

Venäläinen sielu & Venäjän idea F.M. Dostojevskin, V.S.
Solovjovin ja N.A. Berdjajevin mukaan

Miska Vilhunen
Pro gradu -tutkielma
Kieliasiantuntijuuden tutkinto-ohjelma,
venäjän kieli
Kieli- ja käännöstieteiden laitos
Humanistinen tiedekunta
Turun yliopisto
toukokuu 2021

Pro gradu -tutkielma

Kieliasiantuntijuuden tutkinto-ohjelma, venäjän kieli

Miska Vilhunen

Venäläinen sielu ja Venäjän idea F.M. Dostojevskin, V.S. Solovjovin ja N.A Berdjajevin mukaan

Sivumäärät: 77

Tällä tutkielmalla on kaksi aihetta *venäläinen sielu* ja *Venäjän idea*. Ne ovat osittain kietoutuneet toisiinsa, mutta myös erillisiä: ”idea”-sana viittaa tutkielmani kannalta enimmäkseen näkyvään yhteiskunnallis-poliittiseen todellisuuteen, kun taas ”sielu” niiden takana olevaan metafysis-henkiseen tasoon.

Tutkimukseni pääpaino on kirjallisuuden tutkimuksessa, mutta olen lisännyt loppuun myös jonkin verran diskurssianalyysiä. Keskeiset lähdeoteokset ovat edellä mainittujen Dostojevskin teosten lisäksi varsinkin Vesa Oittisen toimittama *Venäjä ja Eurooppa: Venäjän idea 1800-luvulla* (2007) ja Christer Pursiaisen *Venäjän idea, utopia ja missio* (1999), sekä hieman vähäisemmässä määrin Mauno Koiviston *Venäjän idea* (2001) sekä Kirsti Ekosen ja Sanna Turoman toimittama *Venäläisen kirjallisuuden historia* (2015). Keskeisin tutkimusmetodi on narratiivinen analyysi. Johdanto-kappaleessa käytän myös (intuitiivista) fenomenologista analyysiä sekä yhteenveto-kappaleessa hermeneuttista analyysiä.

Aloitan tutkielmani aiheen yleisellä ja metafysisellä pohdinnalla tutkielmani aiheesta, sen keskeisistä henkilöahmoista ja kansakuntia määrittävistä narratiiveista – eli siis sielun tasolta – sekä kerron myös erään henkilökohtaisen sattumuksen, joka antoi alkusysäyksen tämän tutkielman kirjoittamiselle. Tämän jälkeen siirryn ideoiden tasolle: selvitän lyhyesti, miksi Venäjä on niin ainutlaatuisessa asemassa maailmankulttuurien yhteentörmäyskentällä, sekä annan historiallisen läpileikkauksen selventääkseni tätä asemaa. Keskityn nimenomaan aiheeni kannalta käänteentekeviin tapahtumiin. Lähemmin tarkastelen 1800-luvun kahta intellektuellis-yhteiskunnallista suuntausta *slavofiliaa* ja *zapanikkilaisuutta*, jotka ovat perustekijöinä kaikelle myöhemmälle venäläiselle diskurssille. Käyn läpi myös *venäläisen tematiikan* esilletuojana pidetyn Pjotr Tšaadajevin ajattelua – joka toimii ikään kuin peilikuvana tutkimukseni päähenkilöiden ajatuksille.

Dostojevskia käsittelevä luku on tutkielmani ydinaluetta. Sielun tasolla käsittelen hänen henkilöahmoaan ja kaunokirjallista tuotantoansa, idean tasolla – joka konkreettisesti näkyy hänen *potšvennitsestvo*-yhteiskuntaideaalissa (suom. maaperäisyys) sekä ”messiaanisessa” *kaikki-ihmisen*-ideassa – hänen non-fiktiivista tuotantoaan. Solovjovin ja Berdjajevin ajattelua käsittelevä luku on enimmäkseen yhteenvetoa Dostojevskin tematiikasta, joskin tutkin, miten he ovat Dostojevskin ajattelua kehittäneet eteenpäin ja mitä – jos ei kokonaisia elementtejä, niin ainakin painotuksia – he ovat hylänneet.

Yhteenveto-luvussa luon pikaisen katsauksen (poliittiseen) tilanteeseen ja diskurssiin postsosialistisella Venäjällä. Käyn myös läpi alkuperäisen tutkimussuunnitelmani tuloksia: Lähdin hypoteesista, että molemmat käsitteet ovat syntyneet 1800-luvun ristiriitojen puristuksessa. Tutkielmaa tehdessä tämä käsitys on vahvistunut paikkansa pitäväksi.

Avainsanat: venäläinen sielu, Venäjän idea, Dostojevski, Solovjov, Berdjajev, Venäjän kulttuurihistoria, historianfilosofia, uskonnollinen filosofia, ortodoksinen teologia, kulttuurimorfologia, kulttuuriantropologia, metafysiikka, 1800-luvun kirjallisuus, ideologinen historia, poliittinen historia

Sisällysluettelo

1	Johdanto	4
2	Venäläisen idean juuret	12
3	1800-luvun vastakkainasettelu: zapadnikit ja slavofiilit	19
3.1	Pjotr Tšaadajev – ensimmäinen omaperäinen venäläinen ajattelija	22
3.2	Slavofiilit	24
3.3	Zapadnikit	30
4	Dostojevski	35
4.1	Dostojevskin yhteiskunnalliset teemat	37
4.2	Dostojevski ja potšvennitsestvo	50
4.3	Dostojevski ja Venäjän messiaaninen tehtävä	53
5	Solovjovin ja Berdjajevin kehitelmät Dostojevskin Venäjän messiaanisesta ideasta	58
6	Yhteenveto	61
	Lähteet	66
7	Venäjänkielinen tiivistelmä	70

1 Johdanto

Venäjän politiikka ja yhteiskunnallisen kehityksen analysointi on jatkuvasti esillä Suomen ja muiden maiden mediassa. Oman empiirisen kokemukseni mukaan nämä ovat myös suosikkiaiheita Venäjää sivuavissa kahvipöytä-keskusteluissa. Itse venäläisyyttä tunnetaan Suomessa kuitenkin sangen huonosti huolimatta pitkästä yhteisestä rajasta ja myös osittaisesta historiasta. Paljon Venäjällä matkustelleena voisin havainnoida suomalaista ja venäläistä keskustelukulttuuria (tietenkin hieman kärjistäen) jokseenkin näin: Suomessa Venäjä-aiheinen keskustelu alkaa usein mielipiteen esittämisellä tai kysymisellä presidentti Vladimir Putinista. Venäjällä ei toimita näin. Voidakseen keskustella aroista poliittisista aiheista on ensin luotava läheinen luottamuksellinen suhde, joka alkaa ”sielun” tasolta (ven. душа), ja käsittää aihealueita kuten taide, henkilökohtaisen elämän ilot ja surut, eksistentiaaliset kysymykset, jumalasuhteet jne. Venäjällä on normaalia puhua monista asioista jotka ovat Suomessa tabuja. Asia on tietenkin myös toisinpäin, mutta en itse pysty keksimään muuta kuin juuri edellä mainitut arat poliittiset kysymykset. *Venäläisen sielun* sanotaankin olevan laaja ja itse venäjän kielen sanalla *душа* (äänt. duša) on huomattavasti laajempi käyttöala, kun taas suomenkielinen vastine *sielu* viittaa yleensä lähinnä hengellis-uskonnolliseen kokemusmaailmaan.

Haluan tässä tutkielmassani selvittää, mistä käsitteet venäläinen sielu ja siihen liittyvä Venäjän idea ovat saaneet syntynsä, miten kirjailijat, filosofit ja ”älymystön” edustajat ovat käsitelleet sitä historian saatossa sekä miten käsite elää nyky-Venäjällä? Lähdän hypoteesista, että tarve määrittää venäläinen sielu ja Venäjän idea on syntynyt 1800-luvun henkisessä epätietoisuudessa, kun maan intellektuelli koostumus alkoi ottaa etäisyyttä Pietari Suuren aloittamaan Venäjän länsimaistamiskehitykseen. Neuvostoaikoina venäläisen sielun ja Venäjän idean etsimisen korvasi virallinen ”uuden neuvostoihmisen” -ideaali, joka on nykyään lännessä tunnettu lähinnä sen kriitikoiden sarkastisesta *homo soveticus* -termistä. Venäläisen sielun ja -idean tematiikan kehittämistä jatkoivat kuitenkin maanpakoon joutunut emigrantti-älymystö, keskeisimpänä yksi tämän tutkielman päähenkilöistä Nikolai Berdjajev (1874-1948). Näkisin että tutkimukseni teema on tullut uudestaan ajankohtaiseksi myös suomalaisesta näkökulmasta, nyky-Venäjän otettua (jälleen kerran) yhä enemmän etäisyyttä läntiseen kehitystiehen. Juuri siksi pidän tämän tutkielman tekemistä tärkeänä.

Tutkimukseni tarkoituksena ei ole varsinaisesti antaa yleisopastusta venäläisyyteen, sillä sitä varten on suomeksi jo olemassa teoksia, joita tosin käytän tässä tutkimuksessa hyväksi. Tarkoitukseni ei siis ole niinkään laajentaa, vaan pikemminkin syventää (johon sana sielu nimenomaan viittaa) suomalaisen lukijan näkökulmaa venäläisyyteen, ja tätä kautta myös toivottavasti itse Venäjään kansana ja valtiona.

Varsinaisen kipinän asian tutkimukselle antoi kuitenkin henkilökohtainen Itä-Siperian Ulan-Udessa kesällä 2017 tapahtunut sattumus, joka meni jokseenkin näin: Olin pakettiautosta tehdyssä pikkubussissa naispuolisen ystäväni ja hänen teini-ikäisen tyttärensä kanssa. Pieneen tilaan oli ahtautunut paljon ihmisiä, jotka kuuluivat keskustelumme ja tunnistivat korostukseni ulkomaalaiseksi. Olin pian koko matkustamon huomion keskipiste. Keskustelu – tai enemmänkin kuulustelu – eteni pisteeseen jossa ihmiset alkoivat kysellä minulta naismakuaani pyytämällä valitsemaan kahdesta tarjotusta vaihtoehdosta. Porukan suupalttina oleva laiha, keski-ikäinen ja humalainen (ilmeisesti muutakin huumausainetta kuin alkoholia nauttinut) mies keskeytti kyselyn ilmoittamalla nauraen tykkäävänsä vaimostaan. Humalaisen kovaääniset puheet saivat minut ärtyneeksi ja tokaisin impulsiivisesti: ”Ehkä sinun vaimosi ei pidä sinusta”. Miehen katsottua minuun tyrmistyneesti jatkoin: ”Katso nyt itseäsi, olet humalassa!” Seurasi muutaman sekunnin (huomattavasti pidemmältä tuntuva) hiljaisuus, jonka jälkeen mies totesi: ”Hänellä on venäläinen sielu”. Toteamus sai jännittyneen tunnelman taas keventymään, enkä kokenut minkäänlaista uhkaa enää miehen taholta. Autosta poistuttuamme ystäväntäreni kyllä huolestuneina varoittelivat, ettei noin voi tehdä: olisin voinut saada turpaani. Jotenkin vaistomaisesti kuitenkin tunsin sanoneeni oikeat sanat.

Kaikki pikkubussissa olijat tiesivät, mihin mies toteamuksellaan viittasi. Myös venäläisyydestä kiinnostumaan alkaneista suomalaisista yhä useampi on törmännyt käsitteeseen. Väittäisin kuitenkin, että harva suomalainen – tai edes venäläinen – osaa selittää mitä asialla varsinaisesti tarkoitetaan. Venäläisen sielun käsite on elänyt omaa elämänsä Venäjällä jo 1840-luvulta lähtien, jolloin Nikolai Gogol (1809-1852) käytti sitä ensimmäisen kerran *Kuolleet sielut (Мертвые души)* -romaanissaan (1842). Eurooppaan ja muualle ulkomaille käsite levisi paljolti juuri maailmanmaineeseen nousseen Fjodor Dostojevskin (1821-1881) teosten kautta. Venäläistä sielua kuvaillaan varsinkin *Karamazovien veljeksissä (Братья Карамазовы)*, 1880) (Turoma 2015, 331). Hän kuitenkin lähinnä sivusi käsitettä romaaneidensa henkilöiden vuoropuheluissa, eikä koskaan kirjoittanut asiasta dogmaattista selitystä. Dostojevskille venäläinen sielu oli lähinnä ”kansan henki”, joka pysyi koossa

”ilmaisemattomien ja tiedostamattomien ideoiden avulla, jotka pystyy vain yksinkertaisesti tuntemaan” (Williams 1970).

Ainoa asiaa teoretisoinut kirjailija on tietääkseni filosofi Nikolai Berdjajev (1874-1948), jonka *Venäjän sielu* (*Душа России*) -teoksen löysin sattumalta pian Ulan-Udessa tapahtuneen sattumuksen jälkeen. Minulle selvisi myöhemmin, että Berdjajev on kirjoittanut ostamani kirjan vain ensimmäisen luvun nimellä *Venäjän sielu*, jonka hän julkaisi *Venäjän kohtalo* (*Судьба России*, 1918) nimisen teoksensa ensimmäisenä lukuna ja eräänlaisena koko kirjan ohjelmallisena johdanto-osana: Berdjajev itse asiassa julkaisi kyseisen kirjoituksensa jo vuonna 1915 erillisenä brosyyrina. (Oittinen 2007, 335.)

On huomion arvoista, että vaikka Berdjajev on kirjoittanut venäläisestä sielusta asiatyylisiin, ei hänen ”oppiaan” voi asettaa minkäänlaiseen tieteelliseen tai loogis-positiiviseen muottiin. Itse asiassa Berdjajeville venäläinen sielu – kuten venäläisyys itsessään – on läpeensä antinomistista (Haapaniemi 2009, 32). Berdjajev kuvailee venäläistä sielua lähinnä paradoksien ja vastakohtaisuuksien kautta. Itse asiassa Berdjajev näyttää rinnastavan ajatustensa ymmärtämisen jumalallisen ilmoituksen ymmärtämiseen: hän käyttää uusitamentillista termiä *metamorphis*. *Samopoznanije* teoksessaan hän kirjoittaa: ”Aatteideni ymmärtäminen edellyttää muuttunutta tietoisuutta (kr. metamorphis). Se voi olla aivan oppimattomilla nuorilla ihmisillä ja puuttua kuuluisilta filosofeilta ja kirjailijoilta.” (Berdjajev 2009, 367.)

Venäläiselle sielulle läheinen käsite on *venäjän idea*. Oikeastaan voisi sanoa, että venäläinen sielu on venäläisen idean syventämistä: sielu on ideoiden lähde. Ideoita on myös helpompi teoretisoida ja niistä on helpompi kirjoittaa: kukaan tuskin kiistää niiden olemassaoloa, toisin kuin useat (ateistiset) tiedemiehet sielun kohdalla. *Venäjän idea* (ransk. L’Idée russe) -nimisen artikkelin Vladimir Solovjov (1853-1900) kirjoitti Pariisissa jo vuonna 1888, ja vuonna 1946 Berdjajev kirjoitti saman nimisen kirjan (Oittinen 2007, 300). Aiheesta on myös Suomessa kirjoitettu tietokirjoja sekä kokoelmateoksia, joita käytän tutkielmassani hyväksi, ja joiden sanomaa pyrin tiivistämään ja esittämään yksinkertaisessa muodossa asiaa suhteellisen tuntemattomalle lukijalle.

Ennen kuin menen tarkemmin itse asiaan, olisi hyvä pohtia aihetta yleisellä tai tieteenfilosofisesti ilmaistuna meta-tasolla: Kaikilla kansoilla on omat myyttinsä, narratiivinsa

tai kansanomaisemmin ilmaistuna ”suuret kertomuksensa”. Amerikalla on unelmansa. Suomella on kuuluisa *sisu*, joka liitetään usein varsinkin talvi- ja jatkosodan sankaritarinoihin taistelusta ”ylivoimaista vihollista vastaan”. Ehkä lähimmäksi venäläisen sielun käsitettä sijoittaisin japanilaisten *nihonjinronin*, joka tarkoittaa kirjaimellisesti ”teorioita japanilaisuudesta”, ja on syntynyt tarpeesta selittää Japanin hyvin omalaatuisiksi kehittyneitä kulttuuria ja mielenlaatua (Huntington 1996, 116). On myös olemassa kansakunnat ylittäviä suuria kertomuksia kuten uskonnot, varsinkin monoteistiset uskonnot kuten kristinusko ja islam. Kuitenkin nämä, varsinkin yksittäisiä kansakuntia koskevat narratiivit ovat luonteeltaan hyvin epätieteellisiä. Niitä onkin käytetty legitimoimaan aggressiivisia ja militaristisia ekspansioita ja aivopesemään jopa kokonaisia kansakuntia. Tunnetuimmat esimerkit lienevät Saksan ja Japanin sotilaalliset interventiot 1900-luvun alun maailmansotien aikaan, mutta myös Venäjän naapurikansojen slaavilaistamispyrkimyksiä – kuin myös viime vuosien naapurivaltioiden alueiden miehittämistä – on perusteltu Venäjän (ylimaallisella) ”missiolla” kansojen joukossa (ks. kappale 6). Edes sellaista empiirisesti havaittavissa olevaa ja arkipäivän kielenkäytössä toistuvaa asiaa kuin ’kansanluonnetta’ ei joidenkin tutkijoiden mukaan ole olemassa (Vituhnovskaja 2006, 114). Kun sitten joku yksittäinen kansakunta – tai ainakin huomattava osa sen intellektuellin koostumuksesta – kehtaa väittää sillä olevan ”sielun”, niin mennään selvästi transsendentaaliselle eli uskon varassa olevalle alueelle, kansankielellä sanottuna ”henkimaailman hommiin”.

Tähän kohtaan sopisi hieman pohdintaa käsittelemistäni kirjailijoista ja ajattelihoista itsestään: heidän persoonistaan, henkilöhahmoistaan, keskinäisistä suhteistaan ja tunnettavuudestaan. Väitän että suurimmalle osalle nykylänsimaalaisista Vladimir Solovjov ja Berdjajev (tai ainakin edellinen) ovat jokseenkin tuntemattomia ja hämäräperäisiä nimiä. Dostojevski on nimenä tuttu kaikille sivistystä omaaville ihmisille. Kirjallisuutta harrastavien yleissivistykseen kuuluu myös tuntea hänen teostensa sisältö pääpiirteissään. Dostojevskin ymmärtäminen on myös avain Solovjovin ja Berdjajevin ajatteluun.

Dostojevski ja Solovjov olivat henkilökohtaisia ystäviä, ja nuoren Solovjovin kerrotaan tehneen Dostojevskiin niin suuren vaikutuksen, että hän muokkasi Aljoša Karamazovin henkilöhahmon Solovjovin mukaan (Oittinen 2007, 42). Berdjajev sai vaikutteita paradoksaaliseen ja antinomioita täynnä olevaan ajatteluun monista erilaisista lähteistä, mutta hyväksyi ehdoitta auktoriteetukseen ainoastaan Dostojevskin (Pursiainen 1999, 140). Tämä ei tarkoita, että hän välttämättä piti Dostojevskin persoonaa sinänsä ihailtavana, tai suhtautuisi

tähän kritiikittömästi. Enemminkin näyttää siltä, että hän suhtautui Dostojevskiin kuin henkiseen isäänsä, samoin kuin Venäjän maahan henkisenä äitinään. Berdjajev kirjoittaa *Venäjän sielu* -alalukunsa alussa:

Venäjän ristiriidat ovat aina heijastuneet venäläisessä kirjallisuudessa ja filosofisessa ajattelussa. Venäläisen hengen luovuus on yhtä lailla kahtiajakautunut kuin Venäjän historiallinen olemassaolokin. Selvimmin tämä näkyy tyypillisimmässä ideologiassamme slavofiilisyudessa sekä kansakuntamme suurimmassa nerossa, venäläisistä venäläisimmässä, Dostojevskissa. Koko Venäjän historian paradoksaalisuus ja antinomisuus on antanut leimansa slavofiileille ja Dostojevskille. Dostojevskin hahmo on yhtä kaksijakoinen kuin Venäjä itse ja herättää vastakkaisia tunteita. Pohjaton syvyys ja huikaiseva korkeus yhdistyvät tietynlaiseen alhaisuuteen, halpamaisuuteen, arvokkuuden puutteeseen, orjamaaisuuteen. Ääretön rakkaus ihmisiin, todellinen Kristuksen rakkaus, yhdistyy ihmisvihaan ja julmuuteen. Kaipuu ehdottomaan vapauteen Kristuksessa (Suurinkvisiittori) sopeutuu orjamaiseen kuuliaisuuteen. Eikö Venäjä itse ole sellainen? (Berdjajev 2007, 338.)

Berdjajev, joka omana elinaikanaan joutui vallankumouksen pyörteissä karkotetuksi kotimaastaan, on saanut kunnianpalautuksen postsosialistisella Venäjällä ja hänen ajattelunsa kokenut renessanssin. Monien mielestä Berdjajev alkaa ajattelijana olla jo itse asiassa ylimainostettu, mihin viittaa mm. se että 90-luvun venäläisten teekutsuilla ja ”tusovka”-keskusteluissa pyrittiin välttämään Berdjajevin nimeä pelosta, ettei keskustelulle tulisi loppua ollenkaan (Oittinen 2007, 48). Siteeraamani kappaleen pääteesi näyttää uponneenkin vahvasti nykyvenäläisten (ali)tajuntaan: ollessani kielivaihdossa Tverissä keväällä 2016 *Venäjän yhteiskunnallinen elämä* -kurssin opettajamme toisti ”Venäjä on paradoksien maa” -mottoa kuin jokseenkin uskonnollista mantraa. Berdjajevin rinnastukseen Dostojevskista ja Venäjästä maana – viittaahan hän heihin kuin omiin vanhempiinsa – sopisi tähän väliin tunnettu fraasi; ”ei omena kauas puusta putoa”. Berdjajevin henkilökohtaisesti tuntenut aikalainen Marko Markovich kuvaili häntä näin:

Hän oli palavahenkinen mies, kapinallinen kaikkia auktoriteetteja kohtaan, itsenäinen ja ”negatiivinen” sielu. Hän pystyi ilmaisemaan itseään vain negatioiden kautta eikä pystynyt ottamaan vastaan minkäänlaista väitettä ilman välitöntä vastaväitettä. Hän meni niin pitkälle, että oli ristiriidassa itsensä kanssa ja hyökkäsi niitä vastaan jotka jakoivat hänen omat mielipiteensä (Markovic 1978).

Venäläisistä filosofeista Berdjajevin ajattelulle läheisin on juurikin Vladimir Solovjov (Pursiainen 1999, 139). Solovjovin maine tai vaikutus ei kuitenkaan perustu niinkään hänen filosofisille ideoilleen – jotka eivät lähemmin tarkasteltuna ole kovin omaperäisiä – vaan hänen persoonaansa (Oittinen 2007). Hänen sanotaan tehneen tapaamiinsa ihmisiin erikoisen, puolittain yliluonnollisen vaikutuksen (Kaila, 1912, 4). Venäläisen *hopeakauden* ajattelijat ja taiteilijat ovatkin paljossa velkaa Solovjoville, erityisesti *symbolistit* ammensivat inspiraatiota Solovjovin ajatuksista. Solovjov onkin ajattelijana selväpiirteinen synkretisti, joka yhdisti läntistä rationalismia erilaisiin mystikkoihin ja teosofeihin. Edellisen valossa ei varmastikaan ole yllätys, että Solovjov oli kiinnostunut irrationaalisista asioista kuten okkultismista, sekä edellä mainituista teosofiasta ja erilaisista mystisistä kokemuksista. (Oittinen 2007, 41-42.)

Näistä kolmesta Dostojevski, Solovjovin ja Berdjajevin eräänlainen henkinen isähahmo, on se, josta on ehkä kaikkein vaikeinta sanoa mitään yleisellä tasolla. Karamazovin veljeksiä pidetään yleisesti ottaen kiteytymänä Dostojevskin ajattelusta. Tähän ”kiteytymään” tarvittiin yli tuhat sivua, ja kirjailijan tiedetään vielä suunnitelleen suurromaanilleen jatko-osaa (Turoma 2015, 330-331). Kirjallisuutta harrastava ystäväni kuvaili teosta ”yhtä paradoksaaliseksi kuin elämä itse”, eikä Berdjajevin Dostojevski-kuvailun valossa tämä varmaankaan yllätä lukijaa. Venäjällä on myös suosittu hieman tragikoomis-tyylinen meemi, jossa Dostojevskin vakavan, jopa synkähkönkin muotokuvan yllä on teksti, joka kuuluu vapaasti suomennettuna jokseenkin näin: ”Mikä häiritsee minua olemasta onnellinen, on Dostojevski pääni sisällä”.

Ehkä parhaiten Dostojevskin ajattelu ja merkitys selventyy vertaamalla häntä toiseen tunnettuun venäläiseen realistiin, Leo Tolstoihin (1828-1910). Isaiah Berlinin (1909-1997) mukaan Tolstoi halusi olla kuin siili joka tuntee vain yhden suuren idean, mutta tunsikin ketun lailla monia, kun taas Dostojevski halusi ketun lailla tuntea monia, mutta oli kuin siili joka tunsikin vain yhden (Berlin 1953 via Turoma 2015, 318). Symbolistikirjailija Dmitri Merežkovskin (1864-1941) mukaan Tolstoi oli pakanallinen ”lihan näkijä”, kun taas Dostojevski kristillinen ”hengen näkijä” (Merežkovski 1902 via Turoma 2015, 318). Väite on epäilemättä kärjistetty ja poleeminen, mutta on huomionarvoista, että vaikka Tolstoin asema venäläisessä kirjallisuudessa on kiistaton ja hän näki, ja paljolti myös kirjoitti samoista asioista kuin Dostojevski, ei hän etsinyt ”Venäjän ideaa” tai ”venäläistä sielua” – vaikka tunsikin (Dostojevskin lailla) inhoa länsimaalaista kulttuuria kohtaan. Useimmat eivät

myöskään pidä Tolstoita varsinaisesti filosofina, vaikka *Sota ja rauha* (1869) sisältääkin mielenkiintoista ja huomionarvoisaa historian filosofiaa (ks. alaluku 4.1). (Laine 2011.)

Maailmanlaajuiseksi YouTube-ilmiöksi noussut, kiistellyn ja ristiriitaisia tunteita herättävän kanadalaisen psykologian professori Jordan Petersonin (1962-) mukaan Dostojevski on ensisijaisesti psykologi, siinä missä Tolstoi enemmänkin sosiologi (Why You Need to Read Dostoyevsky - Prof. Jordan Peterson 0:20). Edellisen valossa ei ole yllätys, että kyseinen professori siteeraa luennoillaan nimenomaan edellistä, ja on jopa sanonut Dostojevskia sekä profeetaksi että maailmanhistorian suurimmaksi kirjailijaksi. Tätä voidaan tietysti pitää vain Petersonin omana mielipiteenä, mutta hänen tunnettavuudestaan ja suosiostaan johtuen voidaan päätellä, ettei hän ole näkemyksineen yksin. Voisi siis jokseenkin objektiivisesti todeta, että Dostojevskilla on sanottavaa meidän ajallemme – vaikeaselkoisuudesta ja ristiriitaisuudesta huolimatta. Tai ehkäpä juuri niistä johtuen.

Ennen itse aiheeseen siirtymistä on mielestäni tarpeen myös tarkastella hieman teologisesti *sielun* käsitettä. Aiheen kannalta riittänee vuoden teologian opinnoistani omaksumani käsitys: Sielu yhdistää hengen ja ruumiin, tehden näin ihmisestä hengellisen olennon. Eläimillä ei juutalais-kristillisen käsityksen mukaan ole sielua, eivätkä ne näin ollen pysty valitsemaan hyvän ja pahan välillä; eli siis kristillisellä sanastolla ilmaistuna tekemään syntiä – sen enempää kuin olemaan ”vanhurskaitakaan”. Eläinten ei ole havaittu pohdiskelevan syytä olemassaololleen. Niitä ei siis pidetä tiedostavana, eli eksistentiaalisina olentoina. (McGrath 2011, 492-493.) Eläimien katsotaan olevan viettiensä viemiä: lieneekö tästä käsityksestä lähteneen sanonnan, jonka mukaan erityisen epäinhimillisiä ihmisiä nimitetään usein ”eläimiksi”.

Edellisen valossa ei liene yllätys, että kaikkia kolmea, niin Dostojevskia, Solovjovia kuin Berdjajeviäkin pidetään ennen kaikkea uskonnollisina – tai ehkä enemmänkin hengellisinä – ja nimenomaan eksistentiaalisesti uskonnollisina kirjoittajina: Dostojevskia uskonnollis-eksistentiaalisena romaanikirjailijana, Solovjovia mystikkona ja Berdjajevia filosofina.

