

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav východoevropských studií

Mgr. Hanuš NYKL, Ph.D.

**SLAVJANOFILSTVÍ
A SLAVJANOFILSKÉ PARADIGMA
V RUSKÉ FILOSOFII 19. STOLETÍ**

**Slavophilism and Slavophil paradigm
in Russian philosophy
of the 19th century**

Rigorózní práce

2013

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

V Praze dne podpis

Abstrakt

Rigorózní práce se zabývá postavením slavjanofilství v rámci ruské filosofie 19. století. Je v ní kriticky analyzován fenomén slavjanofilství a popsány hlavní motivy myšlení nejvýznamějších teoretiků hnutí A. Chomjakova a I. Kirejevského. Slavjanofilství charakterizuje jako specifické myšlenkové paradigma, které se opírá o tři základní motivy – představu organické celistvosti, náboženství jako základní faktor a autonomie entit. Ukazuje další vývoj tohoto paradigmatu v ruském myšlení 19. století na příkladu A. Grigorjeva, N. Strachova, N. Danilevského, K. Leont'jeva a V. Solovjova. Poukazuje na další existenci tohoto paradigmatu v dalším vývoji ruského myšlení.

Abstract

The PhDr. work concerns position of the Slavophilism within Russian philosophy of the 19th century. The Slavophil phenomenon is critically analyzed and main principles of most significant theoreticians such as A. Khomiakov and I. Kireevsky are described. The Slavophilism is characterized as specific intellectual paradigm based on three major grounds – organic wholeness concept, religion as a basic factor and autonomy of entities. It shows following evolution of this paradigm in Russian mind of the 19th century in case of A. Grigoriev, N. Strakhov, N. Danilevsky, K. Leontiev and V. Soloviev. The other existence of the paradigm in other development of Russian mind is pointed out.

ÚVOD

VYMEZENÍ CÍLŮ PRÁCE

K myšlence zabývat se postavením slavjanofilství v ruském myšlení mě přivedl problém, s nímž jsem se opakovaně setkával při studiu ruské filosofie 19. a 20. století. Označení „slavjanofil“ a „slavjanofilství“ bývá v pramenné i sekundární literatuře užíváno jak pro kroužek slavjanofilů *sensu stricto* (A. S. Chomjakov, bratři I. V. a P. V. Kirejevští, bratři K. S. a I. S. Aksakovové, J. F. Samarin atd.), tak pro širokou škálu dalších myslitelů od poloviny 19. století prakticky po dnešek. Setkáme se s ním konkrétně v případě N. J. Danilevského, N. N. Strachova, F. M. Dostojevského, K. N. Leont'jeva, V. S. Solovjova, ačkoli k původnímu kroužku slavjanofilů z důvodů časových, osobních, či dokonce ideových nepatří. Jako „slavjanofilové“ či „neoslavjanofilové“ bývají také označováni představitelé ruské náboženské filosofie přelomu 19. a 20. století, počínaje V. V. Rozanovem a konče N. A. Berďajevem či S. N. Bulgakovem. Toto označení je také někdy užíváno pro předrevoluční ruské panslavisty, patrioty a nacionalisty. Konečně jako slavjanofilství bývá označován kterýkoli myšlenkový postoj, který sdílí některé hodnoty více či méně související s původním slavjanofilstvím.

Je zjevné, že při takovém širokém rozpětí musí docházet k volnému zacházení s tímto pojmem, ke směřování různorodých jevů a celkovému chaosu. Ten může být napraven oddělením skupiny klasických (původních) slavjanofilů na jedné straně a pozdějších myšlenkových uskupení a proudů na straně druhé. Zároveň je však třeba provést i klasifikaci různých typů myšlení, které jsou se slavjanofilskou tradicí spojovány. To je pro badatele, který se hodlá zabývat vztahem slavjanofilství a ruského myšlení, prvním a nezbytným úkolem. Tím se však problém řeší pouze formálně. Neméně závažnou a v literatuře různě interpretovanou otázkou je základní filosofická intuice původních slavjanofilů. Ta bývala v dalším vývoji ruského myšlení často redukována na určitý politický či sociálně-ekonomický program. To je však záležitost dějin politického, sociálního či ekonomického myšlení. Představitelé ruské filosofie 19. a počátku 20. století s klasickými slavjanofily pojí spíše především takové bázové koncepce jako *sobornost*, celistvé vědění, organický vývoj společnosti, pravoslavná kultura, autentická ruská filosofie atd. Slavjanofilství je tedy potřeba nazřít jako myšlenkovou intuici a vymezit soubor filosofických představ, které z ní vyplývají. Tento soubor idejí je možné nazvat v souladu s Walického

terminologií světovým názorem či paradigmatem. Toto paradigma je posléze možné srovnat se základními filosofickými idejemi myslitelů, kteří mohou se slavjanofilským myšlením souviset. Pokud se prokáže jejich typologická (nikoli však nutně formální) příbuznost, je možné hovořit o slavjanofilské tradici v ruské filosofii či o slavjanofilském paradigmatu.

Takto vymezené slavjanofilské paradigma úzce souvisí s tím, co bývá v dějinách ruské filosofie nazýváno ruskou filosofickou tradicí. Do té jsou zařazovány desítky myslitelů. Není v možnostech předkládané práce provést takto širokou analýzu. Je tedy nutné se soustředit (přinejmenším v této fázi výzkumu) na vymezení samotného paradigmatu a na zkoumání jeho vztahu k vybraným postavám ruského myšlení 19. století. Slavjanofilské myšlení bude uchopováno v jeho filosofické intenci a bude zkoumán jeho vztah k potenciálním nositelům této intence. V práci bude výklad doveden k postavě V. Solovjova, která je inspiračním zdrojem pro plejádu myslitelů ruské náboženské filosofie počátku 20. století. Tím bude uzavřen jistý logický celek, který umožní pokračovat v budoucnu v dalším bádání v tomto směru. Práce tedy sleduje dva základní cíle – vymezení samotného slavjanofilského paradigmatu a určení vztahu vybraných myslitelů k němu.

STRUKTURA PRÁCE

První kapitola *Fenomén slavjanofilství a jeho studium* nejprve vymezuje historické a faktografické okolnosti klasického slavjanofilství. Zabývá se vývojem a různými konotacemi tohoto pojmu, stejně jako jeho dobovým myšlenkovým kontextem (oddíl 1.1). Zvláštní oddíl (1.2) je věnován vztahu slavjanofilství a další výrazné myšlenkové tradice v ruském myšlení – západnictví. Poté, co jsou vymezeny základní pojmy a vymezen fenomén slavjanofilství, je přistoupeno k rozboru různých metodologických strategií při jeho studiu (1.3). Následuje kritické vyrovnaní s jednostrannými strategiemi a rozbor strategií komplexních. V témže oddílu jsou určeny i některé obecné principy studia slavjanofilství a představena konkrétní metodická a metodologická východiska další části práce.

Druhá kapitola přináší portrét A. Chomjakova. Po stručném seznámení s jeho životem a činností (2.1) následuje analytický přehled hlavních motivů jeho myšlení – sociální filosofie (2.2), filosofie dějin (2.3) se zaměřením na ústřední historiosofickou práci *Zápisky o světových dějinách* a nakonec teologie (2.4). Kapitola přináší kritickou komparaci Chomjakovova díla s dobovým kontextem

(německý romantismus, P. Čaadajev), zdůrazňuje jeho anticipaci některých moderních sociologických principů (M. Weber). Teologické dílo a koncept *sobornosti* je zdůrazněn jako hlavní teoretický přínos tohoto myslitele.

Obdobným způsobem je vykreslována i postava I. Kirejevského. Po stručném představení jeho osobnosti (3.1) je podrobně analyzována argumentace jeho hlavních filosofických statí (3.2). Následující oddíl (3.3) se již zaměřuje na hlavní ideje Kirejevského prací, z nichž je zdůrazněn a kriticky analyzován princip autenticity vývoje kultury, role náboženství a organický princip. Jsou konstatovány dva hlavní zdroje básových idejí Kirejevského – patristická teologie a romantická filosofie.

Analýze základních principů slavjanofilské filosofie je věnována kapitola *Slavjanofilské paradigma*. Organicky navazuje na téma předchozí kapitoly, specifikuje základní zdroje filosofie Chomjakova a Kirejevského (4.1), aby formulovala základní principy jejich myšlení (4.2) a určila základní motivy slavjanofilského paradigmatu vyplývající z provedené analýzy (4.3).

Pátá kapitola *Slavjanofilské paradigma v ruské filosofii 19. století* po obecném nastínění změn v ruském myšlení po roce 1861 a diskusi o možné návaznosti na původní slavjanofilství představuje črty věnované vztahu vybraných myslitelů ke slavjanofilství. Potenciální filosofická návaznost na slavjanofilské paradigma je zkoumána u počvenniků (5.1), představitelů teorie kulturně-historických typů (5.2) a V. Solovjova. Výsledky bádání představeného v práci přináší *Závěr*.

Tato práce je výsledkem dlouhodobého zájmu autora o problematiku ruské filosofie slavjanofilské tradice a výrazem potřeby novým způsobem se vyrovnat s tradičním pojetím jejích dějin. Jednotlivé náměty a postřehy vznikaly postupně a některé z nich byly vtěleny do časopiseckých a sborníkových prací. Jedná se o tyto statě: *Je slavjanofilství a západnictví sporem o Evropu? (Slavistika v moderním světě, Praha 2008)*, která je přetištěna jako kapitola 1.2; *Alexej Chomjakov – zakladatel slavjanofilského paradigmatu (Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska, v tisku)*, přetištěné zde jako kapitola 2; *Teorie kulturně historických typů v ruské filosofii dějin 2. poloviny XIX. století (Danilevskij, Strachov, Leont'jev) (Theologická revue, 3–4, 2004)* je v upravené podobě přetištěná jako kapitola 5.2). Kapitola 5 dále využívá argumentace dvou uveřejněných statí: *Dostojevskij jako pravoslavný myslitel – případ Leont'jevovy kritiky (Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska. Tradice a alternativy, Praha 2005)* a *Panslavismus a teorie kulturně-historických typů. Setkání dvou koncepcí (Slovanství ve středoevropském prostoru, Pardubice 2004)*.

PRAMENY A LITERATURA¹

PRAMENY

Vydávání děl klasiků slavjanofilství bylo započato bezprostředně po jejich smrti, v roce 1861. Velkoryse byly započaty edice sebraných spisů A. Chomjakova, I. Kirejevského i K. Aksakova. Zakončena však byla pouze edice Kirejevského (*Полное собрание сочинений*, 1861, 2 díly), spisy Chomjakova (*Полное собрание сочинений*, M. – Praha 1861–1873, 4 díly) a K. Aksakova (*Полное собрание сочинений*, M. 1861–1880, 3 díly, neúplné) byly dokončovány postupně, avšak vzhledem k rozsáhlému nevydanému materiálu nacházejícímu se v archivech autorů zcela dokončeny nebyly. Chomjakovovo dílo se před revolucí 1917 dočkalo dalších dvou edic, z nichž dodnes nejúplnější je třetí vydání spisů (*Полное собрание сочинений*, изд. 3-е, M., 1900–1909, 8 dílů). Kirejevského spisy se dočkaly jedné předrevoluční doplněné reedice v nakladatelství *Put'* v roce 1911. Vydávání spisů J. Samarina bylo započato v roce 1877 a v r. 1911 vyšel dvanáctý díl. Nebyly však dokončeny. Zatímco dílo Chomjakova a Kirejevského bylo vydáno téměř celé, řada Aksakovových a Samarinových děl dodnes leží nevydána v archivech.

V období SSSR bylo vydávání pramenných textů „ideologů slavjanofilství“ na dlouhou dobu pozastaveno a závažnější edice se neobjevily ani v prostředí ruské emigrace. Díla slavjanofilů začala být v SSSR vydávána až od sedmdesátých let, jednalo se však téměř výhradně o literárněvědně a esteticky zaměřené výbory (Киреевский И. В., *Критика и эстетика*, M., 1979; Idem, *Избранные статьи*, M. 1984; Хомяков А. С., *Стихотворения и драмы*, 1969; Аксаков К. С., *Литературная критика*, M. 1981). Intenzivnější edice děl klíčových slavjanofilů se objevily až v postsovětském období. Kirejevskij, který je s ohledem na menší počet prací snáze publikovatelný, se dočkal dvou výborů, literárněvědně zaměřeného *Критика и эстетика* (1998) a teologicky orientovaného *Разум на пути к Истине* (2002), ve kterém se také poprvé knižně objevily práce *Каких перемен желал бы я в теперешнее время в России?* (po r. 1848) a *Записка об отношении русского народа к царской власти* (1855). V roce 2006 vyšly v Kaluze čtyřdílné sebrané spisy obou bratří Kirejevských (*Полное собрание сочинений*), v nichž se objevily v předchozích spisech nepublikované práce Ivana

¹ Úplné bibliografické údaje zmiňovaných prací jsou uvedeny v oddílu *Bibliografie*.

Kirejevského *Записка о направлении и методах первоначального образования народа в России* (1839) a *Московским друзьям* (1847). Tyto nejnovější sebrané spisy zahrnují i korespondenci obou bratří a čtvrtý díl je věnovaný biografickým a kritickým materiálům (je prakticky identický se souborem *Иван и Петр Киреевский в русской культуре*, 2001, vydaným stejným editorským týmem). Tyto spisy jsou přínosné shromážděním všech dosud vydaných materiálů, nabízejí je však pouze v podobě, v jaké již byly vydány. Absentuje tak kritická archivní práce s originálními texty, edice dosud nevydaných textů a scházejí v nich i některé dříve vydané dopisy. Lépe mohly být připraveny i komentáře, jež postrádají systematičnost.

O něco menší zájem editorů vyvolalo dílo A. Chomjakova, který se dočkal v prestižní řadě příloh k časopisu *Voprosy filosofii* dvoudílného vydání historiosofických a teologických děl *Сочинения в 2-х томах* (1994). Nevydaný tak zůstaly příspěvky z ostatních oblastí (estetika, kulturologie, sociální tematika atd.), zato však byly tyto spisy vybaveny odpovídajícím poznámkovým a kritickým aparátem a objevily se tu dosud ve spisech nevydané práce jako *Несколько слов о философском письме* (1836). Chomjakovovy teologické spisy vyšly také v petrohradském akademickém vydání jako *Сочинения богословские* (1995); jednalo se v podstatě o reprint příslušného dílu posledních předrevolučních spisů. Dalších reedicí se Chomjakovovo dílo nedočkalo (nebereme-li v potaz církevní brožury se spisem *Церковь одна*). Konečně dvou výborů se dočkal i J. Samarin (spíše biograficky zaměřená publikace *Ю. Ф. Самарин: 1840–1876: статьи, воспоминания письма*, 1997 a *Избранные произведения* 1996) a jednoho K. Aksakov (*Избранное*, 1995).

Stav vydávání slavjanofilských děl nelze považovat za uspokojivý. Badatel je (snad kromě Kirejevského) odkázán na sto let staré spisy a nemá až na několik výjimek k dispozici současná kritická vydání jejich děl. Nová práce s původními rukopisy je potřebná především z důvodů deformace tištěných textů vlivem carské cenzury, ale také z důvodů absence moderních textologických principů ve starších edicích.² V případě K. Aksakova a J. Samarina nemáme řadu jejich děl k dispozici vůbec. Ještě horší situace panuje v oblasti epistolární tvorby, která je pro myšlení v dobách cenzury zvláště důležitá. N. I. Cimbajev odhaduje počet nevydaných

² K této problematice viz ЦИМБАЕВ Н. И., *Славянофильство. Из истории русской общественной мысли XIX века*, М. 1986, s. 93–96.

dopisů předních osobností slavjanofilského hnutí na 9000. Je škoda, že dosud nevznikl žádný projekt vydání současných kritických sebraných spisů některého z čelních slavjanofilů například v podobě, v jaké jsou v petrohradském nakladatelství V. Dal' vydávány spisy K. Leont'jeva.³

LITERATURA

Slavjanofilství je významným jevem ruské kultury, a není proto divu, že za posledního půldruhého století stálo v centru pozornosti řady badatelů. Počet prací věnovaných tomuto tématu je jak v Rusku, tak na Západě natolik rozsáhlý, že není ani teoreticky možné všechny práce vážící se k této tematice představit. Ne všechny jsou však stejně kvalitní a pro naše téma relevantní. Cílem této kapitoly je ukázat hlavní směry bádání o slavjanofilích a zastavit se u těch děl, která kriticky reflektují teoretickou stránku slavjanofilského myšlení.⁴ Pro přehlednost je účelné rozsáhlé časové i geografické pole této sekundární literatury rozdělit. Za první fázi můžeme považovat období od roku 1861 po rok 1917, za další fázi dobu trvání sovětského Ruska a SSSR, kdy lze práce rozdělit na část domácí (sovětské), emigrační a západní, a konečně poslední fáze zahrnuje práce vydané po roce 1991.

Literatura o slavjanofilství ve druhé polovině 19. století byla poznamenána skutečností, že dosud žili někteří představitelé klasického slavjanofilství (J. Samarin †1876, I. Aksakov †1886), a tento proud byl tudíž považován za stále aktuální (někdy bývá toto období označováno jako pozdní slavjanofilství). Setkáme se proto ještě s živou žurnalistickou tvorbou pozdních slavjanofilů (periodika *День, Москва, Русь*) a z ní plynoucí polemikou. Jedním z mála pokusů o nadstranícké hodnocení slavjanofilství byl cyklus statí K. N. Bestuževa-Rjumina *Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе* (1862). Ke konci 19. století se k slavjanofilství začínají hlásit patrioticky či nacionalisticky orientovaní autoři, jejichž reálná ideová příslušnost k původnímu slavjanofilství je více než sporná.⁵ Z tohoto důvodu nelze

³ ЛЕОНТЬЕВ К. Н., *Полное собрание сочинений и писем в 12 т.* СПб. 2000–n. Dosud vydáno osm dílů (některé ve dvou částech), obsahujících různé textové verze, rozsáhlý kritický a poznámkový aparát atd.

⁴ Neúplná bibliografie děl o slavjanofilství viz např. *Славянофильство: pro et contra*, СПб. 2006, s. 978–1018.

⁵ Časové i ideové vymezení klasického slavjanofilství a jeho rozdíl oproti nacionalistickým proudům konce 19. století viz kapitola 1.1.

ani jednu tuto skupinu textů považovat za sekundární či primární literaturu k tématu této práce. Ve zmíněném období se objevuje celá řada publikací s teoreticky znějícími názvy, které však skutečnými studii o slavjanofilství nejsou (takový dobově angažovaný ráz mají práce P. Lyncického *Славянофильство и либерализм, Краткое изложение славянофильского учения* A. A. Kirejeva a některé další). Naopak dodnes jsou hodnotné některé příspěvky v dobových vědeckých časopisech, jako I. Panova *Славянофильство как философское учение* (1880). Roky 1891–1893 přinesly rozsáhlý spor o „rozkladu slavjanofilství“, kterého se zúčastnily takové známé postavy jako A. N. Pypin, V. S. Solovjov, N. N. Strachov, S. N. Trubeckoj či P. N. Miljukov. Tento spor lze chápat jako jeden z prvních pokusů o kritickou reflexi slavjanofilství, avšak podle mnohých badatelů byl spíše ukázkou toho, že jeho účastníci věděli o skutečném slavjanofilství jen málo a byli jeho objektivního hodnocení vzdáleni.⁶ Skutečné monografie o slavjanofilství se tak začínají objevovat až na samém sklonku 19. století. Tehdy se objevují práce V. N. Ljaskovského *Алексей Степанович Хомяков: Его жизнь и сочинения* (1897) a *Братья Киреевские: Жизнь и труды их* (1899), N. Koljupanova *Биография Александра Ивановича Кошелева* (1889–1892) či monumentální Zavitněvičova biografie *Алексей Степанович Хомяков* (1902–1911) čítající 1500 stran. Všechny tyto práce jsou však zaměřeny spíše biograficky, rozboru slavjanofilského myšlení je věnováno málo prostoru a téměř se nesetkáme s kritickým hodnocením slavjanofilství jako celku. Autoři těchto děl patří sami mezi příznivce slavjanofilského učení, a z tohoto důvodu nemá jejich hledisko dostatečný nadhled nad problematikou; dnes jsou tyto práce především zdrojem faktografie. Slavjanofilská problematika byla na konci 19. a počátku 20. století aktualizována také náboženskými filozofy V. V. Rozanovem, N. A. Berďajevem, V. F. Ernem, S. N. Bulgakovem a dalšími. V daném případě se však jedná více o prezentaci vlastních koncepcí než o vědecké studium problematiky. Tyto práce jsou tak spíše samostatným předmětem dějin filosofie a dokladem rozvoje slavjanofilského paradigmatu než sekundární literaturou. S kritičtějšími ohlasy se tak setkáme spíše v dobových slovníkových a syntetických dílech, z nichž zdůrazněme například dějiny ruské filosofie E. L. Radlova (*Очерк истории русской философии*, 1912) či ruskou verzi encyklopedie *Брокгауз (Брокгауз и Ефрон)*. Konečně několik pozoruhodných příspěvků o slavjanofilství obsahuje také hlavní ruský

⁶ ЦИМБАЕВ., *Славянофильство*, op. cit., s. 91.

předrevoluční filosofický časopis *Voprosy filosofii i psichologii* a některá další periodika (*Russkaja mysl'*, *Russkoje obozrenije*, *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščeniija*).⁷

Slibný vývoj vědecké reflexe slavjanofilství započatý na přelomu 19. a 20. století byl po roce 1917 přerován revolučními událostmi. V SSSR na dlouhou dobu převládlo schematické a vulgárně sociologické hodnocení slavjanofilství, které se změnilo až hluboko po druhé světové válce. O to závažnější studie vznikaly v prostředí ruské emigrace. Vazby mezi slavjanofilstvím a německou filosofií byly zachyceny ve studiích D. I. Čyževského (*Hegel in Russland*, 1934) a B. N. Jakovenka (*Hegelianismus in Russland*, 1935; v jeho *Dějinách ruské filosofie*, 1938, je však podáván dosti zkreslený obraz slavjanofilství). Komplexního hodnocení se slavjanofilství dočkalo v klasických dějinách filosofie V. V. Zeňkovského (1948) a N. O. Losského (1951), stejně jako v dějinách ruské teologie G. V. Florovského (1937). Tyto dějiny daly solidní základ dalšímu hodnocení slavjanofilství; vycházejí z nich jak další ruští emigrační badatelé (G. P. Fedotov, S. A. Levickij), tak nově konstituovaná západní badatelská tradice.

Na Západě se začala pojednání o ruské filosofii a slavjanofilství objevovat po první světové válce (A. Koyré – *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, 1929; A. Gratieux – *Khomiakov et le Mouvement Slavophile*, 1939; P. Baron – *Un Théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e siècle: Alexis Stepanovitch Khomiakov*, 1940), avšak skutečný rozkvět nastal až po druhé světové válce, kdy rozvinula svou činnost bohatě dotovaná sovětologie. Období 50.–80. let pak znamenalo nadvládu studií především americké produkce, z nichž řada je dodnes kvalitních a využitelných. O úrovni studia ruské filosofie v USA hovoří například seznam osobností, kterým P. Christov, jeden z čelných představitelů této badatelské vlny, děkuje ve své monografii o Chomjakovovi za pomoc – G. Vernadskij, M. Karpovič, N. Losskij, J. Curtiss, G. Florovskij, G. Kline...⁸ Z tohoto rozsáhlého spektra děl jsou pro slavjanofilství zásadní především práce N. V. Rjazanovského (*Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*, 1952), P. K. Christova (série *An*

⁷ Příspěvky věnované filosofii (včetně prací o slavjanofilství) v ruských předrevolučních časopisech mapuje bibliografie redigovaná A. A. Jermičovem *Философское содержание русских журналов начала XX века*. Вып. 1–2, СПб. 2001–2006.

⁸ CHRISTOFF P. K., *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study of Ideas. Volume I: A. S. Homjakov*, Hague 1961, s. 12–13.

Introduction to Nineteenth-Century Slavophilism; Vol. 1: A. S. Xomjakov, 1961; Vol. 2: I. V. Kireevskij, 1972; Vol. 3: K. S. Aksakov, 1982), A. Gleasona (*European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*, 1972). Slavjanofilství je pojato v syntézách G. Klina (*Religious and Antireligious Thought in Russia*, Chicago 1968) či F. S. Coplestona (*Russian Religious Philosophy*, Notre Dame 1988), hovoří se o něm také ve studiích zaměřených obecně na ruskou kulturu (Billington – *The Icon and the Axe*) či na jiné související téma (H. Kohn – *Pan-slavism. Its History and Ideology*, Notre Dame 1953). Méně produktivní než americká sovětologie byla evropská rusistika, která však obsahuje některé cenné práce, jako jsou například monografie o Kirejevském *Russischer Intellekt in europäischer Krise: Ivan V. Kirejevskij (1806–1856)*, Köln 1966, E. Müllera či *Vergöttlichung und Gessellschaft: Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij*, Wiesbaden 1968, W. Goerdta. Nejzávažnějším poválečným vkladem ke studiu slavjanofilství, který je dodnes základem řady prací, jsou pak studie polského badatele A. Walického *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, 1964, stejně jako jeho několikrát reeditované dějiny ruské filosofie *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, 1973. Na pracích Walického bude založena také metodologie této práce (viz kapitola 1.3).⁹

Sovětské bádání v oblasti slavjanofilství dlouhou dobu strádalo jednostranností.¹⁰ Velkým zlomem byla v tomto ohledu diskuse vedená na sklonku šedesátých let 20. století na stránkách časopisu *Voprosy literatury* (1969, č. 5, 7, 10 a 12), jíž se účastnili S. S. Dmitrijev, A. L. Janov, S. I. Mašinskij, S. A. Pokrovskij, B. F. Jedorov, A. G. Demeťjev, A. M. Ivanov, L. G. Frizman, V. V. Kožinov či V. I. Kulešov. Přestože se původně jednalo o diskusi týkající se literární činnosti slavjanofilů, vznikly na jejím základě některé podstatné metodologické zásady, které otevřely cestu věcnému a ideově méně zatíženému pohledu na slavjanofilství v sovětské vědě. Během 70. a 80. let se tak mohla objevit řada pozoruhodných studií

⁹ Rozbor západních historiografií ruské filosofie předkládá (byť v dobou silně ovlivněném klíči) práce МАСЛИН М. А., *Современные буржуазные концепции русской философии*, М. 1988.

¹⁰ Historiografii slavjanofilství v sovětské a postsovětské literatuře zkoumá disertační práce A. O. Mitrošenkova, jejíž autoreferát je vystaven ke stažení na internetu. МИТРОШЕНКОВ А. О., *Философия славянофилов в современной российской историко-философской литературе. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук*, М. 2003, <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/15297>, staženo srpen 2008.

mapujících především literární a literárněkritický odkaz slavjanofilů (sborník *Литературные взгляды и творчество Славянофилов: 1830–1850 годы*, 1978; V. A. Košelev – *Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов: 1840–1850-е годы*; V. I. Kulešov – *Славянофилы и русская литература*, 1976), jejich sociální myšlení (J. Z. Jankovskij – *Патриархально-дворянская утопия*, 1981; J. A. Dudzinskaja – *Славянофилы в общественной борьбе*, 1983) či vztahy slavjanofilů k dalším proudům ruského myšlení (T. V. Pirožkova – *Революционеры-демократы о славянофильстве и славянофильской журналистике*, 1984). Zároveň probíhala diskuse o chronologickém a personálním vymezení hnutí; za nejcennější v této oblasti považují studie N. I. Cimbajeva, z nichž také vychází faktografická část této práce. Nehledě na přínos těchto prací v sovětské vědě zcela scházelo komplexní studium fenoménu slavjanofilství, které bylo studováno vždy z určitého dílčího hlediska nebo v kontextu dějin literatury, literární kritiky, žurnalistiky či sociálního myšlení.

Období po roce 1990 přineslo několik příspěvků snažících se nově uchopit jak slavjanofilství jako celek, tak některé aspekty tvorby jednotlivých myslitelů. Cenný je především návrat k filosofickým a teologickým kontextům tvorby slavjanofilů. Z monografií snažících se uchopit slavjanofilství jako celek či jeho základy jmenujme spíše školní monografii T. I. Blagovové *Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский* (1995) či marxistickou, posmrtně vydanou práci Z. A. Kamenského *Философия славянофилов* (2003). Chomjakovovi je věnována biograficky zaměřená práce V. A. Košeleva *А. С. Хомяков. Жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях* (2000). Pokračováním lepších tradic sovětského bádání o slavjanofilech v rámci dějin určitého oboru či dobové kultury jsou monografie A. E. Jeremejeva *И. В. Киреевский. Литературные и философско-эстетические искания (1820–1830)* (1996), M. Karuševové *Славянофильская драма* (1995), T. V. Pirožkovové *Славянофильская журналистика* (1997), A. D. Suchova *Столетняя дискуссия. Западничество и самобытность в русской философии* (1998), M. M. Panfilova *Феномен книжности у славянофилов* (2004) a M. F. Antonova *Экономическое учение славянофилов* (2008). Novým, filosofickým přístupem se vyznačují práce mladších badatelů, které jsou zaměřeny především na tvorbu Kirejevského, jako je monografie K. M. Antonova *Философия И. В. Киреевского: антропологический аспект* (2006) a V. B. Rožkovského *Идея цельного духа у И. В. Киреевского:*

культурологическая реконструкция (2006). Chomjakov se dočkal interpretace v práci V. I. Cholodného *А. С. Хомяков и современность: зарождение и перспективы соборной феноменологии* (2004), jedná se však o dosti naturalizující a kolektivizující pojetí sobornosti spatřující v Rusku její centrum. Z dalších filosofických prací pak jmenujme alespoň nejkultivovanější podobu současné filosofické reflexe z pera S. S. Choružije, jehož lze považovat za badatele a pokračovatele slavjanofilské tradice v jedné osobě (např. soubor statí *О старом и новом*, 2000).

Kromě monografií obsahují řadu podnětných studií také sborníky. Průkopníkem v této oblasti se stal sborník *Славянофильство и современность. Сборник статей* (1994), který kromě tradičních literárněvědných a kulturologických statí přinesl i filosoficky a teologicky zaměřené příspěvky renomovaných specialistů na toto téma (B. F. Jegorov, V. A. Košelev, V. M. Lurje). Pokusem založit sborníkovou řadu věnovanou Chomjakovově tvorbě byl soubor studií *Хомяковский сборник. Том 1* (1998). Tvorba Kirejevského inspirovala konferenční sborník *Иван Киреевский и идеи славянофильства* (2007), obsahující také několik filosoficky a teologicky zaměřených statí. Zatím nejrozsáhlejším produktem na tomto poli je dvoudílný sborník z konference věnované 200. výročí narození A. Chomjakova, jež se konala v roce 2004 v Literárním ústavu A. M. Gorkého *А. С. Хомяков – мыслитель, поэт и публицист* (2007). Více než stovka příspěvků v rozsáhlém dvoudílném souboru má různou úroveň, nalezneme tu vedle sebe oslavné hodnocení autorovy tvorby, několikastránkové konspekty i skutečně badatelsky zajímavé texty. Pozoruhodná je především široká oborová a metodologická škála, která je pro budoucí bádání v tomto oboru velice slibná. Konečně zmiňme sborník primárních a kritických textů *Славянофильство: pro et contra* (2006), publikovaný v rámci známé řady *Pro et contra*, vydávané Ruskou křesťanskou humanitní univerzitou v Petrohradě. Jeho přínosem je aktualizace a kritické pojímání problému slavjanofilství, přesto je však i více než 1000 stran vyhrazených tématu spíše kapkou v moři a nezbyvá než doufat ve vydání dalších svazků série *Pro et contra* věnovaných jednotlivým představitelům slavjanofilství. Slavjanofilství je věnováno množství studií v odborných i literárních časopisech

(např. *Voprosy filosofii*)¹¹ či některých nově vzniklých syntézách o ruské filosofii (*История русской философии*, 2001), není však v možnostech této kapitoly je podrobněji přiblížit.

Z výše uvedeného přehledu vyplývá, že v současném Rusku vzniká řada zajímavých studií, které dílem vycházejí z tradice sovětského bádání a dílem aplikují nové badatelské postupy. Postupně jsou překonávány některé metodologické a axiologické stereotypy minulého období a projevuje se snaha o nové interpretační strategie. Zvláště cenné je zařazování slavjanofilů do dějin ruské filosofie a teologie. Jedná se však zatím spíše o specializované studie, jednotlivé sondy či individuální filosofické reflexe. Většina autoritativních badatelů (N. I. Cimbajev, B. F. Jegorov, V. I. Lurje, S. S. Choružij) patří ke starší badatelské generaci. Naopak dosud schází komplexnější syntéza reflektující slavjanofilství jako celek, která by se blížila Walického či Christovovým pracím. Zcela schází také studie popularizačního charakteru (kromě Košelevova životopisu Chomjakova).

Konečně doplníme několika slovy vybrané badatelské práce domácí provenience. Průkopníkem v tomto ohledu je Masarykovo *Rusko a Evropa*, práce ve své době jedinečná, dnes již ve většině ohledů zastaralá. Její vliv byl patrný v západní historiografii slavjanofilství, v ruské však téměř nikoliv (její překlad do ruštiny se objevil až v r. 2000). Slavjanofilství především v souvislosti s literaturou se věnoval v meziválečném Slovanském ústavu V. A. Francev; jednalo se však spíše o dílčí studie. Slovenská badatelka T. Ivantyšinová zpracovala téma vzájemných vazeb mezi slavjanofily a našimi zeměmi v monografii *Česi a Slováci v ideologii ruských slavjanofilov* (1987). Její vyvážená práce však slavjanofilství nazírá pouze z hlediska jeho souvislosti s ostatními slovanskými národy. Ze současných českých badatelů se slavjanofilství v historickém a politologickém kontextu věnují například R. Vlček (*Ruský panslavismus – realita či fikce*) a Z. Vydra (*Židovská otázka v carském Rusku. 1881–1906*).

¹¹ Některé odborné stati věnované slavjanofilství lze nalézt pomocí specializované rusistické internetové vyhledávací databáze na <http://www.ff.cuni.cz/tinweb-rus/tw>.

1. FENOMÉN SLAVJANOFILSTVÍ A JEHO STUDIUM

1.1 VYMEZENÍ A KONTEXTY SLAVJANOFILSTVÍ

ЕПОЧА

Některé specifické rysy slavjanofilství jsou dány epochou, v níž působilo. Ta byla do značné míry paradoxní. Na jedné straně, jak neopomene zdůraznit žádný historik, tu byly okolnosti vlády Mikuláše I. (1825–1855), pro niž byla příznačná snaha o maximální kontrolu společenského života a omezování celých segmentů kultury. Badatelé toto období právem obdařují barvitými epitetami typu „doba mikulášovského temna“. Vytváří se ideologie oficiálního patriotismu zachycená ve známé Uvarovově triádě pravoslaví – samoděržaví – národnost.¹² Na straně druhé to však byla také epocha mimořádného kulturního rozkvětu a nikoli náhodou byla léta 1838–1848 nazvána „skvělým desetiletím“¹³. V oblasti literatury se bezprostředně navazuje na „zlatý věk“ ruské literatury (Puškin umírá v roce 1837, Lermontov 1841, Gogol 1852), zároveň se objevují nové, neméně významné počiny. Zásadou Bělinského vzniká škola „realistické“ literární kritiky, svou tvorbu zahajují takové osobnosti jako Turgeněv, Dostojevskij, Gončarov či Někrasov. Podobně je tomu v dalších oblastech kulturního života: vytváří se sociálně-politické myšlení (Gercen, Bakunin), ale díky Čaadajevovi se formuje i domácí filosofická tradice, a to dokonce ve dvou konkurenčních proudech slavjanofilů a západníků, svou dráhu začínají významné osobnosti ruské vědy, jako T. N. Granovskij, S. M. Solovjov či V. I. Dal, vyrůstá škola ruského malířství a hudby. Slavjanofilové tedy nepůsobí v epoše úpadku, spíše naopak. Jsou svědky a spolutvůrci budování klasické ruské kultury 19. století.

Politické pozadí Mikulášovy epochy zásadním způsobem ovlivnilo formy, v nichž se projevovala kultura. Po jistou dobu byla například zcela zakázána výuka filosofie a nezávislé myšlení mohlo v rámci oficiálních institucí fungovat jen s velkou opatrností. Cenzura se stále zpřisňuje, od roku 1836 se nadlouho nepovoluje

¹² O této doktríně a jejím rozdílu oproti slavjanofilství viz RIASANOVSKY N. V., *Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825–1855*, Berkeley 1959.

¹³ Viz АННЕНКОВ П. В., *Литературные воспоминания*, М. 1983, s. 121–367.

vznik nových periodik, někteří autoři se ocitají „na indexu“.¹⁴ Kulturní dění se proto přesouvá do soukromí aristokratických salónů, filosofické myšlení se rozvíjí v uzavřených kroužcích zasvěcených, velká část děl zůstává nepublikována. Aristokratický model společnosti takový způsob fungování kultury umožňoval, počet vzdělaných lidí byl relativně omezený, zároveň však vytvářel podmínky pro pravidelná setkávání a projevoval intenzivní zájem o vše nové a zajímavé. „Vůbec Moskva tenkrát přicházela do toho období vzrušených rozumových zájmů, kdy se literární otázky, poněvadž to není možné s politickými, stávají otázkami životními,“¹⁵ vzpomínal Gercen. Vzniká kulturní sféra, kde se čtou básně, dopisy a eseje, a především se o všem diskutuje. Mluvené slovo a osobní kontakt mají větší význam než tištěný text. Informace o dobovém myšlení nám často lépe zprostředkovávají memoáry než traktáty. „Spory se obnovovaly na všech literárních i neliterárních večerech, na nichž jsme se setkávali, což bylo několikrát v týdnu. V pondělí jsme se scházeli u Čaadajeva, v pátek u Sverbejeva, v neděli u A. P. Jelaginové. Kromě účastníků sporů, kromě lidí, kteří měli své názory, přijížděli na tyto večery také posluchači amatéři, dokonce amatérky, a vysedávali do dvou hodin v noci, aby se podívali, kdo z matadorů koho skolí a jak on sám bude skolen. Přijížděli tak, jako se za starých časů jezdilo na pěstní zápasy a do amfiteátru, který je za Rogožskou branou.“¹⁶ Velká část společnosti sleduje kulturní útlak s nevolí, podporuje změnu a především solidárně podporuje oficiální mocí omezované autory. Doba je prodchnuta idealismem – filosofickým i životním, a lidé této epochy budou proto později nazýváni „idealisté čtyřicátých let“. Názorově odlišné strany si neprotiřečí, hovoří o podobných problémech, slavjanofilové a západníci se přinejmenším do poloviny 40. let přátelsky stýkají, protože je víc věcí spojuje, než rozděluje. Spíše než názorový oponent jsou totiž skutečným nepřítelem představitelé oficiální moci.

ČASOVÉ A PERSONÁLNÍ VYMEZENÍ SLAVJANOFILSTVÍ

¹⁴ ЖИРКОВ Г. В., „Век официальной цензуры“, in: *Очерки русской культуры XIX века*, т. 2, М. 2000, s. 192.

¹⁵ GERGEN A. I., *O tom, co bylo*, Praha 1953, díl II, s. 164. Přeložil S. Machonin.

¹⁶ *Ibidem*, op. cit., díl II, s. 168–169.

Krystalizační jádro skupiny se formovalo již od poloviny dvacátých let a patřili k němu Alexej Stěpanovič Chomjakov (1804–1861), Alexandr Ivanovič Košlev (1806–1883), Pjotr Vasiljevič Kirejevskij (1808–1856), k nimž se ve druhé polovině 30. let připojil i bratr Ivan (1806–1856). Tato skupina je označována jako *starší slavjanofilové*. Později, ve čtyřicátých letech, se k původnímu jádru připojovaly další osobnosti, z nichž největší význam měli myslitelé Konstantin Sergejevič Aksakov (1817–1860), jeho mladší bratr Ivan (1823–1886) a Jurij Fjodorovič Samarin (1819–1876). Ti patří mezi *mladší slavjanofily*. Okruh hnutí byl však mnohem širší, výrazně se do něj zapsal předčasně zesnulý nadějný historik Dmitrij Alexandrovič Valujev (1820–1845), historik a právník Alexandr Nikolajevič Popov (1820–1877), dále Fjodor Vasiljevič Čižov (1811–1877), Vasilij Alexejevič Panov (1809–1949), Vladimir Alexandrovič Čerkasskij (1824–1878) a další. S těmito osobnostmi se setkáváme jako s přispěvateli a redaktory slavjanofilských sborníků a časopisů, aktivními debatéry, adresáty dopisů a pozdějšími editory slavjanofilských spisů. Tyto postavy nemají přímý podíl na vypracování slavjanofilského paradigmatu, nýbrž na jeho realizaci. Skutečnými *teoretiky* hnutí je však pouze několik starších slavjanofilů – A. Chomjakov a I. Kirejevskij, z mladších K. Aksakov, J. Samarin a zčásti I. Aksakov. Kromě „skalních“ slavjanofilů, členů kroužku, lze rozlišit poměrně rozsáhlý okruh „příznivců“ hnutí, slavjanofilsky orientovaných osobností, mezi něž bychom mohli zařadit například N. M. Jazykova, F. I. Ťutčeva, V. I. Dala či N. V. Gogola. Příznačným rysem slavjanofilství je skutečnost, že všechny jeho klíčové osobnosti byly mezi sebou příbuzensky spjaty.¹⁷ Tak například Chomjakovovou matkou byla M. A. Kirejevská a jeho ženou J. M. Jazykovová, sestra slavjanofilsky orientovaného básníka N. M. Jazykova. Z „rodového“ hlediska měly pro hnutí velký význam rodiny Kirejevských a Aksakovových.

Přesnou dobu vzniku slavjanofilství stanovit nelze vzhledem k tomu, že se jednalo o volné sdružení názorově spřízněných osob, jež nestmelovaly žádné pamflety či institucionální zakotvení. Za vznik nelze prohlásit ani nějakou jednotlivou událost či „epochální“ setkání jeho hlavních účastníků, protože se mezi

¹⁷ Viz *Tabulka příbuzenských vztahů raných slavjanofilů*, vypracovaná F. K. Andrejevem na žádost P. A. Florenského. Přetištěna např. ФЛОРЕНСКИЙ П. А., свящ., *Сочинения в четырех томах*, т. 3 (2), М. 1999, s. 509.

sebou všichni znali a pravidelně stýkali. Vznik slavjanofilství je tak spojen se vznikem slavjanofilské diskuse a jejích klíčových textů. Za počátek této diskuse se většinou považuje počátek roku 1839, což potvrzuje i sám Chomjakov.¹⁸ Tehdy se objevil Chomjakovův text *O starém a novém (O старом и новом)* a práce Ivana Kirejevského *Odpověď A. S. Chomjakovovi (В ответ А. С. Хомякову)*. Pro zmiňovanou epochu a kulturní kontext je příznačné, že se nejednalo o články určené k otištění, nýbrž ke čtení na literárních středách, které se tehdy pořádaly v salónu Kirejevských. Chomjakovův text dokonce ani není laděn v duchu pozdějšího slavjanofilství, spíše má blízko k Čaadajevovým „paličským“ sentencím z *Filosofického dopisu*, na nějž také reaguje. Tato skutečnost bývá vysvětlována buď názorovým posunem autora, nebo snahou vyprovokovat reakci bratří Kirejevských.¹⁹ Pokud tomu tak bylo (což je vzhledem k Chomjakovově povaze pravděpodobné), pak se jednalo o snahu úspěšnou.

