki.net/TNS/tns16.htm> (2017. 09. 01.)
- Trubeckoj, Nyikolaj Szergejevics (2011): Európa és az emberiség. In: Uő.: *Dzsingisz kán hagyatéka.* (Ford. Tempfli Péter, Bazsó Márton.) Attraktor, Máriabesnyő.
- Trubeckoj, Nyikolaj Szergejevics (2015): *Jevropa i Jevrazija.* Algoritm, Moszkva. (Pdf4 e-kiadás).
- Wenzler, Ludwig (1985): Einleitung: Leidenschaft, die Glaube wird. Vladimir Solov'evs Philosophie der Liebe. In: Solov'ev, Vladimir: *Der Sinn der Liebe.* Felix Meiner Verlag, Hamburg, VII-XXXVIII.
- Wiederkehr Stefan (2009): *Die eurasische Bewegung.* Wissenschaft und Politik in der russischen Emigration der Zwischenkriegszeit und im postsowjetischen Russland. Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien.