Kysymykseen venäläisestä sielusta ja Venäjän ideasta tuskin koskaan saadaan aukotonta tai kaikenkattavaa vastausta, mutta näyttäisi kuitenkin ettei millään muulla maalla ole yhtä laajaa tai pitkälle historiaan menevää traditiota oman olemassaolonsa merkityksen pohdintaan muiden kansojen joukossa – eli siis nimenomaan (henkis-)eksistentiaalisen pohdinnan

traditiota. Tähän on Samuel P. Huntingtonin (1927-2008) mukaan syynä venäläisten Pietari Suuren (1672-1725) uudistuksista lähtien ollut epätietoisuus omasta identiteetistään. On olemassa toki muitakin *epätietoisia kansakuntia*. Meksiko on ollut epätietoinen muutaman vuosikymmen ja Turkki kohta vuosisadan; aina Mustafa Kemal Atatürkin (1881-1938) 1920-luvulla aloittamasta Turkin modernisoinnin ja demokratisoinnin ajoista lähtien. Venäjä on kuitenkin ollut epätietoinen jo yli kolmesataa vuotta. (Huntington 1996, 175-176.)

Meksikosta ja tasavaltalaisesta Turkista poiketen Venäjä on myös merkittävän kulttuurin ydinvaltio (jako perustuu Samuel P. Huntingtonin *Kulttuurien kamppailu* (1996) teokseen): Jos Turkki tai Meksiko onnistuvat määrittelemään itsensä länsimaisen kulttuurin jäseniksi, vaikutus islamilaisessa tai latinalaisamerikkalaisessa kulttuurissa on vähäinen. Jos taas Venäjä länsimaistuu, ortodoksinen kulttuuri lakkaa olemasta. (Huntington 1996, 176.)

On myös otettava huomioon, että vaikka Venäjän historiaa – ja pitkälti myös nykypäivää – määrittää jako länsimielisten ja slavofiilien välillä, se ei ole samassa mielessä *jakautunut maa* kuin esimerkiksi Yhdysvallat. Jakautuneessa maassa hylkivät voimat työntävät eri ryhmiä erilleen toisistaan, ja he ajautuvat kohti muiden yhteiskuntien kulttuurisia magneetteja. *Epätietoisessa maassa* sen sijaan on yksi vallitseva kulttuuri, mutta johtajat haluavat sen siirtyvän toiseen kulttuuriin. Jakautuneista maista poiketen epätietoisien maiden ihmiset ovat yhtä mieltä siitä mitä he ovat, mutta eri mieltä siitä mikä kulttuuri on heidän oikea kulttuurinsa: ”Olemme yksi kansa ja kuulumme yhdessä yhteen paikkaan, mutta haluamme muuttaa tuon paikan.” (Huntington 1996, 175.)

2 Venäläisen idean juuret

Käsite *venäläinen idea* (ven. Русская идея) vakiintui venäläiseen poliittiseen ja filosofiseen diskurssiin vasta 1800-luvun loppupuolella. Jos Dostojevski oli popularisoinut venäläisen sielun, niin venäläisen idean toi tunnetuksi ulkomaalaisille – sekä paljolti venäläisille itselleenkin – juuri aloituskappaleessa mainitsemani Solovjovin vuoden 1888 *Venäjän idea* - kirjoitelma. Käsitteen juuret ovat kuitenkin syvällä historiassa. Läpikulkevana teemana (ns. punaisena lankana) on ollut suhteen määrittely länteen. (Pursiainen 1999, 14.)

Venäjä käännyttiin kristinuskoon Bysantista käsin, kun taas länsi jatkoi (Länsi-)Rooman perinteitä (Pursiainen 1999, 14). Venäjä jäi siis eristykseen läntisestä, mutta myös bysanttilaisesta antiikin perinnöstä jo varhaiskeskiajalla: Kun kristinuskosta tuli Roomassa valtionuskonto, antiikin perintö ja kristinusko kulkivat rinnakkain. Itä-Roomassa oli antiikin Aristoteleen, Platonin ja Homeroksen tutkimiseen perustuva koulujärjestys voimassa aina vuoteen 1453 asti, jolloin turkkilaiset valloittivat sen. Kiovan Venäjä taas omaksui kristinuskon paljolti munkkien välityksellä, joilla oli kielteinen suhtautuminen antiikin traditioon. Antiikin elementit siivottiin siis varhaisista slaavilaisista kristillisistä kirjoituksista pois. Toinen merkittävä antiikin perinnön siirtymistä estävä tekijä oli kielellinen. Läntisen kirkon kielet olivat heprea, kreikka ja latina. Itäinen kirkko taas edusti käsitystä, että jumalanpalveluksen tulisi mieluiten tapahtua kansan omalla kielellä. Kyrilloksen ja Methodioksen luoma slaavilainen kirjakieli, kirkkoslaavi, oli silloisten venäläisten hyvin ymmärrettävissä. (Koivisto 2001, 22-23.)

Voidaan siis sanoa, että kristinuskon omaksuminen antoi Kiovan Venäjälle bysanttilaisen korkeakulttuurin mutta ei antiikkiin perustuvaa sivistystä, mikä erotti sen sekä Bysantista että Länsi-Euroopasta, ja jonka johdosta Venäjä irtaantui aatehistoriallisesti muusta Euroopasta (Koivisto 2001, 25-26). Venäjän yhdisti Bysanttiin sen siltä omaksuttu itsevaltaisuuden perintö. Lännessä maallinen ja hengellinen valta jakaantui eri henkilöille, mutta bysanttilaisen käsityksen mukaan hallitsija oli kristikunnan suojelija: Keisari Augustusta ja Kristusta ei nähty toistensa vastakohtina. (Koivisto 2001, 20.) Näihin muinaisiin aikoihin sijoittuvien *kronikoiden* pohjalle rakentuu käsitys – joka on myös vahvasti näkyvässä nyky-Venäjällä – että Kiovan ja myöhemmin Moskovon ruhtinas hallitsi ”Jumalan armosta”: Venäjä on siis poikkeuksellinen valtio, sillä sen on Jumala itse perustanut. Valta ei tule mistään vähäpätöisemmästä lähteestä kuin itse Jumalalta, eikä missään nimessä kansalta: Ajatus, että

valta tulisi alhaalta päin, on Venäjällä ollut vieras. Viisaus tulee vain ylhäältä. (Koivisto 2001, 18.)

Venäläisten itsensä tiedostamisen syntyä, ainutlaatuisena saarekkeena kansakuntien joukossa, ei voi määritellä tiettyyn hetkeen, mutta yhtenä kulminaatiopisteenä pidetään 1500-luvulla eläneen pihkovalaisen munkki Filofein (1465-1542) ajatusta Moskovasta ”kolmantena Roomana”. Filofei kirjoitti kirjeessään Vasili III:lle (1479-1533) : ”Kaksi Roomaa on ollut, kolmas seisoo, eikä neljättä tule”. Bysantti oli jäänyt islaminuskoisten ottomaani-valloittajien valtaan vuonna 1453, ja Filofein ajatus Venäjästä sen perinteen jatkajana perustui vanhalle antiikkis-bysanttilaiselle *translatio imperii* -ajatukselle. (Oittinen 2007, 16.)

Aikaisemmin Kiovassa hallinneet suurruhtinaat eivät olleet yrittäneet imitoida bysanttilaista keisarikulttia tai edes omaksua tsaarin tittelä. Se oli Kiovan Venäjän tietoisuudessa varattu Konstantinopolissa – jota venäläiset nimittivät Tsargradiksi – hallitsevalle keisarille. Tässä Kiovan Venäjä poikkesi kahdesta eteläslaavilaisesta sukulaisestaan Bulgariasta ja Serbiasta. 1400-luvun lopulla Venäjällä kuitenkin todisteltiin, että Bysantti oli kukistunut, koska se oli luopunut oikeasta uskosta hyväksyessään kirkkounionin katolisen kirkon kanssa. Moskova olisi siis nyt oikean uskon linnake. (Koivisto 2001, 41-44.) Filofein määrittelemän roolin koko Venäjä omaksui Iivana III:n (1440-1505) johdolla, ja sen mukana epäluuloisuuden katolista ja myöhemmin protestanttista Länttä kohtaan (Pursiainen 1999, 14).

Filofein ajatus saattaa nykylukijasta vaikuttaa fanaattisen nationalistiselta, jopa fasisiselta. Itse asiassa ortodoksisuuden liika ”kansallistaminen” – jonka tapaisia ideoita myös Dostojevski muutama sata vuotta myöhemmin kehitteli – on kirkon oppineiden mukaan jo itsessään ortodoksisuuden omia, universalistisia periaatteita vastaan. (Seppälä 2011, 79). Ortodoksisuuteen liittyy kuitenkin myös voimakkaasti käsitys maailmanlopusta ja viimeisestä tuomiosta. Tämän myötä venäläiseen ajatteluun liittyy intensiivinen tietoisuus siitä, että viimeiset päivät ovat käsillä: Berdjajevin mukaan slavofiilit sekä hänen oman aikansa uskonnollis-kansalliset oikeistolaiset olivatkin tässä mielessä hyvin epävenäläisiä, sillä he tuudittautuivat ajatukseen että heillä on jo oma ”pyhä Venäjänsä”, eikä tulevaa Jumalan valtakuntaa tarvitsisi siis odottaa (Berdjajev 2007, 359).

Vuosituhansien vaihteet on aina nähty otollisina hetkinä maailmanlopulle, ja vuosi 1492, eli bysanttilaisen kalenterin mukaan vuosi 7000, oli tällaisten enteiden kohteena (Bysantin

ajanlasku alkaa maailman luomisesta, joka sen käsityksen mukaan sijoittuu vuoteen 5508 eKr.). Vuoden 7000 katsottiin olevan erityisen merkittävä: Vanhan testamentin mukaan Jumalalle tuhat vuotta on kuin yksi päivä, joten 8. vuosituhannen alussa Jumalan viikko on päättynyt: jos Jumala loi maailman seitsemässä päivässä, niin mitä tapahtuu kun sama aika luomisen alusta on kulunut? Kun maailmanloppua ei sitten vuonna 1492 tullutkaan, siirrettiin sen ajankohta epämääräiseen hetkeen kahdeksannella vuosituhannella. Maailmanlopun odotuksen tilasta tuli siis pysyvä. Neljättä Roomaa ei siis tulisi, koska aika oli täyttänyt kalenterin, ja Venäjän tehtävä oli Danielin kirjan mukaan valmistella ihmiskuntaa Kristuksen toista tuloa varten. Venäjän tehtävä maailmanhistoriassa olisi siis apokalyptinen, ei imperialistinen. (Koivisto 2001, 45-46.)

Maailmanlopun odotus voimistui turkkilaisten vallattua Konstantinopolin vuonna 1453. Kun maailmanloppua ei sitten vuonna 1492 tuullutkaan, voitiin tämä tulkita vahvistukseksi Moskovan oikeaoppisuudesta ja hurskaudesta: Venäjän metropoliitta Zosima tervehti samana vuonna Iivana III:ta ”koko venäjän hallitsijana ja itsevaltiaana, uutena keisari Konstantinuksena uudessa Konstantinuksen kaupungissa”. *Kultaisten ordan* hajottua kymmenen vuotta myöhemmin Venäjä vapautui lopullisesti mongoli-tataarien ikeestä. Tämä vain vahvisti Venäjän käsitystä Rooman perinteen jatkajana ja kristikunnan suojelijana. Maailmanlopun odotus ei kuitenkaan heikentynyt vaan pikemminkin vahvistui. Tataarivallan perintönä Venäjälle jäi hallinnollinen mielivalta. Moskovaa ja suurruhtinaan asemaa Bysantin keisarin perillisenä vahvistamaan luotiin useita legendoja. (Korpela & Bodin via Koivisto 2001, 37, 44, 46-47.)

Sekä Iivana III että hänen poikansa Vasili III kutsuivat itseään sopivissa tilaisuuksissa ”tsaariksi”. Pysyvästi Caesarista johdettu tsaari-nimitys tuli käyttöön Iivana III:n pojanpoika Iivana VI:n (1530-1584) kruunajaisissa vuonna 1547, ja tämä titteli sisälsi oikeutuksen vallata Moskovan hallintaan kaikki Kiovan Venäjään aiemmin kuuluneet alueet. Iivana ”Julmana” tunnettu hallitsija vakaannuttikin kovalla kädellä Venäjän sisäisen tilanteen ja alkoi laajentaa Venäjän imperiumia. Venäjän laajentumisessa yhdistyi kolme tekijää: pyrittiin saamaan haltuun arvokasta maata, levittämään uskoa sekä yhdistämään slaaveja Venäjän johtoon. Se oli tuolloin Venäjän idea. (Koivisto 2001, 41-42, 45, 50-51.)

Uusi vaihe Venäjän historiassa alkoi vasta kun Pietari Suuri käänsi katseen länteen 1700-luvun alussa ylhäältä käsin tehdyllä vallankumouksellaan. Kyseessä ei kuitenkaan ollut

varsinaisesti mikään renessanssin tai reformaation tapainen massaliikehdintä joka olisi vaikuttanut perustavanlaatuisesti tavallisen kansalaisen elämään tai maailmankuvaan. Venäjän ”edistykselliset” hallitsijat kuten Katariina Suuri (1729-1796) kiinnostuivat valistusajatteliijoista (hän mm. kävi kirjeenvaihtoa Voltaireen (1694-1778) kanssa), mutta yleisesti ottaen valistusajattelulla oli vain vähän ja välillistä vaikutusta Venäjällä. Pietari Suuren uudistuksia voisi enemmänkin kuvailla kuin päälle liimatuksi tarraksi, joka sai Venäjän yläluokan jäljittelemään länsieurooppalaista elämänmuotoa (Oittinen 2007, 66).

Tosin, vaikka *petriinisellä* modernisaatio-reformeilla ei ollut kovinkaan suuria vaikutuksia keskivertovenäläisen jokapäiväisessä elämässä, sen mukanaan tuoma valistuksen diskurssi sai venäläiset ajattelijat tietoisiksi itsestään poikkeavana Itä-Eurooppana, vastakohtana modernille ja ”valistuneelle” läntiselle Euroopalle. (Oittinen 2007, 11.) Jos siis munkki Filofein julistus Moskovasta kolmantena Roomana oli saanut venäläiset tuntemaan itsensä Jumalan valitsemaksi hurskaaksi ja turmeltumattomaksi kansaksi, saivat Pietari Suuren uudistukset ajattelemaan venäläiset – tai ainakin sen ”älymystön” – itsensä jälkeenjääneinä ja takapajuisena.

Ranskasta omaksuttiin korkea- ja tapakulttuuria (mm. baletti), ja pian koko yläluokka puhui paremmin ranskaa kuin venäjää. Suuri osa kansasta eli kuitenkin yhä maaorjuudessa. Vaikka Katariina Suuri oli edistysmielisenä ajattelijana itse maaorjuutta vastaan, kehittyi kyseinen instituutio hänen valtakaudellaan huippuunsa; maata omistava aateli sai täydellisen omistusoikeuden talonpoikiinsa (Koivisto 2001, 87). Myös Pietari Suuri, vaikka pyrkikin nykyaikaistamaan ja eurooppalaistamaan maataan, samalla itse asiassa vain vahvisti Venäjän aasialaisia piirteitä lujittamalla itsevaltiutta ja hävittämällä sosiaalisen ja poliittisen moniarvoisuuden lähteet (Huntington 1996, 177). Pietari Suuri tavallaan saattoi loppuun Iivana Julman aloittaman esityön kukistamalla aateliston. Hän järjesti uudelleen aateliston länsieurooppalaisen mallin mukaan ”rankiin”, jolloin aateluudesta tuli meriittipohjainen – myös aateliton saattoi nousta aatelistoon – mutta myös riippuvainen elinikäisestä valtionpalvelusta, mikä siis sitoi aateliston keisarin palvelemiseen. (Koivisto 2001, 69&73).

Iivana Julmasta ja muista aikaisemmista hallitsijoista poiketen Pietari Suuri kukisti myös kirkon tehden siitä osan hallintoansa. Bysantin perinteen mukaisesti kirkon ja valtion suhde oli aina ollut Venäjällä hyvin synteessimäinen. Ne olivat kuitenkin käyneet ankaraa kamppailua vaikutusvallasta, joka päättyi Pietarin aikana valtion yksinvaltaan – 200 vuotta

ennen neuvostokautta. Patriarkka Adrianin (n.1627-1700) kuoltua Pietari ei uskaltanut antaa uuden patriarkan valintaa metropoliittojen käsiin, sillä kirkon edustajat osoittivat vastenmielisyyttä eurooppalaisen kulttuurin ja tapojen pakko-omaksumista kohtaan, ja konservatiivisesti ajattelevat venäläiset hakivat heiltä tukea. Uutta patriarkkaa ei nimitetty, kunnes koko virka korvattiin pyhällä synodilla, joka alistettiin maalliseen käskyvaltaan. Pietari siis teki itsestään de facto Venäjän kirkon ylimmän johtajan ilman – Bysantin keisareista poiketen – minkäänlaista liturgista osaa jumalanpalveluksissa. (Koivisto 2001, 69&75.)

Samalla kun Pietari pyrki länsimaistamaan Venäjää, hän halusi kuitenkin myös edelleen korostaa Venäjän asemaa kolmantena Roomana. Tästä konkreettisena esimerkkinä hän nimesi Nevajoen suistoon rakennettavan uuden pääkaupungin Rooman suojeluspyhimyksen apostoli Pietarin mukaan (tämä Pietarin kaupungin nimen tausta on jäänyt paljolti hämärään). (Koivisto 2001, 81.) Vanhoilliset venäläiset (varsinkin seuraavalla vuosisadalla) kuitenkin näkivät Pietari Suuresta jopa itse antikristuksen (Koivisto 2001, 26). Asian ironisuus on siinä, että hänen aikanaan Venäjästä kuitenkin tuli merkittävä tekijä eurooppalaisessa politiikassa, eli siis suurvalta (Koivisto 2001, 69): vaikka slavofiilisesti painottuvat älymystöä edustavat ajattelijat – kuten esimerkiksi juurikin Dostojevski – painottivat tavallisen kansan hurskautta ja yksinkertaista elämäntapaa, he myös kannattivat vahvaa valtiota, armeijaa ja myös tsaaria.

Voidaan sanoa että Pietari onnistui paremmin yrityksessään tehdä Venäjä Euroopan osaksi kuin Eurooppa osaksi Venäjää: toisin kuin Osmanien valtakunta, Venäjä hyväksyttiin eurooppalaisen kansainvälisen järjestelmän oikeutetuksi ja merkittäväksi osalliseksi. Kotimaassaan, vaikka saikin joitakin muutoksia aikaan, Pietarin uudistusten vaikutukset jäivät lopulta vähäisiksi: pientä eliittiä lukuun ottamatta bysanttilaiset ja aasialaiset tavat, instituutiot ja uskomukset hallitsivat venäläistä yhteiskuntaa. Sekä eurooppalaiset että venäläiset näkivät tämän. (Huntington 1996, 178.)

Pietarin uudistusten ehkä kohtalokkain seuraus oli ylempien ja alempien kansanryhmien välisen kuilun huikea leveneminen, mistä kertoo toisaalta maaorjien huonontunut asema, toisaalta yläluokan – Dostojevskia mukaillen – ”irroittaminen juuristaan” (He puhuivat pian paremmin ranskaa kuin venäjää). Hallitsijakaan ei ollut enää pelkästään tsaari, kuten Iivana Julmasta lähtien, vaan Pietari Suuri oli ensimmäinen keisari (Koivisto 2001, 69). Kun Venäjästä oli tullut merivalta ja Ruotsin suuruuden aika päättynyt, senaatti kehotti Pietaria

omaksumaan keisarin, eli siis *imperaattorin*, arvonimen, joka länsieurooppalaisessa mielessä tarkoitti että hänellä tuli olla alaisinaan monia kansoja ja mielellään myös kuninkaita, emiirejä, kaaneja, suuruhtinaita ym.: tsaari-sana viittaa Venäjän hallitsijuuteen, keisari-sana koko imperiumin. Tällainen Venäjä olikin Pietari Suuresta lähtien. (Klinge via Koivisto 2001, 84.)

Venäjän idea itsestään kolmantena Roomana ja nyt myös monikansallisena imperiumina sitoi myös Katariina Suuren valistuksen hengessä kasvatettua pojanpoikaa Aleksanteri I:stä (1777-1825). Hän halusi toteuttaa sisäisiä uudistuksia ja haaveili jopa maansa muuttamisesta tasavallaksi, mutta kun Napoleon vuonna 1804 julistautui keisariksi oli Aleksanterin tästä pahastuttava. Pariisihan oli tavallaan julistautunut neljänneksi Roomaksi ja täten Venäjän haastajaksi: Napoleonin kruunajaisten juhlakuvissa on nähtävissä kaikki Rooman vallan tunnusmerkit, ja hän myös täytti keisariuden ehdot; myös Napoleonin alaisuudessa oli monia kansoja. Venäjä siis tavallaan vedettiin tahdostaan riippumatta mukaan Napoleonin aloittamiin sotiin, ja Aleksanterista tuli ”vastahakoinen valloittaja”. Näiden sotien myötä Venäjän imperiumi laajeni 1800-luvulla laajimmilleen. (Koivisto 2001, 92-93, 95.)

Sisäiset uudistukset jäivät kuitenkin puolitiehen, ja voidaankin sanoa, että Venäjä oli jäänyt pahemmin jälkeen Länsi-Euroopasta kuin ennen Pietari Suuren aikaa. Ylempien ja alempien kansanluokkien välisen kuilun lisäksi myös (lähinnä) eliitistä lähtöisin olevan *intelligentsian* edustajat alkoivat olla yhä erimielisempiä siitä, mikä olisi oikea ratkaisu ”Venäjän ongelmaan”: myös älymystön edustajat alkoivat 1800-luvun kuluessa yhä etenevässä määrin kyseenalaistamaan Pietari Suuren aloittamaa länsimaistamiskehitystä.

Aleksandr Ahijezerin (1911-2000) keskeinen Venäjän historiaa selvittävä teesi on, että Venäjä on traditionaalisen ja liberaalis-länsimaisen mallin väliin jäävä ”välitilan sivilisaatio”, johon joutumisen seurauksena on venäläiseen kulttuuriin tasapainoisen synteessin sijasta syntynyt syvä juopa, joka ilmentää Venäjän sosiaalisen järjestelmän ”erityistä olotilaa”, jolle on ominaista pysyvä informaatiokatkos eri yhteiskunnan olemuksellisten kerrostumien välillä. Tämän kahtiajaon seurauksena Venäjän modernisaatio ei etene yksityisenä aloitteellisuutena, vaan vaati ylhäältä tulevia pakkotoimia. Kansan kahtiajaon seurauksena näitä modernisoinnin sysäyksiä onkin säännöllisesti seurannut inversio: vaatimus paluusta primitiivisempään alkutilaan. Vesa Oittisen (1951-) Ahijezerin teesin tulkinnan mukaan tämä välitilaan jääminen olisi venäläisen modernisaation *differentia specifica*, joka erottaa sen muiden länsimaiden

ulkopuolisten maiden modernisaatioprosesseista (Kiina, Turkki, Japani ym.). (Oittinen 2007, 15.)

Tästä Venäjän paradoksaalisuuden, ristiriitaisuuden, äärimmäisyyden ja jännitteellisuuden pohdinnasta syntyneet taiteelliset ja filosofiset ilmiöt levisivät pian Eurooppaan ja myöhemmin koko maailmaan. 1700-luvun venäläinen taide luotiin läntisille malleille, kun taas 1800-luvulla näistä pyrittiin eroon (Pesonen 1998, 226). Tämän konfliktin seurauksena syntyi maailmankuulu venäläinen realismi, jonka tunnetuimmat edustajat lienevät juurikin Dostojevski ja Tolstoi. 1700-luku oli jäljittelyn, 1800-luku autenttisen taiteen aikaa. 1800-luvun taiteen omaperäisyys perustui tunnusomaisen kansallisille piirteille, mutta niiden alkuperä oli kuitenkin eurooppalaisen vaikutusvallan alainen. 1700-luvun ideaalit olivat vastakkaisia kansanomaiselle elämäntyylille ja taiteelle. Kuitenkin tämä ristiriita oli perusta 1800-luvun synnylle. Ilman kyseistä konfliktia 1800-luvun taide ja ajattelu ei olisi ollut mahdollista. 1800-luvun Venäjää karakterisoi jatkuva taistelu taantumuksellisen itsevaltiuden ja kumouksellisen radikalismien välillä. Tämän taistelun seurauksena syntyi autenttinen venäläinen kulttuuri, taide ja ajattelu. (Pesonen 1998, 51.)

3 1800-luvun vastakkainasettelu: zapadnikit ja slavofiilit

1800-luvun kuluessa venäläinen yhteiskunta jakaantui yhä voimakkaammin kahteen vastakkaiseen kilpailevaan yhteiskunnallis-intellektuaaliseen liikehdintään: *zapadnikkeihin* ja *slavofiileihin*. Ymmärtääkseen tuon ajan venäläisen yhteiskunnan jännitteitä on ymmärrettävä näitä vastakkaisia koulukuntia. Itse asiassa nämä aatesuuntaukset ovat perustekijöinä kaikelle myöhemmälle venäläiselle poliittiselle ja intellektuaaliselle liikehdinnälle sekä diskurssille. Ne ovat kokeneet monia muutoksia, mutta perustava ongelma on pysynyt samana. Neuvostokausi hämärsi tämän lähtökohdan ja loi illusion Venäjästä, joka on irtirevitty menneisyydestä ja sen aatteellisesta perinnöstä. Kuitenkin koko 1800- ja 1900-lukujen venäläinen intellektuaalis-poliittinen ajattelu, neuvostoaikainen marxismi-leninismi ja nykyinen epämääräisen ristiriitainen yhteiskuntakeskustelu on uudelleenmuotoiltua jatkoa *zapadnikkilaisten* ja *slavofiilien* kamppailulle venäläisen idean olemuksesta. (Pursiainen 1999, 14.)

Kysymystä siitä kumpi näistä liikkeistä syntyi enemmän, pitäisin jokseenkin verrannollisena tunnettuun kysymykseen munasta ja kanasta. Pekka Pesosen muotoilun pohjalta (jonka esitin edellisen luvun viimeisessä kappaleessa), voisi ajatella että koska 1700-lukua karakterisoi Länsi-Euroopan imitoiminen, se oli *zapadnikkilaisuuden* aikaa, jonka 1800-lukulainen slavofilia haastoi. 1700-lukulainen länsimielisyys oli kuitenkin – lähinnä yläluokan – länsieurooppalaisten tapojen kritiikitöntä jäljittelyä. Venäjällä ei 1700-luvulla, eikä vielä 1800-luvun ensimmäisellä kolmanneksellakaan ollut syntynyt varsinaista omaa filosofista kulttuuria. Se vähä mitä oli, oli käänöskirjallisuuden ja lännestä tuotujen professorien varassa. (Oittinen 2007, 24-25.)

Ensimmäisenä varsinaisesti omaperäisenä venäläisenä ajattelijana useat pitävät Pjotr Tšaadajevia (1794-1856). Vaikka asiasta olisikin eri mieltä, on kuitenkin hänen vuonna 1836 julkaistu *Filosofisia kirjeitä* (*Философические письма*) ensimmäinen yritys selvittää ”Venäjän ongelmaa” historianfilosofisella tasolla. (Oittinen 2007, 54.) Jos Venäjän kulttuuri- tai filosofian historian pyrkii esittämään mahdollisimman tiivisti, voi Pjotr Tšaadajevin esitellä *zapadnikkilaisuuden* perustanlaskijaksi ja oppi-isäksi – siinä missä Aleksei Homjakovin (1804-1860) slavofiilisuuden. Tämän lähtökohdan ottaa myös Christer Pursiainen teoksessaan, johon itsekin viitataan runsaasti tässä tutkielmassa (Pursiainen 1999, 16). Asia ei kuitenkaan lähemmin tarkasteltuna ole mielestäni läheskään yksiselitteinen.

Johdannoksi aiheeseen sopisi ehkä paremmin määrittely siitä, mitä nämä ajatussuunnat eivät olleet: ne eivät olleet toisilleen vastakkaisia pysyviä leirejä. Lyhyen aikaa 1840-luvulla nämä liikehdinnät olivat jokseenkin yhtenäisiä, mutta silloinkin niille oli tärkeää säilyttää keskusteluyhteys vastakkaisen liikkeen kanssa, kuten varhainen slavofili Juri Samarin (1819-1876) muisteli: ”molemmat ryhmät olivat eri mieltä lähes kaikesta, mutta siitä huolimatta tapasivat lähes päivittäin ja keskustelivat siitä kuinka yhteiskuntaa tulisi rakentaa.” Molemmat liikkeet myös suhtautuivat alussa yksinvaltaan kriittisesti sekä herättivät hallituksen epäluulon, eivätkä suurin osa niiden varhaisista edustajista olleet kiinnostuneita poliittisesta toiminnasta. Poliittinen esiintyminen oli itse asiassa Nikolai I:n (1796-1855) ajan Venäjällä hengenvaarallista – minkä Dostojevski sai henkilökohtaisesti kokea osallistuessaan (vaikkakin hyvin välillisesti) mukaan maltilliseen *Petraševskin piirin*. (Koivisto 2001, 124-125&127.)