Neméně diskutovanou otázkou je doba zániku slavjanofilství, která bývá různými badateli stanovována odlišně. Domnívám se, že bychom zde měli vycházet především ze zjevného faktoru biologického: v roce 1856 umírá Ivan Kirejevskij, v roce 1860 Konstantin Aksakov a v roce 1861 Chomjakov. V relativně krátké době po sobě tedy odcházejí tři ze čtyř nejvýznamnějších teoretiků slavjanofilství. Hnutí postihly i další významné ztráty: ve stejném roce jako bratr Ivan umírá i Pjotr Kirejevskij. Nadějný myslitel D. A. Valujev zemřel již v roce 1845 ve věku 25 let. Po roce 1861 tak ze starších slavjanofilů zbývá pouze A. I. Košelev, který však nebyl teoretikem a v poreformním období se začal věnovat spíše podnikání, z významnějších myslitelů žil jen Jurij Samarin (z méně významných např. Ivan Aksakov). Je zjevné, že hnutí bylo na přelomu šedesátých let zásadním způsobem

¹⁸ „Před osmnácti lety dnešní spolupracovníci Ruské besedy prohlásili, že slovanský národ, především pak národ ruský, se ode všech ostatních odlišuje zvláštností svého komunitního (общинный) způsobu života. Tím byl dán základ nového myšlenkového hnutí.“ ХОМЯКОВ А. С., *Полное собрание сочинений*, М. 1900–1909 (dále ХОМЯКОВ, ПСС), т. 3, s. 288. Text psán v roce 1857. K otázce různých datací počátku slavjanofilství viz ЦИМБАЕВ Н. И., *Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века*, М. 1986, s. 57n. Sám Cimbajev se přiklání k přelomu let 1838/1839.

¹⁹ ЕЛАГИН Н. А., „Материалы для биографии И. В. Киреевского“, in: КИРЕЕВСКИЙ И. В., КИРЕЕВСКИЙ П. В., *Полное собрание сочинений: В 4 т.*, т. 4, Калуга 2006, s. 220 (dále jen КИРЕЕВСКИЙ, ПСС).

personálně oslabeno. Zároveň v této době dochází ke změně společensko-politického klimatu; Rusko vstupuje do období reforem přinášejících politickou liberalizaci, zmírnění cenzury a publicistický boom, v kulturním životě se stále více projevuje vliv nearistokratických (raznočinských) osobností. Namísto německého idealismu se na výsluní dostává pozitivismus a materialismus, dochází k celkové radikalizaci sociálního myšlení, jejímž výrazem je i vznik nihilismu a narodnictví. Klasická slavjanofilská, resp. slavjanofilsko-západnická diskuse je již přežitá. Z těchto důvodů je vhodné za dobu zániku klasického slavjanofilství považovat právě symbolický rok 1861, rok Chomjakovovy smrti a rok startu ruských reforem.²⁰ Pro další působení zbylých členů původního kroužku lze v takovém případě užívat označení „doznívající“ či „pozdní slavjanofilství“.

Slavjanofilství mělo charakter společné diskuse osobností s často rozdílnými názory. Někdy se hovořilo o zvláštní roli, kterou v něm sehrál Chomjakov. Jeho stěžejní význam pro hnutí je skutečně nezpochybnitelný. Jak dosvědčuje A. I. Košelev, bez Chomjakova by toto hnutí buď vůbec nevzniklo, nebo by zmizelo beze stopy. „Mnozí z nás byli zpočátku zapálenými západníky a Chomjakov zastával nutnost svěbytného vývoje každého národa téměř sám.“²¹ Bez Chomjakovova úsilí by se patrně nezformoval okruh idejí, jenž se stal jeho jádrem. Bylo by však nesprávné považovat Chomjakova za jediného či hlavního představitele této skupiny. Přinejmenším stejný význam pro konstituci slavjanofilské filosofie mělo rozsahem nevelké, ale myšlenkově podnětné dílo Ivana Vasiljeviče Kirejevského (později i práce K. Aksakova či J. Samarina), proto je hlavním autorem základních slavjanofilských tezí podle mnoha badatelů právě on. Kirejevskij však k hnutí přistoupil později a zpočátku ne se všemi aspekty slavjanofilství souhlasil. Někteří pamětníci vnímají Chomjakova dokonce jako vůdčí osobnost slavjanofilství²², ale ani

²⁰ Stejně pojetí viz např. heslo Славянофилы in: *Философская энциклопедия*, М. 1970; heslo Славянофилы in: *Философский энциклопедический словарь*, М. 1983.

²¹ КОШЕЛЕВ А. И., „Мои воспоминания об А. С. Хомякове“, in: *Славянофильство: pro et contra*, Санкт-Петербург 2006, s. 156. Srov. též „Тенто кroužek, stejně jako řada jiných jemu podobných, by zmizel beze stopy, kdyby mezi jeho účastníky nebyl ... Alexej Stěpanovič Chomjakov.“ *Русское общество 40-50-х годов XIX в., Ч. 1., Записки А. И. Кошелева*, М. 1991, s. 86.

²² Viz například svědectví západníka filosofa В. N. Čičerina: „Chomjakov byl skutečnou hlavou této strany. Měl pro to všechny potřebné vlastnosti: jasnost myšlení, pozoruhodnou vynalézavost

to není zcela přesné – skupina fungovala jako otevřený diskusní kroužek, sdružení lidí uvažujících obdobným způsobem o určitých otázkách, a žádného vůdce v pravém slova smyslu neměla. Chomjakovův význam spočíval spíše v tom, že neúnavně propagoval své ideje a postupně vtahoval tvůrčí osobnosti do tohoto okruhu. Chomjakov byl slavjanofilem od samého počátku, upřímně žil svým přesvědčením, o němž byl ochoten s kýmkoli (a také kdekoli a kdykoli) diskutovat. Kirejevskij byl v osobních debatách méně výrazný, o to bližší byl názorovým oponentům (Čičerin, Gercen). A. Walicki přichází s kompromisní variantou, v níž za ideového vůdce považuje Kirejevského a vůdce hnutí Chomjakova.²³ Byly to tedy osobní vlastnosti obou hlavních teoretiků, díky nimž ze slavjanofilství nevznikla zkosnatělá ideologie či uzavřená sekta, nýbrž živé a dodnes inspirující paradigma.

POJEM SLAVJANOFILSTVÍ

Řada problémů při studiu slavjanofilství je spojena i se samotným názvem užívaným pro toto hnutí.²⁴ Jak tomu v dějinách kultury často bývá, bylo toto označení zpočátku míněno jako výsměšné a jeho nositelé se s ním dlouho odmítali ztotožnit. Mimo jiné i proto, že se jedná o název zavádějící: podstatou slavjanofilského učení není láska ke Slovanům, jak implikuje pojem. Kirejevskij jej téměř neužíval, zato pozdní Chomjakov se s tímto označením smířil a komentoval jej těmito slovy: „Některé časopisy nás výsměšně nazývají slavjanofily, názvem sestaveným podle cizího vzoru, který by v ruském překladu znamenal slavjanoljubce. Z mého hlediska jsem ochoten tento název přijmout a ochotně se přiznávám, že Slovanů rád mám.“ Myslitel zároveň uvádí věc na pravou míru: slavjanofilství se nezabývá na prvním místě Slovanů, nýbrž Ruskem. „Proto ten posměšek nad naší láskou ke Slovanům přijímám stejně ochotně jako posměšek nad tím, že jsme Rusové. Takové posměšky svědčí pouze o jediném: o omezenosti myšlení a úzkoprsém

a důvtip, dar slova, schopnost přesvědčovat lidi a přitahovat je k sobě, stejně jako ty negativní vlastnosti, které nezřídka zajišťují úspěch.“ ЧИЧЕРИН Б. Н., „Воспоминания. Москва сороковых годов <фрагмент>“, in: *Славянофильство: pro et contra*, op. cit., s. 192. Podobně jej hodnotí i slavjanofil A. I. Košelev.

²³ WALICKI A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964, s. 145.

²⁴ Okolnosti vývoje pojmu slavjanofilství jsou přehledně a kriticky zpracovány in: ЦИМБАЕВ, *Славянофильство*, op. cit., s. 5–55.

hledisku lidí, kteří svůj rozumový a duchovní život, stejně jako každý projev přirozené nebo rozumné sounáležitosti, ztratili v elegantní zmrtvělosti salónů nebo v jednostranné literatuře současného Západu.“²⁵ Je však třeba si uvědomit, že Chomjakov skutečně projevoval celoživotní zájem o slovanskou problematiku (jak dokazuje i jeho pozdní *Dopis Srbům*²⁶). To však kupříkladu o Kirejevském prohlásit nelze. Není proto divu, že v době působení klasických slavjanofilů toto označení nebylo jediným, a dokonce ani převládajícím. Existovala řada jiných, z nichž velká část vznikla jako koreláty spojené s polemikou se západníky. Označení v zásadě pracovala se dvěma různými metaforami – prostorovou a časovou. V rámci prostorové metafory se zdůrazňoval především protiklad Moskvy a Petrohradu; slavjanofilové se často označovali jako „moskevský směr“, „moskevská strana“, „moskevské myšlení“ či „Moskvané“, kdežto pro západníky platila analogická označení spojená s Petrohradem.²⁷ Širší geografickou dimenzi využívala ve čtyřicátých letech všeobecně rozšířená označení „východní“, „východníci“, „slavjanisté“ a jejich koreláty „západní“, „západníci“, „europisté“. Tato označení lze nalézt u Čaadajeva, Granovského, Chomjakova i Bělinského.²⁸ S časovou metaforou pracují pojmy „starověrci“ a „novověrci“, které mají svůj původ již ve zmíněné Chomjakovově stati *O starém a novém*. Dnes známé pojmy slavjanofilství a jeho korelát západnictví se postupně ujímaly během druhé poloviny 40. let a sami slavjanofilové toto označení definitivně začali užívat od roku 1856 ve svém časopise *Russkaja beseda*.²⁹ Existuje také názor, že pojem slavjanofilství byl pro označení kroužku klasických slavjanofilů poprvé užit V. G. Bělinským v roce 1843 jako výsměšné označení.³⁰

²⁵ ХОМЯКОВ, ПСС, т. 1, с. 98–99.

²⁶ *К сербам. Послание из Москвы*, Leipzig 1860; ХОМЯКОВ, ПСС, т. 1, с. 377–408.

²⁷ «московское направление», «московская партия», «московская мысль», «москвичи», viz ЦИМБАЕВ, *Славянофильство*, op. cit., s. 29.

²⁸ «восточные», «восточники», «славянисты»; «западные», «западники», «европисты», viz ЦИМБАЕВ Н. И., „Московские споры либерального времени“, in: *Русское общество 40-50-х годов XIX в., Ч. 1., Записки А. И. Кошелева*, М. 1991, с. 8.

²⁹ ЦИМБАЕВ, *Славянофильство*, op. cit., с. 32.

³⁰ Existuje však i názor, že termín byl užíván ještě před Bělinským. Podrobněji k této otázce viz ФАТЕЕВ В. А., „В спорах о самобытном пути России“ in: *Славянофильство: pro et contra*, СПб. 2006.

Ačkoli se spisy slavjanofilů hemží stížnostmi na nevhodnost tohoto názvu, zjevnou příčinou označení cizím a výsměšným pojmem bylo, že se sami neshodli na jednom autonymu pro svůj kroužek. Sám Kirejevskij ve svých pozdních statích užíval pojmů „slovansko-křesťanský“ nebo „pravoslavně-slovanský směr“³¹. Po letech bude A. Košelev vzpomínat: „Nazývat nás měli nikoli *slavjanofily*, nýbrž v protikladu k západníkům spíše *tuzemníky* („туземниками“) či *svéбытники* („самобытниками“). Ale ani tyto přezdívky by nás plně charakterizovat nemohly. My sami jsme si žádná jména nedávali, žádné charakteristiky jsme si nepřisvojovali, nýbrž jsme pouze nechtěli být opicemi či papoušky, ale lidmi, a to lidmi ruskými.“³² Téměř všichni badatelé zabývající se tímto hnutím upozorňují na konvenční a zavádějící charakter tohoto pojmu.³³

Sémantika pojmu však nebyla jedinou příčinou jeho nevhodnosti. Snad ještě větším problémem byly jeho dobové konotace. Jednalo se totiž o již zavedený pojem, který se (jako „славянофильство“ či „словенофильство“) objevil na počátku 19. století v souvislosti se snahou N. M. Karamzina o jazykovou reformu ruské literatury. Proti Karamzinově modernizaci se zvedl odpor konzervativně laděných příznivců starého vysokého stylu, založeného na množství vznešených slov církevněslovanského původu („slavismů“), jenž vedl admirál A. S. Šiškov. Stoupenci Karamzinových reforem, sdružení do volného uskupení Arzamas, dali „šiškovcům“, organizovaným v *Besedě milovníků ruského slova* (Беседа любителей русской **СЛОВЕСНОСТИ**), výsměšnou přezdívku „slavjanofilové“. Ke konci desátých let již spory karamzinovců a šiškovců odezněly, avšak pojem slavjanofilové jako zesměšňující označení pro kulturní konzervativce či milovníky Slovanů místy přetrvával. V jiném kontextu byl pojem aktualizován ve třicátých letech 19. století, kdy byli slavjanofily nazýváni profesionální slavisté nebo lidé proslulí svou láskou ke Slovanům.³⁴ Čtyřicátá léta pak tento pojem začala užívat také jako označení pro oficiální

³¹ «Славяно-христианское», «православно-славянское направление»

³² *Русское общество 40-50-х годов XIX в.*, op. cit., s. 92. Kurzíva autorská.

³³ Například Zeňkovskij a Levickij navrhuji (zjevně inspirováni A. Košelevem) výstižnější označení „pravoslavně-ruský směr“ či „pravoslavný rusismus“, ЗЕньковский В. В., прот., *История русской философии*, Ленинград 1991, т. 1, ч. 2, с. 6; ЛЕВИЦКИЙ С. А., *Очерки по истории русской философии*, М. 1996, с. 457.

³⁴ ЦИМБАЕВ, *Славянофильство*, op. cit., s. 17.

„slovanskou“ či spíše imperiálně-ruskou ideologii a začali jím být označováni vydavatelé provládního časopisu *Moskviťanin* Michail Petrovič Pogodin a Stěpan Petrovič Ševyrjov.³⁵ Pojem, který byl tedy doposud škádlivým označením, byl od této chvíle nezávislou inteligencí místy užíván i pro oficiózní, a tedy i potenciálně nebezpečná (udavačství) uskupení. Kroužek moskevských slavjanofilů měl tedy k odmítání pojmu dobré důvody: všechny jeho konotace byly negativní a navíc označovaly směsici jevů dosti nesourodých a s idejemi kroužku nesouvisejících.

SYNCHRONNÍ A DIACHRONNÍ HRANICE SLAVJANOFILSTVÍ

Fenomén slavjanofilství provázely nejasnosti od samého počátku a provází jej dodnes. Dochází dokonce ke zcela stejným záměnám jako v oněch dobách. Tyto zmatky plynou z nedostatečně přesného vymezení hranic slavjanofilství v synchronní a diachronní rovině. Nevyjasněnost hranic působení slavjanofilů v rámci své doby vede k záměně vlastního kroužku slavjanofilů s okruhem jejich příznivců či okruhem osobností zastávajících některé příbuzné ideje. Nejasnost diachronních hranic (počátku a konce působení klasických slavjanofilů) pak vede k umělému časovému rozšiřování slavjanofilství, které v extrémním případě může sahát od počátku novověku přinejmenším do roku 1917.³⁶ V obou případech se pak slavjanofilství jako fenomén zcela rozplývá.

V synchronním plánu je nejčastějším omylem záměna slavjanofilů s oficiálně-patriotickou skupinou Pogodin-Ševyrjov, která se traduje od časů Bělinského a s níž se můžeme setkat i v domácí literatuře. Publicista a vydavatel M. P. Pogodin (1800–1875) a literární historik S. P. Ševyrjov (1806–1864) byli se slavjanofily v přátelských osobních stycích a sdíleli s nimi některé společné názory – představu o odlišnosti Ruska od Západu, slavofilii, rusofilii, stejně jako polemický vztah k západníkům. Slavjanofily v úzkém slova smyslu však nebyli, dokonce svým promikulášovským postojem slavjanofilství v očích veřejnosti kompromitovali.³⁷ Sami slavjanofilové k tomuto zmatku přispěli tím, že v určité době s časopisem *Moskviťanin* spolupracovali, Ivan Kirejevskij dokonce tři čísla působil jako jeho

³⁵ Ibidem, s. 18–19.

³⁶ Rozbor tohoto problému viz ДМИТРИЕВ С., „Подход должен быть конкретно-исторический“, in: *Вопросы литературы*, 1969, 12, s. 75n.

³⁷ КОЛЮПАНОВ Н., *Биография А. И. Кошелева*, М. 1889, кн. 2, s. 132–133.

šéfredaktor.³⁸ Vlastní časopis slavjanofilům příslušné orgány vydávat nepovolily, takže konkurenčním petrohradským kritikům, kteří nemohli být osobně účastni velkolepých moskevských salónních sporů, tyto dvě skupiny splývaly. Slavjanofilové se s oběma představiteli oficiálního patriotismu pro zásadní odlišnost ideových východisek vbrzku názorově rozešli. Pogodin a Ševyrjov pracovali nikoli s idejemi slavjanofilů, nýbrž s oficiální ideologií a podporou samoděržaví. Oficiální ideologie se však od slavjanofilství v mnohém odlišovala: kladně hodnotila petrovskou modernizaci Ruska (viz polemika P. Kirejevského s M. Pogodinem), za hlavní zdroj kulturních hodnot chápala Evropu, odmítala autentické „slovanské“ kulturní principy. V mnohém se odlišovala i jejich koncepce dějin Ruska, především vztah k normanské teorii, pojetí vztahu mezi panovníkem a lidem, ruským sociálním formám atd.³⁹ Sami „představitelé oficiální národnosti“ (jak se někdy Pogodinovi se Ševyrjovem souhrnně říká) názorově špli dál a postupně přecházeli k velkoruskému patriotismu a velkorusky orientovanému panslavismu. Jejich podobnost se slavjanofilským učením se tak zmenšovala natolik, až se ukázalo, že se jedná o zcela rozdílná pojetí.⁴⁰ Přesto jsou v některých interpretacích slavjanofilové uváděni do souvislosti s rusifikací či koncepcí „oficiální národnosti“, tedy velkoruskou státní ideologií doby Mikuláše I. Někdy bývá poukazováno i na to, že jejich filosofie je svéráznou variantou na Uvarovovu triádu pravosláví-samoděržaví-národnost. Slavjanofilové však byli disidenty mikulášovského impéria a nikdy nebyli stoupenci silného, či dokonce totalitárního státu. Jejich koncepce naopak prosluly zdůrazňováním „nestátního“ charakteru „Slovanů“ (či „Íránců“ u Chomjakova). Z tohoto důvodu také zdůrazňují význam Moskvy jako centra (staro)ruské kultury, niterného a duchovního centra, oproti Petrohradu, který reprezentuje pouhou imperiální vládu. Ve svých koncepcích oddělují stát a zemi (nejvíce K. Aksakov) a někdy je dávají i do protikladu. Konečně zmiňme i tu skutečnost, že klasičtí slavjanofilové jsou považováni za stoupence některých téměř

³⁸ ПИРОЖКОВА Т. Ф., *Славянофильская журналистика*, М. 1997, s. 24–41.

³⁹ WALICKI, op. cit., s. 42–53.

⁴⁰ Tento názor sdílí většina fundované odborné literatury. Směšování klasických slavjanofilů s panslavisty či skupinou Ševyrjova a Pogodina explicitně odmítá např.. WALICKI, op. cit.; ЛЕВИЦКИЙ, *Очерки*, op. cit., s. 52–53; ФАТЕЕВ, op. cit., s. 14n; ЦИМБАЕВ, *Славянофильство*, op. cit., s. 25–26; КОШЕЛЕВ, *Хомяков*, s. 215, 218; hesla *Погодин* a *Шевырев* in: *Русская философия. Малый энциклопедический словарь*, М. 1995 atd.

liberálních svobod; kromě svobody osobní a svobody slova zastávali také právo národů na sebeurčení. Podobným způsobem byli slavjanofilové směřováni s nacionalistickými názory časopisu *Majak* (na což upozorňoval již K. Bestužev-Rjumin).⁴¹

Myslitelů orientovaných na velkoruský patriotismus se později v Rusku objevila celá řada a tento způsob myšlení vytvořil v carském Rusku silnou tradici.⁴² Za slavjanofilský jej však považovat nelze, jedná se o ruskou variantu západních nacionalistických idejí. Rozdíl mezi tímto způsobem uvažování a slavjanofilstvím jsou principiální, především proto, že zde chybí klíčové koncepce slavjanofilství: učení o občině a *sobornosti*, apel na vznik nové křesťanské filosofie, zdůrazňování náboženských základů kultury apod.⁴³ Oba proudy působily v ruském předrevolučním myšlení paralelně a vytvořily vlastní tradice, které vždy lze poměrně snadno oddělit. Samotným slavjanofilům jsou pak tendence k ruskému nacionalismu (přínejmenším v jeho radikálnějších formách), či dokonce imperialismu spíše cizí. Všichni klasičtí slavjanofilové (stejně jako velká část západníků) byli zapálenými ruskými patrioty, byli však zásadními odpůrci dělení lidí na základě nějakých biologických příznaků. Jejich pojetí národa se zakládá na sdílení společných duchovních hodnot a historie, nikoli etnicity. Relevanci etnického pojetí dějin ve svých spisech na řadě míst explicitně zpochybňují. Projevem nenacionalistického pojetí u slavjanofilů je zdánlivě paradoxně i to, že do svých úvah často nezahrnují jen „Rusy“, ale všechny „Slovany“, jako by jim úzce nacionální ruský okruh nestačil a bylo potřeba jej rozšířit o širší kulturní kontext. Jak lakonicky formuluje Levickij, „spíš by šlo hovořit o utopickém nežli imperialistickém charakteru jejich mesianismu“⁴⁴.

⁴¹ БЕСТУЖЕВ-РЮМИН К. Н., „Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе“, in: *Славянофильство: pro et contra*, op. cit., s. 334–335.

⁴² Viz např. práci ГРОСУЛ В. Я et al., *Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика*, М. 2000. V českém prostředí se toto téma objevuje in: Vydra Z., *Židovská otázka v carském Rusku 1881–1906. Vláda, židé, antisemitismus*, Pardubice 2006.

⁴³ Zaměřováním těchto dvou proudů na základě stejného názvu se zabýval např. N. I. Cimbajev, který se pokusil oba proudy terminologicky oddělit zavedením pojmu „slavjanoljubije“ pro proudy velkoruské a panslavistické.

⁴⁴ ЛЕВИЦКИЙ, *Очерки*, op. cit., s. 53.

Konečně se můžeme také setkat se záměnou slavjanofilství a panslavismu. Není třeba předjímat výklad, ale snad je možné na tomto místě poznamenat, že program politického sjednocení slovanských národů ve spisech klasických slavjanofilů nenalezneme.⁴⁵ Ke smísení slavjanofilství a panslavismu může docházet ze dvou důvodů. Jedním z nich je intuitivní etymologie názvu skupiny, implikující lásku ke Slovanstvu, a druhou skutečnost, že dva významní panslavističtí teoretici N. J. Danilevskij a V. I. Lamanskij se ke slavjanofilství hlásili. Danilevskij však nikdy členem původního kroužku 40. a 50. let nebyl, v té době patřil mezi petraševce čili západníky a ke slavjanofilským idejím se začal hlásit až později (jeho *Rusko a Evropa* začalo vycházet až v roce 1869); v případě mnohem mladšího Lamanského (1833–1914) je pak diskuse o příslušnosti ke klasickému slavjanofilství zcela anachronická.

Všechny tyto představy – slavjanofilové jako exponenti oficiální ideologie samoděržaví, velkoruského šovinismu, rusifikace, panslavismu apod. – souvisí s problémem nedostatečně přesného odlišení kroužku raných slavjanofilů a paradigmatu, které bylo jimi vytvořeno, od soudobých či pozdějších oficiálních a nacionalistických velkoruských myšlenkových směrů. Podobné nepřesné rozlišování bylo dříve příznačné pro starší marxistickou historiografii a dnes je již jen stěží udržitelné.⁴⁶ Je příznačné, že sovětskou historiografií byly tyto nepřesnosti odmítnuty již na přelomu 60. a 70. let 20. století a nepracuje s nimi ani většina západní historiografie.

SÉMANTICKÉ ROZPĚTÍ POJMU SLAVJANOFILSTVÍ

Navzdory všem výše uvedeným synchronním a diachronním vymezením klasického slavjanofilství je však třeba přiznat, že pojem slavjanofilství se užívá i v dalších sémantických polích. Vraťme se ke klasické sovětské diskusi o slavjanofilství, kde S. Dmitrijev konstatuje: „V. Kožinov správně poukázal na to, že slovo „slavjanofilství“ ... se dávno a pevně přinejmenším aspoň sto let užívá ve dvou významech. Zaprvé se jím označuje určitý reálně existovavší směr ruského

⁴⁵ ЕГОРОВ Б. Ф., „О национализме и панславизме славянофилов“, in: *Славянофильство и современность. Сборник статей*, СПб. 1994, s. 23–32.

⁴⁶ КОШЕЛЕВ В. А., „Славянофилы и официальная народность“, in: *Славянофильство и современность*, op. cit., s. 122.

sociálního myšlení, jenž vnikl a byl ve 30.–50. letech 19. století samotnými současníky za zvláštní směr uznáván. Zadruhé se slavjanofilstvím často rozumí dosti různorodé, často mezi sebou nic společného nemající projevy ruského sociálního myšlení, jimž bylo v té či oné míře vlastní uznávání svébytnosti Ruska a svérázu kulturně-historické cesty domácího vývoje.⁴⁷ Vzhledem k politicko-kulturním změnám, které od přelomu 60. a 70. let 20. století probíhaly v samotném Rusku, došlo i k reaktualizaci pojmu slavjanofilství a západnictví v novém kontextu. Z tohoto důvodu je potřeba Kožinovo vymezení rozšířit. S ohledem na vývoj ruské kultury zvláště posledních dvou desetiletí je třeba vymežit *tři* sémantická pole pojmu slavjanofilství: 1. Nejužším a prvotním vymezením je, že slavjanofilství je výše vymezené konkrétní uskupení 40. a 50. let 19. století. Z důvodu terminologické jasnosti je účelné nazývat slavjanofilství v tomto významu jako „klasické“ či „staré“ (N. G. Černyševskij navrhol z téhož důvodu pojem „skutečné slavjanofilství“ – „истинное славянофильство“). 2. Za slavjanofila či západníka je v dalším vývoji ruské kultury označován kterýkoli myslitel, který pracoval v paradigmatu vytvořeném klasickým slavjanofilstvím či západnictvím. Například ve slavjanofilském paradigmatu pracoval (a byl za něj označován) N. N. Strachov, N. J. Danilevskij, raný V. S. Solovjov, významná část „náboženských filosofů“ počátku 20. století apod. 3. Konečně za slavjanofilství může být od 40. let až po dnešní dobu označován libovolný myšlenkový postoj v Rusku tendující ke zdůrazňování ruské svébytnosti, vlastní historické cesty, a to v nejrůznějších sférách kulturního, společenského či politického života.⁴⁸ V tomto nejširším a zároveň nejvágnějším smyslu slova se s pojmem slavjanofilství setkáme nejčastěji.⁴⁹

⁴⁷ ДМИТРИЕВ С., „Подход должен быть конкретно-исторический“, in: *Вопросы литературы*, 1969, 12, s. 75.

⁴⁸ Jako základní antinomie ruské kultury je užíváno dodnes, viz např. ЩУКИН В. Г., *Русское западничество: генезис – сущность – историческая роль*, Łódź 2001 či БЛЕХЕР Л. И. – ЛЮБАРСКИЙ Г. Ю., *Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья*, М. 2003.

⁴⁹ K tomuto tématu např. ФАТЕЕВ, op. cit., s. 9–10. Zmíňme také vymezení pojmu slavjanofilství užívané v ruských výkladových slovnících, potvrzující tuto tezi: «Одно из направлений общественной и философской мысли России в середине 19 в., выдвигавшее идею самобытного развития России, отличного от пути развития западно-европейских стран». Heslo *Славянофильство* in: *Словарь русского языка*, М. 1984. Podobně heslo vykládají i

Toto konstatování se však týká běžné jazykové situace. Pro vědecké účely je podobné sémantické překrývání významů neudržitelné. Smyslem této práce je tuto chaotickou změť rozplést, a to nejen na úrovni terminologické, nýbrž na rovině myšlenkových kořenů jednotlivých proudů označovaných za slavjanofilské. Z tohoto důvodu je třeba důsledně trvat na 1. odlišení skutečného slavjanofilského kroužku od ostatních dobových uskupení; 2. odlišení klasických slavjanofilů od dalších myslitelů či uskupení, kteří na jejich myšlení navazovali. Pro odlišení klasického slavjanofilství je nutné především vymezení jeho základní ideovou charakteristiku, která bude v této práci nazývána slavjanofilské paradigma. Další myslitelé v průběhu 19. a 20. století, kteří na odkaz klasického slavjanofilství navazovali (někdy nazýváni „neoslavjanofilové“), budou chápáni jako pokračovatelé v slavjanofilském paradigmatu. Jejich skutečná typologická příslušnost k tomuto paradigmatu však bude prověřována nikoli dle (nejednou dobově či politicky motivovaných) autocharakteristik, nýbrž dle typologické sounáležitosti s klasickým slavjanofilstvím. Proto bude možné na základě věcné charakteristiky rozlišit myslitele slavjanofilského paradigmatu a myslitele náležející k jiným myšlenkovým směrům. Velice silným směrem tak bude patrioticko-velkoruský směr, který se sám nejednou za slavjanofilství označoval, ale jehož stoupenci s bázovými idejemi slavjanofilství nepracují. Předkládaný přístup umožňuje odlišit myšlení K. N. Leont'jeva, N. N. Strachova, V. S. Solovjova, V. V. Rozanova, P. A. Florenského, V. F. Erna či N. A. Berďajeva na jedné straně, a K. P. Pobědonosceva, S. F. Šarapova či V. M. Puriškeviče na straně druhé. Je zřejmé, že obě skupiny myslitelů se typologicky odlišují a jedná se o dvě paralelní řady (paradigmata), které jsou při hlubší analýze stěží zaměnitelné. N. Cimbajev obě skupiny zdařile rozlišuje (byť nepříliš vhodnými označeními „slavjanofilství“ a „slavjanoljubije“) a všímá si například názorového posunu „slavjanofila“ Ivana Aksakova, který se v průběhu 70. let 19. století názorově posouval směrem k národně-patriotickému myšlení, čímž zároveň postupně opouštěl slavjanofilství jako takové.⁵⁰

slovníku *Современный толковый словарь русского языка*, Санкт-Петербург 2001 či *Словарь русского языка*. М. 1993.

⁵⁰ ЦИМБАЕВ, *Славянофильство*, op. cit., s. 39. Názory I. Aksakova se zřetelem k antisemitismu jsou zpracovány in: VYDRA Z., „Ivan Aksakov a židovská otázka v carském Rusku. Několik poznámek ke vztahu slavjanofilství a antisemitismu“, in: *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: tradice a alternativy*, Příhoda M. (ed.), Praha 2005, s. 159–188. V případě I. Aksakova se

1.2 JE SLAVJANOFILSTVÍ A ZÁPADNICTVÍ SPOREM O EVROPU?

Pojem slavjanofilství se často nevyskytuje samostatně, nýbrž ve vazbě s pojmem západnictví. Vzniká tak legitimní otázka, v jakém vztahu vůči němu je. Západnictví a slavjanofilství se často chápou jako vzájemně spojené jevy, jako koreláty či nutné protipóly ruského kulturního života 40. let 19. století. Pokud by tomu tak skutečně bylo, pak bychom i slavjanofilství nemohli definovat bez západnictví. Jako koreláty by patřily nedílně k sobě a jednou ze součástí vymezení slavjanofilství, ne-li přímo součástí hlavní, by byl rys spojující obě hnutí. Pokud bychom vycházeli z výše citovaných slovníkových („běžných“, „školních“) vymezení obou pojmů⁵¹, pak by onou určující vlastností spojující oba pojmy byl především vztah k Evropě, europeizaci a evropským kulturním formám. Slavjanofilství by prosazovalo jejich odmítnutí, kdežto západnictví jejich akceptování. Slavjanofilství by dále mohlo nabízet alternativu k westernizaci Ruska, opírající se o domácí („ruské“, „slovanské“, „východní“ apod.) formy. V zájmu hlubšího pochopení fenoménu slavjanofilství se tedy zamyslíme nad tím, je-li jeho vztah k západnictví vztahem rovnocenného korelátu diskutujícího o otázce europeizace Ruska.

Pojem západnictví má podobně jako slavjanofilství několik různě širokých sémantických polí a můžeme v něm *per analogiam* rozlišit tři stejné vrstvy: 1. západnictví jako konkrétní kulturní jev 40. a 50. let představený osobnostmi A. I. Gercena, V. G. Bělinského, T. N. Granovského, který můžeme nazývat klasickým západnictvím; 2. západnictví jako myšlenkové paradigma navazující na odkaz klasického západnictví („západnické paradigma“); 3. západnictví jako každý myšlenkový proud v Rusku usilující o implementaci západních (evropských, euroamerických apod.) hodnot v Rusku. Na tomto místě budeme pochopitelně hovořit pouze o západnictví klasickém. Zde narážíme na první závažný rozdíl. Je-li klasické slavjanofilství jasně vymežitelným diskusním okruhem čítajícím několik desítek statkářských intelektuálů, jeho protějšek má zcela jiné parametry.

však již nejednalo o slavjanofilství (které antisemitismus nepřestovalo), nýbrž o velkoruský nacionalismus.

⁵¹ *Словарь русского языка*, op. cit.; *Современный толковый словарь русского языка*, op. cit.; *Словарь русского языка*, op. cit.

Západnictví zahrnovalo většinu ostatní nezávislé vzdělané společnosti (od 40. let 19. století je tato společenská vrstva označována jako ruská inteligence). Kromě výše uvedených znakových postav se nezmýlíme, když do tohoto proudu zařadíme v podstatě všechny veřejně působící příslušníky ruské inteligence, kteří se nehlásili ke slavjanofilům. Sám pojem „západníci“ je vzhledem k době, o níž hovoříme, relativně pozdní, poprvé jej ve svých *Vybraných místech z korespondence s přáteli* (1847) užil N. V. Gogol, rozšíření se však tento pojem dočkal až v polovině padesátých let 19. století.⁵² Pro podobnou představu byl dříve užíván spíše „europeismus“, sami západníci byli někdy nazýváni „европейцы“⁵³. Europeismus byl vlastní ruské společnosti od reforem Petra Velikého a v době předcházející vzniku slavjanofilství. Za zakladatele západnictví bývá někdy považován Čaadajev, avšak „Prvním jej nazvat je možné jen v nepřímém smyslu, v jeho generaci byli všichni západníky, často prostě západními lidmi.“⁵⁴ Jednalo se tedy spíše o obecné pozadí ruské kultury postpetrovského období, a nikoli o konkrétní soubor idejí. Z tohoto důvodu přišla potřeba vymezit tento názorový směr až v okamžiku žurnalistických polemik se slavjanofily. Proto lze stěží hovořit o nějaké konkrétní době vzniku západnictví či konkrétních autorech, jimiž byl tento směr založen, stejně jako je problematičné užívat pojmu „hnutí“.

S toutž neurčitostí se setkáváme také při vymezení západnického „učení“. V epoše čtyřicátých let byli západníci především socialisty (V. G. Bělinskij, zčásti A. I. Gercen a N. P. Ogarjov, stejně jako členové kroužku M. J. Butaševiče-Petraševského) a liberály (T. N. Granovskij, P. V. Anněnkov, V. P. Botkin a další). V následující době se za myslitele západnické orientace považoval stoupenec kteréhokoli proudu navazujícího na odkaz některého z klíčových myslitelů 40. let, ale k západnictví se také hlásili příslušníci nově vzniklých proudů, jejichž společným jmenovatelem byl „europeismus“. Evropa však nenabízela jeden, nýbrž celou řadu kulturně-politických modelů. Zároveň se za západníky považovali i příslušníci specificky ruských směrů, jež v „Evropě“ žádnou analogii neměly; na klasické západnictví navazovali nihilisté a radikálové různých odstínů (anarchisté, narodnikové), stejně jako umírněnější

⁵² Heslo *Западничество* in: *Русская философия. Малый энциклопедический словарь*, М. 1995.

⁵³ Heslo *Западничество* in: *Философская энциклопедия*, М. 1970.

⁵⁴ ФЛОРОВСКИЙ Г. прот., *Пути русского богословия*, Vilnius 1991, s. 247.

liberální proudy. Západnický diskurs je z tohoto důvodu velmi široký a vágní zároveň.

Slavjanofilové vedli neustálé spory, ale vzájemně se shodovali na poměrně širokém spektru problémů. Západníci byli naopak nekonzistentní skupinou. „Kromě Bělinského jsem se rozcházel se všemi,“ píše Gercen. Cimbajev popírá určující charakter duality slavjanofilství a západnictví pro danou epochu: „Nikoli spor slavjanofilů a západníků, nýbrž spolupráce i boj tří směrů společenského myšlení – demokratického, liberálního a konzervativního – určovaly ráz ideového boje skvělého desetiletí.“⁵⁵ Tým autor potvrzuje rozdělení západníků na sjednocenější petrohradské křídlo, vedené Bělinským (A. A. Komarov, P. V. Anněnkov, I. I. Panajev atd.), a liberálnější moskevské západníky (T. N. Granovskij, S. M. Solovjov, K. D. Kavelin, M. N. Katkov, B. N. Čičerin atd.). Nelze tu hovořit o jednotné platformě, protože jak potvrzuje Čičerin, „... u takzvaných západníků žádné společné učení nebylo. Tento směr spojoval lidi s velice pestrými názory: upřímně pravoslavní i odpůrci jakéhokoli náboženství, příznivci metafyziky i stoupcem zkušenosti, sociální demokrati i umírnění liberálové, ctitelé státu i obhájci čistého individualismu. ... Slavjanofilové naopak vypracovali dosti konkrétní učení, které všichni sdíleli.“⁵⁶

Z těchto důvodů není západnictví na duchovním poli Ruska přelomu 30. a 40. let ničím novým (novými byli pouze autoři a formy, kterými byla tato obecná představa propagována), zato však lze za novinku prohlásit slavjanofilství. Slavjanofilství bylo na obecném pozadí ruského europeismu jakousi „secesí“, proudem, jenž se oddělil od standardního názorového směřování ruské společnosti. Slavjanofilem bylo sice možné se narodit, jak ukazuje příklad A. S. Chomjakova, řada ostatních myslitelů však k slavjanofilství přistoupila.⁵⁷ Jejich původní přesvědčení bylo „západnické“ a k slavjanofilství došli názorovou konverzí od některé ze standardních verzí ruského europeismu. To se týkalo i základních členů kroužku slavjanofilů (např. I. Kirejevskij či J. Samarin). Tím spíše se to týkalo osobností, jež přimknuly ke slavjanofilskému paradigmatu v pozdější době, po zániku klasického slavjanofilství. Západníky byli původně N. J. Danilevskij, F. M.

⁵⁵ ЦИМБАЕВ, „Московские споры“, op. cit., s. 8.

⁵⁶ ЧИЧЕРИН „Воспоминания“, op. cit., s. 189.

⁵⁷ ФЛОРОВСКИЙ Г., *Пути русского богословия*, op. cit., s. 271.

Dostojevskij či K. N. Leont'jev, počátek dvacátého století zažívá celou vlnu přechodů od západnictví ke slavjanofilskému paradigmatu v osobě N. A. Berd'ajeva, S. N. Bulgakova, P. A. Florenského a dalších osobností. Naopak k západnictví se nekonvertovalo, do západnického paradigmatu se člověk automaticky rodil.

Je tu i další aspekt problému. Zatímco západnictví je kontinuálně existujícím fenoménem, do nějž se jako do řečiště stékají v následujících dobách nové a nové proudy, znovu a znovu naplňující či inovující základní intuici europeismu, existence slavjanofilství byla v určitých obdobích ohrožena. První krizí slavjanofilství bylo již zmíněné období po roce 1860, kdy zaniká klasická podoba hnutí. V této době ve slavjanofilském paradigmatu působí např. kroužek počvenniků, který však neměl dlouhého trvání a ke slavjanofilství se hlásil jen velmi rezervovaně. V sedmdesátých letech slavjanofilské myšlení reprezentují spíše jednotlivci, jako byl Danilevskij, Leont'jev či Strachov. Proud byl v této době oživen také ranou tvorbou V. S. Solovjova, avšak myslitel se se slavjanofilstvím razantně rozešel (viz kapitola 5.3). V. Rozanov (jeden z „rozených“ stoupců slavjanofilství) hodnotil dobu po úmrtí Danilevského (†1885) a Leont'jeva (†1891) jako epochu, kdy slavjanofilství ztratilo kromě Strachova všechny své talentované autory; toto „období temna“ skončilo až s nástupem náboženských filosofů počátku 20. století.⁵⁸

Zde se dostáváme k jádru problému. Pokud bychom slavjanofilství v duchu běžného vymezení vnímali pouze jako snahu o zdůrazňování domácích kulturních kořenů (podobně jako západnictví zdůrazňuje kořeny evropské), za jakýsi sofistikovanější patriotismus, byla by situace diametrálně odlišná.⁵⁹

⁵⁸ „Němčině po smrti N. J. Danilevského a K. N. Leont'jeva, v ty pro slavjanofilství ve smyslu personálního složení temné roky, byl Strachov v podstatě vlastně jediným představitelem slavjanofilství a chtělo se mu, pochopitelně, v hlubokém stáří zakřičet: „Věřím! Chci! Je!!“ „Věřím, bude!“ Vlastně by to mohl říct až dnes – kdy se v Moskvě objevil *druhý rozkvet slavjanofilství*, v osobě pánů Koževnikova, Novosjolova, Florenského, Andrejeva, Cvetkova, spolu se S. N. Bulgakovem a celým nakladatelstvím Put', které se k nim přimknulo.“ РОЗАНОВ В. В., *Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев*, М. 2001, s. 126.

⁵⁹ Tato „slovníková“ redukce (nepočítáme-li některé sovětské publikace) však není u historiků ruského myšlení častá. Užívají ji však např. JAKOVENKO, B. N., *Dějiny ruské filosofie*, Praha 1939, s. 114n. a Miljukov (heslo *Славянофильство* in: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, СПб. 1890–1907.

„Patrioticky“ zaměřených myslitelů, zdůrazňujících, či přímo nadřazujících svébytný vývoj Ruska vývoji evropskému, bychom v dějinách ruského sociálního a politického myšlení našli daleko více. Pro některé z nich se užívalo pojmu „oficiální slavjanofilství“ a někteří badatelé neváhají tyto myslitele řadit do slavjanofilského proudu.⁶⁰ Solovjovova, Miljukovova i Rozanovova představa o zániku slavjanofilství se tedy zakládá na jiném pojetí hnutí, než je představa „rusismu“ daného do protikladu k „europeismu“. Výše bylo konstatováno, že výhradně na této představě je založeno paradigma jiné, patriotické a oficiální. Společným úběžníkem klasických slavjanofilů a výše zmíněných proudů tak zůstává pouze ruský patriotismus, více či méně teoreticky zdůvodněný a založený na preferenci domácích kulturně-politicko-náboženských kořenů před západními. Taková představa je však velice obecná, dokonce obecná natolik, že byla sdílena i některými „západníky“ (Čaadajev, pozdní Gercen, v dalším vývoji někteří narodnikové a marxisté). Z tohoto důvodu ji lze jen těžko vnímat jako jediný konstitutivní prvek nějakého myšlenkového směru.

Pokud bychom slavjanofilství chápali ve výše zmíněném širokém smyslu slova, byli bychom nuceni mezi slavjanofily zařadit i celou řadu západníků. Stejně tak bychom však byli nuceni uznat, že i slavjanofilové mají velice blízko k západníkům, protože dle názorů některých badatelů patří do širokého proudu ruského europeismu.⁶¹ Je tedy zjevné, že v tradičním pojetí západnictví-europeismus versus slavjanofilství-rusismus ztrácí výše uvedené konvenční rozdělení zcela své opodstatnění. To však je v rozporu nejen s pojetím dějin ruské kultury 19. století, pro něž jsou tyto dva pojmy klíčové, nýbrž především se skutečnou podstatou slavjanofilství. To je velmi určitým a názorově profilovaným směrem, který vytvořil vlastní specifické paradigma. Z tohoto důvodu je nutné se jednoduché představy slavjanofilství a západnictví jako dvou stran diskuse o významu Evropy pro Rusko

⁶⁰ Např. JAKOVENKO, *Dějiny ruské filosofie*, op. cit., s. 113n.

⁶¹ Viz např.: «Славянофильство есть звено в истории русской мысли, а не только русского инстинкта... И это было звено в диалектике русского «европеизма»». ФЛОРОВСКИЙ, op. cit., s. 253. Zdůrazněno autorem. Podobně oba proudy jakožto projevy ruského europeismu pojímá N. I. Cimbajev, zároveň jejich antagonismus vnímá jako produkt reakce na oficiální ideologii mikulášovského Ruska. ЦИМБАЕВ, Н. И., „Европеизм как категория национального сознания“, in: *Очерки русской культуры XIX века, т. 4. Общественная мысль*, М. 2003, s. 450.

vzdát. Slavjanofilství a západnictví nejsou pouhými dobovými korelátami. Západnictví je směrem širokým a univerzálním, obecnou představou ruského europeismu, tedy i obecným kulturním pozadím Ruska 19. století, jeho chápání jako konkrétního proudu vzniklo především díky potřebě negativního vymezení vůči klasickému slavjanofilství. Pojem západnictví je tedy závislý na pojmu slavjanofilství, ale nikoliv naopak. Naopak, klasické slavjanofilství je sice menšinovou, ale velice konkrétní vizí.

Představa o slavjanofilství a západnictví jako rovnocenných a určujících korelátech ruského kulturního života 40. let 19. století má jeden ze svých hlavních zdrojů v Gercenových vzpomínkách. V nich je bitevní pole jasně rozděleno kapitolami „Наши“ (tj. západníci) a „Не наши“ (slavjanofilové) a nakonec se konstatuje: „Jako Janus nebo jako dvouhlavý orel jsme se dívali na různé strany, zatímco *srdce* v nás *tlouklo stejné*.“⁶² Později byla tato představa zasazena do rámce „dialektického“ pojetí, v němž se tyto dva principy vzájemně svářely až do vítězství marxistické syntézy. V současné době jsou již tato schémata překonána a začínají se uplatňovat nové interpretační rámce: „Sociokulturní modely slavjanofilství a západnictví nelze chápat jako ztělesnění principu komplementarity (дополнительность) v rámci jedné historické epochy. Ani jeden z nich nelze nazvat zrcadlovým odrazem druhého, stejně jako nelze říct, že agrární a industriální způsob ruského života se navzájem doplňovaly.“⁶³

Z výše uvedeného srovnání západnictví a slavjanofilství tedy vyplývá, že slavjanofilství je jev řádově odlišný od západnictví a ne jeho pouhý protiklad. Vztah slavjanofilství-západnictví je v tomto případě jen jedním z několika relevantních interpretačních kontextů. Je tedy na místě přejít i k dalším možnostem interpretace.

⁶² GERCEN, *O tom, co bylo*, op. cit., díl II, s. 182. K subjektivitě Gercenových vzpomínek viz САРАСКИНА, Л. И., „А. С. Хомяков среди «не наших». Стилистика и символика интеллектуального поединка“, in: *А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист*, т. 2, М. 2007, s. 369–379. Patrně z Gercena přebírají toto schéma i další autoritativní západničí memoaristé této epochy (např. АННЕНКОВ, *Литературные воспоминания*, op. cit., s. 230).

⁶³ ЩУКИН В. Г., „Славянофильство и западничество“, in: *Очерки русской культуры XIX века*, т. 5, s. 53.

1.3 ZÁKLADNÍ VÝCHODISKA PŘI STUDIU SLAVJANOFILSTVÍ

JEDNOSTRANNÉ BADATELSKÉ STRATEGIE

Slavjanofilství je jevem víc než půldruhého století starým, zároveň však stěžejním. Současný badatel tak vstupuje na půdu, kde je zakořeněna celá řada starších vědeckých přístupů, stejně jako myšlenkových schémat a stereotypů. Povšimněme si nejprve těch, které lze dnes chápat jako zastaralé či zkreslující. Dva nejčastější případy byly již zmíněny. Zaprvé se jedná o pojetí slavjanofilství jako *patriotického směru*. Toto pojetí přinesly především monarchistické a velkoruské názorové proudy druhé poloviny 19. století, které se často samy za slavjanofilské považovaly. Slavjanofilství je zde redukováno na jeden z jeho akcidentů a zároveň tu vzniká terminologický zmatek. Další schematizací je představa slavjanofilů jako *názorového korelátu západníků* ve 40. letech 19. století. Tato schematizace redukuje slavjanofilství na opozici západníků, tedy na diskusi o europeizaci Ruska. Jedná se o velice uznalou schematizaci v duchu „lidí 40. let“. Následující generace ruských publicistů však zaujímala ke svým oponentům méně benevolentní postoj. Tón zadal D. A. Pisarev ve své stati *Ruský Don Quijote* (*Русский Дон Кихот*, 1862), v níž jsou Kirejevskij a s ním celé slavjanofilství hodnoceni jako zcela neužitečné *snilkovství*. „Slavjanofilství není povětrí vanoucí neznámo odkud; je to psychologický jev vznikající v důsledku neuspokojených potřeb... Slavjanofilství je ruské donkichotství; kde stojí mlýny, tam slavjanofilové vidí ozbrojené bohatýry, odtud pochází věčně frázovitě, věčně nejasné blouznění o národnosti, ruské civilizaci, o budoucím vlivu Ruska na intelektuální život Evropy.“⁶⁴ Slavjanofilství je v jeho očích prosto jakékoli racionality, jedná se o čisté snilkovství, či dokonce patologický jev, s nímž nemá smysl se vážně vyrovnávat. Slavjanofilství je vlastně výrazem sentimentu lásky k vlasti, rodině, církvi, který se křečovitě snaží vydávat za filosofii. Tam, kde se stává literaturou, v něm lze nalézt pozitivní momenty; zcela neudržitelné je však jako filosofie. Podobný postoj vyjadřuje další mladý kritik „generace 60. let“ M. A. Antonovič v recenzi na první díly sebraných spisů slavjanofilských klasiků

⁶⁴ ПИСАРЕВ Д. И., „Русский Дон Кихот“, in: КИРЕЕВСКИЙ, *ИСС*, т. 4, s. 261–262.

*Moskevské slovanství (Московское словенство, 1862).*⁶⁵ Tento pohled, který razila nihilistická kritika 60. let 19. století, je sice očividně předpojatý, avšak vzhledem k vlivu této školy na další vývoj ruského myšlení „osvoboditelského“ směru ovlivnil chápání slavjanofilství a odrazil se na nedocenění tohoto fenoménu v dalším vývoji ruského myšlení.⁶⁶

Další schematizací, vyplývající z obecné politizace poreformního Ruska, je redukce slavjanofilství na *protostranické uskupení*, hlásající určitou ideu politického typu. Tato redukce může souviset s již jmenovanými typy schematizace slavjanofilů jako patriotů či antizápadníků a za hlavní ideu hnutí se v takovém případě prohlašuje odmítání reformy Petra I., westernizace Ruska a hlásání jeho politicko-kulturní svébytnosti; pojímá se tedy jako předchůdce počvenničestva či eurasijství.⁶⁷ Hlavní slabinou tohoto pojetí je více či méně vstřícný postoj slavjanofilů (především Chomjakova a Kirejevského, jak uvidíme v dalších kapitolách) k Evropě a odmítání ruského izolacionismu (nikoli však svébytnosti). Další varianta tohoto pohledu pak slavjanofily vnímá jako exponenty politických konceptů blízkých buďto západnímu liberalismu či konzervatismu. „Liberální varianta“ se opírá o jednoznačně odmítavý postoj slavjanofilů k nevolnictví a jejich podíl na rolnické reformě roku 1861, dále o opozici vůči mikulášovskému absolutismu, touhu po uvolnění cenzury a v neposlední řadě o hlásání práv (především slovanských a pravoslavných) národů na sebeurčení. „Konzervativní verze“ se naopak zakládá na jejich monarchismu, náboženském založení a důrazu na svébytné národní formy, jež jsou základem ruské imperiální ideologie. Tato verze pokulhává především proto, že pojetí těchto hodnot se u slavjanofilů značně odlišuje od jejich oficiální podoby a skutečnosti, že byli vůči mikulášovskému Rusku v opozici očekávajícíce „liberální“ reformy. Diskuse o liberální či konzervativní orientaci slavjanofilů nabyla na aktuálnosti především na přelomu 19. a 20. století v souvislosti se soupeřením skutečných liberálů a konzervativců o vliv na společenské mínění. V této době také zaznívá hlas odmítající

⁶⁵ Těmto statím velice kultivovaně oponoval Bestužev-Rjumin. БЕСТУЖЕВ-РЮМИН К. Н., „Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе“, ст. 2, in: *Отечественные записки*, 1862, 3, 27–29.

⁶⁶ Více o této problematice ПИРОЖКОВА Т. Ф., *Революционеры-демократы о славянофильстве и славянофильской журналистике*, М. 1984.

⁶⁷ Toto pojetí včetně jeho kořenů viz СУХОВ А. Д., *Хомяков, философ славянофильства*, М. 1993.

toto „škatulkování“ hnutí, který odmítá přímou souvislost mezi slavjanofily a soudobými politickými proudy: „Obě tyto takzvané naše strany, liberálové a konzervativci, jsou v podstatě ve stejné míře západníky, tedy lidmi přenášejícími na ruskou půdu západoevropské pojetí konzervatismu a liberalismu.“⁶⁸ Oba směry jsou podle Ljaskovského politickými doktrínami, což je slavjanofilství cizí. Důkazem tohoto názoru je i střídavé přiřazování slavjanofilů tu k jednomu, tu ke druhému proudu. Reálně má myšlení jednotlivých představitelů rysy obou směrů, aniž by se však jimi vyčerpávalo.⁶⁹

Další redukci přineslo důsledné aplikování jiné politické doktríny a vědecké metodologie zároveň – *marxismu*. Zde se projevil marxistický důraz na ekonomiku jako základ sociální struktury, jež dále určuje ideové proudy. Slavjanofilové jsou v takovém případě výrazem ideologie statkářské třídy v období krize ruského nevolnictví.⁷⁰ Sociální determinace slavjanofilství není cizí ani A. Walickému: „Slavjanofilství bylo ideologií staré ruské šlechty, která se nerozhodla vystupovat ve svém jménu jakožto privilegovaný stav bránící své egoistické zájmy a pokusila se sublimovat a univerzalizovat tradiční hodnoty, pokusila se vytvořit ideologickou platformu, na níž by se mohly shodnout všechny třídy a společenské vrstvy představující „starou Rus“. V tom právě podle nás tkví podstata klasického slavjanofilství a zároveň i příčina jeho utopičnosti a rychlé dezintegrace ve chvíli, kdy dějinné okolnosti umožnily přejít od idejí k činům.“⁷¹ Původní rigidně marxistická představa byla od konce šedesátých let minulého století postupně nahrazována širšími i věcnějšími pohledy na problematiku. Jedním z nich je právě

⁶⁸ ЛЯСКОВСКИЙ В. Н., *Алексей Степанович Хомяков. Его жизнь и сочинения*, М. 1897, s. 2–3.

⁶⁹ К této problematice ИВАНЦОВА, О. К., „«Славянофильство» и «западничество», «консерватизм» и «либерализм»: к проблеме содержания понятий и дефиниций“, in: *Иван Киреевский и идеи славянофильства: теория, история, современное осмысление*, М. 2007, s. 123–131. Viz též ЦИМБАЕВ, *Славянофильство*, op. cit., s. 105n.

⁷⁰ Нарř. КАМЕНСКИЙ З. А., *Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков*, СПб. 2003 (jedná se o posmrtné vydání práce vytvořené v 70. letech).

⁷¹ WALICKI, op. cit., s. 142.

chápaní liberalismu jako ideologie ruské statkářské vrstvy, jejíž součástí jsou i slavjanofilové.⁷²

Poslední přístup, který podle našeho názoru zkresluje objektivní studium slavjanofilství, je jeho pojmání v rámci tzv. *ruské ideje*. Koncept ruské ideje je produktem ruské náboženské historiosofie a jako takový je zajímavým objektem studia. Není však vědeckou reflexí dějin ruského myšlení, sám je specifickou koncepcí a jako takový je *předmětem* dějin filosofie, nikoli *dějiny* filosofie. Tento diskurs zahrnuje jména jako V. S. Solovjov, N. A. Berďajev či A. V. Gulyga, do značné míry však k němu náleží většina náboženských myslitelů přelomu 19. a 20. století.⁷³ V souvislosti se slavjanofily bývají často citována díla N. Berďajeva, především díky jeho pracím *Ruská idea* a *Alexej Stepanovič Chomjakov*.⁷⁴ Nehledě na čtivost a myšlenkovou obsažnost jeho děl však Berďajeva řadit mezi badatele o slavjanofilství nelze a jeho časté citování v ruských pracích poslední doby chápu jako potřebu nalézt autoritu, která by nahradila dříve citované revolučně-demokratické a marxistické autory. Berďajevův pohled je nehledě na svou inspirativnost často subjektivní a ideologizující. Stejně tak zjednodušující je pojetí slavjanofilů v celém konceptu, kdy jsou tyto myslitelé schematizováni pro účely ruské ideje.

Kromě výše uvedených badatelských strategií je další zjevnou příčinou redukovaného pohledu na slavjanofilství omezené oborové spektrum, v němž byli slavjanofilové studováni. Například starší sovětské studie obsahovaly téměř výhradně hledisko sociologicko-ekonomické a literárněvědné. Slavjanofilové se tak stávali součástí dějin ruské kritiky, sociálního myšlení, literárních dějin či marxisticky pojatých dějin filosofie. Slavjanofilové jsou však jevem mnohem komplexnějším a ke svému studiu vyžadují také zapojení dalších oborů, především pak filosofie a teologie.

OBECNÉ PRINCIPY SLAVJANOFILSTVÍ

⁷² ЯНКОВСКИЙ Ю. З., *Патриархально-дворянская утопия: Страница русской общественно-литературной мысли 1840–1850 г.*, М. 1981.

⁷³ SOLOVIEV V. S., *L'idée russe*, Paris 1888; BERĐAJEV N. A., *Ruská idea*, Praha 2003; ГУЛЫГА А. В., *Русская идея и ее творцы*, М. 1995. Do tohoto diskursu mohou být zařazeni také F. M. Dostojevskij, S. N. Bulgakov, L. P. Karsavin, S. L. Frank a další myslitelé.

⁷⁴ БЕРДЯЕВ Н. А., *Алексей Степанович Хомяков*, М. 1912.

Výše uvedené badatelské přístupy strádají určitou jednostranností, spočívající v redukci komplexního jevu na některý z jeho kontextů, vlastností či aspektů (západnicko-slavjanofilská diskuse, patriotismus, politická diskuse, třídní původ, součást ruské ideje). Jako takové mohou sloužit pouze k dílčímu vymezení slavjanofilství. Mnohem přínosnější jsou strategie a kontexty snažící se interpretovat slavjanofilství jako komplexní jev. Jsou to především ty, které si všímají hlubšího myšlenkového pozadí celého hnutí. Pro jeho pochopení je nejprve potřeba zmínit některé obecné principy, bez nichž se uspokojivá badatelská strategie nemůže obejít.

Na prvním místě si povšimněme dvou závažných interpretačních kontextů – *romantismu a křesťanství*. Slavjanofilství je a může být pojímáno jako součást celoevropského romantismu.⁷⁵ Toto chápání je správné, pokud hnutí neomezuje pouze na tuto vlastnost. Romantismus však byl velice širokým hnutím, a ne všechny jeho směry jsou slavjanofilství stejně blízké. Nejsilnější vazby jej pojí s konzervativním romantismem, představeným osobnostmi jako T. Carlyle, F. A. R. Chateaubriand, ale především německými romantiky, umělci i filozofy.⁷⁶ S konzervativním romantismem slavjanofilství sblíží celá řada rysů, z nichž nejvýraznějším je opozice vůči osvícenství (antiosvícenství), emblematicky zastoupenému plejádou francouzských osvícenců a Velkou francouzskou revolucí. Antiosvícenství zahrnovalo široké spektrum kritiky představ filozofických (racionalismus, empirismus), náboženských (ateismus, deismus), sociálních (rovnostářství, kosmopolitismus), politických (republikanismus) i estetických (utilitarismus a antiestetičnost). Naopak slavjanofilství sdílí některé základní vlastnosti romantismu – důraz na národ a jeho individuální vlastnosti, různorodost kultur, náboženství, pozitivní chápání středověku. Konečně romantismu jsou také vlastní slavjanofilské sklony k uměleckosti, interdisciplinaritě, syntetičnosti. V případě slavjanofilství jsou tyto obecně romantické tendence doplněny osobitými ruskými rysy – ambivalentním postojem k Evropě a nutností integrovat do nového rámce ruskou historickou a kulturní zkušenost.

Neméně závažným kontextem pro slavjanofily je křesťanství. Nelze jej redukovat na vliv romantismu, protože nehledě na křesťanské trendy v jeho rámci (V.

⁷⁵ ГЕРШЕНЗОН М. О., „Славянофильство“, in: *Вопросы философии*, 1997, 12, s. 69.

⁷⁶ GLEASON A., *European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*, Cambridge, Massachusetts 1972, s. 2-3.

Hugo, F. Chateaubriand) to nedílná součást romantismu nebyla. Slavjanofilové směřují k čistému, církevnímu křesťanství a to je vede k opozici jak vůči ateisticky a deisticky laděnému osvícenství, tak vůči zednářským a mystickým proudům počátku 19. století. Jejich důraz na křesťanskou ortodoxii, na nepolitickou podobu křesťanství, rozvíjení mnišské kontemplativní mystiky, stejně jako relativně pozdější doba působení ve srovnání s klasickými evropskými křesťanskými romantiky, je tak již sblížuje spíše s křesťansko-obnovitelskými snahami poloviny 19. století. V celoevropském kontextu tak mohou být slavjanofilové uvedeni do souvislosti s katolickým tradicionalismem (J. de Maistre, F. Lammenais, L. de Bonald), oxfordským hnutím či S. Kierkegaardem a počátky existencialismu.⁷⁷ V ruském kontextu pak slavjanofilové přinášejí obnovu pravoslaví⁷⁸, tradiční ruské spirituality, která byla ve vyšší společnosti po církevních a kulturních reformách Petra I. odsunuta na okraj, snahu o christianizaci světské kultury a zdůraznění role církve ve společnosti (nikoli však v politickém smyslu).

Konzervativní romantismus slavjanofilů přináší některé další vlastnosti. Konzervativní reakce na osvícenství ústí do kritiky, ne-li naprostého odmítnutí modernismu (*antimodernismus*). Italský slavista Vittorio Strada tuto vlastnost slavjanofilství chápe nikoli jako výlučnou, nýbrž běžnou součást všech kultur, které později přistoupily k modernitě, reprezentované Francií, Anglií či Holandskem. První takovou kulturou je Německo, a je proto logické, že slavjanofilové, stejně jako velká část ruské kultury, hledají inspiraci právě tam. Součástí kultury „na okraji“ je také diskuse o přijetí, či odmítnutí modernizace reprezentované kulturami, které se nacházejí „ve středu“. Diskuse západnictví (přítakání Moderně) a slavjanofilství

⁷⁷ CHRISTOFF, *Kireevskij*, op. cit., s. 337.

⁷⁸ Pojem pravoslaví (z řec. HÉ ORTHODOXIA) je jedním z ústředních prvků slavjanofilské koncepce. Pojem se užívá ve dvou významech: 1. Pravověří, pravá víra, ortodoxie. 2. Pravoslavná církev, tedy církev tvořící kanonickou a organizační jednotu s jurisdikcí čtyř východních patriarchátů (konstantinopolským, antiochijským, jeruzalémským a alexandrijským) a autokefálními církvemi z nich vzešlými. Tyto pojmy z hlediska pravoslavného věřícího splývají, avšak z objektivního hlediska je potřeba je odlišit. V pasážích práce, kde se bude hovořit o pravověří (ve smyslu pravé víry), a nikoli o pravoslaví (ve smyslu jurisdikce), proto bude užíván pojem ortodoxie.

(vyzvedávání Tradice) je tak typickým jevem pro všechny kultury přistupující k Moderně, je její typickou a normální vlastností.⁷⁹

Antimodernistický tradicionalismus odmítá celou škálu novověkých evropských forem, počínaje státním zřízením, přes ekonomický systém, po kulturní projevy. Není proto divu, že slavjanofilství je v politickém ohledu monarchistické a v ekonomickém antikapitalistické, byť u různých autorů v různé míře. Nedílnou součástí slavjanofilství je také důraz na patriotismus, na národní kulturní a náboženské formy, a jeho nedílnou součástí je i kritika kulturních a náboženských forem importovaných. Komplexní přístup k slavjanofilství tedy vyžaduje nedílné zahrnutí těchto obecných aspektů hnutí a vykreslení jejich specifických rysů a učení na jejich pozadí.

Komplexní badatelské strategie

Slavjanofilství je specifickým fenoménem; nejde o politickou stranu, filosofický proud ani náboženské hnutí, ačkoli rysy všech obsahuje. Proto je nebezpečné chtít slavjanofilství uzavřít do některého z jeho aspektů a nahlížet jej pouze z jednoho hlediska. Jeho komplexní uchopení proto vyžaduje „fenomenologický“ přístup, zmobilizování prostředků různých disciplín a oborů a soustředění k jeho studiu (podobně jako V. G. Ščukin pracuje se západnictvím)⁸⁰. Teprve výsledná syntéza těchto pohledů může tento fenomén adekvátně uchopit. Výše uvedený přehled jednostranných badatelských strategií ve svém důsledku vede k tomu, že redukované nazírání slavjanofilství neuchopuje jeho esenci, nýbrž jednotlivé akcidenty. Neziskáváme tak obraz slavjanofilství jako takového, nýbrž rozbor některého jeho aspektu. Povšimněme si několika současných přístupů, které slavjanofilství zkoumají jako komplexní jev se zahrnutím výše uvedených obecných rysů.

Soudobou postmarxistickou interpretaci slavjanofilství předložil ruský badatel V. G. Ščukin. Jeho interpretace se pokouší na základě semiotické metodologie J. M. Lotmana a B. F. Jegorova uchopit slavjanofilství a západnictví,

⁷⁹ СТРАДА В., „Славянофильство и западничество в обратной перспективе“, in: *Вопросы философии*, 1993, 7, s. 57–63.

⁸⁰ ЩУКИН В. Г., *Русское западничество: генезис – сущность – историческая роль*, Łódź 2001, s. 13.

„popsat slavjanofilství a západnictví jako dvě zvláštní subkultury v rámci jediné kultury ruské vzdělané společnosti poloviny 19. století, přesněji, jako sociokulturní modely“⁸¹. Tato dvě „axiologicky zaměřená pojetí světa“ jsou srovnávána na základě vybraných kategorií – teocentrismu/antropocentrismu, metafyzičnosti/dialektičnosti, státnosti/dynamičnosti a pochopitelně časoprostorových koordinátů. Ze srovnání vyplývá, že se jedná o dva zcela odlišné „modely světa“, představující různé typy či fáze kultury. Nehledě na jistou schematičnost, která je této metodologii vlastní, jsou dílčí postřehy i celkové vyznění Ščukinových prací velice přínosné.⁸² Slavjanofilství zde podobně jako u Strady vyznívá jako hlas antimoderního (či předmoderního) světa, který je dějinnými okolnostmi odsouzen k zániku. Přesto jej však tato interpretace pojímá jako plnohodnotný a komplexní kulturní fenomén.

Komplexní pohled na slavjanofilství předložili také autoritativní emigrační historikové ruské filosofie v polovině 20. století: jednalo se především o práce Florovského, Zeňkovského, Losského a z nich vycházejícího Levického. Slavjanofilství je v jejich syntézách pojímáno v rámci dějin ruské filosofie (Zeňkovskij, Losskij) a teologie (Florovskij). Ruská filosofie není pojímána jako filosofie *sensu stricto*, je vzhledem ke svému interdisciplinárnímu a většinou neakademickému rázu oborem dostatečně širokým a zahrnujícím rozsáhlé nefilosofické vrstvy (především náboženské, sociální a literární). Právě požadavek mezioborovosti při studiu ruské filosofie je důvodem, proč mohou historikové ruské filosofie předložit komplexní obraz slavjanofilství. Florovského práce *Путь русского богословия* je pak pokusem nahlédnout dějiny ruského myšlení prizmatem vývoje pravoslavné teologie. Tu však vymezuje prakticky celou ruskou kulturou a myšlením a z tohoto důvodu je i jeho pojetí slavjanofilství, byť s poněkud větší mírou axiologického přístupu, schopné podat komplexní obraz slavjanofilství.

Konečně zmiňme práci, která zásadním způsobem ovlivnila zkoumání slavjanofilství v posledních čtyřech desetiletích, *W kręgu konserwatywnej utopii* Walického. Za základní „jednotku bádání“ Walicki s odkazem na L. Goldmana stanovuje „světonáhled“ (światopogląd), jež definuje jako „celistvé vidění světa –

⁸¹ ЩУКИН, „Славянофильство и западничество“, op. cit., s. 15.

⁸² Viz též ЩУКИН В. Г., „«Семейная разладица» или непримиримая распря? Западничество и славянофильство в культурологической перспективе“, in: *Вопросы философии*, 2003, 5, s. 103–123 (obsahuje prakticky totéž).

smyslovou strukturu, systém hodnot poznávacích, etických a estetických, který je v rámci sobě vlastního stylu vnitřně koherentní. Takto pojatý světónáhled se liší jak od filosofické teorie, tak od tzv. ‚běžného světónáhledu‘. Každá filosofická teorie je v té či oné míře pouze výrazem a konceptualizací určitého světónáhledu, avšak není zároveň s vyjádřeným světónáhledem totožná. Týž světónáhled se může objektivizovat ve více filosofických teoriích (rozdílných ve svých teoretických výstupech, ale stejných ve své světónáhledové podstatě); na druhou stranu může jedna filosofická teorie obsahovat prvky různých světónáhledů – teoretická konzistence se vždy nekryje s konzistencí světónáhledovou. Konečně světónáhledy se mohou vyjadřovat a objektivizovat nejen ve filosofických teoriích, ale také – v závislosti na charakteru doby – v dílech teologických, ekonomických či historických a také – což je nejčastější – v uměleckých a literárních dílech. Světónáhled nemusí vystupovat v konceptualizované podobě – je v podstatě ateoretický, a z tohoto důvodu si nachází nejrůznější podoby výrazu, čímž umožňuje srovnání a převedení na „společný jmenovatel“ vzhledově různých forem a zdánlivě heterogenních produktů kultury.“⁸³ Walického badatelská strategie patrně nejlépe umožňuje komplexní nazření fenoménu slavjanofilství, protože jej odmítá sevřít do rámce partikulárních „dějin“ (dějin filosofie, teologie, literatury, sociálního myšlení atd.). Fenomén slavjanofilství do nich náleží stejnou měrou, jakou se z nich zároveň vymyká. Zároveň však neodmítá jejich zařazení do dějin vůbec, jen je třeba je pojmut šířeji: „Slavjanofilské učení je z našeho hlediska zvláště vděčným objektem pro historika světónáhledů a zvláště nevděčným pro tradiční odborníky. Slavjanofilové, podobně jako většina ruských myslitelů 19. století, se nedrželi zásad tradičního „dělení duševní práce“; jejich učení se skládá z koncepcí teologických, filosofických, historických atd.; jejich jednota je dána právě světónáhledem. Množství rozmanitých pojetí slavjanofilství v dosavadní literatuře předmětu se vysvětluje nejen ideologickými, ale i profesionálními zájmy autorů: obraz slavjanofilství samozřejmě záležel také na tom, jestli byl autor dané práce profesionální filosof, či profesionální ekonom, historik literatury či teologie.“⁸⁴

Světónáhled, „základní badatelská jednotka“ Walického práce, je s ohledem na slavjanofilství zdařile zvolená. Za jednotlivými slavjanofilskými koncepcemi se

⁸³ WALICKI, op. cit., s. 7–8.

⁸⁴ Ibidem, s. 9.

nachází hlubší jednotící rovina, která se však nevyčerpává ani romantismem, ani křesťanstvím, ani jinou filosofickou, politickou, ekonomickou či estetickou koncepcí. Naopak, zdrojem konkrétních slavjanofilských idejí v těchto jednotlivých oblastech je tato rovina či jednotící představa. Badatel, který se snaží uchopit fenomén slavjanofilství, usiluje v podstatě o zachycení této jednotící představy. Tato představa však není výhradním majetkem skupiny klasických slavjanofilů; může být revitalizována kdykoli v dalším vývoji ruského myšlení. Pro zachycení této skutečnosti je Walického koncept světónáhledu odpovídající. Další Walického úvahy se však ubírají zčásti jiným směrem než tato práce. Slavjanofilové jsou pro polského vědce výrazem tzv. konzervativní utopie. Utopie je však fenoménem především sociálního myšlení a Walického pojetí slavjanofilství je do určité míry sociologizující. Způsob práce se slavjanofilským „světónáhledem“ je však v této práci jiný; hlavním cílem je zachycení vnitřní souvislosti vývoje významné části ruského myšlení. Zde se sociologizujícím přístupem vystačit nelze, protože slavjanofily inspirované myšlení se ubíralo i jinými cestami, než je utopie; filosofie N. Strachova, K. Leont'jeva či V. Rozanova s utopií nepracuje, přesto však je se slavjanofilstvím geneticky spojena. Z tohoto důvodu došlo k rozhodnutí nahradit Walického termín obecnějším pojmem „paradigma“. Není však chápán v duchu německé klasické sociologie (M. Weber, K. Mannheim) ani Kuhnovy představy paradigmatu normální vědy⁸⁵, nýbrž ve smyslu Walického světónáhledu jako obecná vnitřně koherentní myšlenková struktura, která sjednocuje různé konkrétní hodnoty a koncepce. Podobně jako Walického světónáhled se může i paradigma realizovat v různých filosofických, estetických a sociálních koncepcích, není vázáno na konkrétní epochu ani skupinu myslitelů. Jeho charakter je komplexní a sjednocující. V této práci bude slavjanofilské paradigma studováno v kontextu dějin ruské filosofie, jak jsou vymezeny klasickými ruskými historiky ruské filosofie (Radlov, Zeňkovskij, Losskij), resp. teologie, jak je vymezena Florovským.

Konkrétní metodická východiska

Slavjanofilové měli omezenou možnost publikovat; jejich názory byly oficiálními místy vnímány jako nebezpečné, a proto k nim byla cenzura obzvláště pozorná. Veřejnost tak měla jen málo příležitostí se s jejich dílem seznámit. Kromě

⁸⁵ KUHN T. S., *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997. Přel. T. Jeníček.

krátkého období poloviny čtyřicátých let, kdy slavjanofilové vydali několik sborníků a redigovali tři svazky časopisu *Moskviťanin*, se jejich publikace v tisku objevovaly jen sporadicky. Od roku 1852 pak nesměli publikovat vůbec. Zvláštní nemilosti se těšili u moskevského generálního gubernátora hraběte A. A. Zakrevského, který je nechal sledovat, protože je považoval za „rudé“ či „komunisty“ (sic!).⁸⁶ Teprve po uvolnění cenzurní politiky po smrti Mikuláše I. mohli slavjanofilové založit vlastní časopis *Russkaja Beseda*, jednalo se však již o labutí píseň hnutí. Mezi paradoxy doby patřilo i to, že jejich názoroví oponenti, ve vztahu k mikulášovskému režimu mnohem radikálnější, své tiskové orgány měli a publikovali. Není proto divu, že psané texty do značné míry ustupovaly ústním, salónním vystoupením a ty, se kterými se setkáváme v sebraných spisech hlavních představitelů hnutí, mají specifickou strukturu. U starších slavjanofilů se málokdy setkáme s rozsáhlejšími systematickými pracemi, jedná se spíše o eseje či kratší pojednání, z nichž některá jsou nedokončená nebo za života autorů nepublikovaná. Naopak velký význam má epistolární tvorba či drobné umělecké útvary, zvláště básně, ve své době však často neautorizované.

Práce se slavjanofilskými díly vyžaduje proto specifický přístup předurčený vlastnostmi výchozích textů. Jedná se o žánrově různorodé texty, zčásti umělecké (básně, dramata), zčásti publicistické (stati, recenze); jen malá část díla je skutečně v pravém slova smyslu vědecko-filosofická (studie, traktáty, eseje). Vzhledem k okolnostem vnějším i niterným se jedná o díla v různé míře relevantní pro badatelské účely a je nutno je zahrnovat všechna, včetně děl epistolárních a deníkových. Slavjanofilové nebyli profesionály v žádné oblasti, zato však vykazovali širokou škálu zájmů amatérských. Z tohoto důvodu se ve slavjanofilských dílech setkáme s různorodou tematikou, s úryvkovitými tezemi, častým opakováním. Proto je analytická práce – jednotlivé roztřídění motivů a koncepcí – velmi obtížná, ne-li zcela nemožná. Východiskem proto zůstává, že se jedná o myšlení ne zcela konzistentní a rozhodně nepřevoditelné do diskursivního systému.

Problematický je totiž již sám pojem slavjanofilská filosofie. V tomto ohledu existují dva protikladné póly přístupu – jeden předpokládá existenci celistvého učení společného všem aktérům slavjanofilství, kdežto druhý hovoří výhradně o filosofii jednotlivých osobností hnutí. Neideologizující studie o slavjanofilství však preferují

⁸⁶ *Русское общество*, op. cit., s. 85.

začít u výkladu myšlení jednotlivých osobností. Domnívám se (společně s Christovem, Walickým a dalšími badateli), že jediná skutečná cesta k uchopení slavjanofilství vede skrze konkrétní dílo jednotlivých představitelů.⁸⁷ Vzhledem k tomu, že účelem této práce není komplexní zmapování celého slavjanofilství, nýbrž jeho hlavní myšlenkové intuice – paradigmatu, který byl vytvořen jeho zakladateli a k němuž se postupně přimknuly další osobnosti – je nutné zmapovat myšlení obou hlavních teoretiků raného slavjanofilství, kterými jsou Chomjakov a Kirejevskij. Práce dalších dvou mladších teoretiků, K. Aksakova a J. Samarina, takový význam nemají; Aksakov je chápán spíše jako ideolog a vášnivý obhájce, kdežto Samarina jako aplikátor základních slavjanofilských tezí.⁸⁸ Aby nedošlo k redukcionismu na některou stránku či předem určené hledisko, budou kapitoly věnované tvorbě obou hlavních teoretiků pojety jako portréty, v nichž budou pokud možno komplexně vyloženy základní stránky jejich filosofie. Teprve poté bude provedena komparace jejich myšlení a nalezeny styčné body. Práce však není zaměřena na rozbor jednotlivých aspektů či vnějších prvků slavjanofilského učení – vyzvedávání občiny, kritika Petra I., záliba v ruských formách apod. Ty jsou často pouze dobové (v souvislosti s reformami roku 1861 řada frekventovaných motivů mizí, zato jiné se objevují), nejsou výsadou pouze slavjanofilů (objevují se u Gercena, Černyševského, narodníků, anarchistů atd.) a netvoří proto jádro slavjanofilského paradigmatu. Slavjanofilství nelze definovat skrze jednotlivé složky jeho učení (jako např. učení o občině) ani jako souhrn jeho příznaků – například antimodernismus, pravoslavlí, patriotismus, antiwesternismus atd. Cílem další části práce bude tedy nalezení hlubinné intuice, slavjanofilského „světonáhledu“, paradigmatu, který ovlivnil další vývoj ruského myšlení.

⁸⁷ CHRISTOFF, *Хомяков*, s. 8.

⁸⁸ CHRISTOFF, *Хомяков*, s. 11; viz též СУХОВ А. Д., *Столетняя дискуссия. Западничество и самобытность в русской философии*, М. 1998; БЛАГОВА Т. И., *Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский*, М. 1995.

2. A. S. CHOMJAKOV

2.1 OSOBNOST A DÍLO

Chomjakovovi současníci si všimají, že myslitelova osobnost nebyla prostá jisté výstřednosti. Tento relativně bohatý, evropsky vzdělaný ruský statkář byl klasickým příkladem renesanční povahy. Výčet oborů, v nichž nějakým způsobem působil, má přímo „cimrmanovský“ záběr. Některé z nich uvádí báseň D. I. Sverbejeva:

„Mechanik, básník a filolog,
Výtvarník, lékař a teolog,
Společnosti ruské publicista,
Moudrost máš hadí, tvá duše čistá.“⁸⁹

Skutečně, Chomjakov od mládí psal poezii (dodnes dobře hodnocenou) a dramata (ve své době hraná), věnoval se malířství (zdokonaloval se dokonce v Paříži). Jako statkář a přesvědčený humanista pracoval na projektu zrušení nevolnictví a rolnické reformy v Rusku. Publikoval články s agrární tematikou, navrhoval nový způsob zimní úpravy cest, studoval tradiční ruský lov a jeho hlavní prostředek – ušlechtilé chrty. V období krymské války navrhoval nový typ palných zbraní a dělostřeleckých nábojů. Na světovou výstavu v Londýně přivezl vlastní typ parního stroje, nazvaný Moskovka, jehož anglicky psaný technický popis nalezneme v jeho sebraných spisech. Studoval a aplikoval homeopatický způsob léčení. Byl polyglotem a znalcem soudobé indoeuropeistiky, kvůli níž se kromě evropských

⁸⁹ Cit. podle ФЛОРЕНСКИЙ П. А., „Около Хомякова“, in: *Сочинения в 4 т.*, т. 2, М. 1996, s. 328. Sama báseň je však vzhledem k Chomjakovovi vedena v ironicko-polemickém duchu, jak upozorňuje Florenskij tamtéž. Zavitněvič uvádí dokonce 15 činností, architekturu a malířství nepočítaje: „... *statkář* vytvářející nové vztahy se svými nevolníky, *technik* přicházející s novými objevy a vynálezy, *medik* s praxí hledající nové prostředky k léčbě některých nemocí, *sportovec* praktikující i píšíci teoretické studie, *vědec* úspěšně pracující v oblasti *filologie*, *historie*, *teologie* a *filosofie*, *politický ekonom*, *básník*, *novinář* beroucí na sebe obtížné úkoly vedení novinářské práce, *publicista* reagující na nejožehavější problémy současného života, člen a *vedoucí slavjanofilského kroužku* nekonečně polemizující v zájmu vyjasnění a propagace základních principů své doktríny, *misionář* vedoucí veřejné debaty se schizmatiky, *předseda literární společnosti*.“ ЗАВИТНЕВИЧ В. З., *Алексей Степанович Хомяков*, т. 1, Киев 1902, s. 235.

světových a klasických jazyků začal věnovat také sanskrtu. Publikoval řadu historických studií a vytvořil rozsáhlý esej o světových dějinách. Konečně působil v oblasti teologie, filosofie a kulturologie, jak se dozvíme v další části tohoto portréту.

Není divu, že taková šíře odborných zájmů vyvolávala obdiv i podezření z diletantismu. „Byl příkladem nezvyklého spojení síly a rozumu a té nejnestydatější sofistiky, hloubky citu a lehkomyšlného šarlatánství. Jeho přátelé viděli tu první stranu, i když někdy s úsměvem přiznávali jeho slabosti; naopak nepřátelé vnímali hlavně tu druhou,“⁹⁰ pravil o něm západník B. Čičerin. Tím spíše, že Chomjakov nebyl příkladem kabinetního učenice – své názory a badatelské výsledky živě diskutoval při setkáních se současníky. Tyto salónní diskuse se staly legendárními, vášnivé polemiky s příznivci i odpůrci zabíraly celé večery a často končily k ránu. Současníci si všímali sókratovské metody, včetně sókratovské ironie, kterou při nich užíval. Nejednou měnil hlediska, zdánlivě přistupoval na argumenty svých oponentů, aby poté dokázal jejich vratkost. „Snadno zaujímal hledisko svých protivníků; někdy dokonce schválně hájil krajní názory jako protiklad jiných krajních názorů. Ve sporu s lidmi formálně či pověřivě zbožnými se tak nejednou přetvařoval jako skeptik; a naopak s lidmi odmítavými se projevoval téměř jako formalista nebo pověřivá stařenka. U lidí, kteří ho špatně znali, to mohlo vyvolávat dojem, že Chomjakov vyhledává jenom spory a nemá žádné pevné přesvědčení; kdo ho ale znal dobře, viděl v tom způsob, ... jak vyjasnit a odstranit omyly a obhájit, co považoval za pravdu,“⁹¹ hájil myslitele Košelev. Stávalo se, že Chomjakov v zápalu debaty užil i odkazů na neexistující prameny, jak si kriticky všímá historik Sergej Solovjov. „Chomjakov ... se ve sporu nezalekl žádného úskoku či lži: byl ochoten si nějaký ten fakt vymyslet či zacitovat pasáž z autora, který nikdy neexistoval. Byl to především smíšek od přírody, vždy připravený udělat si legraci z vlastních názorů či názorů svých přátel.“⁹² Jeho vášeň pro diskuse o závažných otázkách však studium a kabinetní práci nevyklučovala. To umožňoval již způsob života ruského statkáře, část roku trávícího v klidném prostředí na venkovské usedlosti a část v Moskvě či Petrohradě ve společnosti. Myslitelovi současníci si všímají rychlosti, s jakou byl

⁹⁰ ЧИЧЕРИН, *op. cit.*, s. 192.