Jo se itsessään että ryhmät pystyivät säilyttämään keskusteluyhteyden kertoo käsittääkseni siitä, että myös läntiseen vaikutukseen pääosin kielteisesti suhtautuneet slavofiilit olivat ainakin osittain omaksuneet länsieurooppalaisen tapakulttuurin, johon kuului antiikin perinteenä kyky oppia keskustelemaan sekä myös perustelemaan omia näkökulmia. Bysantista ja sen mukana Venäjältä tämä perinne puuttui: ortodoksisen kirkon erimielisyydet olivat tuskin ehtineet alkaa, kun osapuolet jo julistivat toisensa pannaan. Tämä näkökulma huomioiden on sinällään mielestäni ironista, että Venäjän kansallisesti suuntautuneet ajattelijat pyrkivät 1800-luvun puolivälissä tekemään erotusta kahden antiikkiperinteen välillä: Bysanttia pidettiin jalona, Länsi-Rooman perinnettä rappeutuneena. Rooma edusti materiaalisia arvoja, Kreikka henkisiä. (Koivisto 2001, 27.) Toisaalta erilaisissa keskusteluryhmissä, joita alkoi ilmestyä Venäjälle 1810-luvulta eteenpäin, korostettiin vapauden ihanteiden rinnalla kokonaisvaltaista maailmankuvaa ja korkeaa moraalialia – joiden nimenomaisesta puutteesta slavofiilit Länsi-Euroopan elämänmuotoa arvostelivat (Pesonen 1998,56).

Toisaalta, vaikka nämä ryhmät eivät syntyneet välittömistä yhteiskunnallisista (poliittisista) ”tarpeista”, monet näistä varhaisista ryhmistä saivat salaseuran omaisista piirteistä ja käsitelivät filosofisten ja esteettisten kysymysten lisäksi poliittisia visioita, jopa toimintasuunnitelmia. Ne voidaan siis perustellusti lukea esi-zapadnikkilaisiksi. Vuoden 1825 epäonnistuneeseen *dekabristikapinaan* johtanut vuonna 1816 perustettu, nuorista upseereista koostunut *Pelastuksen liitto* on ehkä tunnetuin esimerkki (Pesonen 1998, 56.) Mutkikkaaksi asian tekee seikka, että slavofiilit arvostelivat länsimaisuutta nimenomaan siitä, että se oli modernismin

myötä menettänyt kokonaisvaltaisen maailmankuvan ja egoistisesti nostanut yksilön yhteisön yläpuolelle. Slavofiilit itse asiassa väittivät, että Länsi oli jo roomalaisen oikeuden omaksumisestaan lähtien ollut enemmän kiinnostunut ”kirjaimesta” kuin itse asiasta (Koivisto 2001, 27).

Vaikka varhaisten ryhmien opillinen anti tuli ajan eurooppalaisesta filosofiasta, niiden ihanteena oli harmoninen ihminen – ei tunteensa kieltävä, kuten valistusajattelu korosti (Pesonen 1998, 56). Tämäkin ihanne on perivenäläinen, ja se liittyy *pravdan* (правда) käsitteeseen, joka suomennetaan yleensä sanalla *totuus*. Käännös on kuitenkin epätarkka, sillä se ei ole ainoastaan mekaaninen valheen ja väärän vastakohta – sitä varten on venäjäksi sana *istina* (истина) – vaan siihen liittyy syvempi yhteiskunnallinen harmoninen oikeudenmukaisuus. 1500-luvulta lähtien *pravdan* etsintä on ollut yksi Venäjän kirjallisuuden tärkeimmistä teemoista. (Vituhnovskaja 2006, 132.)

Näiden filosofis-poliittisten ryhmien ihanteena oli nimenomaan tunteidensa ja intuitionsa voimalla oikeutta etsivä ja sen puolesta taisteleva yksilö, jonka tuli olla lojaali hallitusvallan jaloille pyrkimyksille, mutta myös tarvittaessa protestoida epäoikeudenmukaista, vapauden tuhoavaa hallitusvaltaa vastaan (Pesonen 1998, 56-57). Tämänkaltainen itsensä uhraava, kärsivä taistelija oli vastakkainen slavofiilien tekemälle huomiolle Euroopan katolisten luonteesta individualisteina, jotka kiinnittivät huomiota elämän mukavuuksiin, käytännöllisyyteen ja ajattelun loogisuuteen. Venäläisyyteen sen sijaan on liittynyt ajatus, että kärsimystä ei pidä kavahtaa. Individualistinen hedonismi on ollut venäläisille jo periaatteessa vierasta. (Koivisto 2001, 131-132.)

Tämä perinteiden sekaannus huomioon ottaen on luonnollista, että samat henkilöt saattoivat elämänsä aikana olla ensin yhtä ja myöhemmin toista – kehityksen tyypillisesti kulkiessa *zapadnikkilaisuudesta* slavofiilisuuteen: Dostojevski on tästä hyvä esimerkki. On myös henkilöitä joita on vaikea määritellä kumpaankaan, kuten runoilija ja modernin Venäjän kirjakielen kehittäjänä pidetty Aleksandr Puškin (1799-1837). Puškinin elinaikana *zapadnikkilaisuutta* ja slavofiilisuutta ei vielä sen nimisinä suuntauksina ollut olemassa, mutta *zapadnikit* pitivät häntä yhtenä henkisistä esikuvistaan: esi-*zapadnikkeja* olivat heidän mukaansa ”valistuneet” ihmiset. (Koivisto 2001, 125-126.)

Tähän oli syynsä, sillä olihan Puškin nuorena miehenä ollut lähellä osallistua dekabristikapinaan ja joutui myös myöhemmin karkotetuksi poliittisten mielipiteidensä takia. Toisaalta Dostojevski vetosi Puškinin muuntautumiskykyyn kuuluisassa vuonna 1880 Puškin-patsaan vihkitilaisuudessa pitämässään puheessa, ja pyrki tähän vedoten lopettamaan zapadnikkien ja slavofiilien kiistan. Näyttää siltä, että Dostojevski haki Puškinista legitimaatiota omalle *kaikki-ihmisen* (ven. всечеловек) idealleen, jolla hän myös perusteli Venäjän ”messiaanista missiota” – paikoittain myös militaristisin keinoin – maailman pelastajana (ks. alaluku 4.3) (Oittinen 2007, 224). Niin zapadnikkilaisuuden, slavofiilisuuden kuin koko *venäläisen tematiikan* kannalta Tšaadajev on kuitenkin Puškiniaakin mielenkiintoisempi – kuin myös hankalampi – tapaus, ja ansaitsee siksi tässä tutkielmassa oman alalukunsa.

3.1. Pjotr Tšaadajev – ensimmäinen omaperäinen venäläinen ajattelija

Valistusfilosofit olivat ajatelleet että edistys lyö enemmän tai myöhemmin itsensä läpi myös siellä missä ”järjen valo” ei vielä ole ehtinyt vaikuttaa. Venäläisten oma kokemus näytti kuitenkin puhuvan päinvastaista (Oittinen 2007, 17; Tšaadajev 2007, 66). 1700-luvun valistus uskoi vielä naiivisti järjen periaatteidensa universaalisuuteen. Se että Venäjä tulisi hamaan tulevaisuuteen pysymään Lännen suhteen ”toisena”, näytti saavan myös poliittisen vahvistuksen epäonnistuneen dekabristikapinan myötä. (Oittinen 2007,17-18.)

Tšaadajev oli ensimmäinen joka tietoisesti reagoi muuttuneeseen tilanteeseen. Hän alkoi muotoilla *Filosofia kirjeitä* heti dekabristikapinan jälkeen. Ne myös merkitsivät ”venäläisen tematiikan” tuloa maailman filosofiseen kirjallisuuteen, jota hän halusi selvittää niin Länsi-Euroopalle kuin venäläisille itselleen. (Oittinen 2007, 17-18.) Ensimmäinen kirjeistä julkaistiin vuonna 1836, mikä jäi myös viimeiseksi, sillä kirjoituksen julkaissut *Teleskop*-aikakauslehti joutui lakkautetuksi ja Tšaadajev itse julistettiin virallisesti mielisairaaksi (hän joutui potilaslääkärin valvonnan alaiseksi). Hän pääsi vapaaksi vasta luvattuaan olla enää koskaan julkaisematta mitään. Hänen myöhempi tuotantonsa koostuukin pelkästään pöytälaatikkokirjoituksista sekä ystävilleen lähettämistä kirjeistä. (Oittinen 2007, 53.)

Tšadaajevin *Filosofisia kirjeitä* -esseen punaisena lankana kulkee väite Venäjän ”epäoriginaalisuudesta”. Tšaadajevin mukaan Venäjä ei kuulu mihinkään ihmiskunnan ”suurista perheistä” – sillä ei siis täten hänen mukaansa ole johdanto-kappaleessani mainitsemani narratiivia, eli siis ”suurta kertomusta”. Tšadaajev kirjoittaa:

Emme kuulu kumpaankaan ihmiskunnan suurista perheistä, emme Länteen emmekä Itään, meillä ei ole kummankaan perinteitä. Olemme tavallaan ajan ulkopuolella, eikä ihmissuvun yleismaailmallinen kehitys ole koskettanut meitä...Kaikilla kansoilla on voimakkaan, kiihkeän, tiedostamattoman toiminnan aika. Se on suurten intohimojen, suurten tunteiden aikaa. Kansat liikkuvat silloin voimakkaasti, ilman näkyvää syytä, mutta tuottavat silti hyötyä tuleville polville. Kaikki yhteiskunnat ovat läpikäyneet tuon ajan. Se on lahjoittanut niille niiden elävimmät muistot, sen, mikä niillä on ihmeellistä, niiden runouden, kaikki niiden korkeimmat ja hedelmällisimmät aatteet. Tuo aikakausi on välttämätön yhteiskunnan elämälle. Mitä säilyisi kansojen muistissa ilman sitä, mihin ne voisivat kiintyä ja mieltä?...Meillä ei ole lainkaan tuota määrättömän toimeliaisuuden aikaa. Aivan alussa meillä oli villi barbaria, sitten karkea taikausko, sen jälkeen valloittajien julma, nöyryyttävä valta, jonka jäljet eivät ole vielä kukaan kokonaan kadonnut elämästämme. Tämä on nuoruutemme murheellinen historia. Meillä ei ole lainkaan ollut tuota määräämättömän toimeliaisuuden aikaa, tuota kansan siveellisten voimien runollista leikki-ikää. Tuota ikää vastaava yhteiskuntaelämäme kausi on ollut pimeä, väritön, voimaton, tarmoton. (Tšaadajev 2007, 58-59.)

Tšaadajev julkaisi *Filosofiset kirjeensä* paitsi selvityksenä dekabristikapinan epäonnistumisen luomaan tilanteeseen, myös reaktiona poliittiselle opille, jota myöhemmin on nimitetty *viralliseksi nationalismin teoriaksi*. Tämä S.S Uvarovin (1786-1855) vuonna 1832 muotoilema oppi sai Nikolai I:n hyväksynnän ja vain pienin muunnelmin säilyi virallisena ideologiana ainakin vuoteen 1905, ehkä jopa 1917 saakka. Tämä valtionideologia perustui kolmeen periaatteeseen: *ortodoksiseen uskoon, autokratiaan ja nationalismiin*, ja se oli kilpaileva, konservatiivinen vastine Ranskan vallankumouksen myötä syntyneelle tunnuslauseelle *vapaus, tasa-arvo, veljeys (Liberté, Égalité, Fraternité)* (Vihavainen 2015). Tarkoitus oli eristää Venäjä aatteellisesti (vaikkakaan ei teknillis-taloudellisesti). (Pursiainen 1999, 16.) Tšaadajevin arvio Venäjästä oli slavofiliaan kallellaan oleville, konservatiivis-isänmaallisesti ajatteleville venäläisille kuin kylmän hienostunut hansikkaanlyönti:

Yksinäisinä maailmassa emme ole opettaneet tai antaneet sille mitään. Yhtäkään ideaa emme ole ihmiskunnalle luovuttaneet, emme ole mitenkään osallistuneet sen kehitykseen. Kaiken sen mitä meillä on, olemme omaksuneet muilta – ja senkin olemme vääristäneet. (Pursiainen 1999, 17.)

Tšaadajevin arvio Venäjästä loukkasi paitsi valtion virallista linjaa, myös niitä jotka aidosti näkivät Venäjän arvon sen henkisessä, ortodoksisuuteen perustuvassa elämänlaadussa (Pursiainen 1999, 17). Tšaadajev piti ortodoksisuutta lähes taikauskona ja *Filosofisia kirjeitä*

onkin katolisen Länsi-Euroopan ihannon kyllästämä (Oittinen 2007, 28). Hänen perusteeksi Venäjän epäoriginaalisuudesta – ”historian kirjoittamattomana lehtenä” – on kuitenkin seikka, johon sekä slavofiilit että zapadnikit, kuin myös näiden kahden vastakkaisen suuntauksen yhdistämisen yrittäjät tulisivat lopun vuosisataa vetoamaan. Tämä Tšaadajevin lähinnä kielteisenä näkemä ”epäoriginaalisuus” tulisi toisille olemaan positiivisen asia, joka vain todisti Venäjän rajoittumattomuudesta ja mahdollisuudesta erilaisille yhteiskunnallisille kokeiluille, mihin eurooppalaiset eivät sulkeutuneisuudessaan kykenisi.

Itse Tšadaajeviakaan ei voi pitää varsinaisesti kumouksellisena tai radikaalina, vaikka hän arvostelikin itsevaltiuspoltiikkaa. Hänet erottaa niin länsieurooppalaisista valistusajattelijoihin kuin 1800-luvun venäläisistä vallankumouksellisista ja varhais-sosialisteista ainakin se, miten myönteisesti hän suhtautuu uskontoon. Tšaadajev näki uskonnon – ennen kaikkea läntisessä, roomalaiskatolisessa muodossaan – keskeisenä sivilisaatiota luovana tekijänä (Oittinen 2007, 22.) Kun Tšaadajev *Filosofisissa kirjeissään* kehotti Venäjää omaksumaan läntisen ajattelun ja kehitystien, hän korosti nimenomaan katolisuuden merkitystä näiden muokkaajana. Hän halusi siis Venäjän omaksuvan katolisen ajattelutavan (vaikkakaan ei välttämättä itse katolista uskoa). (Pursiainen 1999, 17.)

Tšadaajevin ajatteluun ovat vahvasti vaikuttaneet ranskalaiset restauraatioajan katolis-konservatiiviset ajattelijat (Bonald, Laménais, de Maistre). Eurooppalaisen kulttuuripiirin sisällä hänet olisikin epäilemättä luettu konservatiiviksi, mutta kotimaassaan hän ei voinut sitä olla. Tšaadajev itse asiassa nimenomaan korosti, ettei Venäjältä löydy todellisen konservatismiin edellytyksiä: perinteiden ja vakauden tunnetta; syviä historiallisia siteitä. (Oittinen 2007, 22-23.)

Tšaadajevin ajatukset siis uhkasivat sen ajan Venäjän status quota. Itse aatelista lähtöisin oleva Tšadaajev oli oppositiossa Venäjän aatolisoligarkiaa ja tsaaria vastaan, ja tämä asenne vain lujittui vuosien myötä. Hän ei kuitenkaan löytänyt henkistä kotiaan myöskään vastakkaisista, demokratiaa vaativien joukosta. Hän torjui demokraattisen ideologian, sekä sosialismin ja materialismin. Tšadaajevin paradoksaalisuus ja ambivalenttisuus tekivät hänestä eri ideologisten ryhmien eräänlaisen kantaisän, johon saattoivat vedota niin konservatiivit kuin radikaalit (ks. alaluvut 3,3 ja 4.3, sekä kappale 5). (Oittinen 2007, 23.)

3.2. Slavofiilit

Etenkin läntisissä Venäjän historian yleisesityksissä termiä *slavofilia* käytetään epätarkasti, ja se saatetaan sekoittaa myöhempään 1800-luvun aatesuuntauksiin kuten *panslavismiin*, Dostojevskin edustamaan *maahenkisyyteen* (*почвенничество*, äänt. potšvennitšestvo) tai vuosisadan lopun venäläiseen suurvaltasovinismiin. Klassinen slavofilia oli itse asiassa olemassa varsin lyhyen aikaa, 1830-luvun lopulta vuoden 1861 reformeihin, joiden käynnistämä modernisaatio viimeistään osoitti slavofiilisten teorioiden ”utooppisuuden”. Slavofilia oli kuitenkin ensimmäinen selvästi omaperäinen venäläinen yhteiskunnallis-intellektuaalinen liikehdintä. (Oittinen 2007, 24.)

Tšaadajev tunsi henkilökohtaisesti slavofilian keskeisimmät ideologit, Ivan Kirejevskin (1806-1856) ja Aleksei Homjakovin. Hän vaihtoi heidän kanssaan mielipiteitä, ja slavofiilinen ideologia perustuikin nimenomaan Tšadaajevin oivallukselle Venäjän historiallisesta erityisasemasta kansojen joukossa. Painotukset ovat kuitenkin hyvin toisenlaiset ja pian slavofilia kehittyikin suuntaan, jota Tšadaajev ei voinut hyväksyä: Jo vuonna 1837, heti Teleskop-lehden katastrofin jälkeen julkaistussa *Hullun puolustuspuheessa* (*апология сумасшедшего*) vilahtelee viittauksia ”fanaattisiin slaaveihimme”, jotka kaivelevat Venäjän historiasta esiin kaikenlaisia kuriositeetteja onnistumatta niillä täyttämään ”venäläisen sielun tyhjyyttä”. (Oittinen 2007, 23-24.)

Monissa alan lähdeeteoksissa Venäläisen slavofilian juuret sijoitetaan *romantiikkaan*. Täten voisi ajatella että slavofilia on eräänlaista venäläistä kansallisromantiikkaa – suuntaus joka tuli muotiin Länsi-Euroopassa vasta 1800-luvun lopulla. Saksalainen idealismi (Schelling, Hegel ym.) oli kyllä tärkeä lähtökohta slavofiilien filosofisille rakennelmille, mutta slavofiilit korostivat että venäläisen filosofian tulisi eriytyä saksalaisperäisestä rationalismista ja formaalis-loogisesta ajattelutavasta, ja sen sijaan kehittää omaa venäläisestä elämäntavasta ammentavaa oppia. Slavofilia eroaa olennaisesti romantiikasta myös siinä, että romantiikka oli lähinnä estetiikan alueella ilmenevä suuntaus, kun taas slavofiilien yhteiskunta- ja historianfilosofia tukeutui uskontoon – nimenomaan venäläiseen ortodoksiaan, jossa se myös näki moraalin perustan. (Oittinen 2007, 24-25.) Tämä erottaa slavofilian olennaisesti myös 1800-1900-luvun vaihteen suomalaisesta kansallisromantiikasta joka ammensi lähinnä myyttisestä muinaissuomalaisesta ”pakana”-ajasta – nimenomaan esteettis-isänmaallisella eetoksella: he eivät siis kehottaneet suomalaisia palaamaan *Kalevalan* (1835) esittelemään muinaissuomalaisen ajan uskoon tai maailmankuvaan.

Ortodoksisuuden korostamisella slavofiilit myös tekivät suuren pesäeron Tšaadajeviin, joka suhtautui ortodoksisuuteen halveksivasti ja piti sitä lähes taikauskona. Tšaadajev oli myös vakuuttunut Venäjän omaperäisyyden puutteesta, kun taas varhaiset slavofiilit näkivät Venäjän oman historian ja perinteet myönteisenä. Länsi oli heidän mielestään jo peruuttamattomasti menettänyt sielunsa modernisaation mukana, ja täten Venäjä oli sivilisatorisena mallina parempi. (Oittinen 2007, 24.)

Slavofiliaa ja romantiikka myös yhdistää ja erottaa se, miten nämä kaksi suuntausta suhtautuvat modernismiin. Sekä slavofiilit että romantiikan edustajat pitivät modernia maailmantilaa ahdistavana ja tympeänä, jokseenkin ”proosallisen epärunollisena”, vanhojen aikojen elämää luonnehtineen ”lumon” kadottaneena. Tosin, vaikka eurooppalaiset romantikot ihailivatkin keskiaikaa ja katolista menneisyyttä, he eivät teorioidossaan palanneet keskiaikaisiin ajattelijoihin, vaan nojautuivat oman aikansa uusimpiin filosofeihin. He siis toimivat modernilla pohjalla, modernissa maailmassa ja sen ehdoilla – vaikka pyrkivätkin niitä muuttamaan. Slavofiilien suhde modernismiin on huomattavasti romantikkoja retrogradisempi: he halusivat oikeasti palata esimoderniin, Pietari Suuren uudistuksia edeltäneen Venäjän oloihin. Pinnallisista Schelling-vaikutteista huolimatta he suhtautuivat filosofiassaan myötämieleisesti bysanttilaiseen patristiikkaan ja väittivät venäläisestä ortodoksiasta löytyvän vastaukset – myös modernia länsimaista filosofiaa ja yhteiskuntaa askarruttaviin ongelmiin. (Oittinen 2007, 26-27.)

Slavofiilien ajattelun keskiössä oli Venäjä ja sen historiallinen asema. Kuten Tšaadajevinkin kohdalla, myös slavofiilien ajattelussa Venäjä erosi Lännestä useissa oleellisissa kohdissa. Slavofiileilla nämä vain kääntyivät positiivisiksi asioiksi: Ensinnäkin Venäjällä ei tunnettu yksityistä maanomistusta, vaan siellä oli voimassa maan yhteisomistus, niin sanottu *obštšina*-järjestelmä. Talonpojat muodostivat kyläyhteisöjä joiden puitteissa työt järjestettiin kollektiivisesti. Toinen Venäjän länsimaista erottava piirre oli slavofiilien mukaan etninen homogeenisyys, josta johtuen Venäjältä heidän mukaansa puuttui Euroopan historiaa leimanneet vakavat sisäiset konfliktit ja valloitus sodat – Euroopan maiden yläluokka koostui pitkälti muualta tulleista valloittajista. (Oittinen 2007, 27-28.) Molemmat näistä slavofiilien näkökannoista ovat kuitenkin ongelmallisia: slavofiiliteoreetikot useimmiten sivuuttivat ikävän tosiasian, että juuri *obštšina*-järjestelmä teki maaorjuudesta helpommin toteutettavan. Toisekseen Venäjä on tosiasiallisesti etnisesti hyvin kirjava maa, jonka historiassa

vierasheimoisten valloituksilla on merkittävä rooli (varjagit, mongolit, tataarit ym.). (Oittinen 2007, 27-28.)

Kolmas, ja ehkä kaikkein tärkein Venäjän läntisestä kulttuuripiiristä erottava tekijä oli slavofiileille ortodoksinen usko. Tämäkin huomio on peräisin Tšaadajevilta, mutta hän oli pitänyt sitä kielteisenä asiana. Slavofiileille ortodoksia oli sen sijaan ”kaiken A ja O”, jonka ansiosta venäläinen ajattelutapa oli myönteisessä mielessä erilainen läntiseen verrattuna. Slavofiilit pitivät nimenomaan ortodoksista uskoa avaimena tämän tutkimuksen aiheena olevaan *venäläiseen sieluun*, sillä juuri nimenomaan ”sielukkuus” oli slavofiileille asia, joka erotti Venäjän heidän materialistisena ja dekadenttina pitämästä Lännestä: Euroopan kansat ovat vieraantuneet totuudesta. He ovat takertuneet muodollisiin kaavoihin ja luokitteluihin kykenemättä kokonaisvaltaisuuteen. Läntisten kansojen oikeudenkäyttö katsoo vain ulkoisiin muotoihin, kun taas venäläiset tuomitsevat ”sydämen mukaan”. (Oittinen 2007, 28.)

Slavofiileja pidetään oikeutetusti 1800-luvun venäläisen uskonnollisen filosofian perustanlaskijoina (Marejev via Oittinen 2007, 28). Myös Dostojevskin ajattelu – ja täten myöskin Solovjovin ja Berdjajevin hänen henkisinä seuraajinaan – perustuu paljolti slavofiilien teorioille, ja hän varmastikin pääpiirteissään hyväksyi kahdessa edellisessä kappaleessa kuvailemani slavofiilien keskeiset väitteet. Kuitenkin, vaikka slavofiilien ajattelu oli ortodoksian täyttämää, oli heidän suhteensa viralliseen valtiokirkkoon hyvin ongelmallinen: slavofiilit paitsi arvostelivat kirkon liian läheistä yhteistyötä valtiiovallan kanssa, myös pyrkivät kirkonmiesten mielestä muokkaamaan ortodoksista oppia. (Oittinen 2007, 28.)

Slavofiileista lähtevä, myöhemmin Dostojevskin, Solovjovin ja Berdjajevin jatkama ja kehittämä venäläisen uskonnollisen idealismin linja pyrki ”Venäjän ideaa” kehitellessään muokkaamaan myös perinteistä ortodoksista teologiaa mieleisekseen. Venäläinen idealismi siis tahtomattaankin otti samantapaisen roolin kuin uskonpuhdistus Lännessä. Oleellisena erona tosin että pyrkimykset uudistaa ortodoksiaa filosofian avulla eivät koskaan johtaneet laajoihin muutoksiin kansan uskonnollisessa tietoisuudessa, vaan jäivät lähinnä pienen älymystöpiirin ideologiseksi harrastukseksi. (Oittinen 2007, 29.) On myös huomionarvoista että vaikka slavofiilit halusivat henkisellä tasolla palata keskiaikaisen Venäjän oloihin, heidän uskonnollisen filosofiansa hierarkia oli itse asiassa päinvastainen: keskiajalla filosofia palveli teologiaa. Slavofiilit sen sijaan käyttivät teologiaa apunaan filosofisten oppijärjestelmiensä

ongelmien paikkailuihin. Tähän ei perinteinen ortodoksinen kristinusko tietenkään voinut suostua. (Marajev via Oittinen 2007, 29.)

Slavofiilien ajattelun ehkä omalaatuisin ja myös leimaavin piirre oli niin sanottu *sobornost*-aate, jonka muotoilija ja tärkein kehittelijä oli Aleksei Homjakov. Termi tulee venäjän kielen sanasta *sobor* (verbistä *sobirat*, 'kerätä, koota'), joka alun perin tarkoitti mitä tahansa kansankokousta, mutta vakiintui myöhemmin tarkoittamaan seurakuntaa/kirkolliskokousta. Homjakovin mielestä ortodoksinen kirkko on onnistunut luomaan ”ykseyden moninaisuuden”, missä kukin seurakuntalainen on olennainen osa yhteisöä, säilyttäen samalla oman erityislaatuisuutensa – vastakohtana autoritaariselle, Vatikaanista johdetulle roomalaiskatoliselle kirkolle. (Oittinen 2007, 29-30.)

Tämänkin alun perin kirkolliseen elämään viittaavan käsitteen Homjakov ja muut slavofiilit valjastivat yleispäteväksi yhteiskunnallisen filosofian ja kulttuurikritiikin käyttöön (Oittinen 2007, 30). Homjakov ei uskonnonfilosofien ja akateemisten teologiain tavoin lähtenyt ontologisesta maailmantulkinnasta ja edennyt siitä tietoteoreettisiin kysymyksiin. Sen sijaan hänelle *sobornost*-käsite itsessään muodostaa tietoteorian, antropologian ja yhteiskuntafilosofian lähtökohdan. Eli siis sellaisiin ihmisyyden perimmäisiin ydinkysymyksiin kuin: mikä on totuus? voidaanko se saavuttaa? mikä on ihminen? minkälainen tulee ihanteellisen yhteiskunnan olla? Homjakov vastaa: totuuden löytää yhteisöllinen ihminen hengellisessä yhteisössä (ven. соборный человек в соборном обществе, äänt. sobornii tšelavek v sobornom obšestve). (Blagova 1994, 184.)

Toinen *sobornost*-käsitettä kehitellyt slavofiilien teoreetikko, Konstantin Aksakov (1817-1860), laajensi sen käsittämään myös venäläisen kyläyhteisön, jossa ”persoona on vapaa kuin laulaja kuorossa”: koska venäläisillä oli *sobornost*insa, ei maahan tarvinnut luoda länsimaalaistyylistä legaalista ajattelua formaaleine jaotteluineen, koska se vain fragmentoisi ihmiset erilleen toisistaan. (Oittinen 2007, 30-31.)

Venäläinen tutkija A.M. Peskov (1953-2009) on havainnollistanut ensimmäisen polven slavofiilien käsitykset Venäjän ja Euroopan ominaispiirteistä. Alla oleva taulukko on Vesa Oittisen tiivistelmä Peskovin esityksestä, jossa on käytetty runsaasti sitaatteja varhaisten slavofiilien kirjoituksista. (Peskov via Oittinen 2007, 32-33.)