⁹¹ *Русское общество*, *op. cit.*, s. 88.

⁹² СОЛОВЬЕВ С. М., „Мои записки для детей моих, а если можно для всех <фрагмент>“, in: *Славянофильство: pro et contra*, *op. cit.*, s. 174.

schopen si osvojit potřebnou literaturu, a i ta se stávala předmětem obdivu i obviňování z povrchnosti. „Hltal knihy jako pilulky. Jeho přátelé říkali, že mu stačí jediná noc, aby pochopil i to nejnáročnější dílo. Rozumí se, že podle toho čtení vypadalo.“⁹³

Většina memoáristů a badatelů také zdůrazňuje jinou, méně nápadnou a před ostatními skrývanou stránku jeho života. K ní patřila mladická cudnost a pozdější láska k jeho jediné ženě a rodině, kterou s ní založil. Zde byla vroucí zbožnost, jejímž plodem nebyly jen teologické stati, ale i striktní (ne však okaté) dodržování církví stanovených postů i pravidel, které již v osvícené ruské společnosti dávno vyšlo z módy. Jen nemnozí mohli být svědky jeho nočních modliteb, zato však všichni mohli potvrdit jeho osobní čestnost i bezúhonnost. „Modlil se hodně a vroucně, ale snažil se to nedávat najevo, a dokonce to skrýval. Nikdo a nikdy mu nemohl vyčítat svatouškovství. Pro Chomjakova nebyla Kristova víra doktrínou nebo nějakým předpisem; byla pro něj životem, který plně obklopoval jeho bytost. Když mluvil o Kristu a jeho učení, ... byla v jeho slovech jakási neobyčejná síla, která posluchačům připomínala činnost apoštolů.“⁹⁴ Chomjakov nebyl konvertitou, proslul naopak obdivuhodnou stabilitou svých názorů, jak náboženských, tak filosofických; říkalo se o něm, že je „slavjanofil od narození“.

DÍLO

Při studiu Chomjakovova díla platí totéž, co u ostatních slavjanofilů, tedy relativně omezený okruh bázových textů a převaha ústní nepsané tvorby. Okolnosti mikulášovské vlády nejsou jedinou příčinou této skutečnosti; sám Chomjakov ústní formu volil do značné míry úmyslně. „Chomjakov své stati tvořil pomalu: dlouho je promýšlel a v hlavě propracovával; jakmile je však začal psát, vylévaly se na papír rychle a opravoval je jen málo. Své básně papíru nesvěřoval téměř nikdy; většinou je zapisovali ti, komu je recitoval. Když se objevovaly výčitky, že Chomjakov příliš málo píše a příliš mnoho mluví, odpovídal: „Mluvené slovo je plodnější než psané; živí posluchače a ještě víc mluvčího, cítívám, že při rozhovoru s lidmi jsem

⁹³ ЧИЧЕРИН, *op. cit.*, s. 193.

⁹⁴ КОШЕЛЕВ, *Мои воспоминания*, *op. cit.*, s. 163.

moudřejší a silnější než za stolem s perem v ruce. Slova, která byla vyslovena a uslyšena, jdou svými kořeny mnohem hlouběji než slova psaná a čtená.“⁹⁵

Struktura Chomjakovova díla je velice různorodá; náleží k ní umělecká díla, čítající dvě dramata (*Jermak a Dmitrij Samozvanec*) a stovku lyrických básní vesměs filosofického rázu. Dále nalezneme soubor esejů, časopiseckých článků a drobných studií. Některé mají pro slavjanofilství paradigmatický charakter, jiné jsou spíše okrajové. Nalezneme tu dobové polemiky, slavjanofilské proklamace i studie ze speciálních oborů (především rolnická reforma). Samostatnou vrstvu v Chomjakovových spisech tvoří historické studie a polemiky (s T. Granovským a S. Solovjovem), které jsou korunovány myslitelovým nejrozsáhlejším dílem *Zápisky o světových dějinách*. A konečně dílo teologické, které je do značné míry završením Chomjakovovy tvorby. V jeho rámci psal myslitel polemické brožury, dopisy, a vytvořil dokonce jedno dílo v žánru patristického traktátu. Nedílnou součástí jeho díla jsou dopisy. Vzhledem k častému střídání témat a upřednostňování drobnějších útvarů můžeme myslitelovo dílo charakterizovat jako fragmentarizované, avšak přesto celistvé. Jednotlivé drobnější celky na sebe vzájemně navazují a odkazují, prolínají se jimi stejné motivy a myšlenky. Podobné vlastnosti má však dílo většiny slavjanofilů.

V další části portréту se budeme věnovat Chomjakovově filosofii a teologii, kterou lze i přes relativní celistvost rozdělit do několika oddílů. Teoretická část Chomjakovovy filosofie zůstala nehledě na jeho zjevnou filosofickou erudici zpracována nejméně. V tomto ohledu se snad u Chomjakova projevil pochybnosti o smysluplnosti paradigmatu západní filosofie (ať už racionalistické, idealistické či materialistické), ale je také možné, že tuto oblast považoval za doménu Ivana Kirejevského.⁹⁶ Začal se jí věnovat až na konci svého života (po smrti Kirejevského), o čemž svědčí tři rozsáhlejší texty věnované teoretické filosofii, avšak předčasná smrt tuto snahu přerušila.⁹⁷ Chomjakov v nich analyzuje základní koncepty německé

⁹⁵ Ibidem, s. 162.

⁹⁶ CHRISTOFF, *Chomjakov*, op. cit., s. 121.

⁹⁷ Prvním textem je Chomjakovova reakce na Kirejevského filosofickou pozůstalost *По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского* (1857), další dva texty, *О современных явлениях в области философии* (1859) a *Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину* (1860) jsou stylizovány jako dopisy J. Samarinovi. Poslední text je nedokončený a je myslitelovým posledním dílem vůbec.

klasické filosofie, k níž zaujal natolik kritický vztah (zvláště k Hegelovu systému), že se nelze domnívat, že by snad chtěl na tyto základy navazovat. O to více rozpracoval aplikovanou část svého myšlení. Zde můžeme rozlišit zhruba tři nejzávažnější vrstvy – filosofii sociální, kam lze zahrnout i „věčné“ téma Ruska a Evropy, dále pak filosofii dějin a teologii. Pro zralého Chomjakova je příznačný důraz na teologii, která se patrně měla stát tou bází, z níž může jako „nižší“ aplikace vyvěrat budoucí slavjanofilská filosofie. „Ať již měl vztah mezi filosofií a náboženstvím uspořádat jakkoli, výsledkem byla filosofie hluboce zakořeněná do pravoslavného náboženského hlediska, nikoli náboženství založené na pravidlech filosofického systému.“⁹⁸ Přesné oddělení těchto tří vrstev však není možné, jednotlivé motivy se prolínají celým dílem a pro vysvětlení problematiky sociální či kulturní je třeba sáhnout k faktům z oblasti teologie apod. Z tohoto důvodu budiž následující členění myslitelova díla na jednotlivé oddíly chápáno jako čistě konvenční.

2.2 SOCIÁLNÍ FILOSOFIE

Chomjakovova filosofie vyrůstala z polemiky, a není proto divu, že také jeho první stati jsou reakcí na kritiku blízkých idejí. Myslitel se však nikdy neomezoval na pouhou apologetiku, nýbrž se snažil své ideje hlouběji zakotvit. Klasickým příkladem je jeho první významná stať *O starém a novém*. Pozdější editoři Chomjakovových sebraných spisů stať doplnili komentářem, v němž čtenáře varovali před neslavjanofilskostí některých tezí a zdůrazňovali, že se jedná o ranou práci určenou nikoli k publikaci, nýbrž ke čtení v salónu.⁹⁹ Obsah příspěvku se skutečně vymyká z pozdější slavjanofilské ideologie, a tím spíše nás může uvést do Chomjakovova myšlení. Chomjakov zde problém nastoluje v jeho antinomičnosti a podtrhuje jeho polemický ráz. Stať je uvedena tezí, že „za starých časů bylo v zemi ruské vše lepší. Vesnice byly gramotné, ve městech byl pořádek, u soudů pravda, v životě dostatek. Ruská země kráčela vpřed, rozvíjela všechny své síly mravní, duševní i materiální. Ochraňovaly ji a posilovaly dva principy, které byly zbytku světa cizí: solidární vláda s lidem a svoboda čisté a vzdělané církve“ (Ibidem).

⁹⁸ CHRISTOFF, *Chomjakov*, op. cit. s. 122.

⁹⁹ ХОМЯКОВ, *ПСС*, т. 3, s. 11. Dále budou odkazy na tuto stať uváděny číslem strany v závorce v základním textu.

Bezprostředně poté následuje antiteze vyvracející na základě faktů z ruských dějin všechny uvedené principy. Získáváme tak: „Dva zcela protikladné pohledy, které se stejně tak opírají, jako jsou vyvráceny zřejmými fakty a žádný systém... plně nevystihuje jejich všestranný smysl.“ (14) Zcela souhlasit nelze ani s jedním a Chomjakov se táže: „Co je tedy lepší, staré, či nové Rusko?“ (15) Nové Rusko změněné Petrem I. nabylo některých pozitivních rysů (teritoriální expanze, upevnění státnosti), jiné hodnotné rysy však naopak ztratilo (stará morálka, kultura, svoboda apod.). Chomjakov se z tohoto hlediska zamýšlí nad vývojem ruských dějin. Kyjevská Rus nebyla ideálem, naopak byla útvarem značně heterogenním. Byla rozpolcena na prvek vnější, spočívající v cizí, varjažské vládě, a prvek vnitřní, tvořený lidovou vládou sněmů (věče). Státní jednota v pravém slova smyslu neexistovala, jednotlivá knížectví byla prakticky samostatná a jen velmi volně je spojoval společný obchod a náboženství. Chomjakov podrobuje kritice také církve, jež se vyvinula v prostředí řecké kultury, kam přišla jako vnější síla, a důsledkem byla zkonstatělost a dichotomie života společnosti a křesťanské zvěsti. O harmonické době ve smyslu úvodní teze tedy hovořit nemůžeme. Formování moskevské Rusi je oproti tomu pokrokem, poněvadž dochází ke vzniku centralizovaného státu. Knížectví se stává Ruskem, „protože se to náhle vyjádřilo jak u knížete, tak u občana, tak u duchovenstva, zastoupeného osobností metropolity.“ (25) I zde je však přítomná antiteze v podobě negativních, despotických či barbarských prvků. Antinomičnosti nebyla prosta ani následující epocha Petra I., který zemi sjednotil a dal jí nevídanou moc – avšak proti její vůli. Jednalo se o neorganický zásah do ruských dějin, jenž nebyl výrazem vůle lidu, důkazem čehož je vzniknuvší dichotomie Petrohradu jako sídla vlády a Moskvy jako centra národa. Chomjakov svůj exkurs do dějin shrnuje konstatováním, že žádná „Rus“ nebyla harmonií ani ideálem. „Staré“ tedy budí rozpaky. Jsou tu však některé principy, o které se lze opřít a které – jak jinak! – Rusko zvýhodňují před Západem. „Naše prvotní historie není poskvrněna dobýváním. ... Církev tím, že omezila svou působnost, nikdy neztratila čistotu svého niterného života a svým ovečkám nikdy nekázala nespravedlnost a násilí. Prostotě předtatarského místního uspořádání nebyla cizí lidská pravda a základem tohoto téměř patriarchálního způsobu života byl zákon spravedlnosti a vzájemné lásky.“ (28) Tyto původní vlastnosti ruského lidu (národa) však bez silného státu rozvinuty být nemohly: „duchovní síly náleží národu a církvi; kdežto vláda může pouze probouzet či zabíjet jejich činnost nějakým více či méně surovým

násilím...“ Silný stát byl konečně vytvořen, a ruské dějiny mohou tedy dojít syntézy, kdy „bude vzkříšena stará Rus, která však již bude vědomá, a nikoli náhodná, bude plna živých a organických sil a nebude se věčně potácet mezi bytím a smrtí.“ (29)

Ačkoli tento Chomjakovův text vykazuje oproti pozdějšímu slavjanofilskému učení některé rozdíly (relativně příznivé hodnocení Petra I., kritika církve), jeho teze nejsou nikterak v rozporu s myslitelovým dalším dílem; obsahují naopak řadu pro slavjanofilství klíčových myšlenek. Text je zajímavý tím, že hodnotí ruské dějiny antinomicky a nevyzdvihuje žádnou jejich epochu jako ideální (jako byla některými slavjanofily chápána vláda cara Alexeje Michajloviče). Není prost hledání a idealizace určitých hodnot v minulosti, na druhou stranu se tu setkáme i s jistým projektivismem („konzervativní utopismus“). Podstatné pro Chomjakovovo myšlení je, že minulost ani Rusko není idealizována sama o sobě, nýbrž na základě jistých vlastností s širší platností.

Další profilování Chomjakovova postoje k Evropě a ruské identitě nacházíme ve statích *Mínění cizinců o Rusku* (*Мнение иностранцев о России*, 1845) a *Mínění Rusů o cizincích* (*Мнение русских о иностранцах*, 1846). Ty jsou reakcí na cestopisy po Rusku vydávané na Západě, především na nejznámější z nich z pera markýze A. de Custina. Chomjakov si všímá, že cizinci píší o Rusku vesměs negativně. „Nepřejícnost jiných národů k nám je zjevně založena na dvou příčinách: na hlubokém pocitu rozdílu ve všech principech duchovního a sociálního rozvoje Ruska a západní Evropy a na bezděčné rozmrzelosti před tou samostatnou silou, která si prosadila všechna rovná práva v pospolitosti evropských národů.“¹⁰⁰ Zatímco cizinci k Rusům dobrý vztah nemají, Rusové jsou vůči Evropě naopak uctívají a pokorní. Evropskou civilizaci totiž považují za vyšší než svou vlastní, kterou ani neznají. Není proto divu, že Rusové v Evropanech vzbuzují rozporuplné pocity, které se potom projevují ve výše zmíněných cestopisech: „Naše síla budí závist; naše vlastní přiznání v duchovní a rozumové bezmoci nás připravuje o úctu: to je vysvětlení všech reakcí Západu na nás.“ (10) Příčina této rozporuplnosti tkví v samotné ruské kultuře–vzdělanosti („просвещение“). Ta po dlouhou dobu pouze přebírala západní civilizační formy a zcela rezignovala na tvorbu vlastních. Přejímání kulturních forem odjinud je však nebezpečné, a to z několika důvodů. Jedná se o

¹⁰⁰ Хомяков, ПСС, т. 1, с. 6. Dále budou odkazy na toto vydání uváděny číslem strany v závorce v základním textu.

formy vypracované v jiném prostředí, reagující na jiné okolnosti a potřeby, a proto mohou být pro odlišný prostor nevhodné. Přejímáním celých složek kultury namísto jejich vytváření vzniká kultura odvozená, druhořadá. A konečně zdaleka ne všechno přejímané ze Západu je skutečně kvalitní. V Rusku tak došlo k zásadnímu rozštěpení („разрыв“) společnosti na část, která zcela přijala západní kulturu, a na tu, která setrvala u kultury domácí. „Vyšší“ společnost, rozvíjející západní vědu, a „nižší“, žijící ruským životem, se od sebe oddělily neprostupnou bariérou. Přejatá kultura je však díky své druhotnosti „němá“, kdežto domácí „mluví“ – bohužel však jen v nižších sférách. Proto je krásný ruský jazyk (lidový, domácí), ale nikoli to, co se jím vyjadřuje (věda, literatura apod.). V ruské společnosti díky rozštěpení přestala fungovat zdravá kulturní výměna mezi vyššími a nižšími složkami kultury. Z tohoto důvodu také není možné vytvářet kvalitní umění či fundamentální vědu, protože ty jsou založeny na úsilí celého národa, opírajícího se o hluboké a autentické kořeny. Rusku jako by nebyla dostupná vlastní hlubší reflexe směřující k jádru problému, která jediná může skutečnou kulturu vytvořit. (28)

Je zjevné, že pro Chomjakova jsou výše zmíněné analýzy především výzvou ke změně uvedeného stavu. Ruská kultura se topí v eklecticismu a napodobování. Důsledky rozštěpení mezi ní a životem jsou zřejmé: „Všerozkládající analýza ve vědě, avšak analýza bez hloubky a serióznosti, beznadějný skepticismus v životě, chladná a ubohá ironie, která se ve společnosti vysmívá všemu a sobě – to jsou jediné rysy té úrovně kultury, které jsme dosud dosáhli.“ Chomjakov vyzývá k vytvoření syntézy a vlastního přístupu, který bude zajímavý i pro samotnou západní vědu. Právě přehnaný racionalismus (рассудочность) brání ve spojení s životem, tedy i v plnosti rozvoje. Dokud nebude tento rozpor odstraněn, nemůže vzniknout ani skutečná celistvá kultura, ani opravdová ruská umělecká škola (jak Chomjakov dokazuje ve stejnojmenné stati *О возможности русской художественной школы*, 1847). Dobré umění stejně jako kultura může být pouze národní. Národní však neznamená „etnický“, „rasový“ či „uzavřený“. „Náležet k národu znamená plnou a rozumnou vůlí vnímat a milovat mravní a duchovní zákon, který se projevuje (byť pochopitelně nikoli vyčerpávajícím způsobem) v jeho historickém vývoji.“ (11)

ZÁKLADNÍ PRINCIPY SOCIÁLNÍ FILOSOFIE

Povšimněme si některých motivů, které tvoří základ Chomjakovovy sociální filosofie a filosofie kultury. Je to především nutnost *organického* vývoje společnosti. Národ či kultura mají svou vnější (formální, právní, racionální apod.) stránku a svou stránku vnitřní (duchovní, životní apod.). (12) Jejich vývoj by měl probíhat v souladu s niternými duchovními a mravními principy. Tyto vlastnosti jsou na jedné straně určitému národnímu celku imanentní a na straně druhé se v něm rozvíjí duchovní kultura, především náboženství. Je velice důležité, aby daný společenský celek rozvíjel své vlastní, *autentické* principy. Není smysluplné přejímat principy cizí, i kdyby se prezentovaly jako univerzální. Univerzální ideje jsou dány náboženstvím. Slavjanofilové jsou stoupenci představy o lidstvu jako mozaice různých kultur, a nikoli jednotného kosmopolitního celku. Nepopírají však na druhou stranu existenci světových dějin ani všelidských principů. Organickým rozvojem autentických principů vzniká *celistvá* kultura. Ta se projevuje v kontinuitě s vlastními dějinami a bázovými principy. Teprve taková celistvá kultura může být individuálním výrazem všelidských hodnot.

V Rusku došlo k přervání organického vývoje narušením principu autenticity tím, že bylo dlouhodobě vystaveno přijímání cizích (tedy neorganických) kulturních forem. Došlo tak k rozštěpení společnosti, k rozdvojenosti (раздвоенность) na část zachovávající kontinuitu s vlastními dějinami a autentickými principy a na část napodobující (подражание) principy cizí. V této situaci je celistvá kulturní tvorba nemožná a vytvoření celistvé kultury je možné pouze spojením rozdělených částí. Je především nutné vrátit se k autentickým formám ruské kultury – odtud plyne Chomjakovovo zdůrazňování starého (старина). Takovými formami jsou především originální instituce ruského života, z nichž jsou vyzvedávány především selská občina (община), folklór apod. (Problematicke selské občiny v rámci sociálně-ekonomické části slavjanofilského učení se bude nejvíce věnovat Konstantin Aksakov, folklór se naopak stane doménou Pjotra Kirejevského.)

Mnohé z těchto idejí, zvláště pak sám princip organičnosti, jsou známé z romantické filosofie, zvláště německé. Nejčastěji je v této souvislosti zmiňován vliv F. W. J. Schellinga; jeho vliv byl díky Masarykovi po určitou dobu v sekundární literatuře zmiňován jako určující pro celé slavjanofilství (zatímco Hegel měl sloužit

za základ západníkům).¹⁰¹ Současní badatelé se shodují na tom, že spíše než jeden autor měly vliv romantické představy jako celek, konzervativně laděná kritika osvícenství a náboženská filosofie. Sám Schelling výrazně ovlivnil gnoseologii Kirejevského (koncept celistvého poznání), slavjanofilové byli inspirováni také jeho kritikou racionalistické filosofie.¹⁰² Zcela zřejmě byl inspirativní jeho důraz na souvislost filosofie a náboženství.¹⁰³ Nejzávažnějším ovlivněním byl právě Schellingův koncept „organismu“, „organičnosti“ a „organického vývoje“ a jeho uvádění do protikladu s principem mechanického pojetí světa a analyticko-rozumového poznání. Organické pojetí bylo slavjanofily aplikováno ve všech základních sférách jejich filosofie – sociálně-kulturní, historické i teologické.¹⁰⁴ To se však týká aplikace tohoto konceptu, nikoli celé Schellingovy filosofie. V jiných oblastech (historiosofie, teologie) z ní slavjanofilská filosofie nečerpala a v řadě otázek s ní byla v rozporu. Podle Christova Chomjakov schellingovcem nebyl, „nepřijal ani Schellingův protestantismus, ani idealismus“.¹⁰⁵ Na druhou stranu je třeba přiznat, že je to nespíš jeho nejsilnější západní vliv, o čemž svědčí zjevná úcta německému mysliteli prokazovaná: „...skvělý Schelling, jeden z nejgeniálnějších mozků nejen naší doby, ale i všech časů,“¹⁰⁶ pravil Chomjakov na jednom místě. Poukazování na neoriginální charakter slavjanofilství a zvláště Chomjakovovy filosofie a jeho redukce na pouhý směr evropského konzervatismu či romantismu první poloviny 19. století tedy není na místě. Slavjanofilové jsou ruským zjevem se zřejmou originalitou,¹⁰⁷ co bylo jimi přijato ze Západu, bylo zásadním způsobem přetvořeno, novým způsobem aplikováno a učiněny originální vývoody. Navíc, jak zjistíme dále, nebyl evropský romantismus jediným zdrojem slavjanofilské filosofie.

¹⁰¹ MASARYK T. G., *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku*, Praha 1996, díl 1, s. 181. Tato teze pochází původně od A. Pypina. Podobná zjednodušená tvrzení jsou dnes již mimo vědeckou diskusi, tím spíše, že v případě západníků nelze poukázat na vliv jedné filosofické tradice, natož jednoho myslitele.

¹⁰² *Философия Шеллинга в России XIX века*, СПб. 1998, s. 403–414.

¹⁰³ CHRISTOFF, *Хотяков*, op. cit., s. 124.

¹⁰⁴ *Философия Шеллинга*, op. cit., s. 416.

¹⁰⁵ CHRISTOFF, *Хотяков*, s. 124.

¹⁰⁶ ХОМЯКОВ А. С., *Сочинения в 2 т.*, т. 2, М. 1994, s. 64 (dále ХОМЯКОВ, *Соч.*).

¹⁰⁷ CHRISTOFF, *Хотяков*, op. cit., s. 9-10.

CHOMJAKOV A ZÁPAD

Vidíme, že Chomjakovův vztah k ruským dějinám je vztahem kritickým. Podobně kritický je také k dějinám západní Evropy. Jsou zde kritizovány především duchovně-náboženské základy jednotlivých kultur (viz oddíl věnovaný myslitelově teologii). Setkáme se tu s typicky slavjanofilskou představou oddělující slovanský svět (především Rusko) od samotné Evropy. Chomjakov zastává tezi o zásadní odlišnosti obou entit, spočívající především v konfesních rozdílech, je stoupencem rozvoje vlastních autentických principů a odpůrcem přejímání bázových hodnot. Lze tedy říci, že Chomjakov odděluje Rusko od ostatních částí světa.¹⁰⁸ Zdůraznění jinakosti však není výzvou k nepřátelství mezi oběma světy či k izolaci, Evropa může být pro Rusko inspirací i podnětem k dalšímu rozvoji například v oblasti vědy a techniky (jak dokládá Chomjakovův patent parního stroje), stejně jako Rusko může inspirovat například v oblasti náboženské. Západní Evropa mu také nesplývala do beztvaré masy; zatímco častým předmětem jeho kritiky je soudobá Francie či Německo, velmi pozitivně naopak hodnotí Anglii, jak se dozvídáme z mnoha míst jeho spisů, zvláště pak z *Dopisu o Anglii (Письмо об Англии, 1848)*. V Anglii nachází celou řadu blízkých prvků, především tradicionalismus (projevující se i v takových detailech jako oblečení), zbožnost (všeobecná pieta k neděli, rozvinuté misionářství), ale především protiklad dvou sil, které podle něj reprezentují *whighové* a *toryové*. Toryové jsou reprezentanty tradice, ale spíše se podle Chomjakova jedná o esenci Anglie jako takové a jejích dějin, kdežto whigismus chápe jako rozkladný, racionalizovaný a denacionalizovaný prvek. Anglie je v jeho očích silná tím, že dosud takové hnutí, jako jsou toryové, má, kdežto ve Francii či Německu je již existence takových reprezentantů tradice a identity nemyslitelná. Avšak také v Anglii bude vliv toryů postupně slábnout. Dodejme jen, že jeho charakteristika toryů v Anglii se v mnohém blíží cílům, které si slavjanofilové kladli v samotném Rusku.

Snad je v tuto chvíli namístě poukázat na nesprávnost dosti rozšířené představy, že slavjanofilové jsou odpůrci všeho západního. Přinejmenším u raných slavjanofilů to tvrdit nelze. Velkým příznivcem Evropy byl zvláště Ivan Kirejevskij¹⁰⁹ a silný vztah k ní měl i Chomjakov. Často bývá pro charakteristiku

¹⁰⁸ Viz programový dialog *Разговор в подмосковной*, ХОМЯКОВ, ПСС, т. 3, с. 206.

¹⁰⁹ Srov. „A jestli mám mluvit otevřeně, ještě teď miluji Západ, jsem s ním spojen mnohými pevnými pouty. Náležím k němu svým vzděláním, svými životními návyky, svým vkusem, svým

myslitelova vztahu k Západu citován jeho příměr Evropy jako „země svatých zázraků“. ¹¹⁰ To však nebránilo často velmi kritickému postoji. Být skutečným odpůrcem Evropy by však u slavjanofilů znamenalo přinejmenším myšlenkovou nedůslednost. „Slavjanofilové patřili mezi nižší ruskou aristokracii v dětství vychovanou západním způsobem, projevovali hluboký zájem o Západ... a ve skutečnosti nehodlali či nemohli Západ zcela odmítat. Přesto se vědomě pokoušeli nepřenašet západní kulturu do Ruska, ale zachovat základy toho, co považovali za hodnotnější domácí kulturu a způsob života.“¹¹¹ Jinými slovy řečeno, slavjanofilové nebyli odpůrci Evropy jako takové, nýbrž *europizace Ruska*.

2.3 FILOSOFIE DĚJIN

Filosofie dějin (či podle dobového úzu historiosofie) ¹¹² je jednou z nejrozsáhlejších vrstev Chomjakovova díla. Úvahy o ruských dějinách, jejich smyslu a postavení v rámci dějin světových jsou jedním (nikoli však jediným) z hlavních bodů slavjanofilské filosofie. Většina historiků ruské filosofie tuto skutečnost klade do souvislosti s Čaadajevovým *Filosofickým dopisem*, který je vnímán jako impuls pro vznik jak slavjanofilství, tak západnictví. Čaadajevův vliv není třeba ani bagatelizovat, ani zveličovat. Faktem je, že západnické i slavjanofilské představy mají hlubší kořeny sahající daleko před jeho vystoupení; stačí vzpomenout filosofii dějin děkabristů, jejichž některé představitele můžeme vnímat jako předchůdce západníků, či Společnost milovníků moudrosti (Общество любомудров), která anticipovala představy slavjanofilské. Čaadajev však své teze předložil v natolik vyhrocené podobě, že na ně nebylo možné neodpovědět, a díky tomu bylo uspišeno formování v zárodku již existujících názorových postojů do podoby ucelené filosofie.

Čaadajevův pohled na ruské dějiny byl vskutku neúprosný. Rusko stojí mimo hlavní proud dějin: „...nikdy jsme nekráčeli ruku v ruce s ostatními národy;

antinomickým založením myslí, dokonce i svými citovými návyky.“ КИРЕЕВСКИЙ, *ИСС*, т. 1, s. 37.

¹¹⁰ Báseň *Sen (Мечта)*. ХОМЯКОВ А. С., *Стихотворения и драмы*, Ленинград 1969, s. 103.

¹¹¹ CHRISTOFF, *Хомяков*, op. cit., s. 9.

¹¹² Historiosofie bývá někdy chápána jako intuitivní reflexe dějin národů, snaha o pochopení jejich smyslu a budoucnosti, kdežto filosofie dějin jako teoretické uchopení této problematiky vůbec. V našem případě však není tento protiklad významný.

nepřináležíme k žádné z velkých rodin lidstva; nepatříme k Západu ani k Východu a neosvojili jsme si tradice ani jednoho z nich. Jako bychom stáli mimo čas, nedotčeni obecnou výchovou lidského rodu.“ Rusko se nachází nejen mimo reálný historický prostor, nýbrž i čas: „Žijeme jediné nejsoučasnejší přítomností, bez minulosti i bez budoucnosti, pohroužení do mrtvé stagnace.“ „Patříme k národům, které snad ani netvoří součást lidstva a existují jen proto, aby udělili světu jakousi významnou lekci.“ Jedná se o duchovně vyprázdněný prostor: „...nepřidali jsme k souhrnu idejí lidstva jedinou ideu, ničím jsme nepřispěli k rozvoji lidského rozumu a všechno, čeho se nám od myšlenkového pokroku dostalo, jsme překroutili.“ A konečně: „Kdybychom se neroztáhli od Beringova průlivu až k Odře, nikdo by si nás ani nevšiml.“¹¹³

Síla Čaadajevovy kritiky však nespočívá v souboru negativistických glos o ruských dějinách a současnosti. Jedná se o promyšlenou koncepci jednotných světových dějin, jejichž páteří jsou křesťanské dějiny s centrem v Evropě. Zdrojem Čaadajevových představ je evropské osvícenství, Hegelova filosofie a soudobé katolické myšlení. Pokud bychom na jeho úvahy aplikovali hegelovské schéma, pak Evropa reprezentuje tezi, kdežto Rusko je její negací, antitezí. Evropa je v jeho pojetí skutečným středem světa, a to nejen svou fyzickou mocí, ale především duchovní a kulturní hodnotou zprostředkovanou katolickou církví. Ostatní části světa jsou v pozici druhořadých entit, stojících na pokraji skutečného bytí a živořících mimo proud skutečných dějin. Jejich intelektuální i mocenský potenciál je pochybný. Z tohoto hlediska je existence Ruska paradoxní – na jedné straně se jedná o mocný stát zaujímající šestinu světové souše, na druhé straně je však duchovně vyprázdněné. Takový paradox nemůže zůstat nevyřešen – odporovalo by Prozřetelnosti, aby takto rozsáhlý mocenský prostor dlouhodobě stál mimo hlavní proud světových dějin. Zřejmě jsou dvě varianty budoucího osudu země – buď se k hlavnímu proudu připojí, „europeizuje“ (a též „katolicizuje“), nebo se stane stagnující periferií světa a zanikne.

Čaadajevův dopis nešlo jen „odmítnout“ či „přijmout“, bylo na něj potřeba odpovědět. Ačkoli dodnes historiografií ruské filosofie nejvíce zní Gercenova maxima charakterizující *Filosofický dopis* jako „výstřel do tmy“, která implikovala hrobové (rozuměj souhlasné) mlčení ruské inteligence, dnešní badatelé upozorňují na

¹¹³ ČAADAJEV P. J., *Filosofické listy. Apologie bláznova*, Praha 1987, s. 39, 41, 44, 48, 49. Přel. L. Zadražil.

řadu neméně autoritativních názorů, které argumenty tohoto dopisu odmítaly.¹¹⁴ Odpovědí se vlastně sešla celá řada, avšak ukázalo se, že skutečné vyrovnání s Čaadajevovou výzvou není tak snadným úkolem, jak by se mohlo na první pohled zdát. Odpověď nemohla být pouze ideologická, muselo se jednat o promyšlenou koncepci, která Čaadajevovy teze skutečně vyvrátí (resp. potvrdí). Bylo třeba obhájit samotný *raison d'être* Ruska, který odmítal nejen Čaadajev, ale zpochybňovala ho i velká část západní historiografie: „Pokud bychom bezpodmínečně uvěřili výsledkům vědy vytvořené v Německu, Anglii a Francii, nevědomky bychom tím zároveň podepisovali vlastní ortel a odsoudili bychom se ne-li přímo k smrti, pak k historické nicotnosti a věčnému kráčení v cizích šlépějích,“¹¹⁵ psal J. Samarin. Není divu, že diskuse o Čaadajevem vznesených otázkách probíhala po celá čtyřicátá léta. A před těmi, kdo s jeho vývody nesouhlasili, stál mimořádně obtížný úkol. „Po Čaadajevových *Dopisech* zbyly ruskému sociálnímu myšlení dvě cesty: buď podpořit, aby se Rusko zřeklo územní a politické velikosti a tak bylo uvedeno do souladu se světovým ‚intelektuálním řádem‘, nebo tento pořádek odmítnout a ‚vyjádřit‘ Rusko tím, že se jeho samostatnost teoreticky zdůvodní. Proto Rusko potřebovalo vlastní filosofii.“¹¹⁶ V Rusku tedy musela vzniknout vlastní filosofie, a právě tohoto úkolu se hodlali chopit Chomjakov a slavjanofilové.

Mnohé ze zamýšlené odpovědi zůstalo díky historickým okolnostem nerealizováno. Reakce oficiálních orgánů byla rychlejší než odpovědi oponentů: jakékoli zmínky o *Dopise* byly zakázány, časopis *Teleskop* byl uzavřen, jeho šéfredaktor N. I. Naděždin perzekvován a cenzor musel odstoupit z funkce. Čaadajevovi bylo zakázáno cokoli publikovat, byl prohlášen za duševně chorého a musel se pravidelně podrobovat lékařským prohlídkám. Žádná bezprostřední reakce se tedy uskutečnit nemohla. „Okamžitě po přečtení stati Alexej Stěpanovič Chomjakov chystal dle svého názoru ničující, ohromující vyvrácení. Jakmile se však roznesla zpráva o potrestání, svůj úmysl odvolal s tím, že ‚Čaadajevovi už se odpovědělo dostatečně neuctivě i bez jeho přispění‘. Zřící se skvělého vítězství nad

¹¹⁴ L. Saraskinová uvádí N. M. Jazykova, D. V. Davydova, P. A. Vjazemského, A. I. Turgeněva, V. A. Žukovského, V. F. Odojevského či celou rodinu Karamzinových. Viz: САРАСКИНА, Хомяков среди «не наших», op. cit., s. 373.

¹¹⁵ Cit. podle *Соч.*, т. 1, М. 1994, s. 536.

¹¹⁶ МАЛИВАНОВ М. Ф., „Историософия П. Я. Чаадаева и А. С. Хомякова“, in: А. С. Хомяков – мыслитель, op. cit., т. 2, s. 98.

silným protivníkem z jemné delikátnosti je vzácným projevem velkomyslnosti.“¹¹⁷ Chomjakov však svou odpověď přesto napsal, a to do časopisu *Moskovskij nabljudatel'*, avšak jeho příspěvek zůstal neotištěn až do osmdesátých let 20. století.¹¹⁸ Tato rozsahem nevelká stať nazvaná *Několik slov o Filosofickém dopise* však natolik zdrcující odpovědí nebyla. Autor se zaměřil na vyvrácení několika nejkřiklavějších Čaadajevových tezí, jako bylo tvrzení o neexistenci ruských dějin, bagatelizování „řecko-slovanské“ (rozuměj pravoslavné) části křesťanstva apod. O skutečně fundamentální odpověď se však nejednalo, ta potřebovala mnohem pečlivější práci.

„SEMIRAMIDA“

Je tedy i Čaadajevovou zásluhou, že se filosofie dějin stala pro Chomjakova na mnoho let hlavním koníčkem. Jeho dopisy i vzpomínky současníků překypují zmínkami o tom, jak se Chomjakov právě věnuje tomu či onomu problému světových dějin. Svě poznatky a myšlenky však začíná zapisovat teprve na přátelský nátlak D. Valujeva. Na svých poznámkách pracuje v letech 1839-1852 a za tuto dobu vzniklo celkem 21 sešitků popsaných drobným písmem.¹¹⁹ Poznámky nebyly nijak nazvány, pouze v záhlaví prvního listu stála zkratka „I.i.i.i.“, jejíž obsah badatelé nejčastěji dešifrují jako „Zkoumání pravdy historických idejí“ (Исследования истины исторических идей). N. V. Gogol, který na Chomjakovově stole jeden ze sešitků zahlédl, jej podle posledního slova rozepsaného textu žertovně nazval „Semiramidou“. Častěji se však setkáme s názvem *Zápisky o světových dějinách*, který byl poprvé užit A. F. Gilferdingem a J. Samarinem při posmrtné publikaci prvních úryvků díla v časopise *Ruská beseda*. Je otázkou, jestli autor chtěl dílo vůbec publikovat; vážně o tom uvažoval snad jen ke konci života s tím, že dílo je potřeba zakončit a odredigovat.

Tato nejrozsáhlejší Chomjakovova práce má velmi svérázný charakter. Na první pohled prozrazuje svou distanci od klasické vědecké studie – téměř tu

¹¹⁷ *Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников*, М. 1989, s. 104.

¹¹⁸ Viz poznámky in: *Соч.*, т. 1, s. 574-576.

¹¹⁹ Ke genezi díla viz СЕРЕБРЕННИКОВ Н. В., „Датировка «И.и.и.и.» Хомякова и опыт раскрытия аббревиатуры“, in: *Хомяковский сборник*, т. 1, Томск 1998, s. 274–282; Poznámky in: *Соч.*, т. 1, s. 535-542.

nenajdeme citace, chybí odkazy na literaturu, argumentace je značně spekulativní. Původní rukopis nebyl členěn do kapitol, jednalo se o spojitě vyprávění připomínající značně nepřehledný esej s celou řadou dlouhých odboček. Chomjakov však nepsal dějiny, psal filosofii dějin. Smyslem práce nemělo být kupení letopiseckých faktů ani vyprávění o událostech minulosti, neboť „... takové vyprávění nemá žádný užitek a je jen laskominou pro prázdnou zvědavost gramotných lidí. ... Skutečným předmětem historie nejsou záležitosti osob ani osudy národů, ale společná záležitost, osud a život celého lidstva. ... skutečnou důležitost má jen duchovní smysl obecných změn a jevů. ... v dějinách hledáme samotný počátek rodu lidského s nadějí, že nalezneme zřetelné slovo o jeho prvopočátečním bratrství a společném zdroji. Práci řídí skrytá náboženská myšlenka a ta ji vede stále dál a dál.“¹²⁰ Toto zachycení celkového smyslu skrytého za masou jednotlivých faktů však nemůže být vedeno racionálním přístupem, který je mnohdy zavádějící, nýbrž je třeba se řídit poetickou inspirací a uměleckým cítěním. „Mrtvá by byla ta věda, která by začala odmítat pravdu jen proto, že se nezjevila v podobě sylogismu.“ (55) Chomjakov se pokouší o zcela jiný pohled na dějiny, založený na umělecko-náboženské inspiraci, z tohoto důvodu není absence kritického přístupu v tomto případě nedostatkem, nýbrž záměrem.

Chomjakov se na počátku své práce zamýšlí nad kritérii věd, které studují lidskou společnost – geografie a historie (společenské vědy tehdy teprve vznikaly). (19-20) Odmítá zákonitosti vývoje lidstva vázat na přírodní determinismus a nabízí tři způsoby dělení vědy o člověku – podle národů, států a náboženství. (22) Výhodou dělení lidstva podle *národů* je relativní časoprostorová stabilita etnika, avšak nevýhodou může být obtížná dohledatelnost etnogeneze některých národů. Hledisko *států* je zvláště přínosné v synchronní rovině, protože koriguje geografický determinismus, zvláště v případě zemí rozkládajících se na rozsáhlejších území (např. Britské impérium). Nejdůležitějším kritériem pro studium lidstva je však hledisko *náboženské*, které je nejvíce zanedbávané. Náboženství je nejvyšším projevem ducha, a proto zkoumat lidstvo z tohoto hlediska může být sice méně praktické, ale zato bude mít větší vypovídací hodnotu. (30) Náboženství je navíc úzce provázáno jak s etnicitou, tak se státností, není jimi však determinováno. Historie jako věda tedy

¹²⁰ *Соч.*, т. 1, с. 39. Dále budou odkazy na tuto stat' uváděny číslem strany v závorce v základním textu.

musí být podobně jako geografie doplněna především o studium národů a náboženství. Obě vědy pak nemohou fungovat odděleně, pro historii je nevyhnutelně nutná znalost současnosti. Chomjakov navrhuje studovat historii podle současnosti: „Studují se mrtvé památky, to ano, ale cožpak neexistují památky živé? Až začnou být studovány, tehdy bude pochopena důležitost geografie a ta zaujme důstojné místo v rámci lidských znalostí. Chcete-li se dozvědět, co bylo, nejprve zjistěte, co je. Zpětný chod, tedy od současného ke starému, od starého k starobylému, nemůže vytvořit historii, ale pouze on může být její verifikací.“ (33)

Problematiku národů Chomjakov nesleduje náhodou. Jedním z hlavních podnětů k vytvoření vlastní koncepce dějin byl pocit, že dějiny Slovanů jsou západní historiografií bagatelizovány. (56) Na to pak reagují opačným extrémem někteří slovanští učenci, kteří vidí Slovany téměř všude. (63) Chomjakov věnuje rozsáhlou část své práce hledání původu a dějin Slovanů. „Ve skutečnosti autora zajímala především snaha vyzkoumat osudy Slovanstva od prvních věků lidských dějin, postavit Slovany na stejnou úroveň s velkými národy dějin, předvídat jejich velkolepou budoucnost. V tomto bodě se Chomjakov neomezoval ani absencí faktů, ani těmi nejrafinovanějšími, byť i vědomě neseriózními spekulacemi.“¹²¹ Nejprve si v této souvislosti vyjasňuje některá pravidla povahy etnik obecně. Především popírá teorie o existenci rasově čistých autochtonních etnik. Taková podle něj neexistují; všechny národy se stěhovaly, pohyb národů je jedním z hlavních hybných sil dějin. Migrace může být dobrovolná a pokojná či násilná, kdy vítězný národ vyhání své „předchůdce“ do méně pohostinných oblastí. Postuluje velice závažné dělení národů na dva typy, *lovecko-pastevecké* (ty mohou jít kamkoliv, nemají vztah ke konkrétní zemi) a *zemědělské*. (89) Zemědělské národy (mezi které řadí například Rusy a Číňany) usilují o budování své existence v určitém prostoru, ale jsou v tomto úsilí ohrožovány konkurenty (především z řad kočovných národů), a proto usilují o vytvoření silného ochranného státu. Přesto však může dojít k jejich porážce silnějším soupeřem a v takovém případě se stávají otroky či prchají do nehostinných míst. Je zjevné, že problematika je rozpracovávána především se zřetelem ke slovanským národům; ty se jakožto typičtí zemědělci zčásti udržely díky silnému státu (Rusko), zčásti upadly do otroctví (odtud po celé Evropě rozšířené označení pro otroky typu

¹²¹ ЦИМБАЕВ Н. И., „«Иное дело – мы». Историсофия позднего Хомякова“, in: А. С. Хомяков – мыслитель, op. cit., т. 2, s. 115.

Sklave) a zčásti byly rozptýleny po celé Evropě. Zemědělská etnika mají jiné vlastnosti než národy „dobyvačné“ – jsou tolerantní, vnímaví k ostatním kulturám, je jim cizí aristokracie. Z tohoto důvodu i Slované snadno rozumí ostatním národům, učí se jejich jazyky, avšak právě díky těmto vlastnostem jsou slabí a ustupují ostatním (Čechy, Rumunsko apod.). (100n.) Chomjakov spěje k jednoznačnému vývodu – celá Evropa byla původně slovanská, avšak Slované později díky svým vlastnostem přenechali nadvládu kmenům, které přišly po nich (Keltové, Germáni). Nehledě na velký význam národů v dějinách lidstva a na zjevnou apologetiku Slovanů, nelze Chomjakovy názory označit za rasově motivované či nacionalistické. Z jeho hlediska neexistují „čisté“ národy bez příměsi cizí krve, stejně jako popírá princip autochtonnosti, tedy i představu „odvěkého“ nároku na nějaké území. (63n.) Všechny národy jsou výsledkem směsi určitých principů a historického pohybu. Jejich nejednoznačný charakter způsobuje i to, že v různých okamžicích se mohou projevit jejich různé vlastnosti. (116) Proto je třeba se obrátit k principu, jenž má trvalejší platnost a kterým je podle Chomjakova víra (náboženství).

NÁBOŽENSTVÍ JAKO HLAVNÍ PRINCIP DĚJIN

„Víra lidu je prvním a hlavním předmětem, na nějž by se měla zaměřit pozornost kritika dějin.“ (118) Náboženství je nedělitelnou součástí dějin, určuje kulturu národů, jejich vzdělanost, etiku a duchovní vývoj. Je jejich nejzávažnějším formantem, jeho význam je pro pochopení obecných dějin důležitější než např. studium dějin států, protože se jedná o dějiny ducha. (292) A naopak, vlastnosti národa se odrážejí i v jeho víře. Jinou podobu má islám v Persii a jinou v Turecku, jinak se zformovalo křesťanství u slovanských národů a jinak u románsko-germánských. Víra však není vázána na národ, náboženská pravda je otevřena každému. (303) Opírat studium historie o náboženství má také praktickou výhodu v tom, že pro jeho dějiny máme více podkladů (např. hmotných památek) než pro dějiny států.

Soudobé studium náboženství však podle myslitele vychází z neadekvátních premis. Chomjakov především odmítá představu, že prvotní náboženství byla primitivní. Nelze sice přesně určit jejich podobu, ale nelze je ani redukovat na uctívání živlů či nebeských těles; spíše se jednalo o představy blízké monoteismu či panteismu, systémy s duchovním i mravním rozměrem (jako doklad uvádí vědy či čínské náboženství). (137) Z tohoto hlediska je Chomjakov odpůrcem přímočaré

progresivistické představy o kvalitativní méněcennosti starších forem oproti formám pozdějším; podle jeho předpokladů naopak po prvotním rozkvětu náboženství došlo k degeneraci, ke kontaminaci duchovního obsahu náboženských systémů materiálními prvky (139).

Konkrétní náboženské systémy předkřesťanského světa se podle svých vlastností dělí do dvou velkých skupin: náboženství Egypta, Řecka, Říma, Sýrie a jižní Indie se vyznačují fetišismem a polyteismem, kdežto náboženství severní Indie, Izraele, Íránu a Číny se orientují na hledání jednoho ústředního principu a zdroje jsoucna, čímž mají více či méně teistický ráz (dualismus jako samostatný náboženský koncept Chomjakov popírá a vidí v něm skrytý monoteismus, 142–143). Tyto dvě protikladné skupiny jsou realizací dvou závažných principů, které Chomjakov nazývá *kušitský* a *iránský*. Tyto dva principy se stanou základem jeho filosofie dějin. „... hlavní charakter (náboženství – pozn. HN) nespočívá v počtu bohů či v bohoslužebných obřadech ani v kategorii rozumu (vědoucího), nýbrž v kategoriích vůle. Oním tajemným principem, kolem nějž se v různých obrazech seskupují všechny myšlenky člověka, jsou svoboda a nutnost.“ (188) Kušitská náboženství jsou náboženstvím nutnosti, kdežto íránská svobody. Princip svobody a nutnosti se prolíná dotýčnými náboženskými systémy ve všech rovinách, od obecných konceptů po detaily kultu. Typickým příkladem symbolické realizace protikladu obou principů je symbol hada; ten označuje sílu, ale ne dobro, a proto je v kušitských náboženstvích uctíván, kdežto v íránských považován za nepřátelský princip. Mezi typická kušitská náboženství patří šivaismus a buddhismus, ale s kušitskými prvky se setkáme v celé řadě dalších, především polyteistických systémů. Buddhismus Chomjakov pojímá jako čistou negaci povýšenou na náboženský princip. (194) Příkladem íránského náboženství v rámci staré Indie byl naopak brahmánismus. Kušitská náboženství mají tendenci uctívat hmotu, čímž zakrývají cestu k duchovnímu světu – takový trend vede k panteismu. Dále rozvíjejí pozemskou vášnivost, „klaní se pouze životu, samotnému životu, pouze nemateriálně projevené síle.“ (236) Mohou však nabýt podobně jako buddhismus velice abstraktního a meditativního rázu. Není divu, že kušitská náboženství kladou velký důraz na architekturu, jejich svatyně mají často podobu jeskyně apod. Myšlenkové poselství kušitských systémů je však velice temné, mlhavé a je obtížné najít jeho smysl; dar smysluplného slova je naopak vlastní náboženstvím íránským (281n.). „Klasická“ íránská náboženství rozeznává Chomjakov tři: náboženství starého

Izraele, brahmánismus a zoroastrismus. Tato náboženství rozvíjejí princip mravní svobody, bůh má v nich roli tvůrce a zároveň principu dobra. Kušitství a íránství se během dějin lidstva složitě proplétaly a měnily, takže v čisté podobě je většinou nenalezneme. Příkladem tohoto smísení je řecký polyteismus, v němž nalézáme například protiklad apollónského kultu jako reprezentaci íránského principu svobody a kultu dionýsovského jako zástupce principu kušitské nutnosti (zde Chomjakov anticipuje známou Nietzscheovu antinomií ze *Zrození tragédie z ducha hudby*).¹²² (203) Podle určitých znaků lze však oba prvky vždy rozeznat: tak například výrazem kušitské nutnosti je rození, kdežto výrazem íránské svobody je tvorba. Antický svět také objevil jakýsi střední článek mezi principem rození a tvorby – emanaci, která však není projevem svobody, a je proto kušitským prvkem (217); tím lze vysvětlit odpor raného křesťanství ke gnostickým systémům. Chomjakovovo vidění antického náboženství je na svou dobu dosti plastické, uvědomuje si různorodost až disparátnost tohoto systému a vyhýbá se jeho jednostrannému hodnocení.

Náboženství se podle Chomjakova vyvíjí podobně jako jazyk, dochází k jeho rozdělení na různé větve, které si po určité době již nerozumějí. (292) Dějinné osudy obou principů byly značně složitě; v určité době si byly rovny, íránský princip byl díky daru slova dokonce přesvědčivější. Avšak svoboda íránství je velice křehká a snadno ji lze zničit i sebemenší příměsí kušitství. Z tohoto důvodu byl během dějin téměř celý svět ovládnut kušitským principem a čisté íránství v jistých obdobích existovalo jen v Izraeli či Íránu. (273, 275) Tuto disproporci odstranil až příchod křesťanství. To bylo „v malé podobě, ale soustředěné síle opakováním náboženského života celého lidstva od samotné jeho kolébky. Veškeré bádání nás vede k závěru, že prvotní vírou téměř celého světa bylo čisté uctívání Ducha, které se postupně zkazilo rozšířením kušitské materiálnosti a přešlo do všech forem antropogenního polyteismu, ať už v podobě hvězd či živlů. Zavedení křesťanství bylo epochou prudkého zlomu a návratu k zapomenutému učení...“ (291) Také v případě křesťanství došlo k jeho interakci s národy, které je vyznávaly. „Tak se v Evropě zformovala tři křesťanská učení, jejichž zdroj je skryt v předkřesťanském světě; germánské bez formy; východní nebo řecko-slovanské, zahaleno do symbolů, avšak

¹²² КЕРИМОВ В. И., „Философия истории А. С. Хомякова (По страницам одной полузабытой работы)“, in: *Вопросы философии*, 1988, 3, s. 96. Viz též IDEM, *Историософия А.С. Хомякова*, М. 1989 (práce zůstala nedostupná).

na nich samotných nezávislé; západní nebo římské, logické jako občanský zákon Říma a skloněné před krásou symbolu jako helénská antika.“ (306)

Autor se v závěrečné části díla obrací ke konkrétní aplikaci svých úvah na slovansko-ruskou problematiku. Všímá si blízkosti sanskrtu a „slovanského jazyka“ a za pomoci celé řady dalších dokladů vyvozuje dalekosáhlé závěry. Slované jsou spolu s Brahmánci (sic!) součástí východní větve íránského (dnes bychom řekli indoevropského) národa, dlouhou dobu spolu žili, až byli rozděleni. (414–415) Zatímco v Indii vznikla silná státnost a kultura, Slované byli útočníky své státnosti vesměs zbaveni. Jejich původní sídlo se rozprostíralo od Loiry k Indu a Ganze, později však byli na velké části svého území asimilováni. Jednalo se o vyspělý národ, ve své původní pravlasti již měli písmo a rozvinutou kulturu, kterou poté předali svým usurpátorům. Byli společenšší a komunikativní a tyto vlastnosti je vedly ke snadnému přejímání cizích jazyků. (425) Jednalo se o mírumilovné zemědělce, kteří se špatně uměli hájit, a z tohoto důvodu si na okrajových územích vytvářeli obranné osídlení typu kozáků nebo za tímto účelem zvali celé národy. (422) Slované jsou tedy starobylým národem, nositeli navýsost íránské ideje a jejich skutečné postavení musí být současnou vědou reflektováno.

Chomjakovova představa náboženství jako základu kultury se v dalším vývoji evropského myšlení ukázala inspirativní. V některých svých dílech se jí věnoval Max Weber. Nejznámějším případem je studie *Protestantská etika a duch kapitalismu* (*Die protestantische Ethik und der „Geist“ der Kapitalismus*, 1904-1905), v níž si autor všímá úspěchů v kapitalistickém podnikání u protestantů oproti převážně katolickým oblastem. Příčinu spatřuje v „duchu kapitalismu“ vyrůstajícím z protestantské etiky, v níž je zisk chápán jako nejvyšší dobro, jako svého druhu důkaz Boží milosti. Musí se však jednat o zisk z poctivé práce nesloužící ke světským marnostem; má to být svého druhu „vezdejší askeze“. Proto je v protestantských zemích podnikání a hromadění zisku činností bohulibou a široce rozvinutou. Weber zjišťuje, že jsou to „náboženské obsahy vědomí“, které „jsou spoluúčastny na utváření a kvalitativní expanzi onoho ‚ducha‘ ve světě“.¹²³ Vztah mezi náboženstvím a společností Weber sledoval i v dalších dílech, především rozsáhlém celku *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915-1917), oddílu *Sociologie náboženství* v syntéze *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921-1922) a eseji *Die*

¹²³ WEBER M., *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, s. 245.

protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (1906). Zatímco *Protestantská etika* zdůraznila vliv náboženských představ na společnost, v dalších studiích se autor „snažil analyzovat i opačný směr – vliv hospodářských faktorů na vývoj náboženství“¹²⁴.

Jak Chomjakov, tak Weber sdílí společnou představu o vlivu náboženství na společensko-ekonomickou situaci, stejně jako o zpětném vlivu této situace na náboženství. Shodují se i v základní intuici této koncepce, že se jedná o střet náboženského tradicionalismu a modernizace. Zatímco modernizace některé instituce racionalizuje či formalizuje, náboženský tradicionalismus na nich naopak o to houževnatěji lpí.¹²⁵ Weber tento střet nachází především mezi světem protestantským na jedné straně a katolickým a pravoslavným na straně druhé; Chomjakov dává do protikladu svět pravoslavný a západní konfese. Konkrétní aplikace se tedy liší, což může být způsobeno i různými kontexty, z nichž koncepce obou myslitelů vyrůstají – Chomjakov pracuje v rámci filosofie dějin a později teologie, kdežto Weber využívá především společenských věd (sociologie, psychologie, ekonomie). Weberův přístup je vědecky nezaujatý, kdežto Chomjakovův je axiologický; jeho antimodernizační důraz je velice intenzivní a bude tvořit jeden ze základních kamenů slavjanofilství. Nezbyvá než dodat, že i tato Chomjakovova myšlenka nalezne svůj ohlas v dalším vývoji ruské filosofie a nejvíce pak zazní ve Florenského koncepci *kultury*, která podle něj nejen etymologicky, nýbrž i bytostně vychází z *kultu*.

KRITIKA

Nehledě na velkolepý záměr mohou *Zápisky o světových dějinách* vyvolat jisté rozpaky, a to hned z několika důvodů. Jedním z nich je způsob užití argumentace. Jeho základem je etymologicko-filologická metoda, založená na metodě soudobé srovnávací jazykovědy a indoeuropeistiky, včetně představy jediného prajazyka. Chomjakovovy etymologie však nemají vědecký, nýbrž asociativně-pocitový ráz. Myslitel dále užívá metody srovnávací mytologie, či vědy o náboženství, a také zde pracuje s etymologiemi bohů. Celá řada pasáží je však zcela spekulativní. Chomjakovova argumentace jen sporadicky pracuje s odkazy na prameny a již vůbec nebere v potaz jiné postupy historické práce (archeologii apod.).

¹²⁴ LOUŽEK M., *Max Weber*, Praha 2005, s. 197.

¹²⁵ Viz např. Idem, *Sociologie náboženství*, Praha 1998, s. 319.

Bohaté příběhy světových dějin jsou tedy konstruovány nikoli na základě historických událostí, nýbrž téměř výhradně na základě etymologií slov. Přitom autor ani zdaleka nekonstatuje známé skutečnosti, naopak s obvyklou interpretací historických událostí polemizuje a postuluje zcela nové skutečnosti (někdejší rozšíření Slovanů po celé Evropě, jejich původ v Indii apod.). Ani etymologie však není absolutním měřítkem: „Máme-li k dispozici jméno (bohů), je to důležité, avšak jeho absence nic neznamena, neboť jména bohů se mění snadno, aniž by měnila bázovou ideu.“ (237) Jednotlivé skutečnosti samy o sobě zde mnoho neznamenají, „jednotlivá skutečnost nabývá historického významu pouze v souvislosti celého lidstva“ a může být i „nehodna rozluštění“. (234) Nezbyvá než konstatovat, že jedinou skutečnou metodou práce je poetická intuice. Jak konstatuje současný badatel, „psal tak, jako by chtěl co nejvíc ztížit racionální recepci svého historiosofického schématu. Nezatěžoval se odkazy na historické prameny, převypravoval je, jak uznal za vhodné, svévolně vybíral fakta, která často nelze ověřit, a řadil je, aniž se staral o chronologii. Tvořil jako básník-filosof, znovu tvořil dramaturgii světových dějin a nejvíc ze všeho spoléhal na svoji uměleckou intuici.“¹²⁶

Kniha je vzhledem ke svému kontinuálnímu rázu také velice obtížně analyzovatelná na jednotlivé teze či argumenty. Sám autor tuto skutečnost reflektuje, zdá se, že mu ani nejde o to někoho přesvědčit, protože „jiným se nic vysvětlit nedá“. (237) Z tohoto hlediska je zcela nemožné s autorem polemizovat, protože chybí věcná báze. Nepřehlednou kompozici práce komentují současní badatelé: „Architektura obšírného díla není dobře vystavěna, rozpadá se na jednotlivé, mezi sebou slabě provázané části, kde originální Chomjakovovy názory tonou v chaotickém převypravování prací a názorů soudobých západních, druhořadých a málokdy jménem zmiňovaných historiků, lexikologů a publicistů. Musíme přiznat, že *Semiramidu* je těžké více či méně důsledně číst a je naprosto nemožné ji akademicky komentovat.“¹²⁷ N. Cimbajev zde naráží na další důležitou okolnost díla: celá řada tezí vyplývá z dobové literatury, z prací nejednou polozapomenutých a druhořadých autorů, s jejichž díly se autor během 40. a 50. let intenzivně seznamoval.

¹²⁶ ЦИМБАЕВ, «*Иное дело – мы*», op. cit., s. 116.

¹²⁷ Ibidem.

Ne vždy se však jednalo jen o autory druhořadé. Například ústřední antinomie kušitského a íránského principu připomíná jiné antinomie, předložené německými filozofy. Friedrich Schlegel v předmluvě ke své práci *Philosophie der Geschichte* lidstvo rozdělil na dvě nepřátelské rasy: Kainovce (ztělesnění přirozené vůle) a Šétovce (ztělesnění božské vůle).¹²⁸ Toto rozdělení pramení ze samotné podstaty člověka. Stejně jako u Chomjakova je tu odmítána rasová determinace, hovoří se o neustále se měnícím poměru dvou principů a tuto antinomii také není třeba chápat jako protiklad „špatného“ a „dobrého“. Zřejmá je také hegelovská inspirace; jednak proto, že Hegel znal protiklad „íránského principu světla“ a „egyptského principu tajemství“, ale také proto, že dějiny světového ducha vrcholí v soudobém Německu (stejně jako íránství je ideálně reprezentováno Slovanstvem a Ruskem). Chomjakovova koncepce je však spíše polemikou s Hegelovou *Filosofií dějin*; je tu převrácena Hegelova metoda pohybu od současnosti k minulosti a zdůrazněno organické rozvíjení principů spočívajících v dějinách na samém počátku.¹²⁹ K Chomjakovově koncepci má mnohem blíž např. A. Ruge¹³⁰ a jistě by bylo možné najít i další analogie. Je možné spolu s N. Rjazanovským konstatovat, že „Chomjakovova *Historie* je typickým produktem romantické éry a představuje zajímavou paralelu s různými díly západního romantismu.“¹³¹ Snad právě tato podobnost s konstrukty německé filosofie byla tou příčinou, proč Chomjakov práce na svém díle v roce 1852 zanechal. Neustálý svár dvou principů a jazykové fantazie nebyly tou skutečnou odpovědí na Čaadajevovu výzvu opírající se o představu jednotné katolické civilizace. Nehledě na mnohdy dojemnou snahu ze strany ostatních slavjanofilů dílo hájit a prohlašovat za geniální je tato práce spíše torzem, které jeho autor sám nikdy neuveřejnil. V dalším období se věnoval otázkám teologickým. Cimbajev nikoli neoprávněně předpokládá, že tento obrat není rezignací na problém filosofie dějin, nýbrž pokusem o jeho nové uchopení a „pochopení světových dějin z pozic křesťanství, nikoli ve stopách Hegela, nýbrž Nového zákona“. „Filosofie dějin pozdního Chomjakova se formovala a rozvíjela v nejtěsnějším sepětí s jeho teologickými pokusy. ... Právě v těchto francouzských

¹²⁸ Viz Gn 4,1-25. RIASANOVSKY N. V., *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*, Cambridge – Massachusess 1952, s. 215; viz též *Философия Шеллинга*, op. cit., s. 418–419.

¹²⁹ *Философия Шеллинга*, op. cit., s. 416.

¹³⁰ Viz MAJOR L., SOBOTKA M., *G. W. F. Hegel. Život a dílo*, Praha 1979, s. 102.

¹³¹ RIASANOVSKY, *Russia and the West*, op. cit., s. 215.

brožurách a dalších k nim časově blízkých pracích je obsažena historiosofie pozdního Chomjakova, současníkům mnohem známější a promyšlenější než ta, která byla základem díla, jehož skutečný název se skrýval za zkratkou I.i.i.i.¹³²

2.4 TEOLOGIE

Chomjakovovo působení v oblasti teologie bylo v tehdejším Rusku dosti neobvyklou aktivitou. Reformami Petra Velikého byla ruská pravoslavná církev zbavena samostatného vedení i nezávislého působení ve společnosti. Její činnost byla kontrolována státem a uzavřena do přesně stanovených mantinelů.¹³³ Nezávislá a státem předem nevyžádaná iniciativa byla v podstatě zapovězena. Tato situace se odrazila také na stavu ruské teologie 18. a 19. století. Veškerá teologická („duchovní“) literatura podléhala zvláštní duchovní cenzuře, jež byla zpravidla přísnější než světská.¹³⁴ Právo zabývat se teologií bylo vyhrazeno jen k tomu určeným institucím, především duchovním akademiím. Tento systém zásadně zpomalil vývoj ruské teologie v době, kdy bylo více než kdy jindy potřeba reagovat na změny v evropské společnosti a oponovat nově vzniklým myšlenkovým proudům, počínaje osvícenstvím, přes rozvoj idealistické filosofie, utopického myšlení, materialismu, stejně jako na stále se zdokonalující teologické myšlení protestantské a katolické provenience. Bylo by však mylné považovat ruskou teologii tohoto období za cosi zbytného. Naopak, v ruských duchovních akademiích působila řada význačných osobností, jako byl metropolita Platon (Levšin), F. A. Golubinskij či Solovjovův učitel P. D. Jurkevič. Z prostředí Kyjevské duchovní akademie čerpal G. S. Skovoroda, na moskevské působil A. M. Bucharev (archimandrita Fjodor).¹³⁵ Filosofie duchovních akademií ovlivňovala a v určitých obdobích i předstihovala filosofii univerzitní.¹³⁶ Její problém byl však v poměrně uzavřeném a akademickém charakteru, který znemožnil, aby zásadnějším způsobem formovala myšlení ruské společnosti, natož oslovila západního recipienta. Neméně závažným problémem byly

¹³² ЦИМБАЕВ, *«Иное дело – мы»*, op. cit., s. 118–119.

¹³³ ФЕДОРОВ В. А., *Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917*, М. 2003.

¹³⁴ ВИЗ ЖИРКОВ, *Век официальной цензуры*, op. cit.

¹³⁵ ВИЗ ЗЕНЬКОВСКИЙ В. В., *История русской философии*, т. 1, ч. 2, Ленинград 1991, s. 103–124.

¹³⁶ Ibidem, т. 1, ч. 1, s. 115n.

metodologické základy ruské teologie synodálního období, která byla od dob Feofana Prokopoviče založena na západním teologickém myšlení a nerozvíjela základy, z nichž vyrůstá pravoslavná teologie. Jako bychom se tu vraceli k základní filosofické intuici A. Chomjakova – nutnosti budovat kulturu a myšlení na vlastních základech...

Ruské myšlení 19. století není odmyslitelné od sociální stratifikace tehdejší společnosti a tento fakt platí ještě víc v oblasti teologie. Příčina oddělenosti teologického myšlení od světské kultury tkvěla kromě jiného v sociální izolaci duchovenstva. To tvořilo specifickou společenskou vrstvu, takzvaný „duchovní stav“ (духовное сословие), příslušnost k němuž byla chápána jako dědičná a zákony ruského impéria kladly překážky v sociální mobilitě vedoucí k narušení jeho integrity zvenčí i zevnitř. Postupující modernizace ruské společnosti zasahovala tuto vrstvu jen velmi pomalu. Ruští teologové a vyučující duchovních akademií se rekrutovali téměř výhradně z tohoto stavu a talentovaný teolog pocházející z jiné vrstvy mohl být chápán jako vetřelec vtrhnuvší na výsostné území. S tímto stereotypem zápasil i natolik renomovaný myslitel, jakým byl svatý biskup Ignatij Brjančaninov¹³⁷, a se stejným problémem se setkal ještě v sedmdesátých letech 19. století V. Solovjov, jehož roční studijní stáž na Moskevské duchovní akademii byla jevem natolik neobvyklým, že zavdala příčinu ke spekulacím, neusiluje-li o biskupskou kariéru.¹³⁸ Není tedy divu, že vzdělaná společnost měla o dění za branami duchovních akademií jen velmi mlhavé představy, a pokud projevovala zájem o teologické otázky, sahala spíše k dostupné literatuře západního původu. Snad i to může sloužit jako vysvětlení filokatolických tendencí P. Čaadajeva či velké obliby protestantských mystických proudů ve vyšší ruské společnosti v první polovině 19. století. O to výstřednějším zjevem byl pravoslavný teolog, který nepocházel ani z duchovního stavu, ani nebyl duchovním, ani nepůsobil na nějaké „oficiální“ teologické instituci. Takovým „světským teologem“ se měl stát Chomjakov.

Nehledě na to, že ústředním motivem Chomjakovových teologických děl byla obhajoba pravoslaví, musely jeho práce zůstat za jeho života v anonymitě či

¹³⁷ ЕВФИМИЙ (МОИСЕЕВ), ИЕРОМОНАХ, „Московская духовная академия и славянофилы“, in: *A. С. Хомяков – мыслитель*, op. cit., т. 1, s. 367.

¹³⁸ СОЛОВЬЕВ С. М., *Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция*, М. 1997, s. 66; viz též СОЛОВЬЕВ В. С., *Полное собрание сочинений и писем: в 20 т.*, т. 1, s. 254.

nevydané. Zakazovala-li cenzura některé jeho světské práce, tím spíše by to platilo o teologii. V Rusku mohla myslitelova teologická díla začít postupně vycházet až během liberalizace šedesátých let 19. století a souhrnně se objevila i ve druhém dílu jeho prvních sebraných spisů, vydaném v roce 1867 v Praze (sic!).¹³⁹ Kvůli duchovní cenzuře musely prakticky až do revoluce obsahovat poznámku, že posvátný synod povoluje vydání s upozorněním, že „neurčitost a nepřesnost některých výrazů, které se v něm objevují, je způsobena autorovým neabsolvováním odborného teologického vzdělání“.

Také Chomjakovova teologie vyrostla z polemiky. Za podnět k napsání jeho teologických děl lze považovat polemiku s křesťanským Západem, konkrétně s protestantskými a katolickými teology, z nichž nejznámějším byl anglikánský jáhen W. Palmer. Neméně důležitým motivem byla polemika s ruskými katolickými konvertity žijícími na Západě, jako byli J. S. Gagarin, V. S. Pečorin či I. M. Martynov. Nejvýraznější osobností z této skupiny byl člen Tovaryšstva Ježíšova kníže J. S. Gagarin, který po své konverzi, vstupu do řádu a kněžském svěcení začal aktivně vydávat polemické prokatolické brožury zaměřené na ruského čtenáře. Gagarinovo jméno také v Chomjakovových pracích několikrát zazní a není divu – fenomén ruského knížete-jezuity byl dobře znám a oba myslitelé se navíc osobně znali.¹⁴⁰ V korespondenci s J. Samarinem Gagarin psal: „Mezi křesťany je tedy vždy možné redukovat všechny otázky na jedinou základní: kde je církev? A mezi východní a západní církví lze tuto otázku vyjádřit těmito slovy: je jediná, svatá, všeobecná a apoštolská církev ta, která uznává za svou hlavu papeže, nebo ta, která ho odmítá?“¹⁴¹ Podobně jako u Čaadajeva tu nacházíme vyhoceně nastolenou otázku, kterou nelze přejít pouhým odmítnutím, ale která si vyžaduje skutečné odpovědi. Je možné proti katolickému vymezení církve předložit pojetí pravoslavné? Není proto divu, že hlavním předmětem Chomjakovových teologických prací se stala nauka o církvi, ekleziologie.

¹³⁹ ХОМЯКОВ, А. С., *Полное собрание сочинений, т. 2. Сочинения богословские*, Praha 1867.

¹⁴⁰ TEMPEST R., „Gagarin and Khomiakov: Two lives, Two doctrines“, in: *A. S. Khomiakov: Poet, Philosopher, Theologian* Tsurikov V. (ed.), Jordanville 2004, s. 66–97.

¹⁴¹ Cit podle КАВАЦА А., „«Церковь одна» А. С. Хомякова в самаринской рукописи“, in: *А. С. Хомяков – мыслитель*, op. cit., т. 1, s. 360.

CÍRKEV JE JEDNA

Overturou Chomjakovova teologického díla se stal traktát *Církev je jedna* (Церковь одна). Toto pozoruhodné dílko užřelo světlo světa ve čtyřicátých letech 19. století a své první publikace se dočkalo až po autorově smrti. Podle pamětníků jej Chomjakov původně vydával za jím nalezený patristický traktát a k autorství se přiznal až posléze.¹⁴² Snad se jednalo o snahu, jak prosadit jeho publikaci navzdory nad slavjanofily ostře bdící cenzuře. Myslitel zde v jedenácti paragrafech rozvíjí ortodoxní učení o církvi. Spíše než katechismus (jak jej označil Samarín) či traktát dílo připomíná rozjímání nad fenoménem církve, založené na reflexi nicejsko-cařihradského vyznání víry, postulující jako základní vlastnost církve jednotu. „Jednota církve nutně vyplývá z jednoty Boží, neboť církev není množstvím osob v jejich osobní oddělenosti, nýbrž jednotou Boží milosti, jež žije v množství rozumných stvoření podřizujících se milosti.“¹⁴³ Církev tedy není mechanickým souborem individuí ani zastřešující institucí, nýbrž výrazem Božího plánu stvoření. Není omezena ani prostorově, ani časově – zahrnuje celý svět, část nebeskou i pozemskou, a existovala od věků. Přesto však všichni nejsou její součástí. Tajemství církve však není možné nahlédnout zvnějšku, pro pochopení jejího duchovního života je třeba v ní žít. Církev je boholidským organismem, je životem, nikoli racionálně reflektovatelnou entitou, abstraktním předmětem zkoumání. Církev je nositelkou Boží pravdy, ta však je přístupná pouze zevnitř, a nikoli jednotlivci, nýbrž pouze celku církve. Moudrost je dána celku a nelze ji poznat individuálně. Výrazem této moudrosti jsou také Písma a církevní dogmata vyjádřená všeobecnými sněmy. Mezi takový individuálnímu rozumu nepostižitelný výraz patří i nicejsko-cařihradské vyznání víry. Právě proto je jeho pozměnění dodatkem *Filioque* projevem lidské racionalizace nepochopitelného mystéria, a tedy i poškozením věroučného dogmatu. Principem církve je společenství milosti a modlitby, která provazuje navzájem jednotlivé části církve – živé a mrtvé, věřící, duchovenstvo, světce apod. Tato všeobecná provázanost všech částí církve do celistvé jednoty je prvkem, který se stane hlavní částí Chomjakovovy filosofie a bude rozpracována v jeho dalších pracích. Autor se zjevně snaží o nadkonfesní a nadčasový přístup k problematice, bez

¹⁴² ХОМЯКОВ А. С., *Сочинения богословские*, СПб. 1995, s. 38.

¹⁴³ ХОМЯКОВ, *Соч.*, т. 2, s. 5. Dále budou odkazy na tuto publikaci uváděny číslem strany v závorce v základním textu.

uvádění konkrétních faktů posledního tisíciletí (proto mohlo být dílo vydáváno za patristický traktát). Polemický naturel však autor skrýt nedokázal, proto se tu setkáme s jasně čitelnou kritikou západních teologických koncepcí, které Chomjakov chápal jako neortodoxní, ať je to sakralizace instituce papežství, učení o očištění a neposkvrněném početí Panny Marie, praxe křtů či eucharistie v dospělém věku, nebo protestantské učení o protikladu víry a skutků, popírání spojení církve pozemské a nebeské či učení o predestinaci.

POLEMICKÉ BROŽURY

O desetiletí později Chomjakov pokračoval v teologické polemice známými třemi brožurami shrnutými pod společným názvem *Několik slov pravoslavného křesťana o západních konfesích* (*Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях*). Brožury byly určeny západnímu čtenáři a vydávány anonymně na Západě ve francouzštině. Vždy reagovaly na aktuální dění, ať již to byla diskuse mezi F. I. Ťutčevem a francouzským teologem P.-S. Laurentiem, reakce na publikace I. S. Gagarina, SJ, aj. Brožury Chomjakov tiskl na vlastní náklady v jistém kalvínském vydavatelství, které je bylo vzhledem k jejich zajímavosti ochotno přese své výhrady vydat jako dosud neznámý hlas „východní církve“. Chomjakov se především rozhodl hájit pravoslaví, které chápe jako církev, proti „západním konfesím“. Západní křesťanství je pro něj dualitou katolicko-protestantské kontroverze; ta však není náhodná a má jeden společný kořen. Ten je dán vyzvedáváním individuálního teologického mínění „bez živé Tradice jednoty založené na vzájemné lásce.“ (41) Ačkoli by se mohlo zdát, že tato charakteristika se týká pouze protestantismu, Chomjakov ji vztahuje i na katolictví a dokazuje svou tezi opět znakovým problémem *Filioque*. Včlenění tohoto slůvka do vyznání víry chápe především jako projev svévole jedné části církve, která ignorovala názor celku, a tím porušila bratrskou jednotu lásky. Ta byla doposud podmínkou přijetí veškerých dogmatických rozhodnutí vzniknuvších společným rozhodnutím zástupců celé církve na všeobecných sněmech. Motiv svévolného vyzvednutí určitého teologického mínění bez ohledu na rozhodnutí celé církve tedy vytvořil bázi, z níž rostlo celé západní křesťanství. Někdejší jednotu mnohosti v bratrské lásce bylo potřeba něčím nahradit, proto došlo k přenosu neomylnosti všeobecných sněmů na papeže. Intenzivní zdůrazňování jeho primátu a autority, stejně jako koncentrace církevního vědění a pravomocí pouze v rukou „církve učící“ (duchovenstva) vyvolalo

protireakci, jež dala vzniknout protestantismu. Katolictví a protestantismus tak nejsou podle ruského myslitele ontologickými protiklady, nýbrž koreláty jednoho a téhož – opozice skutečné církve, od níž se oddělily. Jeden z nich reprezentuje jednotu bez obsahu a druhý svobodu bez jednoty. Dalším závažným problémem západních konfesí je jednostranné vyzvedávání racionalismu, jenž nahradil někdejší celistvý vztah ke skutečnosti: „...na místo odešlého Ducha Božího přišla říše čistě racionalistické logiky.“ (42) Racionalismus je však v rozporu se samotným Duchem Božím, který „nemůže být postižen rozumem. Je přístupný pouze plnosti lidského ducha inspirovanou milostí. Pokus proniknout do oblasti víry a jejích tajemství pouze s lucerničkami rozumu je v očích křesťana drzost.“ (46) Vidíme, že z Chomjakovovy analýzy křesťanského Západu vyplývá ztráta dvou klíčových prvků – jednoty a celistvosti. Uzavřeny v racionalistických schématech tak podle něj spolu západní konfese neustále zápasí, aniž by přitom dosáhly nějakého skutečného výsledku; podobají se neřešitelným a věčným Kantovým antinomiím.

SOBORNOST

Chomjakovovy úvahy o církvi se slévají v pojmu *sobornost*, který je zřejmě nejznámějším myslitelovým konceptem.¹⁴⁴ Pojem je odvozen od výrazu objevujícího se v církevněslovanském (csl.) překladu nicejsko-cařihradského vyznání víry: „(Ἄγιος) ... ἅγιος ὁθεός ἡμῶν ἰσχυρῶς ἡμῶν ἰσχυρῶς ἡμῶν ἰσχυρῶς“ („/Věřím/ ... V jednu svatou, obecnou a apoštolskou církev“). Slovo ἡμῶν ἰσχυρῶς je zde překladem řeckého výrazu καθολικός, který bývá v tomto kontextu zpravidla překládán jako „katolický“ či „všeobecný“. O smyslu tohoto slova polemizuje Chomjakov s knížetem Gagarinem a odmítá jeho verzi, že výraz „katolický“ je zde ve významu „světový“ (всемирный).¹⁴⁵ Otcové – překladatelé vyznání víry (nejspíše samotní Cyril a Metoděj) mohli užít pro překlad řeckého pojmu jiných slov, například

¹⁴⁴ Výraz byl do češtiny překládán několika různými způsoby – katolicita, vespolnost, konciliarita, sněmovost, sborovost apod., ale ani jeden z nich pojem uspokojivě nevyčerpává; vždy se vychází jen z některého aspektu *sobornosti*. Z tohoto důvodu ponecháváme výraz v původní podobě.

¹⁴⁵ „Письмо к редактору «L’union chretienne» о значении слов «католический» и «соборный». По поводу речи отца Гагарина, иезуита“, in: ХОМЯКОВ, *Соч.*, т. 2, с. 238–243.

grecizujícího výrazu „кафолический“, ale zvolili právě tento výraz.¹⁴⁶ To znamená, že nejlépe vystihuje řecké slovo popisující jednu ze závažných vlastností církve. Jedná se tedy o vlastnost, která vyjadřuje něco jiného než pouhé konstatování geograficko-univerzální platnosti církve. Pro její pochopení je třeba vzít v potaz i další významové konotace řeckého i církevněslovanského výrazu; slovo „соборный“ znamená také „katedrální“ (ve smyslu chrámu) nebo „vážící se k sněmu či shromáždění“.¹⁴⁷ Chomjakov zvláště zdůrazňuje posledně zmíněný význam, který chápe jako jistou univerzální vlastnost jednoty „potenciálně existující bez vnějšího sjednocení“ a navrhuje vlastní vymezení tohoto pojmu: je jím „jednota v mnohosti“, „církve svobodné jednomyslnosti, dokonalé jednomyslnosti.“ (242)

Pro pochopení *sobornosti* je třeba si povšimnout dalších míst v Chomjakovových ekzeziologických úvahách, stejně jako základních církevních reálií. Ústřední roli při přijímání dogmat a církevních pravidel hrály ekumenické koncily (všeobecné sněmy, csl. a rus. вселенские соборы). Rozhodnutí na nich přijatá mají status neomylnosti a chápou se jako jednomyslné rozhodnutí celého sněmu. „Každý dává svou duševní práci všem; každý přijímá ode všech to, co společnou prací získali. Proto když se blud začne vydávat za pravdu církve, může někdy vyvrácení směřovat od jediného člověka; ale rozhodnutí náleží vždy všem. Objevuje se Arius a vydává své osobní bláznovství za výraz všeobecné víry. Hlasitěji než ostatní se při jeho odhalení ozývá hlas člověka, který v komunitě málo znamená, hlas prostého diákona. ... Sněm se schází a vydává svědectví. Církev soudí a uznává sněm za skutečný výraz myšlení každého věřícího; a věky slaví jméno Atanasiovo, jemuž Bůh daroval slovo pravdy, aby se stal jakoby hlasem svých bratrů.“ (182) Sněm tedy může být svobodnou diskusí různých názorů, dokonce i názorů heretických, avšak jeho závěrečné rozhodnutí v těchto otázkách je pravověrné a jednotné. Mnohost mínění, ale jediné přijaté dogma. Pro Chomjakovovu gnoseologii je příznačné, že odhalování pravdy je zde pojato nikoli jako individuální, nýbrž

¹⁴⁶ Ve skutečnosti tomu bylo právě naopak, původní církevněslovanský překlad užíval pojmu *êà=îëíĀ÷âñêlé*, výraz *ñîáíĀđíъй* ve vyznání víry začal převládat až ve 14. století. Viz GRIVEC F., „Vselenskij – Sobornyj“, in: *Slavistična revija*, 1957, 1–4, s. 14–33. Na tento odkaz mě upozornil komentář V. Lurjeho (ХОМЯКОВ, Соч, т. 2, s. 412).

¹⁴⁷ Jedná se však spíše o autorskou etymologii, např. *Джаценкѡв ѡ църковнославянскѡмъ словникѡ* uvádí jen význam „обеснѡу, ке вѡсему се вѡтаһујѡцѡ“. ДЪЯЧЕНКО Г., прот., *Полный церковнославянский словарь*, М. 2000.

kolektivní akt náležející celé církvi: „...v prvních stoletích, až do doby velkého západního schismatu, bylo poznání božských pravd považováno za vlastnictví celé církve, sjednocené duchem lásky.“ (77) Také z tohoto důvodu myslitel zdůrazňuje nutnost jednoty církve, která je jako celek tělem Kristovým, jako celek byla obdařena sesláním svatého Ducha a pouze jako celek může poznávat pravdu.