	EUROOPPA	VENÄJÄ
<i>Valtion synty</i>	Valloituksen ja väkivallan kautta	Rauhanomaisesti
<i>Valtion kehitys</i>	Antagonistisesti, mullistusten kautta	Rauhanomaisen kasvun tietä
<i>Ihmisten ja säätyjen väliset suhteet</i>	Sopimus pohjaiset, epäluulolle perustuvat	Luonnolliset, vapaat, rakkaudelle perustuvat, rauhanomaiset
<i>Laki, oikeudenkäyttö</i>	Formaaliset lait, muodollisuuksien ratkaiseva rooli	Tapaoikeus, omantunnon mukaan tuomitseminen
<i>Elämäntapa ja omistussuhteet</i>	Yksityisomistus, yksilöllinen elämäntapa, henkilökohtaisen rikastumisen himo; perheen hajanaisuus	Yhteisö- ja perheomistus; elämän merkitys on perheen hyvinvoinnissa
<i>Aineellisen ja henkisen keskinäissuhde</i>	Elämä painottuu materiaaliseen; ylläpitoisuuden ja rikkauden tavoittelu	Elämä painottuu henkiseen; yksinkertaisuus, vaatimattomuus
<i>Uskonnon nykytila</i>	Uskon katoaminen, mielipiteiden moninaisuus, vapaa-ajattelu ja maallistuminen	Tosi kristillinen usko (kansan keskuudessa)
<i>Uskonnollisen nykytilan historialliset syyt</i>	Antiikin pakanallinen perintö; rationalismi	Pakanallisen perinnön puuttuminen, uskollisuus ortodoksisen kirkon traditiolle
<i>Käsitys persoonallisuudesta</i>	Henkilökohtaisen vapauden kultti; persoonallinen mielivaltaisuus, kapinointi-taipumus, ylpeys	Itsensä uhraaminen korkeimpana vapauden toteuttamisen kristillisenä muotona; nöyryys
<i>Ajattelutapa</i>	Rationalismi, tiedon formalismi, analyttisyyden ylivalta	Uskollisuus kristilliselle traditiolle; kokonaisvaltainen maailmankatsomus
<i>Tulevaisuudennäkymät</i>	Henkiset voimavarat tyhjiin ammennettu	Ortodoksisuuden ja yhteisöllisyyden periaatteiden leviäminen koko Eurooppaan; henkinen johtajuus maailmanhistoriassa

Taulukon huolellinen tarkastelu johtaa päättelyihin, ettei slavofiilien käsityksissä Venäjän ja Lännen suhteiden ongelmallisuus varsinaisesti liity mitenkään nationalismiin tai kansallisuuskiistoihin. Kyse on enemminkin siitä, että Euroopalle annetut ominaisuudet ilmentävät modernin maailman yleisiä piirteitä, kun taas Venäjä oli (ainakin slavofiilien ideologiassa) vielä osa esimodernia maailmaa, ja sillä olisi siis mahdollista jatkaa omalla erityisellä kehitystiellään. Slavofiilien suurimmissa haaveissa Eurooppa huomaisi itse joutuneensa harhateille, jolloin Venäjältä tulisi henkinen johtaja läntisessä maailmassa, tai

jopa koko maailmanhistoriassa (ks. taulukon *tulevaisuudennäkymät*). (Oittinen 2007, 33.), vaikka Dostojevski varsinaisesti ei pitänyt itseään slavofiilina (kuten lukija tulee myöhemmin huomaamaan) omaksui Dostojevski tämänkin ”Venäjän maailmanhistoriallisen mission” – hän kirjoitti suoraan tähän tapaan *Kirjailijan päiväkirjassa* (*Дневник писателя, 1773-1881*) – alun perin slavofiileilta. Hän kuitenkin yhdisti siihen huomattavasti aineksia eurooppalaisuudesta. (ks. alaluku 4.3)

Varhaista, klassista slavofiliaa ei voi nähdä suoranaisesti länsivihamielisenä aatesuuntana: Ratkaisua ”Venäjän mission” toteuttamiseen Homjakov ja muut varhaiset slavofiilit eivät nähneet muiden kansojen pakottamisessa kunnioitukseen, vaan venäläisissä itsessään; heidän omatuntonsa ja itsekunnioituksensa heräämisessä. *Ulkomaalaisten näkemys Venäjästä* (*Мнение иностранцев о России*) kirjoituksessaan (1845) Homjakov toteaa:

Oikeuksiamme ei voida kieltää: siihen olemme liian vahvoja. Mutta oikeuksiamme ei voida myöskään tunnustaa ansaituksi, sillä kaikkalainen valistus ja kaikki henkinen perusta, joka ei ole vielä täysin ihmisrakkauden läpätunkema, on ylpeää ja vaatii omat poikkeuksensa. (Pursiainen 1999, 17-18)

1800-luvun jälkipuoliskolla, varsinkin vuoden 1861 reformien jälkeen, tässä alaluvussa kuvailemani Homjakovin, Aksakovin ja muiden ajama klassinen slavofilia syrjäytyi jyrkemmin lännenvastaisen panslavistisen ja *russofiilisen* suuntauksen tieltä. Varhaisen slavofilian lähtökohtien ja oppien tunteminen on kuitenkin tutkielmani kannalta perustavanlaatuista, sillä vastasuuntaan radikaaleista, takaisin venäläiseen ”maahan ja henkeen” heidän linjaansa jatkoi muun muassa juurikin Dostojevski – sekä Solovjov ja Berdjajev hänen ”henkisinä lapsinaan”. (Pursiainen 1999, 20.)

3.3. Zapadnikit

Termi *zapanikkilaisuus* juontuu venäjän kielen ’länttä’ tarkoittavasta *zapad*-sanasta. Aatteen kannattajaa tarkoittava *zapadnik* sana kääntyy suomeksi jokseenkin ’länsimielinen’, ’länteen suuntautunut’ tai ’lännettäjä’. On kuitenkin oleellista ymmärtää, ettei kyse välttämättä ole länsimaisten instituutioiden kopioimisesta ja vielä vähemmän länsimielisestä ulkopoliitikasta. Zapadnikkilaisuuden ydinajatus on Venäjän kohtalon ymmärtäminen osana maailmanlaajuista päämäärää: vertailukohta on tällöin länsieurooppalainen, tai yleensäkin läntinen

modernisaatio, jossa Venäjän tehtävänä on lännen kiinniottaminen ja mieluiten myös sen ohittaminen. (Pursiainen 1999, 15.)

Vaikka tavallaan koko Pietari Suuren uudistuksia seurannut 1700-luku oli Venäjän eurooppalaistamisen aikaa, varsinaisena intellektuaalisena suuntauksena zapadnikkilaisuus syntyi slavofilian vastavoimaksi. Monet pitävät zapadnikkilaisuuden syntyhetkenä huhtikuuta 1841, jolloin kirjallisuuskriitikko Vissarion Belinski (1811-1848), joka alusta alkaen oli liikkeen keskushahmona, julkaisi *Isänmaallisia kirjoituksia (Отечественные записки)* -lehdessä kaksi Pietari Suurta edeltävää Venäjää tarkastelevaa kirjoitusta. Termiä tiedetään ensi kerran käyttäneen Nikolai Gogolin kirjeessään ystävälleen vuonna 1844 (Pursiainen 1999, 18). Kyseisen tekstin tultua julkisuuteen osana Gogolin poleemista *Valittuja kohtia kirjeenvaihdosta ystävien kanssa (Выбранные места из переписки с друзьями, 1847)* oli zapadnikkilaisuus edes jokseenkin yhtenäisenä suuntauksena alkanut peruuttamattomasti jakaantua. (Oittinen 2007, 32.)

Zapadnikkilaisuuden filosofisena lähtökohtana oli vasemmistohegeliläisyys. Venäläiset zapadnikit myös kehittyivät saksalaisten esikuviansa tavoin pois Hegelistä Feuerbachin kautta materialismiin ja yhteiskunnalliseen radikalismiin. Belinskin ohella toinen merkittävä varhainen zapadnikki oli Aleksandr Herzen (1812-1870). Zapadnikkilaisuuden alettua eriytyä 1840-luvun lopussa, näiden kahden radikaalia linjaa jatkoivat – Belinskin kuoltua ja Herzenin lähdettyä maanpakoon – ne, joita neuvostoliittolaisessa historiankirjoituksessa kutsuttiin ”vallankumouksellisiksi demokraateiksi”, keskeisimpänä uuden sukupolven vaikuttajanaan pamflettimaaisesta sosialistisesta utopiaromaanista *Mitä on tehtävä (Что делать, 1863)* tunnettu Nikolai Tšernyševski (1828-1889). (Oittinen 2007, 32-35.)

Varhaista zapadnikkilaisuutta voidaan pitää länsieurooppalaisen valistuksen venäläisenä muunnelmana: Venäjän historian tarkastelemista valistuksen myötä alkaneen modernin ajattelun taustaa vasten (Pursiainen 1999, 17). Vuosisadan jälkipuoliskolla zapadnikkilaisuudesta alkoi tulla yhä selkeämmin venäläistä, samalla kun siitä tuli myös yhä enemmän venäläisen poliittisen ajattelun valtavirtaa (Pursiainen 1999, 19). Useimmat ajan merkittävät kirjailijat alkoivat painottua länsimielisyyteen. Ivan Gontšarov (1812-1891) oli parodioinut slavofiilien kansanromantiikkaa jo reformikauden kynnyksellä ilmestyneessä romaanissaan *Oblomov (Обломов, 1859)*, jossa samanniminen päähenkilö makoilee tarpeettomana sohvallla nauttien maaorjiensa työn hedelmistä, tuntien samalla kaunaa ahkeraa

ja aikaansaavaa ystäväänsä, syntyjään saksalaista Stoltzia kohtaan. Oblomov kuitenkin lohduttautuu ajatuksella että venäläisenä hänellä on sentään sielu, kun taas saksalaisella Stoltzilla sen paikalla pelkäästään kellokoneisto. Toinen merkittävä zapadnikkilaisuuden painottunut kirjailija oli Ivan Turgenev (1818-1883), jonka romaani *Metsämiehen muistelmia* (*записки охотника*, 1852) on tunnetusti vaikuttanut liberaalimielisen tsaari Aleksanteri II:n (1818-1881) päätökseen maaorjuuden purkamisesta (1861). (Oittinen 2007, 37-39.)

Zapadnikkilaisuus oli 1800-luvun puolivälin vaihteesta lähtien yhä suositumpaa, mutta se oli myös alkanut vahvasti hajota eri suuntauksiin (Pursiainen 1999, 19). Edellä mainitun vallankumouksellisen demokratian lisäksi myös *narodnikkilaisuus* (ven. narod = kansa), eli talonpoikaissosialismi, perustui paljolti Herzenin ideoille. Sosialistinen innostus Euroopassa oli lopahtanut vuoden 1848 vallankumousyritysten epäonnistumisiin kaikissa Euroopan maissa. Herzen päätyi ajattelemaan että venäläisten talonpoikien yhteisöllinen maanomistus, *obštsina*, tarjoaisi valmiin pohjan mille sosialismia rakentaa, ilman että tarvittaisiin mitään suurempia sosiaalisia mullistuksia: Tässä kohtaamme jälleen Tšaadajevin ajatuksen Venäjstä ”historian kirjoittamattomana lehtenä”, joka on valmis erilaisille (yhteiskunnallisille) kokeiluille. (Oittinen 2007, 35-36.) Painotukset kuitenkin olivat Tšaadajeviin verrattuna hyvin erilaisia, ja itse ajatuksen ydinkin omaksuttu vahvasti sovellettuna.

Koko narodnikkilaisuus perustui paljolti slavofiilien romanttiselle käsitykselle venäläisestä kyläyhteisöstä. Se oli tavallaan ”anarkistista slavofiilisyyttä”. (Koivisto 2001, 136&143.) Herzenin länsimielisyys olikin saanut kovan kolauksen vuoden 1848 epäonnistuneiden kansannousujen myötä, ja Mauno Koiviston mukaan myös koko länsimaiseen anarkiakäsitykseen keskeisesti vaikuttaneen Mihail Bakuninin (1814-1876) ajattelu oli pohjimmiltaan selvästi slavofiilista (Koivisto 2001, 129&149). Berdjajevinkin mukaan slavofiilit ja Dostojevski olivat olemukseltaan samanlaisia anarkisteja kuin radikaali Bakunin ja pehmeämpää linjaa edustanut Pjotr Kropotkin (1842-1921). Narodnikkilaisuus on siis Berdjajevin mukaan tyypillisen venäläinen, Länsi-Euroopassa tuntematon ilmiö – jota edusti puhtaimmillaan ehkä Leo Tolstoi uskonnollisella anarkismillaan: Berdjajev näet lisäsi venäläisen anarkismin olevan passiivisista, feminiinistä anarkiaa. (Berdjajev 2007, 339-340.) Tämä lisäys voidaan katsoa todennetuksi ainakin sen seikan suhteen, että narodnikit tulisivat tuntemaan kansan passiivisuuden karvaana pettymyksenä: kansaa yritettiin saada mukaan yhteiskunnalliseen uudistustoimintaan, sitä käytiin opettamassa ja valistamassa. Tämä

”herätystoiminta” ei kuitenkaan onnistunut kovin hyvin, joten nardonikit alkoivat keskittyä vain kumouksellisen eliitin kehittämiseen ja organisoimiseen. (Pesonen 1998, 67.)

Syynä zapadnikkilaisuuden jakautumiseen oli ymmärrys siitä, ettei läntisen progressiivisen mallin omaksuminen välttämättä ratkaise Venäjän ongelmia, vaan saattaa jopa tuoda lisää modernille yhteiskunnalle ominaisia – jo (vain Venäjällä) olemassa olevien päälle: kapitalismi oli synnyttänyt mm. pauperismin ja proletariaatin. (Oittinen 2007, 35.) Aluksi zapadnikkilaisuus jakaantui konservatiiviseen – joka itse asiassa tuli hyvin lähelle virallista nationalismia – ja liberaaliin siipeen. Jälkimmäinen jakaantui radikaalidemokraattiseen (vasemmisto) ja maltilliseen linjaan (oikeisto). Jälkimmäisestä kehittyi myöhemmin venäläinen liberalismi (oikeisto), joka jäi kuitenkin oudoksi linnuksi radikaalin vallankumousliikkeen (vasemmisto) ja yhä taantumuksellisemmaksi käyvän tsarismin välissä. Maltillisen liberaaleista, ”oikeistolaisista” zapadnikkilaisuuden versioista ei koskaan tullut merkittävää poliittista voimaa. Ne muuttuivat värittömiksi ja kuihtuivat lopulta pois. (Pursiainen 1999, 19; Oittinen 2007, 35.)

Vuosisadan jälkimmäisen puolen kuluttua yhä enemmän jalansijaa saanut zapadnikkilaisuuden radikaalisiipi oli jakaantunut edellä mainittuihin narodnikkeihin sekä ”vallankumouksellisiin demokraatteihin”, joita myöhemmin alettiin kutsua marxilaisiksi. Narodnikkien haalima, alun perin Tšaadajevilta Herzenin kautta omaksuma ajatus ”tiettyjen kehitysvaiheiden ylihyppäämisestä” ei jäänyt pelkäsi historianfilosofiseksi teesiksi, vaan muodostui 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä keskeiseksi linjanjakajaksi narodnikkien ja marxilaisten kiistassa. Jälkimmäisten mukaan Venäjä on jo astunut samalle kapitalistisen kehityksen tielle kuin muukin maailma, joten vanha kyläyhteisö tulisi sen mukaan luonnollisesti hajoamaan. (Oittinen 2007, 36.)

Erityisen voimakkaasti kyseistä teesiä puolusti nuori Vladimir Uljanov (1870-1924), myöhemmin tunnettu nimellä Lenin, ensimmäisessä marxilaisessa julkaisussaan *Keitä ovat ”kansan ystävät” ja miten he taistelevat sosiaalidemokraatteja vastaan?* (*Чмо макое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов*, 1894) (Oittinen 2007, 36). Tästä voikin jo perussivistynyt lukija päätellä, että ketkä ja keiden linja selvisi lopulta voittajana Venäjän ”kuohuvasta 1800-luvusta”: Leninin edeltäjänä pidetään yleisesti ottaen Tšernyševskiä, ja tämän edeltäjinä radikaalin zapadnikkilaisuuden ”kantaisia” Belinskiä ja Herzeniä. Herzen taas oli jo 1840-luvulla pitänyt Moskovassa ”Herzenin piiriksi” kutsuttua

filosofista keskustelukerhoa, jossa oli mukana myös vanhempia, jo dekabristeihin kuuluneita osanottajia (Kirkinen 1986, 222-224).

Tästä voisi vetää johtopäätöksen, että dekabristien vuonna 1825 epäonnistunut kapina tavallaan monien mutkien kautta lopulta onnistui heidän henkisten seuraajiensa toimesta lähes sata vuotta (1917) myöhemmin. Asia ei kuitenkaan ole läheskään näin yksiselitteinen, ja sitä kuvaamaan sopii metafora rikkinäisestä puhelimesta: Vaikka Lenin olikin selvästi marxisti, oli edellä kuvaillun ”vallankumouksellisen demokratian” -linjan – on se sitten todellinen tai anakronistisesti konstruoitu – aiemman sukupolven keskeisellä ”edustajalla”, Karl Marxin (1818-1883) aikalaisella Herzenillä, itse asiassa hyvin kylmä suhde marxismiin. Hänen ja Marxin välit olivat huonot jo henkilökohtaisella tasolla, ja vaikka molemmat asuivat samaan aikaan maanpaossa Lontoossa, he eivät suostuneet tapaamaan toisiaan. (Oittinen 2007, 36-37.) Itse asiassa Marx näyttää pitäneen Herzeniä jopa jonkinlaisena ”panslavistien” agenttina (Oittinen 2006, 13). Edellisen valossa ei liene yllättävää, että Marxilla oli ylipäätään hyvin ongelmallinen suhde Venäjään ja venäläisiin vallankumouksellisiin: Narodnikit pyysivät Marxilta kommentteja liittyen vallankumoukseen Venäjällä. Marx karttoi kysymystä pitkissä kirjeissään, mutta myönsi lopulta että venäläinen sosialismi voisi olla mahdollista, mutta vain sillä ehdolla että vallankumous voitaisi ensin kehittyneemmässä Länessä. (Oittinen 2007, 37).

Toisaalta, vaikka Lenin olikin selvästi marxilainen – joka piti narodnikkeja vihollisinaan – ei se estänyt *bolševikkeja* kolmekymmentä vuotta Leninin marxilaisen pamfletin (1894) jälkeen, Lokakuun vallankumouksen jo tapahduttua, päätyvästä ideaan, että Neuvosto-Venäjä voisi takapajuisuudestaan huolimatta pysyä maailmanhistoriallisen kehityksen kärjessä, vaikka sosialistinen vallankumous epäonnistuisikin Länessä. He siis tavallaan palasivat Herzenin 1800-luvun puolivälissä, Euroopan epäonnistuneen vallankumousvuoden 1848 jälkeen esittämiin – ja narodnikkien omaksumiin – ”venäläisen sosialismin” ajatuksiin ja päätyivät rakentamaan ”sosialismia yhdessä maassa”. (Oittinen 2007, 36-37).

4 Dostojevski

Venäjän ulkopuolella Dostojevskia luetaan usein ”puhtaana” kirjailijana, joka pyrkii tarjoamaan vastauksia yksilön eksistentiaalisiin ja moraalisiin kysymyksiin. Tämäkin ulottuvuus on Dostojevskilla vahvasti mukana, mutta hän koki kutsumuksenaan myös vaikuttaa aikansa venäläiseen yhteiskuntaan – ja sen mukana Venäjän ”messiaanisen tehtävän” kautta myös (varsinkin) Eurooppaan, että kenties koko maailmaan. (Oittinen 2007, 39.)

Fjodor Mihailovitš Dostojevski (1821-1881) syntyi Moskovassa köyhtyneeseen aatelistiperheeseen. Hänen isänsä oli lääkäri. Perhe asui Moskovassa alueella, jossa sijaitti muun muassa mielisairaala, orpokoti ja rikollisten hautausmaa. Tämän urbaanin, yhteiskunnan marginaalisten ihmisten asuttaman, miljöön vaikutus näkyy vahvasti Dostojevskin tuotannossa. Hänen isänsä kuoli mahdollisesti omien talonpoikiensa surmaamana vuonna 1839, Dostojevskin ollessa 18-vuotias. Hänen traumaattinen isäsuhde ilmeni monin tavoin hänen elämässään ja tuotannossaan. Aiheesta löytyy Sigmund Freudin klassikkotulkinta *Dostojevski ja isänmurha* (saks. *Dostojewski und die vatertötung*) (1928). (Turoma 2015, 319.)

Jo nuoruudessaan Dostojevski oli vahvasti suuntautunut hengellisyyteen, jonka johdosta sotainsinööriakatemian opiskelutoverit kutsuivat häntä leikitellen ”munkiksi” (Seppälä 2011, 25). Hän tunsi muutoinkin itsensä jokseenkin ulkopuoliseksi aristokraattisesta taustasta tulevien opiskelijatovereidensa keskuudessa (LITERATURE - Fyodor Dostoyevsky 0:59). Dostojevski valmistui insinööriopistosta ja palveli sotilasministeriössä, mutta ryhtyi pian täysipainoisesti ammattikirjailijan uralle (Turoma 2015, 319).

”Venäjällä ei ole kirjallisuutta”, kirjoitti vielä 1830-luvulla, myöhemmin aikakauden johtavaksi kirjallisuuskriitikoksi noussut Vissarion Belinski, joka suhtautui torjuvasti edeltävien vuosikymmenten romanttiseen kirjallisuuteen, joka hänen mukaansa edusti eskapismia. Aleksandr Puškinin runoteoksen *Jevgeni Oneginin* (*Евгений Онегин*, 1833) arvon hän näki sen realistisuudessa ”venäläisen elämän ensyklopediana”. (Turoma 2015, 255.) Toinen teos, jota Belinski piti merkkinä venäläisen kirjallisuuden tulosta ”miehuusikään” oli Mihail Lermontovin (1814-1841) *Aikamme sankari* (*Герой нашего времени*, 1840) (Turoma 2015, 271).

Oman aikansa Venäjän ensimmäinen varsinainen kirjailija oli hänelle kuitenkin vasta Nikolai Gogol. Belinskillle aikakautensa kirjallisia lahjakkuuksia olivat ne, jotka romantiikasta poiketen käsittelivät elämää ja todellisuutta niiden ”totuudenmukaisessa valossa”. Hän näki Gogolissa totuudenmukaisen elämän- ja kansankuvaajan: Belinskin keskeisiä kirjallisuuskäsityksiä oli *kansanomaisuus* ja *tyypillisuus* (*народность и типичность*). (Turoma 2015, 265-266.) Siinä missä Jevgeni Oneginia pidetään yleisesti ensimmäisenä *tarpeettomana ihmisenä* (*лишний человек*) – venäläisen kirjallisuuden arkkityyppinä jota teki tunnetuksi varsinkin Ivan Turgenevin (1818-1883) *Tarpeettoman ihmisen päiväkirjat* (*дневник лишнего человека*, 1852) – niin Gogolin *Päällystakin* (*Синель*, 1842) Akaki Akakijevitšin on katsottu edustavan ensimmäistä *pientä ihmistä* (*маленький человек*), joka on toinen, varsinkin 1800-luvun, venäläisen kirjallisuuden arkkityyppi. (Turoma 2015, 270.)

Dostojevski loi ensiteoksensa *Köyhää väkeä* (*Бедные люди*, 1846) päähenkilön Makar Devuškinin tietoisena Belinskin koulukunnan vaatimuksista (Turoma 2015, 270). *Sovremennik* (*Современник*, suom. Aikalainen) -kirjallisuuslehden päätoimittajaksi Belinskin jälkeen ryhtynyt, myöhemmin radikaalipiirien johtavaksi runoilijaksi noussut Nikolai Nekrasov (1821-1878) julisti ”uuden Gogolin syntyneen”. Myös Belinski kirjoitti kunniaa uudelle runoilijalle, joka ”rakastaa ullakkohuoneiden ja kellariasuntojen ihmisiä ja sanoo kullattujen palatsien asukkaille: ’katsokaa, myös he ovat ihmisiä, myös he ovat veljiänne’”. (Turoma 2015, 320.)

Dostojevski innostui ajan intelligentsijan toiminnasta ja liittyi ranskalaisen utopiasosialismin kannattajana tunnetun Mihail Petraševskin (1821-1866) keskustelupiiriin (Turoma 2015, 259). Hän oli tosin vain välillisesti mukana piirin toiminnassa, jota radikaali vallankumouksellinen ja nykyisen anarkismin oppi-isänä tunnettu Mihail Bakunin (1814-1876) kuvaili kirjeessään Herzenille ”mitä viattomimpana ja harmittomana seurana” ja sen jäseniä ”kaiken vallankumouksellisen toiminnan systemaattisina vastustajina” (Frank 1979, 239). Euroopan vallankumousvuosi 1848 oli kuitenkin hermostuttanut Nikolai I:n hallinnon, ja valvonnan tiukennuttua piirin jäsenet pidätettiin (Turoma 2015, 320).

Gogol julkaisi vuonna 1847 esseekokoelmansa *Valittuja otteita kirjeenvaihdesta ystävien kanssa*. Sen tyyli oli aikaisemmin Gogolille tyypillisen absurdin ja groteskin fiktion sijasta asiaproosa, jossa näkemykset perustuvat edistyksellisten piirien taantumuksellisena pitämään,

mutta slavofiilien propagoimaan uskonnollisuuteen. Teoksessa Gogol puhuu Venäjän kohtalonkysymyksistä, ja sen messianistisen näkemyksen mukaan Venäjä on ”maailman uskonnollisin kansa”. Belinsille teos oli osoitus Gogolin kääntymisestä edistystä vastaan, ja pettyneenä hän kirjoitti siitä kielteisen arvion. Gogol kommentoi arviota yksityisessä kirjeessään Belinsille, johon Belinski kirjoitti jälleen vastineen. Tämä Belinskin kirje Gogolille kiersi käsikirjoituksena venäläisen (radikaali)intelligentsijan keskuudessa, johon sillä oli suuri vaikutus. Kirjeessään Belinski ”diagnosoi” myöhemmin usein toistetun, lähes pyhäksi kanonisoidun näkemyksen kirjallisuuden – ”puoliuskonnollisen kultin” – merkityksestä Venäjällä:

Venäläisen lukevan yleisön luonnetta määrää venäläinen yhteiskuntatilanne, jossa tuoreet voimat kihisevät ja pyrkivät esiin mutta raskaan sorron paineessa, ulospääsyä löytämättä saavat aikaan vain surua, ikävää ja apatiaa. Vain kirjallisuudessa, julmasta sensorista huolimatta, on vielä eloa ja pyrkimystä eteenpäin. Siksi kirjailijan kutsumus on meillä niin arvostettu. (Belinski via Turoma 2015, 269-271.)

Dostojevski luki piirissä ääneen Belinskin Gogolille osoittamaa kirjettä, jossa Belinski tuomitsee Gogolin teoksen *Valittuja otteita* ilmaisemat konservatiiviset asenteet – joka ironisesti kuitenkin joutui sensuurin kohteeksi, sillä Gogol ”taantumuksellisuudestaan” huolimatta otti siinä esille useita yhteiskunnallisia epäkohtia. Pelkkä kirjeen lukeminen katsottiin kuitenkin kumoukselliseksi toiminnaksi, ja Dostojevski muiden mukana tuomittiin teloitettavaksi. Viime hetkellä rangaistus kuitenkin muutettiin pakkotyöksi Siperiassa. Pidätys, valeteloitus sekä vankeus- ja karkotusaika olivat ratkaisevia tekijöitä Dostojevskin maailmankatsomuksellisessa murroksessa. (Turoma 2015, 270, 320, 322.)

4.1 Dostojevskin yhteiskunnalliset teemat

Dostojevski vieraantui karkotusaikanaan yhteiskunnallisten epäkohtien parantamista ajavista näkemyksistään (Turoma 2015, 322). Dostojevskin uutta linjaa voi retrospektiivisesti pitää onnistuneena, sillä kaikki hänen myöhemmin ”viitenä suurena romaaninaan” tunnetut teokset *Kellariloukko* (1864), *Rikos ja rangaistus* (1866), *Idiootti* (1869), *Riivaajat* (1872) ja *Karamazovin veljekset* (1881) sijoittuvat hänen karkotuksenjälkeiseen kauteen. Näistä romaaneista jälkimaailma hänet ensisijaisesti muistaa.

Dostojevski opetteli vankeusaikana *Uuden testamentin* lähes ulkoa, joten apostoli Paavalin sanoilla efesolaisille oli Dostojevskille epäilemättä suuri vaikutus: ”Emmehän me taistele ihmisiä vastaan vaan henkivaltoja ja voimia vastaan, tämän pimeyden maailman hallitsijoita ja avaruuden pahoja voimia vastaan.” (Lehtinen 2017, 113.) Dostojevskille ihmisiä olivat myös tyranniset hallitsijat, ja hän luopui perinpohjaisesti vasemmistolais-marxistisista näkemyksistä jonka mukaan yhteiskunnallinen muutos saadaan aikaan päättäjät vaihtamalla: mustavalkoisuus on kaukana hänen teoksistaan. Ei Dostojevski silti – ainakaan kaunokirjallisessa tuotannossaan – mitenkään mielistele vallanpitäjiä: hänen henkilöhahmoistaan värittömimpiä ovat tsaarin virkamiehet ja muut yhteiskunnan hyväosaiset (Lehtinen 2017, 117). Dostojevskin romaanit ovat pitkiä ja monimutkaisia, joissa koetellaan erilaisia maailmankatsomuksia. Kirjailijan omat motiivit saattavat jäädä vaikeaselkoisiksi.

Nikolai Berdjajevin mukaan Dostojevskin omat ajatukset ovat nähtävissä hänen luomissa henkilöhahmoissaan itsessään: ”Stavrogin, Raskolnikov – Ivan Karamazov, kaikki ideoita” (Berdjajev via Seppälä 2011, 59). Ylipäätään 1800-luvun Venäjälle on ominaista, että filosofia ei erottautunut kaunokirjallisuudesta omaksi perinteekseen – seikka joka jo sinällään liittyy Venäjän itäiseen tarinankerronnan kulttuurin, vastakohtana länsimaiden loogis-käsitteelliseen ymmärtämisen perinteeseen (Kartano 2008, 9). Käyn tässä lyhyesti läpi Dostojevskin romaanien yhteiskunnallista tematiikkaa.

Dostojevski palasi Pietariin 1860-luvun alussa. Dostojevskin karkotusaika sijoittuu käännteentekevään kohtaan venäläisen älymystön maailmankuvan murroksessa: 1840-luvun romantiikasta ja idealismista oli 1860-lukuun mennessä siirrytty luonnontieteisiin ja positivismiin. Darwinin näkemykset liitettiin Marxin ja Engelsin vähitellen tunnetuksi tulleisiin käsitteisiin. (Pesonen 1998, 64.) Turgenevin vuonna 1862 julkaistu *Isät ja pojat* (*Отцы и дети*) käsittelee näitä eri sukupolvien maailmankatsomusten yhteentörmäyksiä, ja se nostatti välittömästi kohun kirjallisuuspiireissä sekä liberaali- ja radikaaliälymystössä (Turoma 2015, 291).

1840-luvun radikaalipiirit saattoivat olla (esi-)kumouksellisia. Niissä oltiin ehkä vierauduttu kristillisestä maailmankatsomuksesta, mutta sen tilalla oli romanttisen idealismin mukainen humanismi, joten 1840-luvun keskustelupiirejä voi kuvailla jonkinlaisiksi ”herrakerhoiksi”, joissa pidettiin vielä kiinni vanhasta (ranskalaisesta) tapakulttuurista. 1860-luvun radikaalisen sijaan asettuivat oppositioon paitsi vanhoillista tsaarinvaltaa myös 1840-lukulaisen

romantiikan idealismia vastaan. Turgenevin romaanin nuorempaa polvea edustavaa Bazarovia kuvaillaan kaikki auktoriteetit ja arvot kieltäväksi *nihilistiksi* (lat. *nihil*, ei mitään), jonka toimintaa määrittelee se mistä on kulloisessakin tapauksessa ”hyötyä”. Romaani vakiinnuttikin käsitteen ”nihilisti” kuvailemaan 1860-luvun radikaalinuorisoa ja sen elämäntapaa. (Turoma 2015, 257&291.)

Nihilismin alkuperäinen ihanne oli täydellinen yksilönvapaus, joka johti kaiken yksilöä kahlitsevan kuten yhteiskuntajärjestyksen, kirkon oppien sekä perhe-elämää koskevien oikeus- ja siveyskäsitteiden kieltämiseen. Aluksi nihilismi oli puhtaasti henkilökohtainen elämänasenne, mutta pettymys Aleksanteri II:n uudistuspolitiikan loppumiseen käänsi nihilismin yhteiskunnalliseksi toiminnaksi. (Koivisto 2001, 151.) Turgenev tyytyi lähinnä vain kuvailemaan ajan ilmiötä, jättäen hermeneuttiset tulkinnat pitkälti lukijalle. Sen sijaan Tšernyševskin sosiaaliutopinen *Mitä on tehtävä? Kertomus uusista ihmisistä? (Что делать? Из рассказов о новых людях?*, 1863) sisältää selviä kehotuksia yksilön elämän järjestämisestä yhteisöä palvelevalla tavalla. Romaanissa esitetystä yhteisasumisen muodosta tulikin muoti-ilmiö radikaali-nuorison piireissä. Tämän ”rationaalisen egoismin” -teorian mukainen orientoituminen nähtiin osoituksena kyvystä nousta järjen avulla pikkuporvarillisen mustasukkaisuuden yläpuolelle. (Turoma 2015, 291-295.)

Tšernyševskin romaani sisälsi ensimmäisen kerran käsityksen ”uudesta ihmisestä”, joka inspiroi neuvostosysteemiä, sen kehittäessä omaa ”uuden uljaan neuvostoihmisen” -ideaaliaan (Vihavainen 2006, 311-312): Vladimir Leninin tiedetään pitäneen romaania oman vallankumousuransa käännteentekeväenä lukukokemuksena (Turoma 2015, 295). Dostojevskin *Kellariloukko (Зануски из подполья*, 1864) syntyi reaktiona hänen Tšernyševskin utopistisina pitämilleen ideoille. Romaanissa Dostojevski pyrkii osoittamaan, ettei ihminen suinkaan toimi aina rationaalisesti, vaan saattaa pettyä luomiinsa identiteetteihin kerta toisensa jälkeen ja päätyä jopa vaatimaan että ”2 x 2 voi, ja sen täytyy joskus olla = 5”. (Pesonen 2006, 243.) Kellariloukko on siis hyökkäys ”järkeisuskoa” vastaan (Lehtinen 2017, 113).

Rikos ja Rangaistus (Преступление и наказание, 1866) jatkaa Kellariloukon teemaa vieden sen käsittelyä pidemmälle: siinä käsitellään evolutionistisia ja ateistisia ajatuksia. Päähenkilö Raskolnikov jakaa yksilöt ”yli- ja ali-ihmisiin”, ja jatkaa teoriointiaan pohdiskelemalla: ”jos Jumalaa ei ole, onko ihmisen otettava hänen paikkansa?” (Turoma 2015, 324). Raskolnikov päätyy lopputulokseen että yli-ihmisillä – joihin hän itsensä (tietenkin) myös lukee – ei ole

pelkästään oikeus, vaan myös suoranainen velvollisuus eliminoida ali-ihmiset ”kehityksen” tieltä. Hän panee teoriansa testiin murhaamalla vanhan korkoa kiskovan panttilainajaekun.

Jordan Petersonin mukaan Venäjä oli (läntisestä näkökulmasta) keskiaikainen yhteiskunta, kaikin mahdollisin tavoin ortodoksisen kristillisyyden läpäisemä 1800-luvun keskiväliin saakka, joka meni yhdessä sukupolvessa äärimmäisen skeptiseksi (Jordan Peterson *On Dostoevsky* 4:27). Väite on epäilemättä kärjistys, mutta muutoksen nopeudesta kertoo paljon, miten Puškinin aikanaan aloittamassa *Sovremennik* -kirjallisuuslehdessä Belinskin kuoleman jälkeen päätoimittajana jatkanut Nikolai Nekrasov oli ottanut toimittajakuntaan kriitikoksi uuden radikaalinuorison henkisen johtajan Nikolai Tšernyševskin. Lehden suosiosta kertoo Dostojevskin romaanin kuvaus siitä miten Raskolnikov ”luki ahmien kaikki uusista numeroista ensimmäiseltä riviltä viimeiselle ja odotti uutta numeroa kuin taivaan mannaa”. Myös maltillisia liberaalinäkemyksiä kannattavat, aiemmin ”edistyksen” kärkijoukkoon kuuluneet kirjailijat Turgenev ja Gontšarov vieroksuivat lehden uutta radikaalia linjaa. (Turoma 2015, 285.)

Rikos ja rangaistus jatkaa järkiuskon kritisointia, mikä näkyy jo Raskolnikovin ”järkevä” ystävän, Razumihin (ven. *razum*, järki) nimessä (Turoma 2015, 324). On kuitenkin huomionarvoista, että Raskolnikov käyttäytyy paljon johdonmukaisemmin kuin Kellariloukon epämääräinen hourailija. Petersonin mukaan Raskolnikovilla on itse asiassa kaikki mahdolliset syyt mitä yksilöllä voi olla murhan toteuttamiseen; filosofiset, käytännölliset ja jopa eettiset (Why You Need to Read Dostoyevsky - Prof. Jordan Peterson 4:36).

Raskolnikov nimen kantasana *raskol* tarkoittaa jotakuinkin ’repeämää’. Tällä viitataan hänen henkiseen hajoamiseensa murhan jälkeen sekä uhmaan ja yhteiskunnalliseen eriseuraisuuteen romaanin alussa. Alun perin sanalla viitattiin 1660-luvulla tapahtuneeseen ortodoksisen kirkon liturgisista uudistuksista johtuneeseen riitaan, jonka myötä kirkosta erosi *vanhauskoisten* lahko. Jonkinlaista vertauskuvallisuutta voi nähdä siinä miten syyn Raskolnikovin murhasta ottaa ensin niskoilleen maalari Mikolka, joka on sukuaan Rjazanin kuvernementin ”raskolnikkoja”. (Anhava 2017, 39-40.) Tästä on kuitenkin vaikea vetää johtopäätöksiä Dostojevskin mielipiteistä vanhauskoisten tai kirkon jakautumisen suhteen. Mielenkiintoisempaa on mielestäni kenestä Raskolnikov hakee mallia yli-ihmisen teorioita kehitellessään: Napoleonista.

Tästä aukeaa ovi mielenkiintoiselle kehäpäättelylle. Lukiessani ensikertaa Rikoksen ja rangaistuksen, pidin Raskolnikovin itsensä vertaamista Napoleoniin vain Dostojevskin pyrkimyksenä osoittaa Raskolnikovin suuruudenhullujen kuvitelmiin mittakaava. Tutkielmaani varten lukeman kirjallisuuden jälkeen olen kuitenkin vakuuttunut, että kyseisen Napoleon-vertauksen kautta avautuu romaaniin laajempi yhteiskunnallinen teema. Kuten jo *Venäläisen idean juuret* -kappaleessa kirjoitin, oli Napoleon itsensä keisariksi julistamalla noussut munkki Filofein julistusta vastaan ja Moskovan haastajaksi – olipa hän kyseisestä asiasta tietoinen tai ei. Tästä päättelystä avautuu myös mielenkiintoinen linkitys Tolstoin samoihin aikoihin aloittamaan suurromaanin *Sota ja Rauha* (*Война и мир*, 1869). Vaikka Tolstoi ei Dostojevskin tavoin etsinyt ”Venäjän ideaa”, oli Filofein ajatus Moskovasta kolmantena ja viimeisenä Roomana epäilemättä iskostunut myös Tolstoin (ali-)tajuun (Laine 2011): Sodan ja Rauhan todellinen sankari on Venäjän armeijan komentaja, vanha kenraali Kutuzov joka uskoo, että hänen käskynsä eivät viime kädessä estä historian vääjäämättömän kulun toteutumista. Sen sijaan historian kulkua aggressiivisesti manipuloimaan pyrkivä Napoleon – joka siis tämän deterministisen maailmankatsomuksen mukaan otti keisariksi julistautuessaan itselleen väärän paikan – on tuomittu tuhoutumaan. Napoleon – kuten myös Aleksanteri I – ovat siis molemmat ”historian orjia” (ks. luku 2.). (Turoma 2015, 339.)

En tiedä kuinka tietoinen näistä Tolstoin omaksumista ajatuksista Dostojevski itse oli: halusiko hän symbolistisesti ilmaista lukijalle, ettei Raskolnikovia varsinaisesti ajanut tuhoon hänen suuruudenhullut/utopistiset ideat, vaan se että hän uhmakkaasti otti itsellensä paikan joka ei hänelle kuulunut? Kyseinen tulkinta on sinällään johdonmukainen, sillä Dostojevski sai itse kuulla monet kerrat syytökset oman utopistisen ”Venäjän kansan messiaanisen tehtävän” epärealistisuudesta (Kartano 2009, 44). Egon Friedell (1878-1938) myös näki Dostojevskissa ”viimeisen suuren bysanttilaisen”, jossa ”Itä-Rooman henki on tullut lihaksi”. Hänen suurena vihollisena ja kiusaajanaan on siis Länsi-Rooma – jota Napoleon nimenomaan edusti julistautuessaan keisariksi katolilaisen maailman keskellä (Friedell 2009, 47).

Dostojevski oli joka tapauksessa selvästi tutkinut Napoleonin taustaa huolella, sillä ensimmäisen Euroopan-matkansa matkakertomukseen *Talvisia merkintöjä kesän vaikutelmista* (*Зимние заметки о летних впечатлениях*, 1863) – joka on hyvin poleeminen kritiikki hänen eurooppalaiseksi mieltämiään elämänarvoja kohtaan – sisältyy kohtaus vierailusta Pariisiin Panthéonissa, jossa marsalkka Lannesin (1769-1809) haudan kohdalla

puheen kääntyessä marsalkan ystävyteen Napoleonin kanssa Dostojevski puhuu kerta toisensa jälkeen oppaan päälle. Hän ei tee samaa Voltairen ja Rousseau'n ollessa kyseessä, vaikka tekstistä käy selvästi ilmi että tuntee näidenkin henkilöahmot hyvin (eikä myöskään näytä heitä suuremmin kunnioittavan). Kuvaavaa Dostojevskin kiihkeydestä Napoleonin suhteen on miten hän kolmannen kerran oppaan keskeytettyä toteaa: ”en voinut olla keskeyttämättä, ja samassa tunsin, että tein pahasti; minua alkoi aivan hävettää”. Hän ei voinut olla keskeyttämättä, vaikka oli huomannut, että ”tämä mies halusi hirveästi itse kertoa”. Kuvaavaa Dostojevskin asenteesta Napoleonin armeijaa kohtaan on myös miten hän oppaan alkaessa kertoa marsalkka Lannesin ”kunniakkaasta kaatumisesta isänmaan puolesta” keskeyttää hänet naturalistisella kommentillaan: ”No niin, tykinkuula repi häneltä molemmat jalat.” (Dostojevski 2009, 122-123.)

Dostojevskin maailmankatsomus tuntien on ilmeistä, että Raskolnikovin ajaa omantunnon tuskiin se, että hän rikkoo viidettä käskyä vastaan: ”Älä tapa” (2. Moos. 20:13). Rikos ja rangaistus lieneekin kansainvälisessä mittakaavassa Dostojevskin tunnetuin ja luetuin teos, johon itse näkisin syynä sen teeman universaalisuuden: ainakin pintapuolisesti siitä puuttuu kaikki nationalistinen ja kansallinen kiihkoilu, mikä on varsin yleinen piirre Dostojevskin (myöhemmässä) tuotannossa. Kyseiset, ensi näkemältä triviaaleilta vaikuttavat, yksityiskohdat avaavat kuitenkin ovia erilaisille allegorisille tulkinnoille, josta esitin edellä yhden. Dostojevskin perimmäiset ajatukset itse Napoleonista jäänevät lopulta päättelyiden varaan, mutta hänen antipatiansa ranskalaisuutta ja ranskalaisia ihmisiä kohtaan tulee ilmiselvästi esille hänen matkakertomuksessaan, kuin myös kaunokirjallisissakin teoksissa kuten *Idiootissa* (*Идиот*, 1869) ja *Pelureissa* (*Блуд*, 1867). Samaiseen matkakertomukseen sisältyy kuvaus pariisilaisesta: ”Kun hän puodissaan myy ja nylkee asiakkaansa putipuhtaaksi, hän ei tee sitä voittoa tavoitellakseen, kuten ennen vanhaan, vaan sulaa hyveellisyyttään ja ikään kuin jonkin ’pyhän velvollisuuden’ täyttääkseen” (Dostojevski 2009, 102).

Tässä ”pyhässä velvollisuudessa” on selvä samankaltaisuus Raskolnikovin maailmankuvaa kohtaan: pitäähän hän yli-ihmisenä suorastaan velvollisuutenaan murhata kaikin tavoin epämiellyttävä pantinlanaajaeukko. Ajan radikaalikriitikko Dmitri Pisarev (1840-1868) torjui tämän näkemyksen vetoamalla Raskolnikovin köyhyyteen: ”Ongelman juuret eivät ole hänen aivoissaan vaan taskuissaan”. Raskolnikovin kiinnostus murhaan ja sen moraalisiin kysymyksiin tulee kuitenkin ilmi jo ennen kuin hänen ahdinkonsa todellinen laita paljastuu, ja näin romaanin yleisen tulkinnan mukaan rahanpuute on vain Raskolnikovin näennäinen

motiivi. (Turoma 2015, 324.) On huomionarvoista myös, ettei Raskolnikovia aja murhaan niinkään pahat intohimot – piirtäähän Dostojevski Raskolnikovista kuvan rehtinä ja suoraselkäisenä miehenä – kuin loogiset päättelyt ”yli- ja ali-ihmisistä”.

Kirjoittaessaan pariisilaisista Dostojevski tavallaan kirjoittaa kaikista länsimaalaisista. Vaikka hän ei matkakertomuksessa häivytkään eroja kansallisuuksien välillä, hän yleistää pariisilaisuuden koskemaan koko Ranskaa; ”ovathan kaikki ranskalaiset pohjimmiltaan pariisilaisia”, ja myöhemmin ranskalaisuuden yleis-länsimaalaisuudeksi (Dostojevski 2009, 116&127). Hän myös peilaa venäläisyyttä ranskalaisuuteen (eli siis täten koko Eurooppaan): ”Olemme kyynisempiä, arvostamme vähemmän omaamme. Emme käsitä mistä on kyse; tuppaudumme yleiseurooppalaisiin puuhiin mihinkään kansakuntaan kuulumattomina” (Dostojevski 2009, 128). Tässä Dostojevski tavallaan yhtyy Tšaadajevin keskeisimpään väitteeseen venäläisyydestä. Asiaa vahvistaa myös matkakertomuksen alun kuvaus:

Viimeistä piirtoa myöten ulkomaalaisia luonnehtivat lauseet sisältävät meille venäläisille jotakin vastustamattoman mieluista. Itse Belinskikin oli tässä mielessä piilevä slavofili. Muistan kuinka viitisentoista vuotta sitten koko kirjallisuuspiirimme kumarsi lännelle, ennen muuta Ranskalle, niin hartaasti, että se meni kummallisuuksiin saakka...En ole eläissäni tavannut yhtä kiihkeästi venäläistä ihmistä kuin Belinski. Ehkä ennen häntä vain Tšaadajev vihasi monia syntyperäisiä piirteitämme yhtä rohkeasti, toisinaan myös yhtä sokeasti ja halveksi kaikkea venäläistä. (Dostojevski 2009, 62-63.)

Raskolnikov tavallaan vie pariisilaisen porvarin ”pyhän velvollisuuden” äärimmäisyyksin. Juuri äärimmäisyyksiin meneminen on yksi keskeisimmistä venäläisyyteen liitetyistä erikoisuuksista, joka on useimmiten liitetty maan laajuuteen. Samaisessa Venäjän kohtalo (1918) -teoksessa, jossa ilmestyi myös kirjoitelma Venäjän sielu, Berdjajev omistaa kokonaisen luvun sille kuinka tila vaikuttaa venäläisten psykologiaan: ”Venäläinen on laaja kuten Venäjän maa. Venäläisellä ihmisellä ei ole eurooppalaisen ihmisen suppeutta.” Täten omien rajojen tunteminenkaan ei ole yhtä arvostettua, mikä näkyy muun muassa Raskolnikovin teorioissa ja lopulta myös niiden toteuttamisessa (Vituhnovskaja 2006, 131). Myös kyseisessä matkakuvauksessa Dostojevski toteaa: ”Minkäs teet: luontomme on äärimmäisyyksiin menevä.” (Dostojevski 2009, 146.)

Myös hänen seuraava suuri romaaninsa *Idiootti* (1869) oli alun perin tarkoitettu hänen eurooppalaisuuden ilmentymänä näkemänsä Venäjän nousevan kapitalismin ja rahaporvariston kritiikiksi. Lopulta kritiikki kuitenkin kohdistuu ennen muuta

pietarilaisylimystöön, jonka laskelmoivan juonittelun ja moraalittomuuden Myškinin naiivi ja hyväntahtoinen hahmo paljastaa. (Turoma 2015, 327.) Dostojevskin tuotannon yksi keskeisin teema on ihanteiden ja ihmisen todellisen luonnon välinen kuilu. Dostojevskin itsensä kohdalla tämä näkyy ehkä selvimmin Myškinissä, jonka hahmoa kehitellessään Dostojevski pohti hyvän ihmisen (Kristuksen) ideaalia. (Kartano 2015, 33.) Kristusmaisista piirteistään huolimatta Myškinin persoonan uskottavuutta vaivaa jonkinlainen sisäinen heikkous, mikä näkyy jo hänen ”hiirulaista” (ven. мышь, äänt. *myš*, hiiri) tarkoittavassa nimessään. Tämän heikkouden tähden Myškiniä ei myöskään voi varsinaisesti verrata Venäjän historiassa yleisesti esiintyviin *pyhiin houkkiin*, vaikka tällaisenkin henkilön piirteitä Myškinistä löytyy. (Kristuksen tähden houkka; Seppälä 2011, 63.)

Riivaajat (*Бесы*, 1872) on Dostojevskin romaaneista ehkä selvimmin jatkoa Turgenevin Isille ja pojille, mikä näkyy jo siinä miten romaanin protagonistin Pjotr Verhovenskin – joka itse on kuin nuoren radikaalin kumouksellisen nihilistin arkkityyppi – isä Stepan Trofimovitš on romantiikan kirjallisen ja eettisen kasvatuksen saanut ”1840-lukulainen” idealisti, joka kristinuskon sijasta uskoo jonkinlaiseen idealistiseen humanismiin. *Riivaajat* on Dostojevskin romaaneista myös selvästi poliittisin, mikä ruumiillistuu jo siinä, että Pjotr Verhovenskillä ja hänen johdollaan kokoontuneella kumouksellisella ryhmällä oli todelliset esikuvansa: Sergei Netšajev (1847-1882) oli aikansa tunnetuimpia venäläisiä kumouksellisia, joka murhautti poliittiseen ryhmäänsä kuuluvan opiskelijan, jotta siitä otettu kollektiivinen vastuu saisi ryhmän jäsenet pysymään yhdessä ja hänelle lojaaleina. Tämä todellinen tapahtuma on siirtynyt suoraan Riivaajien juonikuvioon. (Turoma 2015, 328-329.)

Dostojevski itse kutsui romaaniaan ”venäläisen radikalismien historialliseksi tutkielmaksi”, ja romaania moitittiinkin liian suorasta ajan poliittis-kumouksellisen toiminnan kuvailusta. Myöhemmin sille kuitenkin annettiin myös taiteellista ansiota, ja romaani käsitteleekin lähes kaikkia Dostojevskin aikalaisia puhuttaneita aatteita: radikalismia, nihilismia, idealismia, sosialismia, despotismia, anarkismia, totalitarismia, ateismia, materialismia ja yhteiskuntautopismia. (Turoma 2015, 327-328.) Nykyvenäläisille Dostojevski on ennen kaikkea ajattelija, joka varoitti sosialismista ratkaisuna Venäjän ongelmiin. Ei näin olekaan yllättävää, että kommunismin jälkeisellä Venäjällä Dostojevski on noussut jokseenkin profeetan asemaan. Kaunokirjallisista teoksista varoitus sosialismista näkyy kaikkein selvimmin Riivaajissa. (Kartano 2015, 13-14.)

Riivaajat ilmestyi tasan kymmenen vuotta *Isien ja poikien* jälkeen, ja siinä ajassa Venäjän henkinen ja poliittinen ilmapiiri oli muuttunut huomattavan nopeasti: Turgenev itse kauhistui millaisia ilmenemismuotoja hänen popularisoimansa käsite ”nihilismi” myöhemmin sai. Turgenev ei romaanissaan varsinaisesti ota kantaa hahmojensa edustamaan maailmankuvaan. Kumouksellista toimintaa vaatineet kriitikot itse asiassa katsoivat, että Turgenev oli tarkoituksella tehnyt Bazarovista nuoren radikaaliälykön irvikuvan. (Turoma 2015, 291.) Joka tapauksessa Dostojevski piirsi Turgenevista itsestään ironisen muotokuvan Riivaajien kumouksellisia mielistelevän turhamaisen kirjailija Karmazinovin hahmossa (Turoma 2015, 328).

Kuten jo johdannossa kirjoitin, *Karamazovin veljeksissä* (1880) kertautuvat kaikki keskeiset Dostojevskin motiivit. Se on myös venäläisen sielun ja yleensäkin venäläisyyden kuvaus, joten teos ansaitsee tässä kappaleessa lähemmän tarkastelun. Teoksen ydinteema kietoutuu kolmen veljeksien persoonan ympärille, joista kukin edustaa Venäjän ja venäläisyyden eri puolia. Vanhin veli Ivan on, ”niitä nykyaikaisia nuoria miehiä, joilla on loistava sivistys, varsin erinomainen äly, mutta joka ei kuitenkaan usko mihinkään” (Dostojevski 1988, 987). Hän siis selvästi edustaa eurooppalaistunutta, järkeisuskoista Venäjää. Kuopus Aljoša ei ole älyllisiltä kyvyiltään veljensä vertainen, mutta hurskaudessaan ja nöyräluontoisuudessaan hän on romaanin valopilkku. Hänessä oleva pyrkimys turvautua ”kansalliseen pohjaan” on selvä osoitus siitä että hän edustaa perinteistä Venäjää. Dostojevski kuitenkin näyttää sisältävän tähänkin varoituksen, sillä prokuraattori Ippolit Kirillovitš ilmaisee keskimmäisen veljen Mitjan oikeudenkäynnissä Aljošasta toiveen:

Ettei hänen nuori esteetin sielunsa ja kansalliselle pohjalle pyrkimisensä muuttuisi myöhemmin – kuten niin usein tapahtuu – siveelliseltä puoleltaan synkäksi mystisismiksi ja kansalliselta puoleltaan tylsäksi sovinismiksi – noiksi kahdeksi ominaisuudeksi, jotka uhkaavat kansakuntaa kenties vielä suuremmalla pahalla kuin väärinymmärretyistä ja vaivatta saadusta eurooppalaisesta sivistyksestä johtunut varhainen mädäntyminen, jollaista hänen vanhempi veljensä sairastaa. (Dostojevski 1988, 988-989.)

Kolmas veli Mitja näyttää emotionaalisuudessaan ja impulsiivisuudessaan olevan Dostojevskin mukaan veljeksistä kaikkein aidoimmin ”venäläisin”. Samainen Ippolit Kirillovitš lausuu hänestä:

Vastoin veljiensä »eurooppalaisuutta» ja »kansallista pohjaa» hän on kuin suoranainen kuva koko Venäjästä. Me olemme välittömiä, meissä on pahuus ja hyvyys ihmeellisellä

tavalla sekaantuneena, me harrastamme valistusta ja Schilleriä ja samaan aikaan reuhaamme ravintoloissa ja revimme juoppolalleja ryyppytovereitamme parrasta. Oi, mekin olemme hyviä ja mainioita, mutta vain silloin kun meidän itsemme on hyvä ja mainio olla. Päinvastoin, me ihan kuohumme – nimenomaan kuohumme – jaloja ihanteita, mutta vain sillä ehdolla, että ne saavutetaan ilman muuta, että ne putoavat pöydällemme taivaasta ja ennen kaikkea ilmaiseksi, ettei niistä tarvitse maksaa mitään. Voi, antakaa, antakaa meille kaikki mahdolliset elämän hyvyydet (kaikki mahdolliset nimenomaan, vähempään emme tyydy) ja erityisesti älkööt meidän tapamme olko esteenä missään asioissa, ja silloin me osoitamme että voimme olla hyviä ja mainioita. Emme me ole ahneita, mutta antakaa kuitenkin meille rahaa, niin saatte nähdä miten jalosti, miten halveksien metallia me paaskaamme sen menemään yhdessä yössä hillittömään hummaukseen. Mutta ellei meille anneta rahaa, niin me näytämme miten saamme hankituksi sitä, kun mielemme oikein tekee... Lankeemuksen alhaisuuden tunteminen on näille epäsiiveellisille, hillittömille luonteille yhtä välttämätön kuin korkeimman jalouden. He tarvitsevat nimenomaan tuota luonnotonta sekoitusta aina ja lakkaamatta. Kaksi äärettömyyttä, kaksi pohjatonta kuilua, hyvät herrat, aivan yhtäaikaan, – ilman niitä me olemme onnettomia emmekä saa tyydytystä, olomme ei ole täydellinen. Me olemme leveitä, leveitä kuin emomme Venäjä. Me saamme mahtumaan itseemme kaiken ja me viihdymme kaikkien kanssa! (Dostojevski 1988, 989-992.)

Tässä tutkielmassa käyttämäni Christer Pursiaisen kirja *Venäjän idea, utopia ja missio* (1999) alkaa hieman muunneltuna kahdessa edellisessä kappaleessa käyttämälleni lainauksilla *Karamazovin veljeksistä* – mielestäni varsin osuvasti, sillä prokuraattorin luonnehdinta Mitjasta sisältää mielestäni kaikki keskeiset venäläisyyteen yleisesti liitettävät ominaisuudet: paradoksaalisuus, äärimmäisyyksiin meneminen, impulsiivisuus, hetkessä eläminen, korkeat ihanteet – ja oblomovilainen aloitekyvyn puute niiden toteuttamiseen – tyytymättömyys (maalliseen) keskinkertaisuuteen, järjestelmällisyyden puute, laajat kiinnostuksenkohteet ja muokkautumiskyky. Veljeksistä Mitja muistuttaakin selvästi eniten isä Fjodoria, mutta hänestä poiketen Mitjassa on rakastettavaa suurpiirteisyyttä, joista venäjäksi käytetään ilmaisua *širokaja natura*, (ven. широкая натура). Kirjaimellisesti se tarkoittaa 'laajaa luontoa', mutta 'suurisydämyisyys' on ehkä osuvammin kuvaava luonnehdinta. (Turoma 2015, 332.) Mitja on siis muuten varsin miellyttävä persoona, mutta itsehillinnän puute on hänen suuri ongelmansa, kuten samainen prokuraattori aiemmin pidätystilanteessa Mitjalle toteaa: ”Pohjaltanne olette kelpo nuori mies, mutta eräille intohimoillenne olette antanut liian paljon valtaa” (Dostojevski 1988, 722).