V souvislosti s příklady kolektivního přijímání nějakého rozhodnutí je velice důležité odlišit princip *sobornosti* od principu parlamentarismu; zatímco v parlamentu vítězí většina, v církvi musí být dosaženo jednomyslnosti. O pravdě se nehlasuje, nemůže o ní existovat více mínění, pravda musí být poznána a přijata, kdežto lež zavržena. V těchto otázkách není důležité ani mínění většiny (které může být zpočátku mylné, jako na prvním všeobecném sněmu, který odsoudil ariánství), ani počet zastánců mínění správného, protože „poznání božských pravd nemůže být vázáno na počet“ (235) a „počet věřících nemůže být měřítkem svatosti církve.“ (228) Princip *sobornosti* však není principem oligarchismu, či dokonce totalitarismu. N. Berďajev, jenž měl již zkušenosti s moderními totalitními režimy, upozorňoval, že *sobornost* je právě jakousi střední cestou mezi extrémy individualismu a kolektivismu. Sám Chomjakov měl zkušenost pouze se samoděržavím Mikuláše I., a snad právě proto nikdy neopominul zdůraznit nutnost svobody. Pravdu má každý právo přijmout či odmítnout, vnutit ji však nelze. „Svoboda a jednota – to jsou dvě síly, které byly obdařeny tajemstvím lidské svobody v Kristu, který přináší spasení a ospravedlnění stvoření prostřednictvím svého plného sjednocení s ní.“ (191)

Skutečná církev tedy funguje jako celistvá organická jednota, „jejímž živým principem je božská milost vzájemné lásky.“ (88) Podobně jako v živém organismu obíhá krev, tak obíhá v církvi modlitba – spojuje její nejvyšší i nejnižší patra a neustále ji živí. K zastavení tohoto životodárného krevního oběhu milosti však dochází, je-li organismus nějakým zásahem porušen. Západní konfese přijetím změny ve vyznání víry a dalšími kroky porušily zásadu bratrské jednoty a stal se z nich mrtvý organismus. Modlitba tam proto přestala být *soborným* aktem jednotné církve, každý se modlí sám za sebe. Modlitba nabývá buďto charakteru právního aktu, nebo aktu individuálního. Věřící se buď stává členem hierarchického systému, nebo zůstává o samotě. „Modlitba, tento vysoký projev živé organické jednoty mezi naším Spasitelem a jeho vyvolenými, na Západě nabyla rázu samoty a právního racionalismu.“ (97)

Vidíme, že důležitým aspektem je spojení všech složek církve navzájem, a především pak spojení stvoření jako celku se Stvořitelem. „Spojení pozemského člověka s jeho Spasitelem... se dokonalým stává pouze v té oblasti, kde se člověk vzdává své osobní nedokonalosti ve prospěch dokonalosti vzájemné lásky, sjednocující křesťany. Zde se člověk opírá už ne o své síly..., nýbrž svou touhu upíná ke svatosti láskyplného spojení, sjednocujícího jej s bratry; takové spojení jej nemůže oklamat, neboť tou vazbou (связь) je sám Kristus.“ (171) Tato představa o existenci organického spojení jednotlivých údů církve a Stvořitele, které je tvořeno božskou entitou, bude mít v dalším rozvoji ruské filosofie zásadní význam. Sám Chomjakov naznačuje její další rozšíření. „Tajemné vazby spojující pozemskou církev s ostatním lidstvem nám odhaleny nejsou; proto nemáme ani právo, ani přání předpokládat přísné odsouzení všech, již se nacházejí mimo viditelnou církev, tím spíš, že by takový předpoklad byl v rozporu s Božím milosrdenstvím.“ (172)

Ruský filosof S. S. Choruzij upozorňuje, že idea sobornosti má mystický charakter a je nemyslitelná bez svátostné stránky církve.¹⁴⁸ Pozdější uchopení této ideje však spíše směřovalo k její analogii v Schellingově představě o duši světa či jejích starších předobrazech, na které sám německý myslitel navazoval. Její ruská verze pak bude ve znamení Sofie, svůj původ bude hledat u G. S. Skovorody a bouřlivý rozvoj zaznamená u Solovjova a v ruské sofiologii 20. století. Došlo k oslabení prvku svobody a především k sekularizaci této ideje, k její „sociologizaci“, „materializaci“ a „fundamentalizaci“.¹⁴⁹ Sám Chomjakov se však tuto myšlenku snažil pojímat jako křesťanskou a kristocentrickou, a nehledě na její určité dogmatické nepřesnosti také jako ortodoxní. Tuto „sofiologickou“ aplikaci ideje *sobornosti* rozvíjel pod Solovjovovým vlivem stříbrný věk.¹⁵⁰ Sami slavjanofilové spíše aplikovali sám princip vzešlý z Chomjakovovy ekleziologie v sociální filosofii a filosofii dějin. Princip jednoty v mnohosti byl jakožto ideální princip uspořádání sociálního útvaru spatřován v ruských dějinách i současnosti. Klasickým příkladem je ruská selská občina (община), která byla ztělesněním principu *sobornosti*, protože

¹⁴⁸ ХОРУЖИЙ С. С., „Хомяков и принцип соборности“, in: *Вестник Русского христианского движения*, 162–163, s. 85–103.

¹⁴⁹ Takovým příkladem je například koncepce „soborné fenomenologie“ současného filosofa V. Cholodného. ХОЛОДНЫЙ В. И., А. С. Хомяков и современность: зарождение и перспективы соборной феноменологии, М. 2004.

¹⁵⁰ VIZ SLÁDEK K., „Sofiologie a Vladimír Solovjov“, in: *Teologické texty*, 2006, 3, s. 31–47.

rozdělila společnou dělbou půdy, přijímala závažná rozhodnutí společně apod. Také v ruských dějinách je možno nalézt řadu příkladů projevu *sobornosti*. Je zjevné, že jako univerzální princip organického spojení jednoty a mnohosti má *sobornost* velice široké pole působnosti.

Výklad Chomjakovovy teologie nás tedy opět přivedl k již nastolené otázce vlivu západní romantické filosofie. Princip *sobornosti* je velice blízký již zmíněnému principu organické jednoty a celistvosti. Zároveň Chomjakovovo studium patristické literatury a promýšlení mystéria církve napovídá, že toto pojetí může být čerpáno přímo z těchto pramenů. Organická teorie v Chomjakovově učení tedy nemusí mít vůbec či pouze evropské romantické kořeny. „Otázka chronologie a priority v tomto případě vychází z problému, přišel-li první a určující impuls k přijetí organického principu z křesťanství a Východu, nebo ze sekularismu a Západu.“¹⁵¹ Zdá se však, že bylo čerpáno z obou zdrojů a jednalo se spíše o kongenialitu obou vlivů. Vliv romantické filosofie je sice zjevný, avšak jedná se o inspiraci, nikoli závislost, zvláště když Chomjakova srovnáme s jeho ruskými současníky. Naopak vnesení patristických teologických motivů bylo pro ruskou světskou filosofii 19. století skutečným objevem.

CHOMJAKOV JAKO UČITEL CÍRKVE?

Jak již bylo zmíněno, Chomjakovova teologická díla byla výjimečným počinem. Není proto divu, že byla hodnocena rozporuplně. Soudobé ruské bohosloví zaujalo vůči „světskému teologovi“ spíše rozpačitý postoj.¹⁵² V tomto postoji jistě sehrála roli řada faktorů: počínaje „nestavovskou“ příslušností autora, přes absenci „odborného teologického vzdělání“ a volně polemický styl, po skutečně problematické momenty v jeho koncepci. Silný ohlas vyvolaly Chomjakovovy polemické práce na Západě.¹⁵³ O jejich recepci můžeme mluvit prakticky dodnes, o

¹⁵¹ CHRISTOFF, *Хомяков*, op. cit., s. 128.

¹⁵² Z negativních ohlasů viz například profesora Moskevské duchovní akademie P. S. Kazanského, in: ЕВФИМИЙ (МОИСЕЕВ), op. cit.; ФЕТИСЕНКО О. Л., „Неизвестный отзыв прпд. Амвросия Оптинского и иером. Климента (Зедергольма) о Хомякове“, in: А. С. Хомяков – мыслитель, op. cit., т. 1, s. 457–462; pozitivní obecně zmiňuje Samarin: ХОМЯКОВ., *Сочинения богословские*, op. cit., s. 30.

¹⁵³ Přehled západního bádání o Chomjakovovi viz „Комментарии“ (autor V. M. Lurje), *Соч.*, т. 2, s. 341–343.

čemž svědčí jak početné studie, tak překlady. V hodnocení Chomjakovovy teologie dnes můžeme rozlišit dvě roviny problému: diskusi o korektnosti či pravověrnosti jednotlivých myšlenek jeho textů a celkový vliv, který na další vývoj teologického myšlení měly. Ohledně první roviny existuje řada míst, které lze zpochybnit, a to právě z hlediska, které autor chtěl zastávat, tedy z hlediska pravoslaví. Setkáme se tu nejen s řadou historických nepřesností, ale také s dogmatickými omyly. Podle současného ruského teologa V. M. Lurjeho, „Chomjakov ve svých teologických dílech, podobně jako v některých jiných oblastech, vykazuje nezřídka se u něj objevující neuspořádanost konkrétních poznatků i vědecký diletantismus, jež však nemohou zakrýt, jak kdysi řekla matka Marie, „jeho základní celistvost“.¹⁵⁴ Lurje dokazuje, že Chomjakovova ekleziologie byla od samého počátku problematická a největší problém měl autor s křesťanskou antropologií a christologií, kde nejednou narazil na hranici hereze či ji dokonce překročil. Význam Chomjakova zjevně nespočívá ve věcně a formulačně přesně vymezených definicích dogmatických pravd. Spočívá v celkovém vlivu jeho prací. Jak dokazuje jiný ruský teolog: „Nehledě na to, že z teologického hlediska nejsou některé Chomjakovovy koncepce bez vady, ... byl celkový směr jeho myšlení absolutně správný a posléze pokračoval a rozvíjel se v dílech teologů Moskevské duchovní akademie, konkrétně arcibiskupa Ilariona (Trojického).“¹⁵⁵ Za velice inspirativní je dnes považován zvláště koncept *sobornosti*. S. Choruzij, jako současný ruský pravoslavný filosof, konstatuje, že klasická slavjanofilská filosofie je založena na organické teorii, která nerozlišuje různé roviny bytí (božské, empirické), a z teologického hlediska proto trpí imanentností. Chomjakovův koncept *sobornosti* však znamená vnesení transcendentního christologického vektoru, jeho koncept zdůrazňuje jinou rovinu bytí církve, její metaempirický ráz, kterým dochází i k christianizaci celé myslitelovy filosofie.¹⁵⁶

¹⁵⁴ ЛУРЬЕ В. М., „Догматические представления А. С. Хомякова (очерк становления и развития)“, *Славянофильство и современность*, op. cit., s. 158.

¹⁵⁵ ЕВФИМИЙ (МОИСЕЕВ), op. cit., s. 369. Viz též anketa mezi současnými ruskými teology o významu Chomjakovova díla dnes in: *Вестник русского христианского движения*, 2004, 188, 2, s. 107–116.

¹⁵⁶ ХОРУЖИЙ С. С., „Богословие соборности и богословие личности: симфония двух путей православного богомудрия“, in: *A. S. Khomiakov: Poet, Philosopher, Theologian*, op. cit., s. 38–65.

Chomjakovovo teologické dílo skutečně inspirovalo mnohé myslitele v Rusku i na Západě, a to nehledě na dogmatické omyly i konfesní přístup. Mnozí poprvé slyšeli hlas ruské církve a hlas pravoslaví vůbec, a to v podobě velice sugestivní. Chomjakovův prvotní přínos tkví proto v tom, že kontaktoval Západ – oslovil představitele západních vyznání, publikoval v jejich časopisech a dotkl se těch nejožehavějších problémů v mezicírkevním dialogu. Jeho soukromý status a anonymita zde byly výhodou a umožnily mu vůbec se tohoto kroku odvážit. Jím dokázal, že mu osud křesťanství není lhostejný, usiluje o jeho budoucí jednotu a neštítí se navázat dialog.¹⁵⁷ V tomto dialogu vystupoval z určitých pozic, dokázal však naslouchat hlasu svého oponenta (jak dosvědčuje korespondence s W. Palmerem). Pro domácí kontext pak mělo velký význam to, že o teologických tématech promluvil moderním a srozumitelným jazykem bez stavovského slangu. Nejenže tuto problematiku soudobému recipientovi ze vzdělané společnosti přiblížil, ale odhalil pro něj celý nový svět – literaturu východních Otců, o níž se pravoslaví opírá. Díky jeho počínu mohla také vzniknout škola ruské náboženské filosofie počínaje Solovjovem a konče plejádou myslitelů přelomu 19. a 20. století. Tato škola si velice oblíbila „teologizování“, které je z věroučného hlediska sice problematické, avšak podnítilo řadu nových myšlenek a diskusí o tématech, která by jinak aktualizována nebyla. Mnohému se lze naučit i z chyb. Konečně některé ideje byly recipovány i církevní hierarchií, Chomjakovovo pojetí *sobornosti* se například odrazilo na přelomovém sněmu ruské pravoslavné církve 1917–1918.¹⁵⁸ Řada diskutabilních motivů „se vyřešila sama sebou, ani ne tak literární polemikou, jako životem církve, takže současný historik může vždy dostat k dispozici hotový výsledek oné kritické práce, o níž jedině se opravdu chtěl Chomjakov opírat.“¹⁵⁹ I v dnešní době proto neztratil na aktuálnosti Samarinův slavný, záměrně nadnesený, ale ve své básnické inspiraci vnitřně pravdivý výrok, že Chomjakov je učitelem

¹⁵⁷ Chomjakovovu intuici křesťanské jednoty ukazuje např. tato pasáž z dopisu W. Palmerovi: „Když jsem byl ještě v útlém věku, téměř dítě, planula moje představivost často nadějí uvidět celý svět křesťanský spojený pod jediným znamením pravdy. S léty, když se přede mnou začaly rýsovat překážky k takovému sjednocení, moje naděje ochladla a teď se musím přiznat, že z ní zůstalo pouze přání, sotva podporované slabým blikáním naděje, že je úspěch snad možný, ale jen za dlouhá a dlouhá léta.“ ХОМЯКОВ, Соч., т. 2, с. 246.

¹⁵⁸ Комментарий. Ibidem, s. 346.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 341.

církve. Je jím proto, že díky němu zazněl hlas ortodoxie v prostředí znesvářeného křesťanského světa, kterým byla diskuse o budoucnosti křesťanství postavena na kvalitativně vyšší úroveň.

3. I. V. KIREJEVSKIJ

3.1 OSOBNOST A DÍLO

Tvorba I. V. Kirejevského je o poznání méně rozsáhlá i široká svým záběrem: oproti osmi svazkům Chomjakovových spisů (a deseti svazkům K. Aksakova a J. Samarina) zaujímalo předrevoluční vydání spisů Kirejevského pouhé svazky dva. Význam jeho díla pro vytvoření slavjanofilského paradigmatu však nebyl o nic menší než význam Chomjakovův. Tím spíše, že Kirejevského tvorba jako celek působí velice soustředěným a kompaktním dojmem. Nalezneme tu jak práce charakteru filosofického (těmi myslitel mezi slavjanofily proslul nejvíce), tak hluboký zájem o teologii a pro slavjanofily standardní zájem o problematiku sociálně-historickou. Jeho dílo nedílně doplňuje literární kritika a publicistika.¹⁶⁰ V oblasti umělecké byl Kirejevskij méně úspěšný než Chomjakov, kromě romanticky laděné novely *Opál* (*Опал*, 1830), chystané k publikaci ve třetím čísle časopisu *Jevropejec*, se jedná pouze o nedokončené a za života autora nepublikované básnické a prozaické pokusy.¹⁶¹ Příčinu menšího rozsahu jeho díla můžeme spatřovat v dobových okolnostech. Kirejevskij již od mládí směřoval k publicisticko-vydavatelské práci, která v roce 1832 vyústila ve vydávání vlastního časopisu *Jevropejec*. Ten však byl po druhém čísle zakázán; příčinou zákazu byla Kirejevského stať *Devatenácté století* (*Деятнадцатый век*, 1832) a drobná recenze na Gribojedovo *Hoře z Rozumu*, v nichž nejvyšší místa spatřovala skrytou výzvu k zavedení konstituce v Rusku.¹⁶² Po

¹⁶⁰ Mnozí badatelé však naopak zdůrazňovali (nejednou z ideologických důvodů) spíše tvorbu literárněkritickou. Tato tradice pochází od Pisareva (ПИСАРЕВ, Д. И., „Русский Дон Кихот“, in: *Русское слово*, 1862, kn. 2 a další vydání) a byla rozvíjena většinou sovětskými badateli (např. J. V. Mann; КУЛЕШОВ, В. И., *Славянофилы и русская литература*, М. 1976; КОШЕЛЕВ, В. А., *Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов /1840-1850-е годы/*, Ленинград 1984; nejnověji ЕРЕМЕЕВ, А. Э., *И. В. Киреевский. Литературные и философско-эстетические искания /1820–1830/*, Омск 1996). Budiž však řečeno, že nehledě na několik pozoruhodných prací v oblasti literární kritiky Kirejevského jméno oprávněně proslulo díky statím filosofickým.

¹⁶¹ Rozbor Kirejevského beletristiky v dobovém kontextu viz ЕРЕМЕЕВ, op. cit.

¹⁶² Jak vyplývá z dopisu A. Ch. Benkendorfa Mikuláši II., s největší pravděpodobností se jednalo o udání pocházející od literární konkurence. Často bylo v této souvislosti zmiňováno jméno F. V. Bulgarina. ФРИЗМАН Л. Г., „Иван Киреевский и его журнал «Европеец»“, in: *Европеец*.

zákazu časopisu se autor na více než jedno desetiletí (až na dva drobné příspěvky) publikačně odmlčel, domnívaje se, že zákaz časopisu *eo ipso* znamená i tichý zákaz jeho publikací vůbec.¹⁶³ K aktivní práci se vrátil až v souvislosti s převzetím šéfredaktorského místa v časopise *Moskvit'anin* v roce 1845. Pro názorové neshody s majitelem časopisu M. P. Pogodinem však i toto místo po vydání tří čísel opustil (stejně jako od spolupráce upustili i další členové slavjanofilského kroužku). Další pobídkou k systematictější práci bylo vydání slavjanofilského *Moskevského sborníku* (1852), jeho pokračování však bylo zakázáno a následoval několikaletý naprostý zákaz všech slavjanofilských publikací. Konečně poslední rozkvět tvůrčí činnosti souvisel s časopisem *Russkaja beseda* – prvním slavjanofilským periodikem vycházejícím již za nové vlády Alexandra II., pro nějž byl připravován širší publikační celek, z nějž byla z důvodu náhlé smrti dokončena a uveřejněna jen první část. Základní Kirejevského práce se tedy vážou k výše jmenovaným počínům a přestávky v publikaci se kryjí s absencí vydavatelských aktivit. Myslitel zjevně nebyl zvyklý psát jen „pro sebe“ bez reálné možnosti publikace a především, jak svědčí řada míst v jeho korespondenci, bez konkrétních termínů, které by jej zavazovaly vytvořit určitý text.¹⁶⁴ Kromě okolností vnějších, jak se tehdy eufemisticky říkalo „na vůli autora nezáviselých“, byla druhou hlavní příčinou autorova předčasná smrt v pouhých padesáti letech.

Ve srovnání s Chomjakovem nalezneme v Kirejevského tvorbě názorový posun mezi ranými publikacemi epochy *Jevropejce* (přelom 20. a 30. let) a pozdějšími díly (1839–1856). V sekundární literatuře bývá někdy tento rozdíl zdůrazňován do té míry, že je raný Kirejevskij označován za západníka, kdežto jeho další dílo jako slavjanofilské. Pomineme-li skutečnost, že počátkem třicátých let žádné západnictví neexistovalo, nejedná se o tak ostrou změnu, aby bylo potřeba uvádět obě myslitelova tvůrčí období do protikladu. Jedná se spíše o názorový posun, v němž je zachována kontinuita myšlení i reflektované problematiky. Zachována zůstala hlavní východiska jeho myšlení – vliv německé filosofie a romantismu na jedné straně a pravoslavné teologie na straně druhé. Vliv pravoslavné teologie bude

Журнал И. В. Киреевского, М. 1989, s. 285–479. Viz též ИДЕМ, „К истории журнала «Европеец»“, in: *Русская литература*, 1967, 2, s. 117–126.

¹⁶³ Viz např. dopis V. A. Žukovskému 28. ledna 1845. КИРЕЕВСКИЙ, *ПСС*, т. 3, s. 114.

¹⁶⁴ Např. dopis A. S. Chomjakovovi 10. dubna 1844. *Ibidem*, s. 105.

postupně zesilovat na úkor západních vlivů. Ani zde se však nejedná o jakýsi názorový převrat, raný Kirejevskij si od německé filosofie zachovával kritický odstup (jak svědčí i jeho reflexe z doby studií v Německu) a tento odstup později přerůstá v kritiku. Stejně tak byl vždy praktikujícím věřícím, postupem doby však svou filosofii stále více opírá o četbu církevních otců, studium pravoslavné asketiky a konzultace se starcem Makarijem Optinským. Víceméně nezměněna zůstala i tematika jeho myšlení – vztah evropské a ruské kultury ke křesťanství a antice, kontinuita či diskontinuita vývoje a jejich vzájemný vztah, evropské a ruské myšlení a jejich vztah ke křesťanství atd. Také zde dochází k posunu v hodnocení, nikoli však k radikálnímu obratu v myšlení. Zprostředkovatelé tohoto posunu se nacházeli v jeho bezprostředním okolí: byl to A. S. Chomjakov a především pak bratr Pjotr, s nímž byl Kirejevskij ve velmi blízkých vztazích a který byl podobně jako Chomjakov „slavjanofilem od narození“.¹⁶⁵ Můžeme konstatovat, že Kirejevského myšlení si ve svém vývoji zachovalo to, co myslitel hodnotil jako jeden z nejdůležitějších předpokladů skutečného myšlení – organičnost a celistvost.¹⁶⁶

Podívejme se na Kirejevského dílo konkrétněji. Základní filosofické ideje jsou vyloženy především ve čtyřech statích středního rozsahu. První je již zmíněné *Devatenácté století*, jehož první část byla otištěna v prvním čísle časopisu *Jevropejec* a druhá byla vysázena pro číslo třetí, které zabavila cenzura. Druhou je *Odpověď A. S. Chomjakovovi (В ответ А. С. Хомякову, 1839)*, která reagovala na Chomjakovovu výzvu *O starém a novém* a stejně jako ona byla určena jen ke čtení v salónu Kirejevských, a tudíž za života nepublikovaná. Kirejevského dílo vrcholí ve dvou paradigmatických statích – *O charakteru vzdělanosti Evropy a jeho vztahu ke vzdělanosti Ruska (О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России, 1852)* a *O nutnosti a možnosti nových principů pro filosofii (О необходимости и возможности новых начал для философии, 1856)*, která vyšla ve slavjanofilském časopise *Ruskaja beseda* krátce po smrti autora. Kirejevskij

¹⁶⁵ Viz ЕЛАГИН, Н. А., „Материалы для биографии Киреевского“, in: КИРЕЕВСКИЙ, ПСС, т. 4, s. 209–225; КНЯЗЕВ, Г. М., „Братья Киреевские“, in: *Ibidem*, s. 322; ЛЯСКОВСКИЙ, В. Н., „Братья Киреевские“, in: *Ibidem*, s. 374.

¹⁶⁶ Srov.: „Povšimněme si, že se mohl změnit jeho pohled na mnohé historické jevy, na význam Petrových reforem, dokonce i na naši kulturu ve vztahu k západní, ale v samotném Kirejevském ostrých protikladů nebylo. V něm samém tato rozdvojenost nebyla; přesvědčení jeho srdce nikdy nebylo v rozporu s jeho logickými vývody.“ ЕЛАГИН, op. cit. s. 218.

chystal pokračování této závažné stati, dochovaly se však bohužel jen skicy, vydané pod názvem *Úryvky (Отрывки, 1852–1856)*. Některé závažné motivy Kirejevského filosofie nalezneme i v dalších pracích (především v přehledech ruské literatury za roky 1829 a 1831), dopisech a *Deníku. 1852–1854 (Дневник. 1852–1854)*. Jak vidíme z tohoto přehledu, u Kirejevského byl za života dosti nepříznivý poměr mezi statěmi publikovanými a nepublikovanými. To také jistě bylo jednou z příčin, proč slavjanofilská filosofie zůstávala ve své myšlenkové podstatě špatně pochopená; nepublikované stati byly sice známy ze čtení v určitých moskevských literárních salónech, v Petrohradě však nikoli, a pokud ano, pak sotva v autentické podobě.

3.2 VÝVOJ KIREJEVSKÉHO FILOSOFIE

Přejděme k těmto jednotlivým statím. *Devatenácté století* je vlastně pokusem o historiosofickou fresku, jakousi analogií Čaadajevových *Filosofických dopisů* či Chomjakovova *O starém a novém* (Čaadajevův *První filosofický dopis* sice vyšel až v roce 1836, ale napsán byl v r. 1828 a byl v době Kirejevského *Devatenáctého století* již znám.)¹⁶⁷ Kirejevskij zahajuje stať charakteristikou evropské kultury 19. století. Vnímá ji jako fragmentarizovanou a sestávající ze dvou určujících směrů. První označuje jako *Destruktivní* („разрушительный“), protože je produktem osvícenství a jeho hlavním cílem je odstranění starého; projevil se například ve Velké francouzské revoluci. Druhý, *násilně sjednocující* („насильственно соединяющий“) směr je reakcí na první a projevuje se v hledání jednoty za každou cenu. Ani jeden z těchto směrů však není uspokojivý a Kirejevskij předpokládá příchod jejich syntézy. Ta se projevuje postupným překonáním mysticismu a negativních rysů romantického pohledu na svět a přechodem k praktičtějšímu vztahu ke světu, který se projevuje kromě jiného i v renesanci náboženství. Tento pozitivní proces však probíhá v samotné Evropě, nikoli však v Rusku. „Život evropské kultury („просвещение“¹⁶⁸) devatenáctého století neměl na Rusko ten vliv, který měl na jiné

¹⁶⁷ ЕРЕМЕЕВ, op. cit., s. 163.

¹⁶⁸ Termín „просвещение“ je jedním z ústředních pojmů Kirejevského. V češtině má několik ekvivalentů, mezi nimiž jsou vzdělanost, osvěta, osvícenství, kultura. Sám Kirejevskij k němu v některých statích užívá synonymně pojem „образованность“. Reálné sémantické pole obou těchto termínů se však nerovná pouze souboru poznatků či erudovanosti společnosti, spíše označuje její celkové duchovní-kulturní zaměření. Proto budu volit kompromisní variantu a termín „просвещение“ překládat jako „kultura“ a „образованность“ jako „vzdělanost“ nehledě

evropské státy. ... Mezi Ruskem a Evropou stojí jakási čínská zeď a jen některými otvory k nám propouští vzduch vzdělaného Západu.¹⁶⁹

Stat' tedy z analýzy současné evropské ideové atmosféry přechází k tázání po povaze ruské a evropské kultury, respektive vymezení charakteru a úrovně obou kultur a jejich vzájemných vztahů. Vztah ruské kultury k evropské považuje Kirejevskij za zásadní. Ačkoli je Rusko země stará, jeho kultura je velice mladá a navíc, „nebyla plodem našeho předchozího života, nutným důsledkem našeho vnitřního rozvoje; přišla k nám zvnějšku a zčásti násilně, takže její vnější forma se dodnes nachází v protikladu k formě naší národnosti („национальность“).“ (21) Povšimněme si, že pro raného Kirejevského je kultura jednoznačně evropským produktem. Základy evropské kultury jsou trojí: „1. vliv křesťanského náboženství; 2. charakter, vzdělanost („образованность“) a duch barbarských národů, které vyvrátily římskou říši; 3. zbytky antického světa.“ (22) Tato triáda je bez udání zdroje převzata od francouzského historika F. Guizota.¹⁷⁰ Z těchto tří prvků tvořících základ Evropy Kirejevskij shledává, že Rusku chybí element klasického antického světa a pokouší se rozdíl mezi ruskou a evropskou kulturou založit na něm. V Rusku absentovala celá řada prvků, které byly pro evropský středověk samozřejmostí, jako právní zakotvení, etický kodex rytířstva, ale především rozhodnost a síla církve. „Pokud bychom zdědili zbytky klasického světa, naše náboženství by mělo více politické síly, měli bychom více vzdělanosti, více jednomyslnosti, a proto by samotné naše rozdělení nemělo ten barbarský charakter ani takové zhoubné následky.“ (25; rozdělením má Kirejevskij na mysli období tatarské nadvlády.) Do světa skutečné kultury se Rusko dostává (resp. vrací, protože Kyjevská Rus měla řadu „evropských“ prvků) až v dobách Minina a Požarského, vlády Alexeje Michajloviče a pochopitelně – Petra I. Jeho reformy byly kataklyzmatem a narušením organického chodu ruských dějin, byly však nutné, protože Rusku

na jejich synonymní užívání. Obdobně postupují i další badatelé: Walicki, op. cit., s. 102, pozn. 13 užívá ekvivalenty „civilizace“ a „kultura“; Christov překládá jako „culture“ a „civilization“. (CHRISTOFF P. K., *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. Volume II: I. V. Kireevskij*, Hague 1972, s. 145–150.)

¹⁶⁹ КИРЕЕВСКИЙ, ПСС, т. 3, с. 19 (v další části tohoto oddílu bude na toto vydání odkazováno v samotném textu).

¹⁷⁰ První na tuto skutečnost upozornil ПИСАРЕВ, op. cit., s. 241; viz též ГЕРШЕНЗОН, И. В., „Иван Васильевич Киреевский“, in: КИРЕЕВСКИЙ, ПСС, т. 4, с. 490.

zprostředkovaly chybějící antický prvek. Nebude však „převzatá kultura v rozporu s jí cizí národností?“ (28) V odpověď na tuto zásadní otázku, která se o něco později stane klíčovým problémem slavjanofilství, Kirejevskij mobilizuje širší představu o chodu dějin. Kultura se rozvíjí postupně během celých lidských dějin a „každá epocha... má své představitele v těch národech, kde je kultura (vzdělanost) rozvinutější než u jiných. Tyto národy však jsou představiteli své epochy, jen pokud se její vládnoucí charakter shoduje s převládajícím charakterem jejich kultury. Když lidská kultura... kráčí dál a změní svůj charakter, přestávají i národy, které svou vzdělaností tento charakter vyjadřovaly, být představiteli světových dějin. Jejich místo zaujímají jiné, jejich specifčnost se lépe snoubí s nastupující epochou.“ „Proto se kultura každého národa neměří sumou jeho poznatků..., ale jedině jeho účastí na kultuře celého lidstva.“ (29) Budoucí slavjanofil zde tedy jednoznačně dává přednost participaci na obecných lidských dějinách před rozvíjením národních či místních specifík. Dokonce kritizuje stoupence rozvoje „kultury národní a svébytné, kteří pranýřují novoty a chtějí nás navrátit ke staroruským kořenům“. Tyto myšlenky považuje za převzaté ze Západu (sic!), kde však mají podle něj svůj smysl, neboť domácí kořeny tam mají blízko k oněm všelidským. V Rusku tomu tak ale není: „Hledat u nás to národní znamená hledat nevzdělanost a rozvíjet je na úkor evropských novot znamená vytlačovat kulturu, protože nemáme-li dostatečné prvky pro vnitřní rozvoj vzdělanosti, odkud ji vezmeme, ne-li z Evropy?“ (30)

Z přehledně vedené argumentace statě poněkud vybočuje její závěr. V chodu evropské kultury Kirejevskij postuluje zhruba od poloviny 18. století zásadní zněnu, která ji postupně odvrací od dříve závazných kořenů daných katolickou církví. Reformace, rozvoj techniky a další změny jsou dokladem razantní změny orientace evropské kultury oproti dřívějšku. Evropa jako by od té doby byla tvořena dvěma typy kultury – starou a novou. „Stará vzdělanost nedílně souvisí s celým systémem svého postupného rozvoje a kdo na ní chce participovat, musí znovu prožít celý předchozí život Evropy. Nová kultura je protikladem staré a existuje samostatně. Proto národ, který začíná přijímat vzdělanost (kulturu), ji může převzít přímo... a aplikovat na svůj současný způsob života.“ Rusko či Amerika tak mohou z Evropy převzít pouze novodobou kulturu bez nutné návaznosti na evropský středověk. Kirejevskij si tímto rozdělením evropské kultury na dvě části zachoval – byť na úkor jisté logické konzistence – širší manévrovací prostor. Jeho hlavní výhodou je teze, že Rusko se může europeizovat, aniž by se muselo zříkat své minulosti nebo hodnot

nebo přijímat katolicismus (jak bude hlásat Čaadajev). Zároveň se zmírňuje diskontinuita, kterou Rusko za svůj vstup do světových dějin musí zaplatit.

Stat' je jednoznačně vedena z pozice obhajoby Petrových reforem a europeizace Ruska. Přesto ji v pravém slova smyslu západnickou nazvat nelze. Jejím ústředním problémem je otázka, jak může Rusko přestat být na okraji světových dějin a naopak stanout v jejich středu. Tuto otázku můžeme považovat za obecnou pro celé ruské uvažování o dějinách bez ohledu na jednotlivé směry ruského myšlení. Je-li premisou skutečnost, že se centrum světových dějin nachází v Evropě, pak je dalším logickým krokem otázka, je-li nutné pro vstup do centra přijmout evropské kulturní formy, nebo je možné zachovat si formy vlastní. Teprve tato druhá otázka odlišuje přístup slavjanofilů a západníků. Kirejevskij se ve své první filosofické stati snaží o kompromis. Tvrdí, že Rusko musí čerpat z Evropy, ale nemusí zároveň ztratit svou vlastní kulturní identitu (spočívající především v pravoslaví). Toto kompromisní řešení Kirejevského odlišuje jak od Čaadajevových filosofických dopisů, tak od pozdějšího slavjanofilství. Čaadajev bude v zájmu dosažení světové velikosti zastáncem jednoznačného odmítnutí vlastních ruských forem, které bude v jejich významu zcela negovat (především se to bude týkat hodnot vyvěrajících z pravoslaví). Pozdější slavjanofilství v této otázce zaujme opačný postoj a bude se naopak snažit na pravoslavné autenticitě stavět.

Kirejevského první programová stat' se však s pozdějším slavjanofilstvím rozchází pouze v této otázce, zatímco v ostatních s ním v rozporu není. Jedná se především o tyto body: 1. Náboženství je považováno za základní zdroj kultury; pro Západ je to katolická církev, pro Rusko pravoslaví. Pravoslaví není vnímáno jako zdroj méně hodnotný, Kirejevskij si všímá menší síly jeho projevu, kterou přisuzuje absenci antického dědictví (kritika synodálního systému zavedeného Petrem I. je s ohledem na duchovní cenzuru nemožná!), ortodoxii samu však nezpochybňuje. 2. Za základní předpoklad pro rozvoj kultury považuje její organický vývoj. Na Západě vývoj organicky probíhal, kdežto v Rusku nikoliv. Reformy Petra I. jsou chápány jako neorganický zásah do dějin Ruska. Ve své první stati je Kirejevskij obhajuje jako nutné (ačkoli z hlediska jeho organického chápání se jedná o krok nedůsledný), ale zdůrazňuje jejich problematičnost. 3. Nejsou negovány ani ruské dějiny, ani domácí kulturní formy. Kirejevskij jen odmítá je chápat jako hlavní cíl a v zájmu budoucnosti Ruska preferuje europeizaci. Prosazování „místních“ hodnot je podle

něj v rozporu s prosazováním hodnot „všelidských“. Všechny tyto tři principy jsou zcela v souladu se slavjanofilským paradigmatem.

Za odporující pozdějšímu slavjanofilství je možné považovat některé obecnější koncepce, které se ve stati *Devatenácté století* odrazily. Je to preference všelidského rozvoje oproti rozvoji místnímu a přijetí představy jednotných světových dějin s centrem v Evropě. Tato obecná představa však v rozporu s klasickým slavjanofilstvím není, budou s ní polemizovat spíše až někteří myslitelé pozdější doby, jako Danilevskij či Leont'jev.

Stat' tak můžeme vnímat jako rozporuplnou, protože některé z jejích vývodů jsou v rozporu s premisami. Základním kladem evropských dějin je jejich organičnost. Pro vývoj Ruska však autor naopak požaduje diskontinuitu spočívající v nutnosti europeizace (probíhající od 17. století přes Petrovy reformy), kterou je potřeba ještě zesílit (odstranit „čínskou zeď“ oddělující Rusko od Evropy). Důsledná aplikace organické premisy by naopak měla žádat odstranění diskontinuity, jak bude také prosazovat pozdější slavjanofilství. S organickým principem nedílně souvisí princip autentičnosti kulturních forem, založených na domácím náboženství. Kirejevskij se snaží domácí formy zachovat, ale zároveň prosazuje europeizaci. Aby se oba principy nestřetly, musí europeizaci pojímat nikoli jako převzetí básových, nábožensko-středověkých kořenů evropské kultury, nýbrž jen jejich novověkých forem. Proto musí postulovat dva typy evropské kultury, ačkoli se z hlediska organického principu jedná o nedůslednost. Konečně je zde i jistá nedořešenost z hlediska církevní otázky – západní církve vyznívá ve stati *Devatenácté století* jako harmonický útvar splňující základní autorovy podmínky, kdežto církve východní postrádá důležitý prvek vlivu antické kultury. Přesto není o nic méně legitimní ani méně hodnotná. Také tuto otázku, pokud bude autor chtít důsledně aplikovat totální princip celistvosti a zároveň obhájit pravoslaví, bude nutno uzpůsobit. Menší výraznost pravoslaví bude potřeba vyzvednout spíše jako klad, kdežto sílu katolicismu bude třeba chápat jako nedostatek. „Kirejevskij nechtěl rezignovat ani na velkou budoucnost Ruska, ani na organické spojení této budoucnosti s minulostí. Aby toho dosáhl, musel vytvořit historiosofickou koncepci, v níž by vlastnost organického vývoje příslušela nikoli Evropě, nýbrž pouze Rusku; musel přehodnotit postoj k antice, musel více zdůraznit „čisté“ křesťanství, nezkažené stykem s velkou pohanskou civilizací. Musel zkrátka rezignovat na západnictví a dojít k závěru, že Rusko je schopné se rozvíjet samo, bez pomoci evropských národů a v jiném

směru.¹⁷¹ V rozporech stati *Devatenácté století* se tak již zračí budoucí vývoj myšlení jejího autora. Pokud bude na důsledné aplikaci svých básových idejí trvat (a další vývoj ukáže, že bude), budou se jeho vývody muset změnit.

Důkazem této proměny je o šest let mladší příspěvek *Odpověď A. S. Chomjakovovi*. Již samotný název symbolicky naznačuje, že názorový posun ve stati obsažený nastal nikoli bez vlivu „prvního slavjanofila“. ¹⁷² Kirejevskij odmítá Chomjakovovu dualitu „starého“ a „nového“ (kterou ve své stati překonává i sám Alexej Stěpanovič) a nabízí jinou formulaci ústředního problému. „Místo abychom se ptali, bylo-li lepší staré Rusko, je spíše užitečnější se otázat, je-li pro zlepšení našeho života nyní lepší vrátit se ke starému ruskému, nebo je potřeba rozvíjet jemu opačný západní prvek.“ (34) Naprosté vyloučení některého z těchto dvou prvků je však nesmysl, spíše lze očekávat jakousi syntézu obou. „Nejde o to, který z těchto dvou. Jde o to, jak by se *oba* měly zaměřit, aby fungovaly s užitkem.“ (35) Pro bližší charakteristiku je potřeba zaměřit se na jejich kořen, a tím je křesťanství. Kirejevskij se vrací ke svému (či Giuzotovu) vymezení základů evropské kultury-vzdělanosti ve stati *Devatenácté století*, složené ze tří prvků – římského křesťanství, světa barbarů a pohanské antiky. Autor zde však zásadně mění hodnocení těchto prvků. Namísto jejich pozitivního vlivu zdůrazňuje negativní vliv pohanské antiky, která do západní křesťanské kultury vnesla formální racionalismus. Ten vývoj západního křesťanství ovlivnil natolik, že potlačil duchovní smysl tradice a upevnil moc formalismu a racionalismu, jež vyústila jak v přijetí *Filioque*, tak v další negativní jevy katolických dějin. Také protestantismus, „který sami katolíci obviňují z racionalismu, vzešel přímo z racionalismu katolictví“ (36). Je zjevné, že ke změně hodnocení západního křesťanství a argumentace při něm použité přispěl notnou měrou Chomjakov. Západní kultura z katolictví vzešlá je postižena stejnými problémy, které jsou nejzjevnější v oblasti sociálně-privátní, kde panuje kult nezávislého izolovaného individua. „Každé individuum – jednotlivý člověk, rytíř, kníže nebo město jsou v rámci svých práv osoby autokratické, neomezené, samy si určující zákony. První krok každé osoby do společnosti znamená obklopit se pevností, z jejíhož nitra vyjednává s jinými a nezávislými vládami.“ (38)

¹⁷¹ Walicki, op. cit., s. 106.

¹⁷² S touto tezí se setkáme např. u Košeleva.

Protikladný obraz skýtá Rusko, jehož kultura je založena výhradně na čistém křesťanství, neposkvrněném antickým pohanstvím (vliv kultury místního pohanství Kirejevskij nechápe jako negativní). Absence antické kultury v Rusku, která byla ve stati *Devatenácté století* chápána jako handicap, se tedy v *Odpovědi A. S. Chomjakovovi* mění na přednost. Změnilo se i hodnocení západní církve; Kirejevskij více zdůrazňuje její oddělení od církve východní, ke kterému došlo změnou některých dogmat v důsledku aplikování racionálního schématu. Také se objevuje kritika ztráty celistvosti duchovního života, kdy se jednotlivé prvky, které mají tvořit celistvou jednotu, oddělují a ocitají se navzájem v protikladu (např. víra a rozum). Kromě církve se staré Rusko odlišovalo i svým sociálním uspořádáním. Zde myslitel vykresluje přímo organickou utopii. Staroruská společnost byla především „tvořena malými takzvanými *miry*. Soukromá, osobní svébytnost (самобытность), základ západního vývoje, byla u nás známa stejně málo jako společenská autokracie (самовластие). Člověk patřil *miru* a *mir* jemu. ... Tato společnost však nebyla autokratická a nemohla se sama utvářet, sama pro sebe vynalézat zákony, protože nebyla oddělena od jiných jí podobných společenství, jež byla řízena stejným obyčejem. Nesčetné množství těchto malých *mirů* tvořících Rusko, bylo celé pokryto sítí kostelů, klášterů, příbytků osamělých poustevníků a odtud se do všech stran neustále šířily jednotné pojmy o vztazích společenských i soukromých. Tyto pojmy postupně přecházely do společného přesvědčení, přesvědčení do obyčeje, který nahrazoval zákon a na celém prostoru zemí podřízených naší církvi vytvářel jednu myšlenku, jeden pohled, jedno úsilí, jeden životní řád.“ (40) Vidíme, že tato ideální společnost byla založena na přímém, organickém a nekonfliktním vztahu náboženství – společnost – společenské instituce a stejně tak nekonfliktním spojení plurality v jednotě. Toto společenské uspořádání mělo celou řadu ideálních rysů – bylo prosto formalismu, bylo přirozené, stabilní, zachovávalo svobodu jedince apod. Jakým způsobem však došlo k zániku této patriarchální idyly? Vzhledem ke slavjanofilské metodologii, zakládající kulturu na náboženství, je logické, že příčina tohoto pádu se bude stejně jako v případě Západu vyskytovat v oblasti církevní. Z celé řady problematických uzlů v rámci dějin náboženství na Rusi Kirejevskij vybírá Stohlavý sněm, spojuje jej s herezí, která vedla ke vzniku různých zájmových stran, jež celistvou pravdu rozdělily, čímž došlo ke vzniku dalších institucí, drobných kdysi celistvý život (*městničestvo*, *opričtina*, nevolnictví atd.). Jaké jsou vývoje stati? Vzhledem k tomu, že v jejím úvodu byla popřena dualita

starého a nového, stejně jako možnost odvrhnout evropské formy, Kirejevskij své posluchače nevyzývá k návratu do starých idylických časů, který je nemožný. Jeho stať končí výzvou přimknout se k hodnotám, které střeží církev.