Mitjankin persoonaan sisältyvä varoitus on huomattavasti epäsuorempi, sillä Mitja on veljeksistä eniten isä Fjodorin – joka nauttii itsensä ja muiden alistamisesta – kaltainen ja on

täten itsetuhoon taipuvainen (Turoma 2015, 332). Hänestä tulee miehen Kellariloukun hourailija – joka sekin on ”sairaalloisessa itsereflektiossaan” Dostojevskin mukaan hyvin venäläinen ilmiö (Dostojevski 2015, 76). Mitjassa näkyy intohimon vaikutus niin hyvässä kuin pahassa. Hänen isänsä se on ajanut rappiolle, mutta Mitja lopulta pelastuu, toisin kuin puhdasta järkipäisyyttä edustava vanhin veli Ivan, joka on ”kadottanut yhteytensä elämään” (Seppälä 2011, 46). Dostojevski näyttääkin varoittavan enemmän puhtaasta järkeen tukeutumisesta kuin intohimosta, mitä Dostojevskille näyttäisi sinällään olevan positiivinen asia; merkki elämänvoimasta ja elämän kokonaisvaltaisuudesta, kunhan se vain kohdistuu oikeisiin asioihin. Mitjan ongelma toki on, että hänen intohimonsa kohdistuu usein väärin asioihin, mutta Rikoksen ja rangaistuksen (1866) Raskolnikovin tavoin Mitja pelastuu lopulta kärsimyksen kautta.

Mitjan äärimmäisyyksien menevästä intohimosta ja sen venäläisyydestä on luonnehdinta jo Idiootissa: ”Jos joku meikäläinen kääntyy katolilaisuuteen, hän ehdottomasti rupeaa jesuiitaksi, vieläpä kaikkein kiivaimmaksi; jos hän ryhtyy ateistiksi, hän alkaa ehdottomasti vaatia uskonnon ja Jumalan kitkemistä myös väkivallan avulla” (Dostojevski 2003, 779 via Seppälä 2011, 44). Tämä ei Serafim Seppälän mukaan johdu välttämättä niinkään fanatismista, kuin pikemminkin eräänlaisesta eksistentiaalisesta perfektionismista (Seppälä 2011, 44). Dostojevski määrittelee Myškinin suulla tämän äärimmäisyyksien syyksi: ”henkisen tuskan, henkisen janan, korkeimman kaipuun, halun päästä rantaan” (Dostojevski 2003, 779 via Seppälä 2011, 44).

Mitjan persoona on kuin edellisen teorian ruumiillistuma, mikä näkyy jo prokuraattorin hänestä antamassa luonnehdinnassa. Mitjan ”lavean luonnon” takia kaikki romaanin yleisesti Karamazoville annetut luonteenpiirteet inkarnoituvat selvimmän nimienomaan Mitjassa; onhan hän veljeksistä eniten juuri isänsä kaltainen – ja täten näkisin hänen edustavan heistä eniten Dostojevskin vaalimaa *maaperäisyys*-aatetta (ks. seuraava luku). Mitä nämä luonnehdinnat sitten ovat? Ensiksi mainitaan, että ”venäläinen poika on jo syntyessään hevospies” (Dostojevski 1988, 294-295). Tällä viitattaneen *volja*-käsitteeseen (ven. *воля*), joka käännetään usein tarkoittamaan eräänlaista ”absoluuttista vapautta”, jota havainnoidaan usein juuri ratsastamisella Venäjän loputtomilla aroilla. Berdjajevin mukaan Venäjän kansa haluaa, ”ei niinkään vapautta valtiossa, kuin vapautta valtiosta ja vapautta kantaa huolta maallisista asioista” (Berdjajev 2007, 340). Romaanissa myös kerrotaan, että Venäjällä asuva saksalainen on todennut että venäläisellä koululaisella ”ei ole

minkäänlaisia tietoja mutta äärettömän suuret luulot itsestään” (Dostojevski 1988, 787). Tämä liittyy ”laajan sielun” vaaralliseen puoleen, jo aikaisemmin mainittuun rajojen tuntemisen puutteeseen (Vituhnovskaja 2006, 131). Tämä piirre on lähellä ajaa Mitjan tuhoon.

Mitja itse toteaa, että ”kaikki todelliset venäläiset ihmiset ovat filosofeja” (Dostojevski 1988, 833). Tätä ”venäläistä filosofiaa” erottamaan länsimaisesta on luotu *pošlost*-käsite (ven. *пошлость*) jota varsinkin Lolita-romaanistaan tunnettu Vladimir Nabokov (1899-1977) on tehnyt tunnetuksi Lännessä. *Pošlost* on varsinkin saksalaiseen, nykyisin myöskin amerikkalaiseen taiteeseen ja elämänmenoon yleisesti liitetty attribuutti, joka tarkoittaa jonkinlaista halpahintaista, valheellista latteutta, joka on kuitenkin puettu ylevään asuun, ja siksi sen tunnistaminen vaatii erityistä herkkyyttä. (Vihavainen 2006, 321.)

Ivanin unessa ilmestynyt vieras sanoo hänelle: ”Nykyaikainen venäläinen ihminen on sellainen: ilman pakotteita hän ei ryhdy edes puijaamaa, siinä määrin hän rakastaa totuutta” (Dostojevski 1988, 920). ”Ilman pakotteita” viitanee siihen, miten venäläinen ihminen on kärsivällinen ja välttää ponnisteluja, ennen kuin jotain kauheaa tapahtuu: hän siis tarvitsee ”potkun takapuolelleen” ennen kuin pystyy toimimaan (Vituhnovskaja 2006, 133-134). ”Totuuden rakastamisella” taas viitattaneen jo mainittuihin pravdan sekä *pošlostin* käsitteisiin, mutta ”nykyaikaisen” (siis 1800-luvun loppupuolen) siitä tehnee *zapadnikkien* ja slavofiilien ideologisesta taistelusta alkunsa saanut, Belinskin Gogolille kirjeessä ilmaiseman kirjallisuuden ”puoliuskonnollisessa kultissa” kiteytynyt *intelligentsija*-käsite.

Ketä *intelligentsijaan*, eli siis ”älymystöön”, kuuluu on ikuinen kiistakysymys. Siihen on aina kuuluttu mielellään, eikä venäläinen nykyäänkään arkaile ilmoittaa olevansa intelligentti. Venäläinen *älymystö*-käsite eroaa tulkintani mukaan länsimaisesta ainakin siinä, että pelkkä korkea koulutus ja sivistys ei siihen kuulumisen kriteeriksi riitä. Älymystön edustajan täytyy myös kantaa henkilökohtaisesti huolta kansakunnan tilasta, ja tarvittaessa tehdä jopa radikaalejakin päätöksiä henkilökohtaisessa elämässään. Tässä mielessä Leo Tolstoi on klassinen esimerkki 1800-lukulaisesta venäläisestä intelligentistä: tekihän hänen oman *tolstoilaisuuden opin* intohimoinen noudattaminen hänen perhe-elämästään hyvin vaikeaa. 1800-luvun kuohuvien vuosien jälkeen *intelligentsija*-käsitteen arvoväritys on laimentunut. Neuvosto-aikoina puoluejohto valjasti *intelligentsijan* omaan propagandakäyttöön, mutta toisinajattelijoiden mielestä todellisia intelligenttejä olivat ne, jotka eivät tähän suostuneet. (Pesonen 1998, 64-65; Vituhnovskaja 2006, 125-126.) Mielestäni malliesimerkki

intelligentsijan ihanteen säilymisestä nykyaikaan asti on kansalaisyhteiskunnan kehitystä tukenut liikemies Mihail Hodorkovski (1963-) joka joutui yhteiskunnallisen aktivisminsa vuoksi vankilaan. Moskovalainen, useisiin demokratia-mielenosoituksiin osallistunut, (dissidentti-)ystäväni luonnehti Hodorkovskia ”klassiseksi intelligentiksi”.

Jo edellä lainatussa, Idiootin (1869) ruhtinas Myškinin puheessa Dostojevski puhuu venäläisen ihmisen äärimmäisyystaipumuksista – ikään kuin ennustaen kommunistivallan tuomat (kristittyjen) vainot. Vielä enemmän varoituksia Venäjän tulevaisuudesta löytyy Karamazovin veljeksistä. Sivistyneeksi ja humaniksi kuvailtu oikeuden puheenjohtaja suhtautuu Karamazovien oikeustapaukseen kuin ”venäläisessä ihmisessä ilmenevään tragediaan” (Dostojevski 1988, 933). Myöhemmin sama henkilö toteaa koko tuomiosalille, että ”Venäjän kohtalokas troikka kiittää kenties tuomiotaan kohti” (Dostojevski 1988, 1025). On hyvin perusteltua ajatella, että kommunismi oli abstraktina aatteena ylevämpi kuin nyky-Euroopan latte aatteettomuus (Seppälä 2011, 21). Tämä ”venäläinen tragedia” tavallaan toteutui siinä, että venäläiset olivat äärimmäisyysluontonsa tähden valmiita viemään loppuun asti Länsi-Euroopassa kehitetyt sosialistiset ja evolutionistiset aatteet: Mihail Bakunin osallistui kaikkiin mahdollisiin kapinoihin ja mielenosoituksiin Euroopassa, mutta joutui lopulta toteamaan ettei kansanjoukoissa ole vallankumouksellista ajatusta (Koivisto 2001, 148). Tämä anarkismi joka janoaa kiihkeästi ”maailman palamista poroksi” on Berdjajevin mukaan nimenomaan messiaaniseen slaavilaisuuden ilmiö (Berdjajev 2007, 349).

Berdjajevin tunnetun ilmaisun mukaan kommunismin idea juurtui Venäjälle helposti, koska venäläiset ovat luonteeltaan epäporvarillisia (Vituhnovskaja 2006, 119-120). Tämän messiaanisen slaavilaisuuden idean Berdjajev omaksui juurikin Dostojevskilta. Se on myös hyvin uppoutunut kansan kollektiiviseen tajuntaan, sillä venäläiset eivät yleisesti ottaen näe itseään syyllisenä kansallisiin onnettomuuksiinsa, kuten kommunistivallan hirmutöihin, vaan näkevät sen historiallisen ”erityistien” tuloksena (ks. alaluku ”venäjän messiaanisuus”) (Vihavainen 2006, 320). Tämä on mielestäni hyvin dostojevskilainen ajatus. Aleksandr Solzhenitsynin (1918-2008) ehdottama kansallinen katumus ei olekaan saanut merkittävää vastakaikua Venäjällä (Vihavainen 2006, 319). Tässä kohtaa Dostojevski olisi käsittääkseni kuitenkin ollut (nyky-)kansaa vastaan. Varsinkin munkki Zosiman kautta Dostojevski painottaa yhteisvastuullista syyllisyyttä, ja ikään kuin julistaa hahmonsa kautta: ”Kukin meistä on syyllinen kaikkien edessä, ja minä enemmän kuin kukaan muu” (Dostojevski 1998, 377 via Seppälä 2011, 81).

Koska Dostojevskin romaanit rakentuvat dialogisesti, on kirjailijan oma näkemys vain yksi hänen polyfonisten romaaniensa äänistä (Bahtin via Turoma 2015, 318). Usein on kuitenkin huomautettu, että kirjailijan omat näkemykset nousevat lopulta kyllä selkeästi esiin, vaikka henkilöhahmojen sisäisen kehityksen kuvailu viekin välillä lukijan kauas kirjailijan omista motiiveista (Turoma 2015, 318). Dostojevskin lehtikirjoittelua lukeneena voin yhtyä edellisen virkkeeseen täysin. Dostojevski sisällyttää paljon varoituksia myös sinällään positiivisiin henkilöhahmoihin kuten Mitjaan ja myös Ajošaan, sekä tietysti vielä enemmän vähemmän miellyttäviin. On kuitenkin yksi henkilöhahmo, jossa Idiootin Myškinistä alkanut hyvän ihmisen ideaalin etsintä saa päätöksensä: luostarinvanhin munkki Zosima (Seppälä 2011, 63&68). Hänessä yhdistyvät Alešan harras pyhyys sekä Mitjan elämänkatsomuksellinen laaja-alaisuus. Väittäisin, että hänessä ruumiillistuu Dostojevskin julistama *potšvennitšestvo*-niminen yhteiskunta-ideologia.

4.2 Dostojevski ja potšvennitšestvo

Kuten jo kirjoitin slavofilia-alaluvun alussa, potšvennitšestvo sekoitetaan usein slavofilian aatteeseen, mikä on kohtalokas virhe. Dostojevski kyllä adoptoi slavofiileiltä tietynlaisen ihailevan suhtautumisen venäläiseen talonpoikaisyhteisöön, mutta slavofiileistä poiketen hän ei ihaillut Moskovan Venäjän aikoja ja vielä vähemmän halusi palata niihin (Dostojevski 2015, 213). Hän ei pitänyt tätä edes mahdollisena, ja katsoikin että sekä zapadnikit kuin slavofiilitkin ovat hukumassa omiin teorioihinsa (Dostojevski 2015, 205). Sen sijaan Dostojevskin mukaan yhteiskunnan ylempien kerrosten tulisi vapaaehtoisesti hakeutua tekemisiin sen alempien kerrosten, eli ”maaperän” (ven. почва, *potšva*, maaperä, multa, perusta) kanssa, jolloin toteutuisi kristillinen ”veljellinen yhdistyminen” (Oittinen 2007, 39).

Dostojevski piti kansanryhmien välistä sovintoa välttämättömänä, jonka ensimmäisen konkreettinen askel olisi lukutaidon levittäminen kansan keskuuteen (Dostojevski 2015, 51). Hän kuitenkin katsoi, etteivät teoretikot ymmärrä kansanläheisyyttä (Dostojevski 2015, 207). Dostojevski oli vakuuttunut, ettei kansa ryhdy lukemaan oppineiden kirjoja, ennen kuin he itse tulevat kansaksi (Dostojevski 2015, 232). Hän katsoi, että Venäjän oppineisto on kuin maaperästäan irrotetut kasvit: mikään ei kasva tai tuota hedelmää, jos maaperää ei ole (Dostojevski 2015, 199). Kukin kansa on hänen mukaansa oman perustansa varassa (Dostojevski 2015, 206).

Dostojevskin mukaan opinkappaleita sokeasti seuraavat eivät kiellä kansan ominaislaatua, mutta suhtautuvat siihen ylimielisesti (Dostojevski 2015, 232). Hän ymmärtää siksi kansan epäluuloa sen puoleen kääntyjiä kohtaan, mutta toivoo kuitenkin että kansa lukisi myös koulutetun ”älymystön” omikseen (Dostojevski 2015, 218&220). Dostojevski ei joidenkin slavofiilien – tai kuten Gogol aiemmin käsittelemässäni (surullisen) kuuluisassa kirjeessään – tavoin ihannoit kansan oppimattomuutta. Hän nimenomaan painottaa kansan lukutaidon merkitystä. Hän kuitenkin arvostelee oppineita siitä, etteivät he näe kansassa ”roskan ohella kultaa” (Dostojevski 2015, 234). Dostojevski jopa katsoo, että kansan tietynlainen ”puupäisyys” on tärkein venäläinen elämänilmiö (Dostojevski 2015, 225). Dostojevskia ei mielestäni voi pitää tiedevastaisena, mutta hän on erittäin tiedeuskovastainen, mikä näkyy selkeästi jo aiemmin tässä luvussa käsitellyissä teoksissa ja henkilöahmoissa (Ivan Karamazov, Roskolnikov, Kellariloukku ym.). Dostojevski katsoi, että tiede vakiintuu Venäjällä vasta kun siitä tulee koko kansan asia (Dostojevski 2015, 222).

Potšvennitšestvon perusajatus on hyvin yksinkertainen, mutta asia on ymmärrettävä sen aikaisesta yhteiskunnallisesta kontekstista käsin: Aleksandr Ahijezer korostaa – Vesa Oittisen mielestä oikein, ja tähän on itsenikin helppo yhtyä – että slavofilian ja zapadnikkisuuden luonteet ymmärretään väärin jos ne nähdään pelkästään reaktioina läntiseen kehitystiehen. Ne reflektivat myös Venäjän sen aikaisen yhteiskunnan kahtia-jakautuneisuuden perusongelmaa. Slavofiilit ymmärsivät tämän juovan, mutta ei sitä kuinka tavattoman vaarallinen se oli. Zapadnikit taas tarkastelivat Venäjän yhteiskuntaa ja historiaa läntisen prisman kautta. Lännessä kuitenkin yhteiskunnan jakautuminen (ainakaan läheskään samassa mittakaavassa) oli tuntematon ilmiö. Zapadnikit ajattelivatkin (manikealaisen tai marxilaisen) naiivisti, että yhteiskunnan vääryydet olisi helppo korjata vaihtamalla huonot hallitsijat hyviin. Tämä tendenssi vain voimistui zapadnikkilaisuuden muuttuessa liberaalimmaksi ja lopulta kumoukselliseksi. (Ahijezer 1991, 778-779 via Oittinen 2007, 34-35.)

Solovjov kiteytti ensimmäisessä *Kolmesta puheesta Dostojevskin muistolle* (*Три речи в помят Достоевского, 1882-1884*) potšvennitšestvon näin:

Hän käsitti ennen kaikkea sen, ettei yksittäisillä henkilöillä, ei edes ihmisistä etevimmillä, ole oikeutta oman ylemmyytensä nimissä pakottaa yhteiskuntaa; hän käsitti myös sen, että yhteiskunnallista oikeutta ei keksitä yksittäisen ihmisen järjellä, vaan sen juuret ovat koko kansan sentimentissä (Solovjov 2008, 183).

Dostojevski vertaa ideaansa kanavan kaivamiseen, jossa Pietarin virallinen uudistuslinja on edennyt suoraan eteenpäin, kun taas kansan suuri enemmistö viistoon. Hänen mukaansa molempien näistä kanavista tulisi lähestyä toisiaan ja lopulta yhtyä. (Dostojevski 2015, 140.) Dostojevskin mukaan länsimielisyys on itse asiassa johdonmukaisempaa kuin slavofilia, sillä eurooppalaisiksi muuttuminen on ainakin periaatteessa mahdollista mutta kellon kääntäminen takaisin päin ei (Dostojevski 2015, 186).

Dostojevski katsoo, että Puškin on ensimmäisenä diagnosoinut tämän Venäjän yhteiskunnan perustavanlaatuisen ”taudin”: yläluokan irtaantumisen omasta perustastaan. Hänen mukaan varsinkin Jevgeni Oneginin juurettomasti haahuileva hahmo edustaa tätä uutta traagista (ehkä joidenkin mielestä myös koomista) ihmistyyppiä. (Dostojevski 1996, 305.) Dostojevskin mukaan Puškin kuitenkin myös antaa toivoa, sillä ”sairauden diagnoosin” jälkeen Puškin Dostojevskin mukaan myös ilmoittaa, että ”tauti ei ole tappava”. Tämän ”parannusreseptin” Puškin Dostojevskin mukaan ilmoittaa hahmoissaan, ”joiden kauneus on peräisin venäläisestä kansanhengestä ja jotka ovat saaneet alkunsa kansan totuudesta ja perustasta”. Kyseisen luonnehdinnan parhaimpana ruumiillistumana Dostojevski näkee samaisen *Jevgeni Onegin* -runoelman toisen keskeisimmän hahmon Tatjanan. Dostojevskin mukaan Puškin julistaa näiden hahmojen kautta yläluokalle: ”uskokaa kansan henkeen ja odottakaa pelastusta vain siltä, niin te pelastutte.” Hänen mukaansa kaikki Puškinin teoksiin syventyvät päätyvät välttämättä tähän lopputulokseen. (Dostojevski 1996, 306.)

Lyhyesti ilmaistuna Potšvennitsestvo tarkoittaa sen päälle rakentamista, mikä on jo olemassa – ei hakemalla ihanteita Moskovan Venäjältä tai yrittämällä muuttua eurooppalaisiksi (Dostojevski 2015, 235). Teoreetikot sen sijaan eivät Dostojevskin mukaan rakenna maaperälle vaan ilmaan. Ne jotka haluavat vain universaaleja periaatteita uskovat kansan ominaislaadun hioutuvan tunnistamattomaksi. (Dostojevski 2015, 230.) Hänen mukaansa itsearviointin voima on yhteiskunnan voiman mittari. Kansan maaperästä taas tulee voimaa yhteiskunnan jäähmyteen. (Dostojevski 2015, 227.)

”Dostojevski piti tärkeänä, että (kristillisen) elämän ideaalimuoto esitettäisiin nimenomaan elävänä kertomuksena eikä opetuspuheena”, kirjoittaa Serafim Seppälä Dostojevskia käsittelevän kirjansa *Starets Zosima* -kappaleen alussa (Seppälä 2011, 67). Aiemmin hän myös kirjoittaa, että jo mainitun Mihail Bahtinin mukaan Dostojevskin kerronnassa ideat

eivät tavanomaisista kertomuksista poiketen tarjoutu *representaation* periaatteina vaan sen kohteina: ”Dostojevskin teksti suorastaan vetää meistä ideoita”. Hän lisää, ettei tämä ole mystiikkaa vaan analysoitavissa oleva asia. (Bahtin via Seppälä 2011, 51.) Väitänkin että Zosima ei ole pelkästään Dostojevskin ihmisyyden ideaalin rakennuksen vaan myös hänen potšvennitšestvo-ideaalin huipennus: tämä näkyy kollektiivisen syyllisyyden ja pelastuksen yhteisvastuullisuuden korostuksen lisäksi myös aivan konkreettisesti siinä, miten Zosima ylistää luontoa ja sen osoituksena suutelee (venäläistä) maata (Seppälä 2011, 72).

4.3 Dostojevski ja Venäjän messiaaninen tehtävä

Solovjov jatkaa edellisessä alaluvussa lainaamaani Dostojevskin Potšvennitšestvon tiivistelmänsä: ”Lopuksi hän käsitti vielä senkin, että tällä oikeudella on uskonnollinen merkitys ja se on ehdottomasti sidoksissa Kristus-uskoon ja -ihanteeseen” (Solovjov 2008, 183).

Dostojevski omaksui slavofiileiltä peruskunnioituksen Venäjän rahvasta kohtaan. Toinen slavofiileiltä omaksuttu asia oli käsitys eri kulttuurien erilaisista elämänkaarista, vastoin zapadnikkien yhdenmukaista lineaarista kaarta – jossa läntinen kehitystie on suvereeni kaiken mittari (Pursiainen 1999, 16). Tästä ajattelusta näkyy vaikutusta Oswald Spenglerin (1880-1936) *Länsimaiden perikato: Maailmanhistorian morfologian ääriä* (saks. *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1920-22) -teoksen kulttuurifilosofiassa, ja onkin totta, että Spengler piti Dostojevskia eräänlaisena profeettana, ja omaksui tältä käsityksen Venäjästä nousevana ja Länneistä rappeutuvana kulttuurina (Uschanov 2017, 172).

Sanna Turoma kirjoittaa, että Dostojevskin mukaan ”Euroopasta omaksutut ideat ja yhteiskuntäkäsitykset eivät sopineet Venäjälle, vaan omassa perinteisessä talonpoikaiskulttuurissa olivat Venäjälle sopivimmat arvot” (Turoma 2015, 323). Mielestäni tämä on hyvin harhaanjohtava käsitys. Dostojevski korostaa, että nimenomaan eurooppalaiset ovat opettaneet venäläisille sen ”universaalin tehtävän” (Kartano 2015, 21). Hänen mukaansa Venäjän idea on synteesi Euroopan maiden ideoista (Dostojevski 2015, 50). Hän katsoi, että Pietari Suuren uudistusten idea oli kansan mukainen – vaikka sen ”henki” ei ollutkaan (Dostojevski 2015, 217). Dostojevski puhuu Pietaria edeltäneen Venäjän negatiivisista

piirteistä, ja katsoo eurooppalaisen kulttuurin omaksumisen olleen pelastus tähän jähmettyneisyyden tilaan (Dostojevski 2015, 213).

Dostojevski korostaa, että hän vastustaa sivistystä vain sikäli, mikäli se ymmärretään yksinomaan eurooppalaisessa muodossaan (Kartano 2015, 20). Myöhemmin *Kirjailijan päiväkirjassaan* (1873-1881) hän kuvailee talonpojan brutaalia vaimonsa hakkaamista, ja panee tämän johdonmukaiseksi seuraukseksi siitä, että maalaiselämästä puuttuvat esteettiset nautinnot, mm. musiikki, teatterit, lehdet, jotka täytyy korvata jollain (Dostojevski 1996, 40). 1860-luvun alussa hän kirjoitti (*Время* suom. Aika) -lehdessään, että Venäjä on ominut lähes kaiken kulttuurinsa muualta. Vain kirjallisuus on sen omasta maaperästä (Dostojevski 2015, 203). Eurooppalainen sivistys (eli siis juurikin nuo musiikki, teatterit, lehdet ym.) on siis Pietari Suuren aloittaman uudistusten Euroopasta Venäjälle tuotua ”pelastavaa sivistystä”, joka on johtanut Venäjän uudestisyntymiseen. Dostojevskin mukaan Pietari Suuren aloittama uudistusprosessi on kuitenkin tullut Venäjällä päätepisteeseensä, ja on aloitettava uusi kansan yhdistyminen, jossa sekoittuvat eurooppalainen sivistys ja Venäjän aasialainen maaperä. (Dostojevski 2015, 186-187.) Tässä on lyhykäisyydessään Dostojevskin venäläisen *kaikki-ihmisen* idea: myöhemmin hän kirjoittaa, että ”universaali ihmisyys on ehkä kansamme tärkein ja pyhin piirre” (Dostojevski 2015, 188).

Samoin kuin potšvennitsestvoon, myös venäläisen messiaaniseen ja universaaliin yleisihmisen ideaan Dostojevski ammentaa legitimitettä ja inspiraatiota Puškinilta – näiden molempien ideoiden keskeisin ajatuskulku on kiteytetty vuoden 1880 kuuluisaan Puškinin muistopatsaan puheeseen: hänen mukaansa Puškinia ei erotta eurooppalaisista neroista kuten Shakespearesta ja Schilleristä hänen herkkävaistoisuutensa tai myötälämisen-, vaan muuntautumiskykynsä (Dostojevski 2007, 226). Vesa Oittisen mukaan Solovjov muuntaa positiiviseksi Tšaadajevin idean Venäjän kansan ”epäoriginaalisuudesta” (Oittinen 2007, 45). Minun käsittääkseni tämä idea näkyy selvästi jo Dostojevskin ajattelussa. Hänelle Venäjä ei ollut vain kansa, vaan kokonainen ihmiskunta: kyseisen idea pohjalle hän rakensi *kaikki-ihmisyyden* (ven. *всечеловек*) ideaalinsa. Jos ajatellaan että etnisyys jo sinällään on yhteydessä kulttuuriin ja mentaliteettiin, niin hänen väitteelleen on myöhemmin löytynyt ainakin sikäli tieteellistä pohjaa, sillä monet tutkimukset ovat korostaneet, että venäläiset eivät ole slaavilainen, vaan jonkinlainen ugrilais-tataarilainen sekakansa, johon on yhtynyt muutakin verta (Koivisto 2001, 34).

Dostojevskin edustama näkemys Venäjän messiaanisesta tehtävästä ei näkemykseni mukaan perustu – toisin kuin joskus esitetään – venäläisten tuntemaan superioriteettiin eurooppalaisiin tai muihinkaan kansoihin nähden. Kirjailijan päiväkirjassaan hän kirjoittaa kuinka Kiinassa on kaikki selvässä järjestyksessä, toisin kuin kaoottisessa Venäjällä (Dostojevski 1996, 14). Samoin hän puhuu englantilaisten korkeista ja selvistä moraalisisista peruspilareista (Dostojevski 1996, 29). Venäjällä taas kaikki on hänen mielestään kaaoksessa vielä seuraavat tuhat vuotta (Dostojevski 1996, 15). Venäläiset myös valehtelevat hänen mukaansa pakonomaisesti (Dostojevski 1996, 65). Dostojevski ei ollenkaan väitä, että venäläiset olisivat sinällään parempia kuin eurooppalaiset ja muut, asia näyttäisi jopa olevan päinvastoin. Seikka jonka perustalle Dostojevski rakentaa ideologiansa Venäjän messiaanisesta luonteesta on se, että Venäjä on ”käymistilassa”, toisin kuin paikoilleen jumittunut Eurooppa: *Vremja*-lehden kirjoittelussaan Dostojevski useasti väittää venäläisillä olevan hämmästyttävä, jopa patologinen itsereflektio-kyky (Dostojevski 2015, 225). Sen sijaan eurooppalaiset närkästyvät jos heidän vähäisiäkään pinttyneitä tapojaan arvostelee: ranskalainen ei kykene näkemään järkeä englantilaisessa, eikä englantilainen ranskalaisessa. (Dostojevski 2015, 75.) Venäläisistä hän sen sijaan kirjoittaa:

Venäläisessä ei ole eurooppalaista särmikkyyttä, joustamattomuutta ja sulkeutuneisuutta. Tulemme toimeen kaikkien kanssa ja sopeudumme kaikkeen. Tuntemme myötätuntoa kaikkea inhimillistä kohtaan yli veren, maaperän ja kansallisuuksien rajojen. (Dostojevski 2015, 76.)