Kirejevského *Odpověď* lze považovat za první čistě slavjanofilskou stať vůbec a řada závažných tezí hnutí zde zazněla poprvé. Jedná se o logicky důslednou aplikaci základních idejí, kterými se autor delší dobu zabýval, především organického pojetí společnosti a významu náboženství pro její formování. Zároveň Kirejevskij překonal původní europeismus a na základě konfesních a historických rozdílů postuluje zásadní odlišnost Ruska a Evropy. Zatímco Evropa se (mnohdy právem) podrobuje kritice, slovansko-ruský svět je idealizován, zvláště v minulosti. V souladu s důsledně aplikovanou představou náboženství jako základu kultury Kirejevskij celý západní racionalismus a jeho široké projevy vysvětluje vlivem katolictví, kdežto základem ruské kultury je čistota její církve. Z čistého základu Ruska vyplývá i ideální společenské uspořádání založené na *miru*. Líčení starého Ruska u Kirejevského připomíná líčení zlatého věku a je v příkrém protikladu s Chomjakovovým kritickým postojem ve stati *O starém a novém*. Toto jednoznačné a utopicky zbarvené líčení Ruska ve spojení s neustávající kritikou západních forem se stane jednou z největších slabin slavjanofilství. Bude se tu totiž na jedné rovině srovnávat utopicky idealizovaný pohled na Rusko s kriticko-realistickým pohledem na Západ, bude tedy srovnáváno nesrovnatelné. Avšak budiž řečeno na obhajobu Kirejevského, že jeho vztah ke křesťanskému Západu není tak razantní jako Chomjakovův. Západ není od Ruska oddělován tlustou stěnou, výjimečně je jeho „oddělení“ chápáno jako oddělení od všeobecné církve a spíše je formulováno jako oddělení od církve východní.

Ve srovnávání ruské a evropské kultury pokračuje Kirejevskij o 13 let později ve stati *O charakteru vzdělanosti Evropy a jeho vztahu ke vzdělanosti Ruska*. Jako hlavní otázku si myslitel klade problém, „existuje-li rozdíl mezi kulturou Evropy a Ruska pouze v míře (степень) a ne v charakteru, či ještě spíše v duchu či základních principech kultury“ (72). Jedná se o problematizování základní teze europeismu, předpokládající stejnorodost obou kultur, odlišnost chápající jako zaostalost a z toho vyplývající nutnost „dohánění“ „vyspělejší“ Evropy „zaostalejším“ Ruskem. Kirejevského odmítnutí stejnorodosti Ruska a Evropy je zřejmé již z předchozí stati. Autor svou argumentaci zakládá na své staré tezi, že Evropa již v polovině 19. století

dosáhla plnosti svého rozvoje a tím svůj potenciál vyčerpala. Pozorovatel tak má před sebou hotový výsledek, z nějž se však podle Kirejevského nemůže ubránit pocitu zklamání, protože nehledě na vnější úspěšnost obsahuje mnohé vady. Jejich příčina je známá již z předchozí stati: „... samotný evropský úspěch odhalil jednostrannost základního směřování“, která je způsobena přehnaným racionalismem (рассудочность¹⁷³) založeným na přesvědčení, že vlastním abstraktním rozumem může okamžitě stvořit nový rozumný život a vytvořit si na jím přetvořené zemi nebeskou blaženost.“ (74–75) Kritika racionalismu je tak nedílně spojena s kritikou progresivistického utopismu. Z tohoto důvodu se západní život stal až směšně závislým na formách racionality, které si sám vytvořil, jako je věda a filosofie. „Co je dnes vývodem kabinetního myslitele, to bude zítra přesvědčením mas, neboť pro člověka odtrženého ode všech jiných věr, kromě víry v racionální vědu, a neuznávajícího jiný zdroj pravdy než vývody vlastního rozumu, se stává osud filosofie osudem celého duchovního (умственный) života.“ (75; Kirejevskij zde zjevně čerpá ze zkušenosti svého téměř ročního pobytu na německých univerzitách.) Racionalismus z Evropy vytlačil náboženskou víru, sám však se ocitl v koncích: „nikoli západní myslitelé se přesvědčili o jednostrannosti logického rozumu, nýbrž sám logický rozum Evropy dospěl poté, co dosáhl nejvyšší míry svého vývoje, k vědomí vlastní omezenosti.“ (76) V této poněkud hegelovsky znějící formulaci Kirejevskij zachycuje skutečnou krizi evropské racionality, která nastoupila po odchodu velkých systémů německého idealismu. Všimá si všeobecného obratu k empirismu a pozitivismu a ústupu velkých idejí a metafyziky.

Evropa je již „projevenou“ kulturou; „základní principy kultury Ruska se v jeho životě neodhalily do té zjevnosti, jako principy západní kultury v jejích dějinách.“ (79) Rozdíl mezi Evropou a Ruskem spočívá však nejen v úrovni rozvoje, ale v samotném principu. „Principy ruské kultury jsou zásadně odlišné od prvků, z nichž vznikla kultura evropských národů.“ (80) Důkazů zásadní odlišnosti Ruska od Evropy je celá řada, především je to skutečnost, že Rusko žilo odděleně od Evropy a přijetí evropské kultury pro něj do značné míry znamenalo zřítí se vlastní národní osobitosti. Pro Kirejevského argumentaci však budou mít stěžejní význam tři

¹⁷³ Kirejevskij pracuje (byť ne vždy a důsledně) s Kantovým protikladem *rozumu* (die Vernunft) a *rozvažovací schopnosti* (der Verstand), vyjádřeným ruskými pojmy *рассудок* a *разум*. Práce s touto opozicí se stane jedním z rysů ruské filosofie slavjanofilského paradigmatu.

historické osobitosti rozvoje západní kultury, jež jsou pokračováním triády z předchozích statí: „zvláštní forma, skrze níž k němu pronikalo křesťanství, zvláštní podoba (вид), v níž k němu přešla kultura (vzdělanost) starého klasického světa, a nakonec zvláštní prvky, z nichž se v něm zformovala státnost.“ (80) Tato modifikace původních tří prvků (křesťanství, antická kultura, barbarská kultura) k cestě jejich formování předznamenává i posun v jejich hodnocení. Především se objevuje nový náhled na formování evropských států, který známe již z Chomjakovovy kritiky Západu: „téměř v žádném evropském národě státnost nevznikla z klidného vývoje národního života a národního povědomí... Naopak, společenská podoba života (быт) Evropy jakousi podivnou historickou shodou vznikla téměř všude násilně, z boje dvou na smrt zneprátelených národů: z útlu dobytých a vzdorování dobyvatelů a ztráty víry vůbec.“ (83) Vývod z uvedeného posunu je zřejmý: „Tyto tři prvky – římská církev, starořímská vzdělanost a z násilí dobývání vzniklá státnost – byly Rusku naprosto cizí.“

Další řetězec úvah Kirejevského je již obdobný jako v předchozích statích. Neorganický způsob formování kultury přinesl závažné deformace, které se v dalším vývoji prohlubovaly. Tentokrát je však tím postiženým sama Evropa, kdežto Rusko je příkladem opaku. Jednostranná racionalita Říma vytvořila deformované kulturní projevy (poezie, jazyk, zákony, náboženství, mravy, patriotismus). Ty ovlivnily a deformovaly přijaté křesťanství, které se vydalo na definitivní cestu do zkázy oddělením od všeobecné církve. Logický rozum nadřazený obecnému povědomí církve tak vytvořil předpoklady pro další štěpení, vedoucí k reformaci a posléze i ztrátě víry vůbec. Kromě již známých příkladů deformace života na Západě se Kirejevskij nově zaměřuje na vývoj západní filosofie, na Aristotelovské kořeny scholastiky, vývoj novověké filosofie od Descartesa po 19. století. Zde myslitel vychází již ze svých analýz filosofie z roku 1845 (stati *Речь Шеллинга, Сочинения Паскаля, Публичные лекции профессора Шевырева* apod.) a bude v tomto směru pokračovat v následujících publikacích. Závěrem exkursu shrnuje, že „západní filosofie se nyní nachází v situaci, kdy nemůže ani kráčet dál po své abstraktně-

racionální cestě..., ani není schopná si vytvořit cestu novou, neboť veškerá její síla spočívala v rozvoji právě této abstraktní racionality.“¹⁷⁴ (99)

Následuje zrcadlové srovnání vývoje myšlení na křesťanském Východě. Zde autor spatřuje zjevnou výhodu v byzantské kultuře, jež rozvíjela znalost církevních otců. Zároveň zde nebyli neznámi ani „pohanští“ filosofové, Aristotelés však v popularitě ustupoval Platónovi. Povšimněme si dvou závažných prvků, které se v Kirejevského argumentaci objevily. Dochází tu k docenění významu byzantské kultury, která byla dosud v duchu dobové západní historiografie bagatelizována a kritizována dokonce i samotnými slavjanofily. Objevuje se také postulování většího významu platónské tradice pro Východ než pro Západ. Také tato představa se stane nedílnou součástí slavjanofilského paradigmatu až po Erna či Berďajeva. Následuje srovnání východního a západního teologického myšlení, které vykazuje závažné rozdíly. Západní teologie klade důraz na „vnější spojení pojmů“, kdežto teologie východní na „správnost niterného stavu myslícího ducha“. „Východní k dosažení plnosti pravdy hledají niternou celistvost rozumu (разум), onoho můžeme říci středobodu duchovních sil, kde se všechny ostatní projevy (деятельность) ducha slévají do jedné živé a vyšší jednoty. Západní naopak předpokládají, že dosažení plné pravdy je možné i pro rozdělené síly mysli (ум), které samovolně jednájí ve své osamocené oddělenosti.“ (102–103) Východ se tedy rozvíjel organicky a celistvě, kdežto Západ mechanicky a analyticky.

Ruská kultura je dědicem východokřesťanského světa, proto nepřekvapí tvrzení, že i ona je založena na tradici svatých otců. Harmonická celistvost křesťanských kořenů kultury se projevila na charakteru společenských a kulturních institucí; církve nepropadala světským trendům, samo Rusko nevzniklo dobýváním. Kirejevskij se znovu vrací k mýticky znějícímu popisu země jako souboru malých komunit, které se směrem vzhůru sdružují do větších celků, jejichž souhrn tvoří Rusko. Obdivuhodná je pak duchovní jednota a celistvost tohoto v podstatě decentralizovaného prostoru. Tyto skutečnosti se pak odrážejí i na osobních a rodinných vlastnostech. „Je-li pravda vše, co jsme říkali výše, pak *rozdělení* a *celistvost*, *racionalita* (рассудочность) a *rozumovost* (разумность) budou

¹⁷⁴ E. Müller upozorňuje, že Kirejevského pohled na dějiny filosofie je zcela schellingovský. МЮЛЛЕР Э., „И. В. Киреевский и немецкая философия“, in: *Вопросы философии*, 1993, 5, s. 125.

posledním výrazem západoevropské a staroruské kultury.“ (122) Jsou-li tedy předpoklady Ruska takto kvalitní, musí nutně vzniknout otázka, proč již dávno ve svém vývoji nepředešlo Evropu. Kromě obtížně dokazatelných odkazů na záměry Prozřetelnosti (122–123) je Kirejevskij v odpovědi na otázku nucen přistoupit na porušení celistvosti i v rámci samotné ruské kultury. Porušení se objevilo tak, že „úcta k tradici, kterou se Rusko slavilo, nezaznamenatelně pro ně samé přešla v úctu spíše k jejím vnějším formám než jejímu oživujícímu duchu. Odtud vzešla ta jednostrannost v ruské kultuře, jejímž prudkým následkem byl Ivan Hrozný a která se o století později stala příčinou rozkolů a potom... musela vyvolat opačnou jednostrannost – snahu o cizí formy a cizí duch.“ (124) Tato poněkud vágně formulovaná příčina velkých tragédií ruských dějin však má svou pozitivní protiváhu. „Pramen kultury Ruska ještě žije v lidu a co je nejpodstatnější, žije v jeho svaté pravoslavné církvi.“ (Ibidem) Vidíme, že oproti *Odpovědi A. S. Chomjakovovi* se rozšířilo spektrum pozitivních východisek – kromě církve se zdrojem stal i lid. Stejně tak se konkretizovalo i závěrečné poslání stati, které se obrací s výzvou ke vzdělané části ruské společnosti. „Stavba této budovy (ruské kultury – pozn. HN) může být hotova jen tehdy, když se tato třída našeho národa ... dosud prodchnutá západními pojmy nakonec zcela přesvědčí o jednostrannosti evropské kultury a když ... se obrátí k čistým zdrojům staré pravoslavné víry svého národa...“ (125) Stat' vrcholí formulací slavjanofilské teze o nutnosti rozvíjení svébytné kultury: „Tehdy bude v Rusku možná věda, založená na svébytných principech, odlišných od těch, které nám nabízí evropská kultura.“ (Ibidem)

Vidíme, že Kirejevského myšlení se postupně vyvíjí a precizuje. Hledání příčin rozdílu mezi ruskou a evropskou kulturou jej přivedlo k charakteristice myšlení jednotlivých oblastí a k hledání kořenů, které specifikoval jako náboženské. Vznikla tak velice pozoruhodná teorie o spojení myšlení a náboženství. Kirejevského myšlení však zůstalo vyvážené a nepropadlo pokušení zcela negovat filosofii. Jeho kritika byla zaměřena na evropskou racionalistickou tradici, příčinu jejíhož neúspěchu spatřoval ve vazbě na špatné předpoklady, jdoucí ze samých kořenů evropské kultury. Není proto divu, že poslední stat', kterou vytvořil, byla věnována právě rozpracování charakteristiky filosofie, vycházející z jiných předpokladů.

Právě z tohoto pro slavjanofily klíčového hlediska vztahu mezi náboženstvím a filosofii začíná Kirejevskij svou analýzu současné filosofie v článku *O nutnosti a*

možnosti nových principů pro filosofii. Všimá si vyostření jejich konfliktu do té míry, že filosofie odstupuje od víry a věřící se bojí filosofie, aby svou víru neztratili. Kirejevskij však odmítá krajní iracionalismus náboženství. „Co by to bylo za náboženství, které by nemohlo snést světlo vědy a vědomí? Co by to bylo za víru, která by nebyla v souladu s rozumem?“ (202) Příčiny rozštěpení spočívají v tom, že západní křesťanství porušilo hranici mezi „lidským rozumem a božským zjevením“; lidský rozum byl vyvýšen nad tradici církve. V „římské církvi“ se to projevilo v nadřazenosti autority kléru či papeže, v protestantismu vlastního rozumu (jak tvrdil i Chomjakov ve svých francouzských brožurách). Není divu, že protestantské země byly právě těmi, kde se rozvinula racionalistická filosofie. (Existenci racionální filosofie ve Francii Kirejevskij popírá; nejprve byla udušena autoritou Říma a později nevznikla, protože se dříve objevilo osvícenské bezvěrectví, které nutnost tohoto typu filosofie vyloučilo.) Začaly-li protestantské země stavět na racionalismu a v oblasti věrouky na Písmu, kultura katolických zemí pocítovala stále se zvětšující propast „mezi živou naukou světa a formální vírou Říma...“, přes kterou myslící katolík musel dělat zoufalý skok.“ (210) Výsledkem peripetií vývoje evropského myšlení bylo odtržení veškeré „moderní filosofie, stejně jako evropské vzdělanosti, ... zcela od svého kořene“ (211)

Kirejevskij podrobuje hlubší analýze kořeny evropského myšlení. Navazuje na téma svého předchozího článku a věnuje se kritice Aristotelova myšlení a jeho následovníků. Antická filosofie nabývá dle jeho názoru svého odpovídajícího postavení až s příchodem křesťanství, které jí určilo odpovídající místo, „byla pravdou relativní a sloužila jako prostředek k upevnění vyššího principu v oblasti jiné vzdělanosti.“ (218) Její postavení však Kirejevskij nebagatelizuje, rozvoj myšlení a věd je nedílnou podporou skutečné víry proti lživým učením. „Existovalo-li pro křesťanský lid nebezpečí, že se odchýlí od pravého učení, pak se skrývalo především v nevzdělanosti. Rozvoj rozumného vědění samozřejmě nedává spásu, ale ochraňuje před lživým učením.“ (220) Tato harmonie byla narušena právě nevzdělaností někdejších barbarů, kteří nepochopili odpovídající místo racionality v celkovém souhrnu vědění a podleli racionalismu, čímž narušili duchovní jednotu. Odtud byl jen krok k tragickému narušení církevního dogmatu a dalším následkům. Kirejevskij zdůrazňuje, že tento krok znamenající oddělení Západu od Východu nebyl velkou tragédií pro Východ, nýbrž pro Západ: „... neboť osud všeho lidstva spočívá v živé a citlivé vzájemnosti... Odpadnutí Říma připravilo Západ o čistotu

křesťanského učení a zároveň zastavilo rozvoj společenské vzdělanosti na Východě. Co se mělo dělat společnou snahou Východu a Západu, přesahovalo síly samotného Východu, který byl tak odsouzen pouze chránit božskou pravdu v její čistotě a svatosti, aniž by měl možnost ji ztělesnit ve vnější vzdělanosti národů.“ (221) Zde nacházíme konzistentní zdůvodnění představy „dřímajícího Východu“ (s odkazem na Chomjakovovu báseň *Meuma*), resp. pravoslaví, o níž Kirejevskij hovořil již ve stati *Devatenácté století*. Na druhou stranu se tu setkáváme s projevem toho nejautentičtějšího evropanství a křesťanské univerzality, které si neumějí představit křesťanský Východ a Západ navzájem od sebe izolované. Jako by se rozpadly dvě poloviny jedné pečetě: „západní vzdělanost zbavená sounáležitosti se všeobecnou církví směřovala k pozemským cílům; východní spoutaná násilím stále převládajícího pohanství a zbavená pomoci západních bratrů se uzavřela do kláštera.“ (223)

Druhá část stati navazuje na první jako rozuzlení zápletky na její expozici. V dějinách evropského myšlení byla šance vyjít z bludného kruhu racionalismu a autority, a tou byl počátek protestantismu, kdy Luther zvažoval řešit své postavení přimknutím k pravoslaví. Tato šance však byla zmařena a není divu: východiska byla příliš rozdílná a dalším vývojem se stále více vzdalovala. „Charakter převládající filosofie, jak jsme viděli, závisí na charakteru převládající víry. I tam, kde z ní filosofie přímo nevyhází nebo kde je jejím protikladem, se rodí přesto z toho zvláštního naladění rozumu, které je mu sděleno zvláštním charakterem víry. Týž smysl, jakým člověk chápe božské, mu slouží i k chápání pravdy vůbec.“ (227–228) Z tohoto důvodu ani není možné, aby filosofie vzniklá na bázi západního křesťanství mohla splňovat nároky, které na ni Kirejevskij klade. Jisté řešení může nabídnout jen filosofie vzniklá tam, kde se „božské zjevení a lidské myšlení nemísí“, tedy v pravoslaví.

Tato filosofie musí být v souladu s vírou. Kirejevskij však odmítá běžný způsob hledání takového souladu pomocí odstraňování prvků víře protiřečících a označuje jej za příznačný pro západní racionalitu. „Hlavní odlišnost pravoslavného myšlení tkívá právě v tom, že se nesnaží jednotlivé pojmy uspořádat v souladu s požadavky víry, nýbrž sám rozum vyzvednout nad jeho běžnou úroveň.“ (230) Základní podmínkou takového myšlení je celistvost – „sebrat do jedné nedělitelné celistvosti všechny oddělené síly, které jsou v obvyklém stavu člověka ve stavu rozrůzněnosti a protikladu.“ (231) Smyslem této celistvosti je, aby žádná

z poznávacích schopností člověka nezůstala izolována ani nezískala převahu, nýbrž aby všechny na poznávacím procesu participovaly. To se týká logiky, citu, estetiky, lásky srdce – které je potřeba užívat společně tak, aby „se všechny jednotlivé síly slévaly do jednoho živého a celistvého zření myslí (ум)“. (Ibidem) Jak vidíme, koncept celistvého myšlení, který zde Kirejevskij předkládá, úzce souvisí s gnoseologií, pojímanou jako celistvé poznání; neboť toto poznání se váže na božskou pravdu a každý věřící ví, že „pro celistvou pravdu je nutná celistvost rozumu a hledání této celistvosti tvoří stálý úkol jeho myšlení“. (232)

Kromě zapojení všech poznávacích schopností je pro celistvé myšlení zásadní jeho hierarchie: „celý řetěz základních principů přirozeného rozumu, které mohou sloužit jako východiska všech možných systémů myšlení, je níže než věřící rozum.... Pravoslavný věřící, nacházejíce se na této vyšší úrovni myšlení, může snadno a bezpečně pochopit všechny systémy myšlení, které vychází z nižších úrovní rozumu, a vidět jejich omezenost a zároveň relativní pravdivost.“ (232–233) Pro Kirejevského je tedy „věřící rozum“ (верующий разум) vyšším celistvým pohledem, jemuž je jako nižší instance podřízen „rozum přirozený“ (естественный разум), který zahrnuje kromě jiného racionalitu v běžném smyslu slova. Kirejevskij velmi moderně předpokládá různé typy racionality („všechny možné systémy myšlení“), z nichž každý má svou relativní pravdu. Tyto nižší racionality jsou nahlédnutelné pouze z hlediska vyššího myšlení, opačný směr možný není. Vyšší rozum je na nižších stupních nezávislý, z tohoto důvodu není podmínkou k jeho dosažení vysoké teologické vzdělání a je dostupný prakticky každému zbožnému věřícímu. Věřící rozum tak není závislý na nižších racionalitách, a nečiní tedy víru závislou na výsledcích spekulativní filosofie. Odpadá tak i nebezpečí odstoupení od víry z racionálně-filosofických důvodů, které je pro pravoslavný svět neznámé.

Po charakteristice celistvého rozumu a vymezení hierarchie rozumu věřícího a přirozeného může Kirejevskij přistoupit i k zasazení filosofie do systému vědění. Ta má své místo mezi vírou a vědou. „Filosofie není jednou z věd, ani není vírou. Je obecným výsledkem a obecným základem všech věd a zprostředkovatelem myšlení mezi nimi a vírou.“ (234) Toto uspořádání má však ideální charakter, reálný stav je v současné Evropě jiný; rozpor mezi křesťanstvím a životem společnosti se obrátí na rozpor mezi vírou, filosofií a vědami. Křesťanství by mělo kulturu přetvářet, jako tomu bylo v dobách christianizace římského impéria. Právě filosofie svatých otců tehdy bohatě čerpala z celé antické tradice, jejich učení však bylo skutečnou

křesťanskou filosofií. Úkol pro současnost je na základě jejich myšlení změnit celé směřování současné kultury, aby pravdy víry nebyly v rozporu s přejatou vzdělaností. Problémem však zůstává, jak filosofii svatých otců aplikovat na současnost. Kirejevskij uznává výdobytky a nároky své doby a uvědomuje si, že celou řadu problémů patristika neznala, tím spíše, že prostředí, v němž se pohybovala – pozdní Řím, mělo daleko do ideálu. Řadu rysů takové filosofie nachází v systému Hegelově a především Schellingově, který po jisté kritice nakonec přijímá jako vhodný začátek i pro vlastní ruskou filosofii.

3.3 HLAVNÍ IDEJE KIREJEVSKÉHO

Autenticita vývoje kultury

Podrobné sledování vývoje filosofie Kirejevského v jeho hlavních statích prokázalo kontinuitu myšlení tohoto autora a zároveň ukázalo postupné formování jeho hlavních idejí. Zbývá tedy kriticky shrnout stěžejní motivy jeho filosofie.

V Kirejevského filosofii především zaujme jeho postoj k autenticitě ruské kultury vůči Evropě, který se v mnohém odlišuje od pozdějších slavjanofilů.¹⁷⁵ Kirejevskij nikdy nebyl stoupencem naprosté autonomie ruské kultury, která by implikovala její oddělenost od Evropy. Stejně jako Chomjakov byl vychován v evropském duchu a zachoval si k evropské kultuře vřelý vztah, který nikdy neváhal zdůraznit. Ve chvíli, kdy začíná postulovat rozdíl mezi evropskou a ruskou kulturou, tedy ve statí *Odpověď A. S. Chomjakovovi*, považuje za nutné své posluchače upozornit: „Vůbec nemám v úmyslu psát satiru na Západ: nikdo si neváží víc než já oněch zlepšení (удобства) společenského i soukromého života, která mají svůj původ v témže racionalismu. A jestli mám mluvit otevřeně, ještě teď miluji Západ, jsem s ním spojen mnohými pevnými pouty. Náležím k němu svým vzděláním,

¹⁷⁵ Upozorněme na tomto místě – čistě z důvodů formální jasnosti – na způsob užívání slova „Evropa“ v ruském myšlení 19. století, který nemá geografický, nýbrž spíše geopolitický a kulturní ráz. V geopolitickém ohledu se zpravidla hovoří o zemích ležících na západ od tehdejšího ruského impéria, rozhodně sem však nepatří například Balkán. V ohledu kulturním se jedná o shrnující název pro hlavní centra evropské kultury pro Rusko, tedy především Francii, Anglii a Německo. Kromě mocensko-geopolitického zdůvodnění tohoto termínu bychom mohli nalézt společný jednotící prvek snad právě tam, kde jej hledali sami slavjanofilové – v hranici mezi kulturním vlivem západního a východního křesťanství. Vzhledem k povaze analyzované problematiky bude zde termín Evropa užíván v dobovém ruském významu.

svými životními návyky, svým vkusem, svým antinomickým založením myslí, dokonce i svými citovými návyky.“¹⁷⁶ Tato osobní rovina je však Kirejevským vnímána v rozporu s hlubšími potřebami hledajícího ruského intelektuála, a proto je další část textu již zdůvodněním, proč se v duchovní sféře se Západem rozchází: „v lidském srdci jsou takové pohyby (движения), v myslí takové nároky, takový smysl v životě, které jsou silnější než všechny zvyky a vkusy, silnější než všechna potěšení života a výhody vnější rozumnosti, bez nichž nemůžou svým opravdovým životem žít ani člověk, ani národ. Proto, ačkoli plně oceňuji všechny jednotlivé výhody racionality, myslím, že se v konečném vývoji svou patologickou neuspokojitelností zjevně odhaluje jako princip jednostranný, klamný, šalivý a zrádný. ... Připomenu jen, že si všechny vyspělé mozky Evropy stěžují na nynější stav mravní apatie, na nedostatek přesvědčení, na všeobecný egoismus, žádají nové duchovní síly mimo rozum, žádají nový pohon života mimo prospěch, zkrátka hledají víru a nemohou ji u sebe najít, protože křesťanství na Západě se zkazilo svévolí.“ (Ibidem) Tento delší úryvek byl citován, aby se zřetelně ukázalo, že Kirejevskij se nerozchází se Západem jako takovým, nýbrž hledá hlubší duchovní principy, které na Západě nenachází. Jeho obrat ke slavjanofilství tedy není odvrácením od Evropy, ale snahou hledat duchovně-křesťanské hodnoty.

Mnohými bájemi je v tomto ohledu opředeno rané období Kirejevského tvorby, zvláště se zřetelem k volbě názvu časopisu *Jevropejec*. Motiv výběru myslitel zdůvodňuje ve svém dopise A. S. Puškinovi: „Nazval jsem ho tak (časopis – pozn. HN), samozřejmě nikoli proto, že bych doufal, že ho udělám na evropské úrovni, ale proto, že v něm hodlám publikovat stati, které se spíše týkají Evropy vůbec než Ruska.“¹⁷⁷ Kirejevskij tedy hodlá hovořit o celé Evropě, a ne pouze o Rusku – a dostatečně průkazně to doložila stať *Devatenácté století*. Pro naše účely je však v tuto chvíli důležitá jiná věc – časopis neměl být zprostředkovatelem evropských idejí pro Rusko, jak jeho název vyložili pozdější západníci, nýbrž tribunou, kde se bude hovořit o celoevropských problémech. Rusko je pojímáno jako součást širšího celku evropské civilizace. Kirejevskij tak postuluje představu jednoty Evropy, jejíž součástí je stejně tak Západ jako Východ. U Kirejevského se vskutku žádná „čínská zed“¹⁷⁸ mezi Ruskem a Západem nestaví. Dosti důrazně se konstatuje rozdíl

¹⁷⁶ КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 1, с. 37.

¹⁷⁷ Dopis citován podle КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 4, с. 272.

duchovních principů, ten však není nepřekonatelný. Naopak, na hlubší rovině jsou spolu Rusko a Evropa nedílně spojeny. „Poté, co se Rusko a Evropa sblížily, je už nemožné předpokládat ani rozvoj duchovního života v Rusku bez vztahu k Evropě, ani rozvoj duchovního života v Evropě bez vztahu k Rusku.“¹⁷⁸ Tento fakt je pro Kirejevského nesporný a bude z něj pro další úvahy vycházet jako z postulátu. Nejen Rusko a Evropa, ale celý křesťanský Východ a Západ tvořily spolu nedílnou jednotu, jejíž narušení vedlo k duchovní dezintegraci na Západě a sociální stagnaci na Východě. V současnosti jejich oddělení možné není a Kirejevskij opakovaně upozorňuje, že i kdyby k němu došlo, v budoucnu bude potřeba se opět vyrovnávat s problémem „Evropa“ znovu a mnohem intenzivněji.¹⁷⁹ Oddělení od Evropy by tedy bylo cestou zpět.

Jinou otázkou je hodnota a perspektivy západních hodnot, tedy především hodnot jeho vzdělanosti-kultury. Ta je bezpochyby silně kritizována. Pomineme-li jejich jednostranné směřování a absenci organické jednoty, pak se především zjišťuje, že západní hodnoty jsou již vývojově vyčerpané. To však neznamená, že by vývoj Západu byl zcela bezvýsledný. Kirejevskij hodnotí poslední slovo evropské filosofie – Schellingův a Hegelův systém – velice pozitivně a hodlá jej učinit inspiračním zdrojem budoucí filosofie. Ta však musí přijít z druhé strany, ze strany dosud „spícího Východu“. „Možná, že vnější slabosti Východu bylo souzeno pokračovat až to té doby, kdy místo odpadnuvšího Říma vyroste a uzraje jiný národ, který byl vzdělán skutečným křesťanstvím v době, kdy od Východu odpadl Řím...“¹⁸⁰ Hodnoty ruské kultury vyčerpané nejsou, naopak je očekává plodný rozvoj a budou mířit ke svému vrcholu. Rusko tak jakoby přebírá kulturně-civilizační štafetu. Ta však není určena pouze pro něj; hodnoty, které budou v tomto procesu vypracované, jsou hodnoty určené i pro Evropu. Tyto úvahy jsou shrnuty v posledních slovech ústřední Kirejevského stati: „Proto si myslím, že německá filosofie spolu s vývojem, který nabyla v posledním systému Schellinga, může u nás sloužit jako ten nejvhodnější přechod myšlení od převzatých systémů k filosofii samostatné, která je

¹⁷⁸ КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 1, с. 80.

¹⁷⁹ Např. КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 1, с. 186; dopis A. I. Košelevovi z 11. listopadu 1855, *ibidem*, т. 3, с. 253.

¹⁸⁰ КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 1, с. 222.

v souladu se základními principy staroruské vzdělanosti a může podřídit rozdvojenou západní vzdělanost celistvému vědomí věřícího rozumu.¹⁸¹

Z těchto úvah je pro nás v tuto chvíli podstatné, že Kirejevskij nejenže nechce oddělovat Západ od Ruska, ale naopak budoucí celistvou filosofií (a tedy i kulturu) zakládá na syntéze prvku východního (ortodoxní teologie) a západního (německá filosofie). Z jeho dalších myšlenek ohledně středověkých událostí také vyplývá, že si neumí představit celistvou kulturní tvorbu jinak než ve spolupráci Západu a Východu. Kirejevskij tak pouze potvrzuje, že je ve svém zralém období stoupencem jednotných světových dějin, které fungují ve vzájemné spolupráci jednotlivých entit, a nikoli v izolaci či nepřátelství. Centrem těchto dějin je Evropa tvořená křesťanským Východem i Západem. Po období kulturní tvorby převážně Západu nastupuje období tvorby Východu, výsledky této tvorby jsou však relevantní pro celou Evropu. Kirejevskij je tedy přesvědčeným „Evropanem“.

Bylo by však omylem se domnívat (a zásadně by to odporovalo Kirejevského slavjanofilství), že se myslitel stal *citoyen de monde* ve smyslu francouzského osvícenství, který hledá všelidské na úkor místního a autonomního. Jeho evropanství je spíše hlubší vizí křesťanské a všelidské jednoty, nikoli však představou budování jedné civilizace. To, že si Rusko uchovalo hodnoty, které nyní může oživit a realizovat v rámci nové kulturní tvorby – svou ortodoxii, občinu a další duchovní a sociální instituce – je zásluhou právě existence jeho autonomie. „Staroruská pravoslavněkřesťanská vzdělanost, tvořící základ všeho společenského i soukromého života v Rusku, jež dala základ osobité stavbě ruského ducha, usilující o niternou celistvost myšlení, a jež vytvořila osobitý charakter původních ruských mravů, proniknutých neustálým pamatováním na vztah všeho dočasného k věčnému a lidského k božskému – tato vzdělanost, jejíž stopy se dosud zachovaly u lidu, byla ve svém vývoji zastavena dříve, než mohla přinést stálý plod v životě... Na povrchu ruského života vládne vzdělanost převzatá, jež vyrostla z jiného kořene. Protikladnost základních principů dvou mezi sebou soupeřících vzdělaností je ta nejdůležitější, ne-li jediná příčina všeho zla a nedostatků, jež můžeme vidět v ruské zemi.“¹⁸² Vidíme, že to, čím se Rusko může pyšnit, vyrostlo z jeho vlastních kořenů (a to samé lze prohlásit o Západu). Proč tedy tyto tak slibné základy nebyly

¹⁸¹ КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 1, с. 247–248.

¹⁸² КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 1, с. 181.

odpovídajícím způsobem rozvinuty? „Je to vina vnějších historických okolností, nebo vnitřního oslabení duchovního života ruského člověka?“¹⁸³ Autor nedává konkrétní odpověď, ale zjevné je, že příčinou je jak „vnitřní vina ruského člověka“, tak převzetí cizí vzdělanosti „vyrostlé z jiného kořene“. Princip úvahy je však zřejmý – v obou případech došlo k porušení autonomního vývoje, v jednom případě na základě niterných, v druhém na základě vnějších příčin. Pokud by k takovému porušení nedošlo, mohla by z celistvých základů neporušeným vývojem vzniknout celistvá kultura. Celistvá kultura se především musí držet svých principů a ústup od nich znamená narušení jejího organického vývoje, za nímž následuje oslabení autonomie, které snadno vede k přijetí cizích prvků, které situaci ještě zhoršují, jako se to stalo v případě Ruska. Kirejevského filosofie tak trvá na prvku autonomie ruské kultury neméně než na dalších konstitutivních prvcích.

Kirejevského „evropanství“ je jedním z důvodů, proč se objevují pochybnosti o míře Kirejevského slavjanofilství. Buď se uvažuje, že Kirejevskij představuje jakousi „kompromisní“, centristickou variantu¹⁸⁴, jindy je z kroužku zcela vyřazován a stavěn vůči němu do protikladu. Nejdiskutabilnější z tohoto hlediska je období let 1839–1845. Jako mnohé podobné mýty má i tento svůj původ v Gercenových pamětech, odkud jej přebírají další autoři.¹⁸⁵ Pozdější badatelé v této souvislosti zmiňují text z Kirejevského dopisu Chomjakovovi: „Ještě jednu věc: píšeš, že protivníci vydávají *Galateu*. A kdo jsou ti protivníci? Cožpak ty takhle nazýváš Granovského a spol.? Pokud tomu tak je, nepleteš se ve mně? Možná, že mě považujete za zatvrzelého slavjanofila, a proto mně nabízíte *Moskviťanin*... Na to musím říct, že tento slavjanofilský způsob myšlení sdílím jen zčásti, kdežto jeho další část považuji za mně vzdálenější než ty nejexcentričtější názory

¹⁸³ Ibidem, s. 182.

¹⁸⁴ Literaturu pracující s touto tezí uvádí ИВАНЦОВА, „«Славянофильство» и «западничество», «консерватизм» и «либерализм», op. cit., s. 126.

¹⁸⁵ Jedná se o tento úryvek: „Úplné spříznění a sympatie nepociťoval ani ke svým přátelům, ani k nám. Mezi ním a námi stála zeď náboženství. Nemohl jako obdivovatel svobody a velikého období francouzské revoluce sdílet opovržení ke všemu evropskému jako noví starověrci.“ GERCEN, *O tom, co bylo*, op. cit., díl II, s. 172. Nakolik se zde Gercen vzdaluje od skutečného Kirejevského myšlení, dokonce od myšlenek první, otištěné části stati *Devatenácté století*, je zjevné.

*Granovského.*¹⁸⁶ Tento výrok je dokladem známé pravdy, že slavjanofilové a západníci byli v přátelských, byť polemických vztazích do poloviny 40. let, a Kirejevskij odmítal skupinkování a nepřátelství s Granovským, který byl se slavjanofily v těch nejlepších vztazích. Problémem tohoto úryvku je pak slovo „slavjanofil“, které v této době ještě nebylo zcela ustáleno pro kroužek Chomjakova a Kirejevského a vzhledem k tomu, že řeč je o převzetí Pogodinova časopisu *Moskviťanin*, může mít Kirejevskij na mysli spíš slavjanofilství Pogodinova-Ševyrjovova typu a snaží se svou budoucí redakтуру uchránit od úzké stranickosti tohoto typu.

Kirejevského „evropanství“ se tedy opírá o povědomí širší identity založené na hlubokém prožitku identity vlastního národa (kulturního celku). Vyhýbá se tak extrémům kosmopolitismu i uzavřené autonomnosti Ruska za každou cenu (jak budou později tvrdit počvennikové či Leont’jev). Jeho vize Ruska je vizí tvorby vyšší kultury, jež nedílně vyžaduje spolupráci Ruska a Evropy. Jeho představa zahrnuje jednotné univerzální všelidské dějiny založené na identitě jejích jednotlivých celků. Pochybnosti o tom, že pozitivní vztah k Evropě Kirejevského vyřazuje ze skupiny „ortodoxních“ slavjanofilů, mají svůj kořen ve stranickém chápání slavjanofilství jako doktríny, nikoli jako myšlenkového paradigmatu. Pozitivní vztah k Evropě není na překážku slavjanofilství, jak už bylo konstatováno u Chomjakova. Důkazem toho je fakt, že se Evropan Kirejevskij stal stěžejním teoretikem slavjanofilství.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Dopis Chomjakovovi z 5. května 1844. КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 3, s. 109. Kurzíva autor.

¹⁸⁷ Srov. u Müllera: „Pro slavjanofilství charakteristická dichotomie Ruska a Evropy, vzatá jak v genetickém, tak obsahovém plánu, není v případě Kirejevského nic jiného než kulturně-historická projekce filosofické problematiky negativního a pozitivního v podobě, v jaké se o ní diskutovalo ve filosofii dané epochy (německé filosofie 1. poloviny 19. stol. – pozn. HN). Tato dichotomie se proto od samého počátku pojímá jako překonaná v budoucí syntéze. Pro Kirejevského nikdy nevznikala otázka návratu do lůna „prostého lidu“ ani romanticky nostalgické restaurace staroruské kultury. Zrno „pozitivní“ filosofie v jejím „ruském“ zpracování... je tak ve své podstatě zrnem univerzálněkřesťanským. ... Kirejevskij se představuje jako evropský myslitel a právě takovým vždy chtěl být.“ МЮЛЛЕР, „И. В. Киреевский и немецкая философия“, op. cit., s. 129.

Náboženství jako základ kultury

Kirejevskij se ve svých statích stále vrací k podstatě ruské a evropské kultury. Ve svých úvahách dochází k tomu, že zásadní rozdíl mezi těmito dvěma kulturami spatřuje v oblasti náboženské. Náboženství se tak pro něj stává základem, ze kterého vyrůstá kultura. Jak již bylo zmíněno, pojem, který je zde překládán jako „kultura“, v originále zní „просвещение“, a Kirejevskij k němu užívá synonymně slovo „образованность“. Naznačuje tak, že jeho úvaha o kultuře je především soustředěna na oblast vědění. Jeho základní úvahy budou směřovány ke koruně vědění, tedy filosofii. I ta vyvěrá z víry, jak již bylo citováno.¹⁸⁸

Na rozdíl od Chomjakova se úvahy Kirejevského nevztahují na celý svět (vzpomeňme *Zápisky o světových dějinách*), ale poněkud věcněji se soustřeďují pouze na kulturu ruskou a evropskou. Z tohoto důvodu není potřeba brát v potaz jiná náboženství a pohybujeme se pouze v křesťanském kontextu. Rozdíl v základu náboženského vědění východního a západního křesťanství byl založen doplňkem *Filioque* do nicejsko-cařihradského vyznání víry. Z hlediska pravoslavné teologie se jedná o narušení trojičního dogmatu a tato skutečnost podle Kirejevského ovlivnila formování západního myšlení. „Směřování filosofie ve svém prvotním principu závisí na představě, kterou máme o Nejsvětější Trojici.“¹⁸⁹

Náboženství je tedy prazákladem formování kultury, ale víra je zároveň i její složkou nejvyšší. Bezprostředně z víry vyvěrá další oblast vědění – filosofie. Filosofie zprostředkovává cestu k dalším oblastem lidské kultury – především k vědě, ale také k oblasti praktické činnosti. Vidíme tedy, že jednotlivé sféry, ať již přímo či zprostředkovaně, vyvěrají přímo z náboženství. V celku celistvé kultury pak je náboženství (víra) tím prvkem, který je sjednocuje. Může-li být Chomjakov s nadsázkou nazván učitelem církve a jeho výraznou doménou byla teologie, Kirejevskij se snaží zakotvit a definovat postavení právě filosofie, tedy sféry spojující samo náboženství s ostatním světem.

Organická teorie a její zdroje

Jádrem systému Kirejevského a zároveň jeho nejproblematictější prvkem je *organická teorie*. Organický princip se stal všudypřítomným stavebním kamenem

¹⁸⁸ КИРЕЕВСКИЙ, ПСС, т. 1, с. 15, 227–228.

¹⁸⁹ КИРЕЕВСКИЙ, ПСС, т. 4, с. 308.