Dostojevski kyllä kirjoittaa, että kukin kansa on oman perustansa varassa, ja ennen kuin voi ymmärtää universaaleja intressejä on omaksuttava hyvin kansalliset (Dostojevski 2015, 206&222). Hän kuitenkin jatkaa, että aito kansan ominaislaatu edistää kaikkien kansojen intressiä, ja että kunkin kansan velvollisuus on tehdä osansa universaalien ihmisyyden kehityksessä (Dostojevski 2015, 223). Venäjän ominaislaaduksi hän katsoo sen, että se on synteesi eri Euroopan maiden ideoista – tehtävä jonka Pietari Suuri on sille osoittanut. Dostojevskin mukaan kapea nationalismi ei ole Venäjän hengen mukainen, eikä venäläisyyteen kuulu kapea kansallinen egoismi (Dostojevski 2015, 226).

1860-luvun alun *Vremja*-lehden kirjoitteluissa tämä Venäjän kansan ”messiaaninen” tehtävä näyttäisi olevan Dostojevskille lähinnä henkinen asia. *Kirjailijan Päiväkirjoissa* (1873-1881) hän hahmottelee kuitenkin Venäjän tehtäväksi myös sotilaallisen intervention Konstantinopolin kristittyjen sekä Balkanin slaavien vapauttamiseksi turkkilaisten muslimien

ikeestä. Hänen mukaansa, ”Venäjä ei voi pettää suurta aatettaan” (Dostojevski 1996, 167). Hän jopa julistaa suoraan, ”Venäjän sielun olevan yhtä tsaarin ja armeijan kanssa” (Dostojevski 1996, 269). Vaikka hän arvostelee venäläisten tapoja, hänellä näyttää olevan suorastaan fanaattinen usko Venäjän kansaan (Dostojevski 1996, 91). Hänen mukaansa Venäjän kansa, ”rakastaa totuutta sen itsensä vuoksi” (Dostojevski 1996, 226). Hän väittää myös kristinuskon painuneen syvälle Venäjän kansaan (Dostojevski 1996, 236). Tämäkään väite ei mielestäni ole vailla (tieteellistä) pohjaa: jo Kiovan venäläiset olivat kuulleet kristinuskon julistusta ymmärtämällä kirkkoslaavin kielellä – satoja vuosia ennen kuin reformaattorit alkoivat kääntää Raamattua kansan kielille Euroopassa (Koivisto 2001, 23).

Dostojevskille venäläiset näyttävät olevan kuitenkin suorastaan valittu kansa. *Kirjailijan päiväkirjassa* hän kirjoittaa: ”Ken ei usko Jumalaan, ei usko myöskään Jumalan kansaan. Ken taas on nähnyt Jumalan kansan, saa nähdä myös hänen pyhyytensä.” (Dostojevski via Seppälä 2011.) Viimeistään tässä vaiheessa pitäisi kristillisen teologian perusteet omaavan lukijan päässä hälytyskellojen soida: eikö kristinuskon mukaan ainoa valittu kansa koko historian aikana ole juutalaiset? Apostoli Paavali (n.3-64) käsittelee tätä dilemmaa *kirjeessään roomalaisille*, ja tähän väliin sopsisikin pieni teologinen pohdinta.

Paavali ylistää tehtävänsä pakanakansojen apostolina (Room. 11:13). Aiemmin fariseuksena hän kiivaili juutalaisten perinnäistapojen puolesta, mutta nyt hän laskee kaiken tuon ”tappioksi” (Fil. 3:7-9). Hän kuitenkin varoittaa pakanuudesta kristinuskoon kääntyneitä ylpeilemästä juutalaisten rinnalla: jos Jumala ei säästänyt ”luonnollisia oksia”, ei hän säästä heitäkään. (Room. 11:21.) Paavali täsmentää, etteivät juutalaiset ole ollenkaan muita parempia, sillä kaikki ovat ”synnin vallassa” (Room. 3:9). Hän kuitenkin painottaa, että vaikka juutalaiset evankeliumin torjuessaan ovat Jumalan vihollisia, niin valinnan perusteella he ovat edelleen Jumalalle rakkaita (Room. 11:28).

Dostojevski ei missään kohtaa käsittele tätä dilemmaa, sen sijaan Kirjailijan päiväkirjat (1873-1881) on täynnä mitä kärkkäintä antisemitismiä. Dostojevskin ulkomaalaisiin kohdistama tietynlainen antipatia ei sinällään ole mitenkään yllätyksellistä kenellekään hänen tuotantoonsa tutustuneelle. Kuitenkin esimerkiksi *Talvisia merkintöjä kesän muistelmista* (1863), vaikka onkin poleeminen, sisältää mielestäni hyvin osuvaa ja suorastaan nerokastakin kritiikkiä ajan eurooppalaisista ilmiöistä. Sen sijaan uusi esseekokoelma *Dostojevski – kiistaton ja kiistelty* (2017) sisältää Kristina Rotkirchin (1939-) kirjoittaman alaluvun

Dostojevskin pimeä puoli, joka käsittelee yksinomaan Dostojevskin antisemitismää. Jokainen luvun lukenut voi todeta, kuinka epäjohdonmukaisia hänen väitteensä juutalaisen kansan mädännäisyydestä ovat Dostojevskin tasoiselle ajattelijalle. Ainoa looginen selitys mitä pystyn keksimään hänen antipatioilleen on, että Dostojevski tunsi kateutta juutalaista kansaa kohtaan siitä että he – eivät siis venäläiset – ovat ”Jumalan valitsema omaisuuskansa”.

5 Solovjovin ja Berdjajevin kehitelmät Dostojevskin Venäjän messiaanisuuden ideasta

Vesa Oittisen mukaan Dostojevski ensimmäisenä muotoili ne ajatukset, jotka Vladimir Solovjov myöhemmin kiteytti *Venäjän idea* (1888) -artikkeliinsa. Toisin kuin Dostojevski Solovjov kuitenkin käsittelee juutalaisen ja venäläisyyden messiaanisuuden eroa. Hän aloittaa toteamalla, että ei halua toistaa tuohon ”salaperäiseen ja ainutlaatuihin kansaan” usein kohdistettuja moitteita – ikään kuin hän olisi ollut hyvin tietoinen Dostojevskin antisemitismistä (Solovjov 2007, 304). Hän jatkaa muistuttamalla historiallisesta tosiseikasta, että nimenomaan juutalainen kansa määrättiin lahjoittamaan maailmalle kristinusko (Solovjov 2007, 305). Nykylukija pitää kyseistä ajatusta helposti itsestäänselvyytenä, mutta artikkelin kirjoitusaikaan (1880-luvulla) aina karsaasti katsottua Venäjän juutalaisväestöä alettiin vainoamaan tosissaan: pantiin toimeen pogromeja, joissa juutalaisia tuhottiin joukoittain ja heidän yhteisöjään hajotettiin (Pesonen 1999, 67).

Venäjän idea -artikkelin Solovjov aloittaa *Nestorin Kronikasta* (n. 1117), jonka kuuluisan legendan mukaan Venäjän silloisella alueella asuvat heimot kutsuivat skandinaaviruhtinaita apuun legendaarisesti muodostuneella toteamuksellaan Venäjän maasta: ”Maamme on suuri ja rikas, mutta järjestystä vailla, tulkaa siis ruhtinaiksemme ja hallitsemaan meitä”. (Solovjov 2007, 307.) Solovjovin mukaan venäläiset saivat näin materiaalsen puolen järjestettyä, mutta tunsivat sisäistä tyhjyyttä, kunnes ”entinen fanaattinen epäjumalanpalvelija” Pyhä Vladimir (n.960-1015) kääntyi kristinuskoon, ja alkoi noudattaa evankeliumin henkeä ”suuremmassa määrin kuin hänet kastaneet kreikkalaiset piispat” (Solovjov 2007, 308).

Solovjovin mukaan Pyhän Vladimirin hurskaus jäi kuitenkin pian unohduksiin, ja Moskovan Venäjä vajosi raakaan barbariaan, jonka seurauksen mm. tuhansia vanhauskoisia lähetettiin roviolle. Pietari Suuri oli kuitenkin uusi pelastaja tähän tilanteeseen, joka ”huitaisi sivuun sokean nationalismin, ja toi Venäjälle sen kaipaamaan eurooppalaisen sivistyksen”. Solovjov näyttääkin pitävän aikansa slavofiileja ”valepatriotteina”, joille kansallinen tehtävä riippuu ainoastaan aseellisesta voimasta. Toisin kuin Dostojevski hän ei näe mielekkäänä ajatuksena Konstantinopolin valloitusta, ja näyttää pitävän koko Venäjän tsaarin ”keisaripaavillista” asemaa pakanallisena ideana. Aikansa Venäjää riivaa hänen mukaansa ”hillitön obskurantismi ja sokea nationalismi”, ja se on pettänyt Vladimirin ja Pietari Suuren opetukset. (Solovjov 2007, 308-310).

Solovjovin mukaan nationalismi on kansalle samaa kuin itsekkyyys yksilölle (Solovjov 2007, 312-131). Hän arvostelee kovin sanoin Venäjän kirkon liittoa valtion kanssa, sekä sen erinäisten kristillisten (protestanttisten) ”lahkojen” vainoamista. Hänen mukaansa turvautuessaan maalliseen valtaan kirkko kieltää oman hengellisen luonteensa (Solovjov 2007, 318-319). Solovjovin mukaan maaorjien vapauduttua Venäjän ruumis on vapaa, mutta sen henki odottaa yhä vapauttamista, eikä Venäjä voi pelkällä ruumiillaan täyttää historiallista tehtävänsä. Hänen mukaansa vapauttavaa totuutta Venäjällä pelätään, sillä se on ekumeeninen, eikä eksklusiivisen nationalistinen. (Solovjov 2007, 320-321.)

Solovjov kirjoittaa eräänlaisesta pyhästä kolminaisuudesta, jossa ikuinen menneisyys (universaalin kirkon ylin edustaja), nykyisyys (valtiovalta) ja tulevaisuus (profeetat, kansan hengellinen elämä) ovat harmonisessa sopusoinnussa. Ongelma Venäjällä on kuitenkin se, että valtiovalta on kaapannut kaksi muuta elämänaluetta itselleen. Hänen mukaansa tähän asiantilaan voitaisiin tyytyä, jollei Venäjä olisi ”sielultaan kristillinen kansa”. Tämän harmonian tuominen takaisin on hänen mukaansa *Venäjän idea*, ja se on nimenomaan ylikansallista eikä nationalistista. (Solovjov 2007, 325-332.)

Hänen mukaansa tämänkaltainen historiallinen tehtävä edellyttää kansaa, joka ei ole ehtinyt kiinnittyä tiettyihin muotoihin ja jossa ei ole ”mitään poissulkevaa, vaan joka on erityisintressien yläpuolella”. Nämä ominaisuudet löytyvät Solovjovin mukaan slaavien heimoluonteesta ja varsinkin Venäjän kansallisuonteesta. Tässä siis jälleen kerran näkyy Tšaadajevin ajatus Venäjän kansan ”ei-originaalisuudesta”, mutta – kuten Dostojevskillakin – positiiviseksi käännettynä. (Oittinen 2007, 45.) Vaikka Solovjov siis torjuukin slavofiilien ja Dostojevskin nationalistisen linjan sekä ortodoksian ihannoinnin, hän kuitenkin näyttää omineen slavofiileilta sobornost-ajattelun sekä Dostojevskilta Venäjän *ylikansallisen ihmiskunnan* ajatuksen – ja täten siis myös Dostojevskin vaaliman Venäjän messiaanisen potentiaalin ihmiskunnan ristiriitojen sovittajana.

Berdjajev luokitteli Solovjovin slavofiilien tradition universaaliin suuntaan kehittäjäksi (Pursiainen 1999, 139). Tämänkaltainen ajatus löytyy kuitenkin aivan selvästi jo Dostojevskilta: Kirjailijan päiväkirjoissa vuoden 1877 heinä-elokuussa Dostojevski käsittelee slavofilian eri merkityksiä ja myös sitä, mitä se hänelle itselleen merkitsee. Joillekin – Dostojevskin mukaan enimmäkseen aatteen vastustajille – slavofilia tarkoittaa lähinnä kansalliskiihkoa. Toisille, Dostojevskin mukaan ehkä useimmille slavofiileille, sillä

tarkoitetaan panslavismia. Kolmansille se tarkoittaa sitä, että yhdistyneiden slaavien johtajalla Venäjällä on henkinen sanoma koko maailmalle sen ”yhdistymiseksi uudeksi veljesliitoksi”. Tämän käsityksen suoranaiseksi kannattajaksi – vaikka ei itseään varsinaiseksi slavofiliksi luekaan – hän itsensä ilmoittaa: ”minä olen yksi noista vakaumuksellisista ja uskovaisista”, hän kirjoittaa. (Dostojevski 1996, 255-256.)

Tuolloin kyseinen käsitys ei ollut vielä suosittu eikä välttämättä edes ollenkaan tunnettu: Dostojevski saikin monet kerrat syytökset ja pilkat utopiansa epärealistisuudesta. (Kartano 2009, 44; Dostojevski 1996, 256.) Kyseisessä päiväkirjakatkelmassaan Dostojevski puolustautuu ilmoittamalla, että hän ei ole itse tätä ”utopiaa” keksinyt, vaan että sillä on jo pitkät juuret, ja että sanoma leviää kaiken aikaa (Dostojevski 1996, 256). Hän ei tässä kirjoitelmassaan mainitse mistä tai keneltä hän tämän käsityksen on itse saanut, mutta muutama vuosi myöhemmin hän sensaatioksi nousutta Puškin-puhettaan käsittelevässä päiväkirjamerkinnässään yhdistää tämän käsityksen Puškiniin, ja sitä kautta edelleen Pietari Suuren uudistuksiin. Mitä todennäköisemmin tämä Dostojevskin edustama käsitys sai tämän puheen mukana lisää kannattajia, sillä jopa Dostojevskin pitkäaikaisen kilpailijan Turgenevin tiedetään kehuneen puhetta hyväksi (Sekarin 1997, 255).

Nikolai Berdjajev näyttää hyväksyvän tämän Solovjovin Dostojevskilta kehittelemän Venäjän messiaanisuuden idean. Hän myöskin näyttää omaksuneen Dostojevskin – myöhemmin Oswald Spenglerin popularisoiman – idean Venäjästä nousevana kulttuurina: hän kirjoittaa, että 1800-luvun alussa tämänkaltainen messias-tietoisuus oli vallalla Saksassa, mutta nyt se on kuluttanut henkiset voimavaransa loppuun, kun taas Venäjän vuoro astua ”historian näyttämölle” on alkanut. Hän kuitenkin korostaa – kuten Solovjovkin – ettei tämä ole vanhatestamentillista judaistisen nationalistista, vaan uusitamentillisen ylikansallista messiaastietoisuutta. (Berdjajev 2007, 356.)

Vaikka Berdjajev torjuukin slavofiilien ainaiset julistukset Lännen mädännäisyydestä egoistisina ja epäkristillisinä, hän kuitenkin katsoo humanismin kuluttaneen voimavaransa Lännessä loppuun ja ajautuneen kriisiin, eikä Venäjä sitä voi siksi postuumisti omaksua, vaan sen on löydettävä sisäinen ja uskonnollinen ihmisensä, ”sisäinen Kristuksensa”. Berdjajev päättää *Venäjän sielu* -kirjoitelmansa sanoihin: ”Venäjän kansa on hengeltään ja kutsumukseltaan ylivaltiollinen ja ylikansallinen, eikä sen ideana ole rakastaa maallista hyvää”. (Berdjajev 2007, 364-365.)

6 Yhteenveto

Katson, että edellisen luvun päättävään Berdjajevin toteamukseen Venäjän kansan olemuksesta on hyvä päättää tutkielmani käsitteellinen osuus. Kuten lukija varmaankin on pannut merkille, tämän tutkielman ydinaluetta on Dostojevskia käsittelevä osuus, jossa on käsitelty paitsi kirjailijan yhteiskunnallis-poliittisen ja kulttuurillisen sanoman lisäksi yksityiskohtaisesti myös kirjailijan henkilöhistoriaa sekä kaunokirjallista tuotantoa. Tutkielmani laajuuden ja abstraktiuden suhteen tämä saattaa vaikuttaa suhteettomalta ja myöskin ”epätieteelliseltä”. Arvelisin kuitenkin, että jo tutkielmani otsikko-sivun nähtyään lukija odottaa jokseenkin epäkonventionaalista tutkielma-tekstiä. Dostojevskin seikkaperäinen ja yksityiskohtaiselle käsittelyllä näen myös objektiivista legitimizeettiä, sillä Mika Pyly kirjoittaa tässä tutkielmassa huomattavasti käytetyn *Dostojevski – kiistaton ja kiistelty* (2017) -kokoelman omassa esseessään: ”Jo Solovjov pani merkille, että Dostojevskilla on viime kädessä vain yksi aihe, jota hän romaaneissaan pyörittää: niin kutsuttu ”venäläinen idea”, ajatus venäläisestä messianismista (Pyly 2017, 133).” Solovjovia ja Berdjajevia käsittelevä luku onkin lähinnä vain tiivistelmä Dostojevskin vaalimasta venäläisestä ideasta. Joitakin omia huomioitaan nämä kaksi ovat lisänneet, mutta varsinaisena muutoksena Dostojevskin ideaan näillä kahdella näkisin Dostojevskille karaktääriseen kansalliskiihkon tietoisin hylkäämisen – vaikka Dostojevski itse ei sellaiseksi itseään katsonut.

Venäläisen idean juuret -luvun funktio on myöskin olla vain johdattelua itse aiheeseen. Slavofilian ja zapadnikkilaisuuden vastakkainasettelu on kuitenkin niin oleellista koko venäläisen tematiikan kannalta, että niiden yksityiskohtainen käsittely vie runsaasti sivumääriä suhteessa koko tutkielmaan. Myöskin Pjotr Tšaadajevin (1794-1856) käsittely vie runsaasti tilaa – vaikka en vielä tutkimussuunnitelmaa tehdessäni ollut kyseisestä henkilöstä kuullutkaan. Hänen ajattelunsa julkituleminen näyttäisi kuitenkin olevan jonkinlainen käännekohta koko ”venäjän ongelman” käsittelyn kannalta, joten näkisin, että Tšaadajevin merkitystä tutkielmani kannalta voisi jokseenkin kuvailla sen päähenkilön Dostojevskin ”vastanäyttelijäksi”.

Pidän tämän tutkielman tekemistä merkittävänä paitsi henkilökohtaiselta että tieteenalan sisäiseltä, myös laajemmin yhteiskunnan kannalta, sillä näkisin että aiheesta ei ole varsinaisesti suomen kielellä yleisesitelmällistä tutkimusta tehty. Christer Pursiaisen kirjan vain viimeinen kappale käsittelee tämän tutkielman ydinaluetta, mutta siitä näyttäisi

puuttuvan selkeä (kronologinen) rakenne, ja siinä keskitytään myös mielestäni turhan paljon Berdjajevin ja toisen keskeisen venäläisen tematiikan kehittelijän Ilja Iljinin (1883-1954) ajattelun vertailuun, sekä näiden ajatusten suhteuttamiseen konkreettisiin poliittisiin ongelmiin. Venäläisen idean juuret -kappaleessa runsaasti käyttämäni Mauno Koiviston *Venäjän idea* -teos taas on nähdäkseni lähinnä tiivistelmä Venäjän kulttuurihistoriallisesti merkittävistä ajanjaksoista ja teemoista, jossa itse otsikon aihetta käsitellään vain vähän ja välillisesti. Kuitenkin edellisen kappaleen päättämäni Berdjajevin virkkeen jälkimmäinen sivulause näyttää hyvin iskostuneen myös Mauno Koiviston tajuntaan, sillä hän kirjansa lopussa julistaa: ”Hyvinvoinnin tai onnen tavoittelu ei ole kuulunut Venäjän tai Neuvostoliiton pyrkimyksiin. Tähtäimessä on ollut tarvittaessa kärsimystenkin kautta toteuttaa suurempia päämääriä.” (Koivisto 2001, 280.)

Olen tässä tutkielmassa pyrkinyt avaamaan suomenkieliselle yleissivistyneelle lukijalle venäläistä maailmankuvaa ja ajattelua, joka on juurikin näiden ”suurempien päämäärien” taustalla. Toivon, että lukija ymmärtää tämän luettuaan paremmin venäläistä ajattelua; sitä miten se eroaa länsimaisesta (tai muista maailman suurista kulttuureista). Jos tämä on lopputulos, voin katsoa onnistuneeni. Olen pyrkinyt käsittelemään aihetta objektiivisesti ja välttämään kaikenlaista paatosta, minkä katson tärkeäksi paitsi tieteen puolueettomuuden - ideaalin, myös aiheen (poliittisen) arkaluontoisuuden kannalta: ”Venäjän idea” vaikuttaa epäilemättä myös nyky-Venäjän toiminnan taustalla, oltiinpa tästä tietoisia tai ei. Venäläiset itse – tai ainakin sen poliittisen systeemin viralliset teoretikot – näyttäisivät olevan asiasta hyvinkin tietoisia, sillä Venäjän johtavat nationalisti-ideologit, kuten Aleksandr Dugin (1962-), ovat toistuvasti vedonneet Dostojevskiin omissa näkemyksissään – vieläpä täysin oikeissa asiayhteyksissä. Vladimir Putinin (1952-) lähipiiriin lukeutuva venäläisen elokuvan mahtimies Nikita Mihalkov (1945-) lainasi suoraan *Kirjailijan päiväkirjaa* pyrkiessään oikeuttamaan Ukrainan tapahtumia. (Pylsy 2017, 143.)

Tässä tutkimuksessa ei käsitellä venäläistä tapakulttuuria, eikä tämän tutkimuksen ole tarkoituksena ole olla opas venäläisyyteen. Sellaisia teoksia on jo kirjoitettu, ja viitataan kyllä niihin useissa kohdin. Venäläisyyteen usein liitettyjä kansallisia luonteenpiirteitä olen käsitellyt paikoin, sikäli kuin katson sen olevan aiheeni kannalta relevanttia. *Karamzovin veljesten* henkilöhahmojen luonnehdinnoista tekemät assosioinnit venäläisyyteen (myöhemmin) yleisesti liitettyihin käsityksiin ovat kokonaan omiani. Tilan rajallisuuden vuoksi niihin ei tässä tutkielmassa pysty syventymään enempää. Dostojevski myös kuoli pian

Karamazovin veljesten julkaisun jälkeen, joten tekijän alkuperäiset motiivit jäänevät pysyvästi teorisoinnin varaan.

Kronologinen pääpaino tutkielmassani on 1800-luvussa. Jo johdanto-luvussa esitin hypoteesin että tutkielmani käsitteet, niin *Venäjän sielu* kuin *Venäjän idea* syntyivät nimenomaan 1800-luvun ristiriitojen tuloksena. Asiaa perustavanlaatuisesti tutkittuani voin vahvistaa tämän käsityksen perustelluksi, enkä siis pidäkään sattumana, että Venäjän sielu -käsitettä tiettävästi ensi kertaa käyttänyt Nikolai Gogol niinkään myös yritti ensimmäistä kertaa hakea ratkaisua slavofiilien ja zapadnikkien kiistaan. Kirjallisuustieteilijät ovat pitkään arvuutelleet, että mitä Dostojevski varsinaisesti tarkoitti kuuluisilla sanoillaan: ”Kaikki me tulemme Gogolin päällysviitan alta” (Suni 2015, 236). Väittäisin että kysymykseen tuo uutta valoa, jos ajattelee Dostojevskin omaksuneen Gogolilta elämäntehtävänsä.

Viittailen väliin Berdjajevin julistamiin ”Venäjän paradokseihin”, joihin hän saa painoarvoa Fjodor Tjutševin (1803-1873) kuuluisasta runosta, jonka mukaan ”Venäjää ei voi järjellä ymmärtää, siihen voi vain uskoa” (Berdjajev 2007, 338). Jos nämä paradoksit kiinnostavat enemmän, kehotan hankkimaan tässä tutkielmassa runsaasti viitatus Vesa Oittisen toimittaman *Venäjä ja Eurooppa –Venäjän idea 1800-luvulla* (2007) -kokoelmateoksen, mistä löytyy Berdjajevin *Venäjän sielu* (1915) -essee kokonaisuudessaan. Katsoisin Oittisen kirjaan kirjoittaman johdanto-luvun osuvan tutkielmani ydinkysymyksen kannalta yhteen Koiviston tai Pursiaisen teoksia selkeämmin. Vaikka pidänkin tutkielmaani ainutlaatuisena – ja juuri siksi kaiken vaivannäön arvoisena – täytyy minun myöntää, että kyseisestä johdantolukua voisi melkein sellaisenaan käyttää tutkielmani abstraktina.

Olen kirjoittanut hyvin suurpiirteisen läpileikkauksen Venäjän historiasta keskittyen seikkoihin ja tapahtumiin, jotka katson oleelliseksi varsinkin tutkimuksen aiheeni jälkimmäisen puolen, *Venäjän idean*, kannalta. Väliin jää pitkiäkin historiallisia kausia kokonaan käsittelemättä. En käsittele tässä tutkielmassa myöskään ollenkaan neuvostoliittolaista maailmankuvaa, vaikka sivuankin henkilöitä ja teoksia jotka ovat vaikuttaneet keskeisesti sen syntyyn. Aiheesta löytyy perustavanlaatuinen selvitys niin ikään Christer Pursiaisen kirjoittamassa *Venäjän idea, utopia ja missio* (1999) -teoksessa.

En varsinaisesti käsittele tutkielmassani myöskään nyky-Venäjää tai sen politiikkaa. Vesa Oittisen kirjan johdantoluvussa kuitenkin todetaan, että vastaperustetun Venäjän Federaation

uusi presidentti Boris Jeltsin (1931-2007) kehotti melkein heti ensi töikseen uuden Venäjän älymystöä muotoilemaan uudelleen ”Venäjän aatteen” – vaikka maan uusi perustuslaki eksplisiittisesti torjui ajatuksen valtiollisesta ideologiasta (Oittinen 2007, 51). Myös edellisen luvun päättämä Berdjajevin virkkeen päälauseen sisältö näyttää hyvin olleen Mauno Koiviston tajunnassa, sillä samassa kohtaa hän toteaa: ”Venäjän on yksi maa muiden joukossa, jolla on ollut messiaanisia pyrkimyksiä. Onko messianismin aika nyt ohi?” Seuraavalla sivulla hän jatkaa pohtimalla: ”Tuleeko Venäjästä länsieurooppalaisessa mielessä tavallinen maa?” (Koivisto 2001, 281.)

Kirjan kirjoitusaikaan 2000-luvun alussa Venäjä oli parhaillaan toipumassa kaoottisesta 1990-luvusta, ja sen tulevaisuuden suunta oli auki. Käytiin jopa keskusteluja Venäjän liittymisestä Euroopan Unioniin. Aika on kuitenkin näyttänyt, että Koiviston pohdinnat eivät ainakaan toistaiseksi ole toteutuneet. Päinvastoin, Vladimir Putinin ajan Venäjä näyttää uppoutuneen yhä syvemmälle omaan ”erityislaatuisuuteensa”. (Oittinen 2007, 51.) Tämän seikan näyttää huomanneen myös suomalainen media (näin lueskelin Krimin valtauksen jälkimainingeista eräästä aikakauslehdessä). Siinä myös todettiin että tämä erityislaatuisuus jää muille paljolti selittämättömäksi. Tälle tutkielmalle on siis ainakin kyseisin julkaisun mukaan tilausta, sillä nimenomaan tämän erityislaatuisuuden historiallisia, kirjallisia ja filosofisia juuria olen pyrkinyt tässä tutkielmassani selittämään ja selventämään. Hartain toiveeni on että suomenkielinen lukija ymmärtää teemaa ainakin hiukan enemmän tämän luettua. Vesa Oittisen mukaan venäläisen idean sitkeähenkisyydelle näyttääkin olevan vain yksi selitys: se on jostain syystä tarpeellinen venäläisille itselleen (Oittinen 2007, 51).

Dostojevskin mukaan kansakuntia määrittävät ideat eivät ole vain tarpeellisia, vaan itse asiassa välttämättömiä kunkin kansakunnan olemassaololle. Kirjailijan päiväkirjassa hän kirjoittaa: ”Jos kansoilla ei ole korkeampia aatteita joiden puolesta elää ja palvella ihmiskuntaa, ja jos ne palvovat vain omia »etujaan», niin ne näivettyvät, jäykistyvät, hiipuvat ja kuolevat.” Dostojevski jatkaa: ”Korkeampia päämääriä kuin ne, jotka Venäjä on asettanut itselleen, ei ole olemassa.” (Dostojevski 1996, 286.)

Dostojevskin aikaan 1800-luvulla maailmanhistoriallisen kehityksen keskus oli vielä vakaasti Euroopassa, ja nimenomaan Ranskassa, josta Venäjänkin sivistyneistö ja älymystö oli hakenut mallia Pietari Suuren reformaatiosta lähtien. Tämän kulttuuris-poliittisen status quon kritisoiminen ja parodioiminen näyttäisi olevan *Talvisia merkintöjä kesän vaikutelmista*

(1863) -matkakertomuksen päätarkoitus: ennen siirtyessään kritisoimaan Euroopassa havaitsemiaan ilmiöitä, Dostojevski kirjoittaa kokonaisen ”joninjoutavan luvun”, satiiriseen kritiikkiin venäläisen sivistyneistön olemisesta ”kaikkein pyhimmässä ja eurooppalaisessa talutusnuorassa ja kaikkein rakastavimmassa holhouksessa” (Dostojevski 2009, 70). Maailmansotien jälkeisellä ajalla maailmanhistorian kehityksen mittatikun roolin on ottanut Euroopalta yhä etenevässä määrin Yhdysvallat, sekä toisaalta, varsinkin kylmän sodan päätyttyä, myös Kauko-Itä (Huntington 1996, 278). Kaukoidän kulttuurin invaasiosta ”varoitteli” jo Solovjov, ja Berdjajev esitti tästä – kuin myös Euroopan kulttuurin rappiosta – selvän ennustuksen Ensimmäisen Maailmansodan aikana kirjoittamassaan *Venäjän kohtalossa* (Pursiainen 1999, 169).

Jälkisosialistisella Venäjällä Dostojevskin ja Berdjajevin ajatuksia Venäjän (messiaanisesta) luonteesta ja tehtävästä on kehitelty eniten ehkä Sergei Kortunov (1956-2010) vuonna 1997 julkaistussa artikkeliteoksessa *Россия: Национальная идентичность на рубеже веков* (Suom. *Venäjä: kansallinen identiteetti uuden vuosisadan kynnyksellä*). Kortunov painottaa, että nimenomaan venäläiset filosofit ja etnografit ovat aina korostaneet ihmiskunnan olevan kulttuurin ja sivilisaation osalta yhtenäinen, jossa kansakunnat ovat vain ylimenovaihe. Nykyisin tämän ”sulatusuunin” roolia näyttelee selkeimmin Yhdysvallat, mutta Kortunov asettaa Yhdysvaltain kapasiteetin tähän yhdistäjän missioon kyseenalaiseksi: Yhdysvalloilla voi olla siihen tarvittavaa taloudellista ja sotilaallista kapasiteettiä, mutta ei siihen vaadittavaa henkistä olemusta. Kortunovin mukaan asiasta ei ole vakavia epäilyksiä pelkästään yksittäisillä tutkijoilla, vaan kokonaisilla kansoilla ja maanosilla. (Kortunov via Pursiainen 1999, 181.)

Mikä kansa sitten Kortunovin mukaan sopii tähän tehtävään? Hän vastaa että kansa, jolla on ominaisuudet kuten yleisinhimillisyys, vastaanottavaisuus muille kulttuureille, kärsivällisyys, henkisten ominaisuuksien laaja-alaisuus ym. Kuten arvata saattaa, Kortunovin mukaan nämä ominaisuudet ovat luontaisia nimenomaan Venäjän kansalle, ja väitteen tueksi hän vetoaa sellaisiin kirjailijoihin ja filosofeihin kuin juurikin Dostojevski ja Berdjajev: näin siis ympyrä on (jälleen kerran) sulkeutunut. Kortunov kuitenkin jatkaa – kuin varhaisen slavofiili Homjakovin sanoin – että Venäjän kansan henkisyiden herääminen on välttämätön ehto tämän mission toteutumiselle. (Kortunov via Pursiainen 1999, 181.)

Lähteet

painetut teokset ja e-kirjat

Anhava, Martti, Huttunen, Tomi & Pesonen, Pekka (toim.). 2017. *Dostojevski-kiistaton ja kiistely*. Riika, Kustannusosakeyhtiö Siltala.

Anhava, Martti. 2017. Joutsenia, sonneja, hiiriä ja ihmisiä. Teoksessa Anhava, Martti, Huttunen, Tomi & Pesonen, Pekka (toim.). 2017. *Dostojevski-kiistaton ja kiistely*. Riika, Kustannusosakeyhtiö Siltala. s, 31-48.

Blagova, T.I. 1994. *Sobornost' kak filosofskaja kategorija u A.S Homjakova. Teoksessa: Slavjanofil'stvo i sovremennost'. Sbornik statej*. Sankt-Peterburg, Nauka, s. 184. Teoksessa Oittinen, Vesa (toim.). 2007. *Venäjä ja Eurooppa, Venäjän idea 1800-luvulla*. Tallinna, Vastapaino, s. 30.

Berdjajev, Nikolai. 2007. Venäjän sielu, suom. Asko Helminen. Teoksessa Oittinen, Vesa (toim.). 2007. *Venäjä ja Eurooppa, Venäjän idea 1800-luvulla*. Tallinna, Vastapaino, s. 333-365.

Dostojevski, Fjodor, suom. Tiina Kartano. 2009. *Talvisia merkintöjä kesän vaikutelmista*. Tallinna, Eurooppalaisen filosofian seura / niin & näin.

Dostojevski, Fjodor, suom. Tiina Kartano. 2015. *Kulta-aika taskussa. Kirjoituksia Venäjän maasta ja hengestä*. Tampere, Eurooppalaisen filosofian seura.

Dostojevski, Fjodor. 2015. Osa 1. Poimintoja *Vremjasta* vuosilta 1860-1862. Teoksessa Dostojevski, Fjodor, suom. Tiina Kartano. 2015. *Kulta-aika taskussa. Kirjoituksia Venäjän maasta ja hengestä*. Tampere, Eurooppalaisen filosofian seura. s, 48-239.

Dostojevski, Fjodor, toim. ja suom. Olli Kuukasjärvi. 1996. *Kirjailijan päiväkirja 1873-1881*. Otava, Helsinki.

Dostojevski, Fjodor, suom. Lea Pyykkö. 1988. *Karamazovin veljekset*. Hämeenlinna, Karisto.

Dostojevski, Fjodor. 2007. Puškin ja hänen merkityksensä, suom. Olli Kuukasjärvi. Teoksessa Oittinen, Vesa (toim.). 2007. *Venäjä ja Eurooppa, Venäjän idea 1800-luvulla*. Tallinna, Vastapaino, s. 223-255.

Ekonen, Kirsti & Turoma, Sanna (toim.). 2015. *Venäläisen kirjallisuuden historia*. Tallinna, Gaudeamus.

Haapaniemi, Osmo (koonnut ja esittänyt). 2009. *N.A Berdjajev, Jumalan uudet vaatteet, Käännösesseitä ihmisyydestä ja jumal-ihmisyydestä*. Helsinki, Mediapinta.

Huntington, Samuel P. suom. Kimmo Pietiläinen. 1996. *Kulttuurien kamppailu ja uusi maailmanjärjestys*. Helsinki, Terra Cognita Oy.

- Kaila, Toivo T., 1912. suomentajan esipuhe Vladimir Solovjovin kirjaan *Kolme keskustelua*. Helsinki, Otava.
- Kartano, Tiina. 2015. Vaikenemisen ja Siperian vuosikymmenen päätös: Fjodor Dostojevski etsii Venäjän kansan alkuperää ja ominaislaatua. Teoksessa Dostojevski, Fjodor, suom. Tiina Kartano. 2015. *Kulta-aika taskussa. Kirjoituksia Venäjän maasta ja hengestä*. Tampere, Eurooppalaisen filosofian seura. s, 7-47.
- Kirkinen, Heikki (päätoim.).1986.*Mihail Speranski ja toinen reformikausi. Venäjän ja Neuvostoliiton historia*. Helsinki, Otava.
- Koivisto, Mauno. 2001. *Venäjän idea*. Jyväskylä, Gummerus.
- Lehtinen, Torsti. 2017. Kirottu ja siunattu Dostojevski. Teoksessa Anhava, Martti, Huttunen, Tomi & Pesonen, Pekka (toim.). 2017. *Dostojevski-kiistaton ja kiistelty*. Riika, Kustannusosakeyhtiö Siltala. s, 107-126.
- McGrath, Alister E, suom. Satu Kantola. 2011. Kristillisen uskon perusteet, Johdatus teologiaan. Helsinki, Kustannus-Osakeyhtiö Kotimaa / Kirjapaja.
- Markovic, Marko. 1978. *La Philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*. Paris, Nouvelles Editions Latines.
- Oittinen, Vesa (toim.). 2007. *Venäjä ja Eurooppa, Venäjän idea 1800-luvulla*. Tallinna, Vastapaino.
- Pesonen, Pekka. 1998. *Venäjän kulttuurihistoria*. Tampere, Tammer-paino.
- Pursiainen, Christer. 1999. *Venäjän idea, utopia ja missio*. Helsinki, Gaudeamus.
- Pylsy, Mika. 2017. Elämässä kärsien kuin helvetissä. Teoksessa Anhava, Martti, Huttunen, Tomi & Pesonen, Pekka (toim.). 2017. *Dostojevski-kiistaton ja kiistelty*. Riika, Kustannusosakeyhtiö Siltala. s, 127-144.
- Sekirin, Peter. 1999. *The Dostoyevsky Archive: Firsthand Accounts of Novelist from Contemporaries' Memoirs and Rare Periodicals, Most Translated Into English for the First Time, with a Detailed Lifetime Chronology and Annotated Bibliography*. North Carolina, McFarland.
- Seppälä, Serafim. 2011. Valo jää, Dostojevski, Gibran, Kazantakis ja Jumalan mysteeri. Helsinki, Kustannus-Osakeyhtiö Kotimaa.
- Solovjov, Vladimir. Kolme puhetta Dostojevski muistolle. Teoksessa Dostojevski, Fjodor, suom. Tiina Kartano. 2009. *Talvisia merkintöjä kesän vaikutelmista*. Tallinna, Eurooppalaisen filosofian seura / niin & näin. s, 171-209.
- Solovjov, Vladimir. 2007. Venäläisyyden idea, suom. Anita Mitroshin. Teoksessa Oittinen, Vesa (toim.). 2007. *Venäjä ja Eurooppa, Venäjän idea 1800-luvulla*. Tallinna, Vastapaino, s. 299-332.
- Suni, Timo. 2015. Romantiikan kuohuissa kansalliseen omaleimaisuuteen. Teoksessa Kirsti Ekonen & Sanna Turoma (toim.). 2015. *Venäläisen kirjallisuuden historia*. Tallinna, Gaudeamus. s, 171-252.

Tšaadajev, Pjotr. 2007. Filosofisia kirjeitä, suom. Anita Mitroshin. Teoksessa Oittinen, Vesa (toim.). 2007. *Venäjä ja Eurooppa, Venäjän idea 1800-luvulla*. Tallinna, Vastapaino, s. 53-75.

Tšaadajev, Pjotr. 2007. Hullun puolustuspuhe, suom. Anita Mitroshin. Teoksessa Oittinen, Vesa (toim.). 2007. *Venäjä ja Eurooppa, Venäjän idea 1800-luvulla*. Tallinna, Vastapaino, s. 77-96.

Turoma, Sanna. 2015. Suuret kertojat: 1840-1890. Teoksessa Kirsti Ekonen & Sanna Turoma (toim.). 2015. *Venäläisen kirjallisuuden historia*. Tallinna, Gaudeamus. s, 253-348.

Uschanov, Tommi. 2017. Wittgenstein ja Dostojevski. Teoksessa Anhava, Martti, Huttunen, Tomi & Pesonen, Pekka (toim.). 2017. *Dostojevski-kiistaton ja kiistelty*. Riika, Kustannusosakeyhtiö Siltala. s, 165-176.

Vihavainen, Timo (toim.). 2006. *Opas venäläisyyteen*. Helsinki, Otava.

Vituhnovskaja, Marina. 2006. Kansanluonne ja elämäntapa. Teoksessa Vihavainen, Timo (toim.). 2006. *Opas venäläisyyteen*. Helsinki, Otava. s, 114-136.

Vituhnovskaja, Marina. 2006. Me ja he. Omakuva ja naapurikuva. Teoksessa Vihavainen, Timo (toim.). 2006. *Opas venäläisyyteen*. Helsinki, Otava. s, 308-324.

Бердяев, Николай. 2016. *Душа России: сборник статей*. Москва, Центрполиграф.

Достоевского, Ф.М. 1878. Дневникъ писателя за 1877г. С.–Петербургъ, Тип. В.Ф. Пуцковича.

Достоевского, М. 1861. Время. Журнал литературный и политический, издаваемый под ред. СПб, Тип. Э. Праца.

Muut sähköiset lähteet

Jordan Peterson On Dostoyevsky <https://www.youtube.com/watch?v=dlj2fuJsGLI&t=351s>

Kristuksen tähden houkka. *Ortodoksi.net*. http://www.ortodoksi.net/index.php/Kristuksen_t%C3%A4hden_houkka [22.3.2018].

Laine, Tapani. 2011. Toisena henkii itä. *Niin & näin* 3/2011. <https://netn.fi/node/218> [5.6.2020]

LITERATURE - Fyodor Dostoyevsky <https://www.youtube.com/watch?v=MMmSdxZpseY> [Haettu 24.6.2016]

Vihavainen, Timo. 2015. Venäjän idea. *Vihavainen*. <https://timo-vihavainen.blogspot.com/2015/03/venajan-idea.html> [10.05.2021]

Williams, Robert C. 1970. The Russian Soul: A Study in European Thought and Non-European Nationalism. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 31, No.4. <https://doi.org/10.2307%2F2708261> [8.7.2020], 573-588.

Why You Need to Read Dostoyevsky <https://www.youtube.com/watch?v=vEfyCVD7BgI> [Haettu 14.4.2020]

7 Venäjänkielinen tiivistelmä

В этом исследовании я рассматриваю концепции *русская душа* и *русская идея* согласно Ф.М. Достоевскому (1821-1881), В.С. Соловьёву (1853-1900) и Н.А. Бердяеву (1874-1948). Я считаю что эта работа актуальна, ведь русская политика является постоянной темой финской медиа. Несмотря на это, сама русскость плохо представлена в Финляндии. Как Осмо Хаапаниemi писал в предисловии к своей книге о Бердяеве: «Имея 30-летний опыт, могу сказать, что русская метафизическая (религиозная) философия плохо подходит в Финляндии».

Я начинаю мое исследование с рассказа о случае, произошедшем со мной в Сибири несколько лет назад. Далее я размышляю о концепции русской души и русской идеи, и также самих этих писателях, на общем уровне. Кажется так, что никакой другой народ в мире не имеет такую глубокую традицию саморефлексии, т.е. традицию о рассуждение своего расположение среди других наций мира. Согласно Самуэлу П. Хунтингтону (1927-2008) является во факте, что Россия была *бессознательной страной* со времен петровских реформ. В отличии от других бессознательных стран Россия также представляет собой страну, расположенную в ядре великой мировой культуры: Если Турции или Мексике удастся определить себя как часть западной культуры, влияние в исламской или в латиноамериканской культуре будет небольшим. Если Россия станет вестернизированной, православная культура перестанет существовать. (Huntington 1996, 175-176.)

Одной из кульминационных точек русского самосознания, как уникального острова среди народов, считается представление псковского монаха Филофеева (1465-1542) о Москве как «третьем Риме»: «Два Рима пали, третий стоит, а четвёртому не бывать». Московская Русь взяла на себя эту роль при Иване III (1440-1505), и с ней подозрение к католическому и протестантскому западу (Pursiainen 1999, 14). Новый этап истории России начался только тогда, когда Петр Великий (1672-1725) обратил свой взор на Запад в начале 1700-ых годов, совершив революцию сверху вниз (Oittinen 2007, 66). Таким образом, если провозглашение монахом Филофеем Москвы третьим Римом заставило россиян почувствовать себя благочестивым и неиспорченным народом, избранным Богом, то реформы Петра Великого заставили россиян – или, по крайней мере, его «интеллектуалов» – считать себя отсталыми (Oittinen 2007, 11). Эта «отсталость» всё-таки становилась все более положительной по мере развития 1800-ых

годов – также среди «интеллигенций». Началась духовная и интеллектуальная борьба между *западниками* и *славянофилами*, не просто о правильном решении «русской проблемы», но о сути России в целом. Эти два движения являются основополагающими для любого последующего дискурса. Они изменились много раз, но основная дилемма осталась той же самой.

Понятие *русская идея* утвердилось в русском политическом и философическом дискурсе в конце 1800-го века (Pursiainen 1999, 14). Достоевский популяризировал представление *русской души* (особенно в его романе *Братья Карамазовы, 1880*), но *русская идея* стала известна благодаря одноименной книге Соловьева (1888). Первоначально фраз *русская душа* появилась в романе Николая Гоголя *Мёртвые души* (1842). В моем исследовании я изхожу из основания, что *русская душа* и *русская идея* переплетены в идеологической борьбе между *славянофилами* и *западниками*. Так что по моему это неудивительно, что также именно Гоголь первым пытался решить этот вопрос: Он утверждал, что истина является больше на стороне славянофилов, ведь они видели ситуацию в целом (издалека), но истина также на стороне западников, потому что они говорят довольно досконально о «стене, которая является перед ними».

Учёны долго раздумывали о том, что Достоевский имел в виду под своими словами «мы все вышли из шинели Гоголя». Я бы утверждал, что Достоевский усвоил свой жизненную миссию из Гоголя: объединить разделенную нацию в новое братство. Как на Гоголя, на Достоевского влияли больше славянофилы, чем западники. Свою историю путешествия его по Европе *Зимние записки о летних впечатлениях* (1863) полна критики европейского образа жизни. Несмотря на Достоевский считал то, что западники нечто вроде более последовательные чем славянофилы: стать европейцем, по крайней мере, в принципе возможно, но повернуть время назад – нет (Dostojevski 2015, 186).

Достоевский назвал свою общественную философию *почвенничеством*. Он сравнил свою идею с рытьем канала, в котором официальный уровень начатый Пётр Великого шел прямо, но общий народ прошёл диагонально. Достоевский мечтал чтобы эти два направления приближались друг к другу, и вот так воплотилось бы братское воссоединение разных направлений народа. (Dostojevski 2015, 140.) Некоторые исследователи русской литературы пишут, чтобы согласно Достоевского идеи и

восприятие общества взятые из Европы не подходят в России (Turoma 2015, 323). Я вижу что это понятие представляет собой большое недоразумение. Достоевский постоянно подчёркивает то, что реформы Пётр Великого принесли спасение к положению «тяжеловесности». Достоевский хотел чтобы народ считал также «интеллигенцию» часть себя: распространение грамотности бы было первым конкретным шагом к этому воссоединению. тем не менее он видел, что народ не будет читать книги интеллигенции, прежде чем они сами станут народом. (Dostojevski 2015, 220, 232, 234)

Достоевский воспринял у славянофилов базовое уважение к русскому народу и также представление о разных жизненных путях культур – в отличие от линейной дуги западников – в которой западный путь развития был мера всего. Несмотря на эти представления, Достоевский объявляет то, что Европа поручила России её универсальную миссию (Kartano 2015, 21). Согласно ему, русская идея является синтезом идей европейских стран (Dostojevski 2015, 50). Достоевский не проповедует сам по себе превосходство русского народа. Мысль, на которой Достоевский строится свою идею о мессианской роли России есть то, что Россия есть в состоянии «ферментации», в то время как нации Европы застряли на месте: «француз не видит смысла в англичане, и наоборот», пишет он (Dostojevski 2015, 75). О русских он дальше продолжает:

В Русском человеке нет европейской угловатости, непроницаемости, неподатливости. Он со всеми уживается и всё вживается. Он сочувствует всему человеческому вне различия национальности, крови и почвы...У него инстинкт общечеловечности. (Достоевского 1861, 17.)

В этом двух предложениях есть изложение мысли *все-человечности* Достоевского, которую он считал характерной для русских. Это идейное содержание популяризировались в знаменитой речи при открытии памятника Пушкину в 1880-ом году.

Уже в этой мысли видно влияние идей Петра Чаадаева (1794-1856), который утверждал, что Россия является в сущности «неоригинальной». Только у Достоевского это становится положительным. В публикациях журнала *Время* в начале 1860-х годов, эта мессианская миссия является по крайней мере духовной, но в *Дневнике писателя*

(1773-1881) он воспринимает также политические и военные взгляды. В *дневнике писателя* Достоевский также говорит о русских как бы они были «избранным народом» Бога. В этой идее мы сталкиваемся с теологической проблемой: согласно классическому христианству существует только один народ, избранный особенно себе Богом; евреи. Нигде Достоевский не разрабатывает эту дилемму, а вместо этого *Дневник писателя* полон самого сильного антисемитизма. Я сам могу найти только одно объяснение для этого: Достоевский завидовал евреям, ведь они «избранный Богом» – не русские.

Согласно Весе Ойттинену (1952-) Достоевский первым сформулировал эти идеи, которые Соловьёв потом выкристаллизовал во своей статье *Русская идея* (фр. *L'idée russe*, 1888) (Oittinen 2007, 39). В отличие от Достоевского, Соловьёв все-таки обращается к отличию мессианства русского и еврейского. Соловьёв начинает свою статью с *Повести временных лет* (око. 1117), согласно тому легендарному заявлению Варягу Рюрику (око.830–око.879) и ему братьям: «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нам». (Solovjov 2007, 307.) Согласно Соловьёву русские так научились выстраивать материальную сторону в порядке, но чувствовали внутреннюю пустоту до тех пор, пока святой Владимир (око. 960-1015) обратился в христианство: «Бывший фанатичный идолопоклонник начался соблюдать духу евангелия сильнее чем греческие епископы, крестившие его», пишет Соловьёв. (Solovjov 2007, 308.)

Согласно Соловьёву благочестие святого Владимира тем не менее было забыто, и Московская Россия опустилась в жестокое варварство. Пётр Великий принес спасение этой ситуации. Согласно Соловьёва он «отбросил слепой национализм, и принес в Россию долго потребованную европейскую цивилизацию. Кажется что Соловьёв считает славянофилов своего времени лжепатриотам, для которых национальная миссия зависит только от вооруженной силы. В отличие от Достоевского он считает, что не имеет смысла во взятии Константинополя, и вообще-то считает то, что «император-папский» положение царя России есть языческая идея. Он называет Россию своего времени пристрастившийся к «безудержному мракобесию и спелую национализму. Она предала учение Владимира и Петр Великого. (Solovjov 2007, 308-310.)

Он резко критикует церкви России из-за союза с государством. Согласно ему, церковь России отрицает свою духовную природу, обращаясь к мирской силе (Solovjov 2007, 318-319). Он считает, что после освобождения крепостных тело России свободно, но её дух все еще ждет освобождению, и только со своим телом Россия не может выполнить свою историческую миссию. Освобождающей правды боятся, ведь она экуменическая, а не исключительная национальная. (Solovjov 2007, 320-321.) Соловьёв пишет о какой-нибудь Святой Троице, в которой вечное былое (верховный представитель всемирной церкви), настоящее (государственная власть) и будущее (пророки, духовная жизнь народа) является в гармонии. Проблема всё-таки есть в том, что правительство захватило себе две другие сферы жизни. Этой ситуацией могли бы быть удовлетворены, если бы Россия не была «христианской нацией в душе». Возвращение этой гармонии является *русской идеей*, и она именно транснациональная, а не националистическая. (Solovjov 2007, 325-332.)

Согласно Соловьёву, такая историческая миссия требует народа, который еще не успел придерживаться определенных форм и в котором не является никакого исключаящего, а что «выше особых интересов». Соловьёв считает, что эти свойства заложены особенно в национальном характере России: В этом снова видно мысль Чаадаева о не-оригинальности России, но – как у Достоевского – в положительном аспекте. (Oittinen 2007, 45.)

Николай Бердяев Классифицировал Соловьева как разработчика славянофильской традиции в универсальном направлении (Pursiainen 1999, 139). Я считаю, что такое направление сильно включено в мышлении Достоевского, это просто тонет под его национальным пылом. Хотя Соловьёв отвергает националистическую линию Достоевского и славянофилов, кажется тем не менее что он адаптировал идеи *соборности* от славянофилов и *все-человечество* от Достоевского – и таким образом мессианский потенциал в качестве посредника человеческих конфликтов.

Кажется, что Бердяев принимает эту идею русского мессианизма, развитую Соловьёвым от Достоевского. Кажется также, что Бердяев принимает идею Достоевского – позже популяризирован Освальд Шпенглера (1880-1936) – о России как восходящей культуре. Он пишет, что в начале 1800-го века такое мессианское сознание было преобладающим в Германии, но сейчас она уже известила свои духовные

ресурсы, и есть время России выйти на «историческую арену». Он все равно подчёркивает – так же как и Соловьёв – что это не ветхозаветное иудейское националистическое, а новозаветное наднациональное мессианское сознание. (Berdjajev 2007, 356.)

Хотя Бердяев отвергает вечные заявления о загнивании Запада как эгоистичного и антихристианского, он всё-таки считает, что гуманизм на Западе исчерпал свою находчивость и погрузился в кризис, и поэтому Россия не может это посмертно принять, а она должна найти своего внутреннего человека; «внутреннего Христа» (Berdjajev 2007, 364). Бердяев заключает свое сочинение *Душа России* словами: «Русский народ по духу своему и по призванию своему сверх-государственный и сверх-национальный народ, по идее своей не любящий ”мира”, и того что в ”мире”» (Бердяев 2016, 72).

эта мысль также усвоена в сознании прошлого президента Финляндии Мауно Койвисто (1923-2017), ведь он пишет в своей книге *Русская идея* (фин. *Venäjän idea*, 2001): «Стремление к благополучию или счастью не было частью усилий России или Советского Союза. Цель заключалась в том, чтобы при необходимости через страдания достичь более высоких целей.» (Koivisto 2001, 280.) *Русская идея* влияет тоже на деятельность современной России. Ведущие националист-идеологи такие как Александр Дугин (1962-) постоянно апеллируют к Достоевскому в своих взглядах – даже в правильных контекстах (Pylsy 2017, 143). Новый президент недавно созданной Российской Федерации Борис Ельцин (1931-2007) почти сразу после прихода к власти призвал интеллектуалов новой России переформатировать идею России – хотя новая конституция страны явно отрицала идею о государственной идеологии (Oittinen 2007, 51). Тот же самый Мауно Койвисто продолжает: «Россия является одной страной между другими, у которой была мессианских стремлениях. Прошло ли время мессианства? Будет ли Россия стать в западноевропейской мысли нормальной страной?» (Koivisto 2001, 281.)

Во времени написания книги, в начале 2000-ых годов, Россия оправлялись от хаотических 1990-х годов, и ее будущее направление оставалось открытым. Все равно, время показало то, что Россия века Владимира Путина (1952-) кажется все глубже погружалась в свою «особенность» (Oittinen 2007, 51). Кажется, что эта особенность

остаётся значительно необъяснимой для других наций – факт который представляет собой главную причину за мотивации написания этой диссертации. Кажется также, что эта «особенность» представляет собой политическую проблему для других стран по отношению к России.

Все равно, согласно Достоевскому идеи определяющие нации, не только нужные, но на самом деле необходимы для существования каждой нации. В *дневнике писателя* он пишет: «Если наций не будут жить высшими, безкорыстными идеями и высшими целями служения человечеству, а только будут служат одним своим «интересам», то погибнут эти нации несомненно, окаменеют, обезсилят и умрут». Достоевский продолжает: «А выше идеи нет, как те, которые поставить перед собой Россия». (Достоевского 1878, 283.)

Во времена Достоевского, в 19-ом веке, центр всемирно-исторического развития все ещё было стабильно закреплён в Европе, именно во Франции, из которой русские цивилизованные и интеллектуалы тоже искали образец со времен реформ Петра Великого. В эпоху после Второй Мировой Войны роль измерителя всемирной истории все чаще переходилась из Европы Соединённым Штатами, и также, особенно в постсоциалистической эпохе на, Дальний Восток. О вторжении дальневосточной культуры «предупреждал» уже Соловьев, и Бердяев делал ясное предсказание об этом – как о упадке европейской культуры – в *Судьбе России*, написавшая во время Первой Мировой Войны (Pursiainen 1999, 169).

В постсоциалистической России идеи Достоевского и Бердяева о (мессианском) характере и роли России наиболее разработаны, возможно, Сергеем Кортунным (1956-2010). В своей статье *Россия: Национальная идентичность на рубеже веков* (1997) Кортуннов утверждает то, что это именно русские философы и этнографы, которые всегда подчеркивались, что человечество является объединённым в плане культуры и цивилизации, в котором народы являются только лишь переходной стадией. В наше время роль этой «плавильного котла» исполняют наиболее явно Соединённые Штаты. Все равно Кортуннов в способности США выполнить эту объединяющую миссию: Они могли бы иметь нужный экономический и военный потенциал, но не необходимую душевную сущность для этого. (Kortunov via Pursiainen 1999, 181.)

А какой народ тогда подходит для этой миссии? Кортунув отвечает, что это нация с такими качествами, как общечеловеческая характерность, восприимчивость к другим культурам, терпение, широта духовных качеств и т.д. Как можно догадаться, согласно Кортунову, эти качества присущи именно русскому народу. В поддержку этого аргумента он обращается к писателям и философам, таким как именно Достоевский и Бердяев: вот так круг (снова) замкнулся. Кортунув всё-таки продолжает – как по словам раннего славянофила Алексей Хомякова (1804-1860) – что пробуждение духовности русского народа является необходимым условием реализации этой миссии. (Kortunov via Pursiainen 1999, 181.)