Kirejevského filosofie, měnil se pouze způsob jeho aplikace. Jeho původ není obtížné nalézt ve stejném zdroji jako u Chomjakova – v Schellingově filosofii. Názory na míru závislosti Kirejevského na Schellingovi se liší a oscilují od řazení ruského myslitele jako ruského schellingovce, po odmítání skutečného vlivu Schellinga na jeho myšlení.¹⁹⁰ Faktem zůstává, že ruský myslitel byl touto filosofií s největší pravděpodobností ovlivněn již od mladých let. Stoupencem Schellingova učení byl jeho nevlastní otec A. A. Jelagin, stejně jako někteří profesori, kteří Kirejevského učili na studiích v Moskvě, s jeho vlivem se dále setkal v prostředí „archivních mladíků“ – A. I. Košeleva, V. F. Odojevského, bratří Venevitinových a dalších, z nichž mnozí byli aktivními stoupenci Schellingova učení sdruženými ve *Společnosti přátel moudrosti* (Общество любомудров).¹⁹¹ Hlubší seznámení s německou filosofií následovalo během Kirejevského studijního pobytu v Německu. Ve prospěch jeho schellingovské orientace mluví to, že při osobním setkání s Hegelem v Berlíně mu bylo vytýkáno, že často argumentuje „po schellingovsku“ a nikoli „po hegelovsku“.¹⁹² Ruský myslitel se posléze přesunul do Mnichova, kde se již s Schellingem setkal osobně. Jeho přednášky měl původně v úmyslu přepsat a poslat Pogodinovi a otčímu Jelaginu.¹⁹³ Poté však naopak z Schellinga vyjadřuje zklamání, protože „hora porodila myš“ a „proti jeho loňskému systému toho není mnoho nového“.¹⁹⁴ Dopisy celkově vyznívají ve vztahu k německým filosofům spíše chladně a naznačují pisatelův odstup. Stejně tak je však zjevná jeho důkladná znalost této filosofie (srovnávání „letošního“ a „loňského“ Schellingova systému, jak upozorňuje Ljaskovskij¹⁹⁵). Příznačné je, že Kirejevskij bude Schellinga propagovat i dlouho po svém návratu do Ruska (článek *Речь Шеллинга*, 1845) a ve svém posledním vrcholném článku mu udělí dokonce privilegium nejvyšší – stát se

¹⁹⁰ Vztah Kirejevského k Schellingovi mapuje E. Müller (МЮЛЛЕР, „И. В. Киреевский и немецкая философия“, op. cit.). Christov naopak nemůže pochopit, proč pravoslavní slavjanofilové tak zbožňovali „deistu“ Schellinga (CHRISTOFF, *Kireevskij*, op. cit., s. 333).

¹⁹¹ Tato biografická fakta viz např. ЛЯСКОВСКИЙ, В. Н., „Братья Киреевские“, in: КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 4, s. 335, 336, 340–341.

¹⁹² Dopis rodině z 14./26. března 1830. КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 3, s. 39.

¹⁹³ Dopis rodině z 21. května / 2. června 1830. КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 3, s. 62.

¹⁹⁴ КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 3, s. 67.

¹⁹⁵ ЛЯСКОВСКИЙ, op. cit., s. 357.

základem nové ruské filosofie. Nehledě na kritický odstup považoval Kirejevskij Schellingovu filosofii za vrchol vývoje evropského myšlení.

Při úvaze o roli organického principu ve filosofii Kirejevského je však důležité si uvědomit různá pole jeho aplikace. V podstatě se bude jednat o dva hlavní typy – aplikace ve formě „duchovní celistvosti“ a na kulturně-historickou problematiku. Té první si povšiml editor druhého vydání Kirejevského sebraných spisů a známý myslitel „ruské renesance“ M. O. Geršenzon, který „duchovní celistvost“ označil za hlavní ideu Kirejevského. Duchovní celistvost je podle Geršenzona založena na třech navzájem provázaných tezích: „1) v člověku se nachází určité citlivé (чувственное) jádro, sféra nadvědomého, které je zároveň svrchovaným a samovládným orgánem vedoucím (управление) osobnost; 2) že toto citlivé jádro zahrnuje veškerý duševní život člověka od základních počitků (чувствования) do přesvědčení víry a je v člověku jediným existujícím, jediným kosmickým či božským; 3) že veškerá práce člověka nad sebou samým musí spočívat ve správném uspořádání této jeho vnitřní osobnosti a uvedení jí do jednoty vůle tak, aby zmizelo rozdvojení mezi citem a vědomím a aby žádný jednotlivý pocit nepřevládal nad ústřední, vždy sobě vlastní vůlí.“¹⁹⁶ Geršenzon zde vlastně svými slovy formuluje skutečně závažnou a centrální ideu Kirejevského – ideu duchovní integrity dobře známou především z patristické a východokřesťanské antropologie. V ní je lidská osobnost zpravidla pojímána jako triáda těla, duše a ducha. Duch je právě oním nejvyšším, božským principem, jemuž přísluší v rámci duchovního snažení („умное делание“) dosažení právě takové celistvosti osobnosti. Ať již o této skutečnosti Geršenzon nevěděl či ji z nějakého důvodu neuvedl, určil ji pomocí neteologické terminologie velice zdařile. Na opominutí teologického zdroje inspirace upozornil již v reakci na Geršenzonovu stat' Berďajev.¹⁹⁷ Později se na tento zdroj bude upozorňovat nejednou.

¹⁹⁶ ГЕРШЕНЗОН, И. В., „Иван Васильевич Киреевский“, in: КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 4, s. 434. Pomiňme zde některé problematické vývody této stati (že tento koncept „duchovní celistvosti“ je jediným skutečně autentickým principem Kirejevského filosofie a ostatní, zvláště pak pravosláví a patriotismus, jsou v něm již umělé a s „ústřední ideou“ v rozporu apod.), které již byly ve své době kritizovány.

¹⁹⁷ БЕРДЯЕВ, Н. А., „Исторические записки о современности“, in: *Московский Еженедельник*, 1910, 9, s. 46–51.

Kirejevskij skutečně do svého myšlení uvedl některé prvky východní patristiky a asketiky. Stal se tak spolu s Chomjakovem jedním z nejvýznamnějších zprostředkovatelů tohoto jádra celého východokřesťanského myšlení pro moderního ruského čtenáře 19. století. Kirejevskij byl stejně jako Chomjakov věřícím křesťanem¹⁹⁸ a tato orientace zesílila po ženitbě s N. P. Arbeňevovou v roce 1834, která jej seznámila s fenoménem starectví (jejím zpovědníkem byl starce moskevského Novospasského kláštera Filaret). Znalost starecké tradice a jejích hésychastických kořenů, esence pravoslavné asketiky, se u Kirejevského dále prohlubovala. Po smrti starce Filareta roce 1842 se manželé Kirejevští svěřují do duchovní péče starce Makarije, známé postavy Optiny Pustyně. Tento legendární klášter se nachází pouhých 40 verst od rodinné usedlosti Kirejevských Dolbino a Ivan Vasiljevič tam začal dojíždět na kratší i delší pobyty. Z tohoto období byla vydána rozsáhlá korespondence, svědčící o vřelém a intenzivním vztahu Kirejevského k jeho duchovnímu otci. Nejen to, ruský myslitel se významně podílel na edicích děl Paisije Veličkovského, Izáka Syrského, Maxima Vyznavače a na dalších vydavatelských počinech Optiny Pustyně. Kirejevskij se tak stal součástí dějin tohoto významného centra ruské duchovnosti a po Gogolovi druhým významným myslitelem, který byl s ní duchovně a profesionálně spojen. V jeho stopách budou o něco později kráčet další významné slavjanofilsky orientované osobnosti ruské filosofie, především pak K. Leont'jev, který zde stráví značnou část života, ale také N. Strachov, F. Dostojevskij či V. Solovjov.

Kirejevského dílo má tedy dva významné zdroje – romantickou tradici a patristiku. Názory badatelů na to, která z nich hrála při formování Kirejevského filosofie větší roli, se různí, nelze však popírat vliv ani jedné z nich.¹⁹⁹ Vliv pravoslavné asketiky na tvorbu Kirejevského se tak stal významnou součástí studia

¹⁹⁸ Ljaskovskij předpokládá, že mladý Kirejevskij věřícím nebyl (ЛЯСКОВСКИЙ, op. cit., s. 342, 355). Domnívám se však, že jeho argumentace není přesvědčivá, jednalo se o patriarchálně, a tedy i ve víře vychovaného statkáře, o jehož religiozitu v raném období se určité indicie zachovaly (z jeho raných dopisů se např. dozvídáme, že se v Mnichově postil – „divadlo jsem neviděl z důvodu postu“, КИРЕЕВСКИЙ, *Соч.*, т. 4, s. 56), a proto nevidím důvod, proč v jeho životě konstruovat nějakou konverzi k víře. Naopak postupné posilování víry je zjevné.

¹⁹⁹ K této otázce podrobněji CHRISTOFF, *Kireevskij*, s. 145-150. Zajímavé je, že jako představitel jednoho z extrémů – uznávání pouze vlivu německé romantiky a nedocenění vlivu pravoslavné teologie – je americkým badatelem uváděn Masaryk.

díla tohoto autora. Současný badatel V. B. Rožkovskij jakoby pokračuje v Geršenzonově nedokončené myšlence a pokouší se na základě ideje celistvého ducha vysvětlit celou Kirejevského filosofii. „Idea celistvosti je „základní intuicí“ Kirejevského, je mu niterně vlastní a prostupuje celou jeho životní tvorbu.“²⁰⁰ Badatel si všímá, že směrů hlásajících ideu duchovní celistvosti bylo v dobách formování myslitele více; kromě zmiňovaného německého idealismu a patristiky to bylo také zednářství a necírkevní mystika počátku 19. století. Sám Kirejevskij podle Rožkovského k celistvosti patristicko-asketického typu přilnul v roce 1834 (přítakává se tak Ljaskovského tezi o duchovním přerodu myslitele v období po ženitbě). Mezi hlavní ideje svatých otců, které se odrazily ve zralé filosofii Kirejevského, lze zařadit kritiku abstraktního racionalismu (v asketice odpovídající kritice nadřazování omezeného lidského rozumu), postulování hierarchie rozumu věčícího a přirozeného (odpovídající hierarchii duchovního a duševního), neteoretičnost jeho filosofie (odpovídající nutnosti praktické aplikace duchovního principu), soustředěnost jeho myšlení k jedné základní ideji duchovní celistvosti a konečně málomluvnost (odpor proti světské mnohomluvnosti), která se projevila jak v obdobích tvůrčího mlčení, tak v lakoničnosti jeho pozdní tvorby. Bezesporu bychom mohli najít řadu dalších společných prvků, vyvěrajících z toho prostého faktu, že Kirejevského filosofie je založena na křesťanství. Rožkovskij se dále pokouší oddělit filosofii Kirejevského od myšlení ostatních slavjanofilů. Kirejevského filosofie je podle badatele založena na „vertikalitě metafyziky“, kdežto ostatní klasičtí slavjanofilové rozvíjejí spíše horizontální, sociálně-historicky zaměřené myšlení.²⁰¹ „Jeho ‚slavjanofilství‘ se proto (v ruské filosofii) jeví tak netradiční, protože vyrůstalo nikoli z rozvíjení polemiky sociokulturních teorií (‚slavjanofilství‘ a ‚západnictví‘), nýbrž ze zvláště nabyté zkušenosti svatých otců.“²⁰² Badatel si správně všímá typologického rozdílu jádra Kirejevského filosofie a sociálně-historické ideologie slavjanofilství, uzavřené do schémat západnicko-slavjanofilské polemiky. To podle mého názoru vyplývá již z toho, že Kirejevskij byl teoretikem, a nikoli ideologem slavjanofilství. Na druhou stranu však Kirejevského

²⁰⁰ РОЖКОВСКИЙ, В. Б., *Идея цельного духа у И. В. Киреевского: культурологическая реконструкция*, Ростов н/Д, 2006.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 43.

²⁰² *Ibidem*, s. 50.

staví do protikladu k Chomjakovovi a opomíjí přitom jak Chomjakovovu patristicko-církevní zkušenost, tak jeho teologické práce, díky nimž byl formulován například „vertikální“ koncept sobornosti. Nezbyvá než konstatovat, že jak Kirejevskij, tak Chomjakov jsou ovlivněni patristicko-asketickou i filosoficko-metafyzickou tradicí. Jsou-li tyto osobnosti hlavními teoretiky slavjanofilství, potom je i jeho filosofická esence nedílně spojena s patristicko-asketickou tradicí. Je-li dílo dalších členů kroužku touto zkušeností poznamenáno méně, znamená to především, že aplikují slavjanofilské paradigma na konkrétní oblast svého zájmu, a zůstávají tak ve stínu dvou stěžejních teoretiků slavjanofilství, promýšlejících samotné kořeny slavjanofilských idejí. Dokladem této teze je právě existence slavjanofilského paradigmatu vedoucího k náboženské filosofii přelomu 19. a 20. století, která čerpala a nově promýšlela právě teoretické základy slavjanofilství.

Aplikace organické teorie na dějiny a kulturu

Další, na první pohled dokonce zřetelnější aplikací organické teorie je aplikace na dějiny a kulturu. Pokud se vrátíme k základním tezím Kirejevského statí, myslitel od samého počátku postuluje nutnost organického vývoje kulturních entit. Zpočátku se domnívá, že organický vývoj je vlastní Evropě a z něj pramení historicko-kulturní úspěchy této oblasti. Z tohoto úhlu pohledu se mu však nedaří do vytyčeného systému včlenit Rusko, které v zájmu dosažení evropských úspěchů musí projít europeizací, tedy narušit princip vlastní organičnosti. V dalším vývoji své klíčové úvahy o vztahu ruské a evropské kultury Kirejevskij přestává Evropu vnímat jako organicky vytvořený celek, a naopak se pokouší tento princip spatřovat v Rusku. Zde se však střetává se soudobou ruskou realitou, která je prvopočátečním impulsem pro tyto úvahy a organičnost této země zjevně popírá. Organičnost tak ustupuje do idealizované minulosti a zároveň do některých segmentů soudobné kultury (církve, lid). Kirejevského pokusy o hledání jednoznačné příčiny narušení celistvosti ruské kultury však nenalézají konkrétního „viníka“ (na rozdíl od kultury evropské) a vyznívají vágně. Závěrečné úvahy myslitele proto již pracují s narušením celistvosti obou kulturních entit jako s faktem a vyzývají k jejímu překonání v budoucnosti. Celistvost je třeba nabýt pomocí návratu ke kořenům vlastní kultury, zachovaným v ortodoxním křesťanství a lidu, avšak za reflexe novověkých změn, protože je však potřeba vytvořit novou filosofii a kulturu. Zatímco západní kultura již řekla své poslední slovo v systémech německých filosofů, ruská kultura ještě své principy do

konce nerozvinula, má tedy šanci organičnost realizovat. Organický princip tedy od původní představy jeho realizace v současnosti ustoupil do ideální představy o minulosti a očekávání jeho opětovné realizace v budoucnosti. Idea Kirejevského tak nabyla rysy projektu vytvoření nového myšlení a z něj vyvěrající nové kultury.

Kirejevskij a v různé míře i ostatní slavjanofilové organický princip aplikují na sociálně-historickou problematiku jako princip celistvosti, integrity a harmonie sociální skutečnosti. Jeho opakem je rozštěpenost (разрыв) a jednostrannost (односторонность). Na tomto místě je důležité si uvědomit různé roviny aplikace celistvosti/rozštěpenosti na sociální skutečnost. Může se jednat o aplikaci na společnost v jejím vývoji (diachronní, dynamickou), kdy se hovoří o organickém/neorganickém vývoji dějin kultury toho či onoho společenského celku, nebo o celistvost statickou (synchronní), kdy se hovoří o určitém časovém průřezu v minulosti, současnosti či budoucnosti. V synchronní rovině lze pak dále hovořit buď o celistvosti vertikální – vzájemný harmonický/disharmonický vztah jednotlivých složek (vrstev) daného sociálního útvaru – či horizontální – harmonický/disharmonický poměr mezi jednotlivými domácími a přejatými prvky kultury. Tak například v první Kirejevského stati je evropská kultura představena jako celek harmonický ve všech rovinách – diachronní i synchronní; synchronní pak vertikální i horizontální. Byla harmonicky složená ze tří složek, proto vývoj probíhal také harmonicky a vzniklo harmonické uspořádání společenské vertikály. V poslední stati je Evropa disharmonická ve všech rovinách. Její disharmoničnost byla založena od samého počátku formou christianizace, vlivem pohanské antiky a v dalším vývoji se tyto negativní vlivy logicky rozšířily a zcela narušily vertikální strukturu společnosti. O něco komplikovanější je otázka Ruska. Pokud se pro krátkost zastavíme pouze u výsledné podoby Kirejevského úvahy, pak Rusko bylo harmonické ve středověku jak horizontálně (sladění prvků křesťanství, místní kultury, formy expanze a christianizace), tak vertikálně (organická stavba společnosti zdola nahoru). Poté došlo k porušení celistvosti během dalšího vývoje, kdy došlo k rozštěpení nejprve v rovině vertikální (hereze či nějaký jiný faktor narušil vnitřní integritu ruské společnosti) a později horizontální (ve své celistvosti narušená společnost přijala pro ní neorganickou evropskou kulturu). Výsledným stavem je rozštěpení v obou rovinách, kdy je oddělena vyšší část společnosti, která zároveň přijala evropskou kulturu, a zbytek společnosti (lid, duchovenstvo, měšťanstvo), které žije v kultuře ruské.

Vzhledem k logice organické teorie jsou tyto prvky vnímány nikoli odděleně, ale jako součásti jednoho celku; v syntetických pracích (jako jsou například Kirejevského statě) se zpravidla setkáváme s přítomností všech rovin aplikace sociální celistvosti, v jednotlivých studiích naopak může být rozpracován jen jeden z aspektů (studium určitých historických epoch, lidová kultura a její instituce, učení církve či naopak kritika europeizace apod.). Logickým důsledkem vyvěrajícím ze slavjanofilské představy o celistvosti společnosti a její porušenosti je výzva k opětovné integraci, tedy výzva k vytvoření společenské harmonie, k realizaci společenského ideálu. Ten podle Kirejevského musí zahrnovat všechny složky, tedy i evropský prvek, který se mezi tím v Rusku vžil. Z tohoto důvodu má jeho výzva k vytvoření (obnovení) celistvosti charakter syntézy dvou prvků – domácího a evropského – do nového typu kultury. Není tedy divu, že slavjanofilství má projektivistický, ne-li přímo utopický rozměr.

Různé aplikace organické teorie – protimluv, nebo syntéza?

Základním problémem organické teorie u obou hlavních teoretiků slavjanofilství je vztah dvou hlavních rovin aplikace – koncepce celistvé osobnosti a celistvé společnosti. Představa celistvé osobnosti, tak jak ji učí křesťanská asketika, je plodem osobní zbožnosti a skutků víry, dlouhodobé duchovní práce věřícího jednotlivce. Jako taková je plodem asketiky, je cestou k sblížení s Bohem, cestou ke svatosti. Kýžené proměny, zbožštění lidské osobnosti, není možné dosáhnout bez Boží pomoci. Budování osobní integrity je v asketické literatuře zasazeno do kontextu proměnění lidské osobnosti, jejího zbožštění (THEÓSIS), jehož příkladem je sám Ježíš Kristus, jenž se vtělil pro spasení lidstva. V literatuře svatých otců se však neseťkáme s představou celistvosti světa jako reality či programu. Individuální víra sice není od společnosti izolovaná, lze o ní říci, že má společenský rozměr (viz slova sv. Serafima Sarovského – „získávej ducha pokoje a tisíce kolem tebe budou spaseny“²⁰³), avšak přesto není sociálním základem společnosti, realizuje se spíše v mnišském, často osamělém prostředí. Naopak, idea celistvé společnosti je ideou sociálně-historickou s prvky sociálního projektivismu. Lze tedy tyto dva prvky

²⁰³ «Стяжай дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся». Viz *Преподобный Серафим Саровский в воспоминаниях современников*, М. 2003.

chápat jako realizaci jedné intuice, nebo se jedná o mechanické spojení dvou koncepcí, jež mají jen společný příznak celistvosti?

Řada pozdějších badatelů v tomto spojení asketické „mnišské práce“ a představy harmonické společnosti vidí rozpor. Filosofické přístupy se snaží filosofickou formulaci asketické ideje v podobě celistvé osobnosti oddělit jako myšlenkové jádro Kirejevského filosofie a ostatní části jeho myšlení chápat jako od ní oddělené (Geršenzon, Rožkovskij). Zvláště je pak zdůrazněna nekompatibilita kulturně-patriotických úvah myslitele. Ty však tvoří středobod jeho myšlení a při takovém způsobu uvažování bychom museli vlastně obejít hlavní část myslitelových statí jako neintegrovanou do jeho celkového myšlení. Takový způsob konstrukce „jádra“ Kirejevského filosofie proto vyznívá poněkud spekulativně. Zvláště, když se Geršenzon pokouší v myšlení Kirejevského oddělit ideu celistvé osobnosti od církevnosti, z níž vlastně vzešla.

Spojení těchto dvou prvků je skutečně problematické. Pokud se budeme snažit aplikovat koncept celistvé osobnosti na svět, můžeme se dostat do střetu s křesťanskou ortodoxií. Jak lidská osobnost, tak celý svět je zásadním způsobem narušen hříchem a oddělen od svého Stvořitele. Křesťanství si klade za cíl obnovit integritu člověka i světa, vyzývá člověka ke zdokonalování, avšak nepředpokládá, že by člověk mohl svět scelit vlastními silami. Nutné je nejen osobní úsilí člověka, nýbrž synergie Božího a lidského úsilí. Avšak skutečná obnova člověka a světa se předpokládá až v eschatologickém plánu, kdy se objeví „nové nebe a nová země“ (Zj 21,1). Právě k ní se vztahují evangelní slova „aby všichni byli jedno“ (J 17,21), stejně jako prosba ve velké ektenii „za sjednocení všech“. Křesťanská ortodoxie je výzvou k osobní snaze o proměnu člověka v Kristu, skrze kterou Boží mocí přijde i proměna světa – není však výzvou k rekonstrukci světa lidským úsilím. Svatí otcové ani sám Zakladatel křesťanství k sociálnímu přetvoření tohoto světa nevyzývali. S jiným přístupem se setkáme v idealistické filosofické tradici. Již od Platóna se objevují snahy realizovat ideál prezentovaný ve filosofických spisech ve skutečnosti (viz např. *Ústava*). Extrémní podoby tohoto projektivismu se pak objevují v utopickém myšlení. Pokud budeme chtít v myšlení Kirejevského nalézt rozpor, není obtížné jej nalézt právě zde. Spočívá již v tom prostém faktu, že idea celistvé osobnosti vyplývá z patristické a asketické literatury, kdežto představa celistvé kultury z Schellingových spisů a další moderní literatury západní provenience.

Mohli bychom tedy úvahu ukončit konstatováním, že v Kirejevského myšlení došlo ke střetnutí neslučitelných prvků. Takové tvrzení by však bylo zjednodušující a především – nebralo by v potaz to nové, co Kirejevskij přinesl do filosofie v závěru své tvorby, ve své nejvýznamnější stati *O nutnosti a možnosti*. Kirejevskij se zde již nezaměřuje na problematiku sociálně-kulturní, nýbrž epistemologickou. Ústředním bodem jeho stati je koncepce celistvého myšlení (цельное мышление). To je vlastně konceptem nového typu filosofie, která se bude snažit nikoli uzpůsobit své myšlení pravdám víry, nýbrž samo myšlení v jeho komplexnosti a celistvosti povýšit k víře. Sama filosofie se rodí z víry. Víra bude středobodem, kolem nějž se soustředí všechny lidské schopnosti, aby mohly dále duchovní celistvost zprostředkovávat dalším oblastem lidského poznání. Oním zprostředkovatelem mezi duchovní sférou a sférou empirickou má být právě filosofie. Tato filosofie však není jen teoreticko-metodologickým převodníkem. Tam, kde se dotýká víry, je stejně jako úsilí o duchovní celistvost neustálou snahou o vnitřní zdokonalování. „V myšlení pravoslavného věřícího se vždy stýká dvojí skutečnost: tím, že střeží rozvoj svého rozumění, střeží zároveň i samotný způsob svého myšlení, stále se snaže povýšit rozum na tu úroveň, na níž by mohl chápat víru.“ (234) Naopak, tam, kde sestupuje do empirické sféry, stává se sociálním faktem. „Filosofie, která nechce zůstat v knize a stát na polici, ale hodlá přejít do živého přesvědčení, se musí také rozvinout z živé spolupráce přesvědčení, které se různým způsobem, ale jednomyslně směřují k jednomu cíli. Neboť vše, co je v duši člověka podstatného, vyrůstá v něm pouze sociálně.“ (236) Kirejevského koncepce celistvého myšlení vychází z myšlení svatých otců. To bylo „pravoslavněkřesťanskou filosofií“, avšak kvůli realitě pozdního Říma se nikdy nestalo filosofií sociální. Byla to filosofie „osamocené vnitřního života“, vytvářená v kláštorech. „Vnější život člověka a zákony vývoje vztahů rodinných, občanských, společenských a státních k ní téměř nepatřily.“ (239) Přesto však cesta od zaměření na niternou osobnost a sociální skutečnost existuje. „Mezi otázkami niterného kontemplativního života onoho času a mezi otázkami naší současné společensko-filosofické vzdělanosti je společný prvek: je jím lidský rozum.“ (Ibidem) Vidíme tedy, že celistvé myšlení má nejen spojovat různé epistemologické sféry, ale také sféru vědění (čerpajícího z víry) a sféru sociálního života. Vzhledem k tomu, že víra je zadavatelem hodnot společnosti, mají být tyto hodnoty pomocí filosofie a vědy vtěleny do praxe. Celistvé myšlení jako stupnice

věřícího myšlení – teoretického myšlení – praktické činnosti je zároveň i cestou k realizaci společenského ideálu.

A konečně praktickým přechodem mezi sférou celistvé křesťanské osobnosti a celistvé společnosti je církev. Sama církev má pro Kirejevského v sociálně-historických úvahách závažnou úlohu. „Byla prostředníkem mezi vládou a lidem, udržovala vládu od možné zvrůtlosti a nadbytečné soustředění, kdežto lid od svévole a dezintegrace do nesvatých tužeb. Církev musí být podmínkou živé jednoty mezi obojím.“ (3, 295) Její prostřednická úloha je však založena nikoli na síle hierarchické organizace (kterou všichni slavjanofilové spíše odsouvají do pozadí), nýbrž na duchovním charismatu. „Na stát však nepůsobí ani tak jako hierarchická struktura, jako spíše síla ducha víry... Proto co znamená v latinství papež a rada jeho dvora, jsou v pravoslaví kláštery a svatí poustevníci.“ (Ibidem) Každý věřící je v „duchovním styku s plností celé církve“. Duchovní boj, který vede, není pouze bojem za sebe sama, nýbrž za celou církev, za celé lidstvo: (věřící) „ví, že ve vnitřním složení své duše jedná nikoli sám a nikoli pro sebe samotného, že dělá společnou věc celé církve, celého lidského rodu, pro nějž se uskutečnilo vykoupení a jehož je pouze určitou částí. Pouze společně s celou církví a v živém styku s ní se může spasit.“ (1, 195)

Nová filosofie

Zmiňme a zčásti zopakujme základní rysy nového typu myšlení, které nastiňuje Kirejevskij. Vytvoření tohoto myšlení je hlavním bodem poslední myslitelovy stati, která měla být základem rozsáhlejší práce, kde měly být teze podrobněji rozvedeny. Z důvodu autorovy předčasné smrti k tomu nedošlo. Kromě stati *O nutnosti a možnosti* se toto téma ještě objevuje v pozůstalosti (*Úryvky*) a okrajově i v *Deníku* a dopisech. Celistvé myšlení (autorem také nazývané křesťanská filosofie – „христианское любомудрие“) má dva zdroje: „z jedné strany západní myšlení, jež silou vlastního rozvoje došlo k uvědomění si vlastní nedostatečnosti a potřebující nový princip, který nezná; a z druhé strany hluboká, živá a čistá filosofie (любомудрие) svatých otců, která představuje zárodek tohoto vysokého filosofického principu.“ (1, 187) Zdá se, že zatímco západnímu myšlení chybí obsah („princip“), myšlení svatých otců naopak chybí forma. „Filosofie svatých otců je však pouze zárodek této budoucí filosofie... zárodek živý a jasný, ale potřebující se vyvíjet a netvořící ještě samotné vědy filosofie. Neboť filosofie není základní přesvědčení, nýbrž myšlenkové rozvinutí vztahu, který existuje mezi tímto

základním přesvědčením a současnou vzdělaností.“ Myslitel zdůrazňuje, že patristika *není* onou budoucí filosofií, nýbrž pouze jejím základem. Tuto filosofii bude třeba vytvořit, nikoli pouze převzít. Myšlení svatých otců, a především samo křesťanství je však natolik živým zdrojem, že „stačí jedná náhodná jiskra myšlení, aby zapálila oheň neuhasitelného spění k tomuto novému a živícímu myšlení.“ (1, 189) Vytvoření tohoto myšlení se očekává od Ruska. Je zřejmé proč – „jeho nejvyšší princip se skrývá v pravoslavné církvi“, je tedy Evropě neznámý. Na druhou stranu má být nové myšlení syntézou patristiky a evropské filosofie, takže je pro jeho vytvoření potřeba znalost obojího a tu má vlastně pouze Rusko.

Jako by Kirejevskij chtěl spojit Jeruzalém a Athény, když jeho nové myšlení má „smířit víru a rozum, naplnit prázdnotu rozdělující dva světy, které potřebují sjednotit.“ Právě tento aspekt smíření víry a idealistické filosofie se projevil také ve snaze aplikovat duchovní koncept celistvé osobnosti na sociální problematiku. Jako by nová filosofie měla napravit chyby obojího. Patristické myšlení vzniklo za jiných dobových okolností, řadu otázek tehdy neřešilo (sociální problematiku) a proti současné filosofii je zcela jistě již ve svých metodologicko-terminologických základech zastaralé. Západní filosofie naproti tomu prožila ohromující vývoj, avšak zaměřila se pouze na jednu stránku lidského vědění – na rozvažovací schopnost (рассудок).

Nové myšlení z tohoto důvodu bude mnohem komplexnější. Bude obsahovat vertikální i horizontální pluralitu. Korunou vědění bude víra. Ta se stane nedílnou součástí myšlení i poznávacího procesu. „Véra není protiklad vědění, naopak je jeho vyšší stupeň. *Vědění* a *véra* si mohou být navzájem v protikladu pouze na své nižší úrovni, kdy je vědění pouze rozvažování (рассуждение) a víra předpoklad (предположение). Víra se od rozumového *přesvědčení* (убеждение) odlišuje pouze tím, že přesvědčení je jistota v předmětech náležejících pouhé rozvažovací schopnosti, jako například otázky matematické; víra je přesvědčení o předmětech, které nejsou uchopitelné pouhou rozvažovací schopností a pro své pochopení vyžadují celistvý akt všech poznávacích schopností, jako například otázka Božství a našich vztahů k němu.“ (3, 272) Víra v pojetí Kirejevského tedy není pouhým opakem rozumu, sférou iracionality či jakousi sázkou do neznáma. Je naopak souhrnem všech poznávacích schopností, tedy vlastně nejvyšší poznávací schopností, určenou k poznávání nejvyšší sféry. Není tedy opakem rozumu, nýbrž jeho vyšším stupněm. Jako taková je s ním nerozlučně spojena. Kirejevskij vyzývá

k mobilizování všech poznávacích schopností, které ve vzájemné souhře mohou zvýšit hodnotu poznávacího procesu. „Nejen smysl logický, ale mravní smysl, a dokonce smysl pro krásno musí být v člověku silně rozvinut, aby byl jeho duch (ум) proniknut živým přesvědčením o bytí jediného Boha... Ze souboru (собрание) jednotlivých duchovních a duševních sil do jednoho souhrnného aktu, od tohoto jejich spojení do prvobytné celistvosti se v duchu zažívá zvláštní smysl, kterým poznává předměty, jež jsou vidění pouhé rozvažovací schopnosti nedostupné.“ (Ibidem)

Je zřejmé, že takto koncipované vědění může mít výhradně křesťanský ráz. Samo křesťanství pro něj připravuje půdu, jen je nutné tuto možnost rozvinout. „Toto úsilí o duchovní celistvost jako nutná součást rozumění vyšší pravdě bylo vždy nedělitelnou součástí křesťanské filosofie.“ (1, 193) Kromě své náboženské orientace má sám poznávací proces celistvého myšlení ještě další závažné vlastnosti. Je jím především jeho konkrétnost, spočívající v nutnosti, aby poznávání prováděla živá osobnost. „Pro samotné abstraktní myšlení je podstata (существенное) nedostupná vůbec. Pouze podstatnost (существенность) se může přiblížit k podstatnému. Abstraktní myšlení má co do činění pouze s hranicemi a vztahy pojmů. Zákony rozumu a hmoty (вещество), které tvoří jeho obsah, samy o sobě nemají podstatnost, ale jsou pouze souhrnem vztahů. Neboť podstatná je ve světě pouze rozumně svobodná osobnost. Pouze ona má samostatný význam. Všechno ostatní má význam pouze relativní.“ (1, 191)

Poznání má tedy ze své podstaty osobnostní ráz. To však neznamená, že má ráz izolovaný. Také poznávací proces je záležitostí celé církve. Sama církev má tytéž vlastnosti jako celistvé poznání. Je zřejmé, že právě ona a její vlastnosti jsou zdrojem, na němž lze zakládat i celistvé poznání. To není teoretickou záležitostí, myslitel jej v duchu asketické literatury nazývá bojem. „Každé mravní vítězství ve skrytu jediné křesťanské duše je už duchovním vítězstvím všeho křesťanského světa. Každá duchovní síla, která vznikla uvnitř jednoho člověka, neviditelně k sobě přitahuje a pozvedává síly celého mravního světa.“ (1, 195) Teprve takovým duchovním činem se obnovuje skutečná jednota světa. „Neboť stejně jako ve světě fyzickém se nebeská tělesa přitahují jedno k druhému bez jakéhokoli materiálního zprostředkování, tak se ve světě duchovním každá duchovní osobnost i bez viditelného zásahu již pouhým svým přebýváním na duchovní výši pozvedává, přitahuje k sobě vše sobě blízké v lidských duších.“ (Ibidem) Duchovní svět však vytváří především společenství

prosté hříchu. „Zatímco ve fyzickém světě každá bytost žije a udržuje se pouze ničením ostatních, v duchovním světě vytváření každé osobnosti vytváří všechny a životem všech žije každá bytost.“ (Ibidem)

Vidíme tedy, že Kirejevského vize integrované lidské osobnosti a celistvosti světa spolu nedílně souvisejí. Jejich vnitřní souvislost je dána církví a celistvou filosofií, které různé sféry světa i lidského vědění propojují. Koncept celistvého vědění je vyvrcholením Kirejevského filosofie a mnohými badateli (počínaje Ljaskovským) nahlížen jako jeho hlavní příspěvek vůbec. Jedná se o odvážný pokus, jak na církevním základě smířit dva hlavní zdroje evropského myšlení – filosofický idealismus a učení svatých otců. Kirejevskij naznačil jistý způsob, kterým by to dle jeho názoru bylo možné, tento způsob označil za budoucnost ruského myšlení a spojil s ním další epochu kulturních dějin této země. Není tedy divu, že se tato myšlenka stala velkou výzvou pro další generace myslitelů, kteří se snažili k ideji celistvé jednoty vracet. V mnohém tu paradoxně napomohla jistá fragmentárnost a nedořečenost základních tezí Kirejevského, která jako by nutila dořící a domyslet to, co autor pouze nastínil. Svým důrazem na to, že vypracování této filosofie náleží právě ruskému myšlení, vytvořil myslitel ještě jedno – položil základy ke vzniku ruské filosofické tradice. Ta bude po jeho vzoru hledat filosofii právě ve spojení prvků křesťanské patristiky a idealistické filosofie.

Naopak, snaha vidět společenský ideál již ztělesněný v nějaké konkrétní historické epoše či soudobé sociální realitě (idylou staroruské společnosti počínaje a občinou konče) byla spíše snadným terčem potenciální kritiky a dokázala zastínit pozitivní stránky slavjanofilského učení.

4. SLAVJANOFILSKÉ PARADIGMA

Poté, co byly ve zvláštních portrétech vyloženy základní ideje dvou hlavních teoretiků klasického slavjanofilství, je namístě provést jejich srovnání. Z obou portrétů vyplývá, že filosofie Chomjakova a Kirejevského jsou dvěma samostatnými přístupy, které však vykazují řadu společných rysů. Z tohoto důvodu není možné je ani od sebe zcela oddělit, ani z nich vytvářet jednotnou ideologickou platformu. Především je třeba zdůraznit, že oba myslitelé se formovali nezávisle na sobě a jejich cesty k pozdějšímu společnému slavjanofilství byly rozdílné. Chomjakovo myšlení bylo od počátku blízké tezí pozdějšího slavjanofilství, zatímco Kirejevskij k obdobným postojům dospěl modifikací ruského europeismu. Velkou roli v jeho názorovém posunu sehrál (nejspíše v průběhu druhé poloviny 30. let) vliv bratra Pjotra i samotného Chomjakova. Přesto však Kirejevskij své původní postoje nepopřel, řadu prvků ruského europeismu naopak zachoval a vnesl do slavjanofilství. Slavjanofilství se formovalo společnými polemikami a výměnou názorů (i s osobnostmi mimo základní kroužek) a při zachování základní společné intuice umožňovalo širší pluralitu.

4.1 KOŘENY SLAVJANOFILSKÉHO MYŠLENÍ

Společné rysy obou myslitelů nacházíme na několika rovinách jejich díla. Na prvním místě se zastavme u společných východisek a dobového pozadí. Jak Chomjakov, tak Kirejevskij byli evropsky vzdělanými ruskými statkáři, kteří v různé míře pocítili vlivy doby, v níž se myslitelsky formovali. Za základní antitezi v jejich ideovém formování lze považovat střet mezi *osvícenskou kulturou a romantismem*. Odraz tohoto střetu zaznamenává Kirejevskij ve stati *Devatenácté století*, která v mnohém odrážela dobové vnímání problematiky. Princip osvícenský je zde chápán jako princip destruktivní, kdežto mystika epochy Svaté aliance naopak jako násilně sjednocující. Kirejevskij ve své stati volá po syntéze obou prvků; nehledě na to bychom však slavjanofily jako celek, Kirejevského nevyjímaje, zařadili spíše do romantického směru. Sám Kirejevskij tento vliv pocítil ve vlastní rodině – jeho otec V. Kirejevskij byl stoupencem mysticky laděného zednářství (pálil například Voltairovy spisy), kdežto otčím A. A. Jelagin byl přesvědčeným stoupencem Schellingovy filosofie. Romantismem je ovlivněno také rané období Kirejevského

tvorby, 20. a počátek 30. let – okruh Společnosti přátel moudrosti, studia v Německu i vydavatelský počin časopisu *Jevropejec*. V případě Chomjakova se tento obecně romantický trend projevil v národně romantické exaltaci (účast v národněosvobozenckém boji slovanských národů, vojenská služba). Konečně vliv romantismu se projevil i v literární činnosti obou myslitelů – Chomjakov se výrazněji projevil jako autor dramatických a básnických textů, Kirejevskij jako vydavatel a literární kritik. Příznačné je, že jejich počáteční literární orientace 20. a 30. let ustupuje v letech čtyřicátých a padesátých zájmům teoreticko-filosofickým. Ke konci třicátých let se zájmy obou myslitelů začínají zaměřovat na stejnou tematiku – na filosofii dějin a vymezení ruské kultury ve vztahu k Evropě. Původní romantismus tak u obou postupně vykrytalizoval do zájmu o problematiku národa, kultury a dějin.

Stejně závažným formujícím prvkem v myšlení obou myslitelů bylo *náboženství*. U Chomjakova bylo tradiční náboženství vlivem nejsilnějším a předcházelo vlivu romantické filosofie. U Kirejevského tomu bylo spíše naopak – romantická filosofie předcházela vlivu náboženství. Ať již budeme v jeho případě předpokládat náboženskou konverzi či nikoliv, faktem zůstává, že přibližně od poloviny 30. let vliv křesťanství sílí a stává se hlavním faktorem v myšlení Kirejevského. Odraz náboženství v tvorbě obou myslitelů nemá rysy zapáleného konvertitství (z tohoto důvodu byla také výše omítána představa o konverzi Kirejevského²⁰⁴), které budou tak silné v ruském myšlení přelomu 19. a 20. století, ale je spíše zralou snahou aplikovat víru, v níž byli vychováni a kterou žili, na svou problematiku. Závažnou skutečností je, že oba myslitelé odmítli náboženské experimenty počátku 19. století a jednoznačně se přiklonili ke standardnímu pravoslavnému křesťanství. Pod slovem „standardní“ se však nemyslí oficiální a z hlediska dobového zákonodárství povinná příslušnost k synodální církvi.²⁰⁵ Pro oba myslitele je typické hledání kořenů pravoslavné duchovnosti, které Chomjakova přivedlo k důkladným teologickým studiím a polemikám s křesťanským Západem a Kirejevského k duchovnímu podřízení starci a aplikaci mnišské hésychastické

²⁰⁴ Pochybnosti o ní vyslovuje i WALICKI, op. cit., s. 106–107.

²⁰⁵ Je až pozoruhodné, že nehledě na zájem Chomjakova a Kirejevského o teologické a historické otázky nenalezneme ani v jejich nepublikovaných textech kritiku evidentního narušení ekleziologických principů pravoslavné církve a jednu z hlavních příčin úpadku ruské spirituality – synodální reformy Petra I.

spirituality. U obou myslitelů se dokonce shoduje i období zvláště intenzivního zájmu o nábožensko-teologické otázky – od druhé poloviny 40. let (u Chomjakova je to období po skončení prací na *Zápisích o světových dějinách*, u Kirejevského se pravidelný styk se starcem Makarijem datuje od poloviny 40. let²⁰⁶).

NÁBOŽENSTVÍ A SPOLEČNOST

To, že u obou myslitelů konstatujeme jejich zájem o pravoslavnou teologii, je mnohem závažnější než ostatní faktory. Jedná se o mnohem výraznější vybočení z obecného směřování ruské společnosti, než byl ruský patriotismus či romantismus. Základním trendem ruské kultury od dob reforem Petra I. byl jednoznačný sekularismus, církvi byla ponechána funkce oficiální opory státu a její ideová aktivita směřovala spíše k lidu a středním vrstvám (např. kupectvo) než k vyšší společnosti. Pravoslavná církev byla také v dobovém povědomí mnohdy vnímána jako cosi zastaralého či určeného pro lid, ne však pro uspokojování duchovních potřeb vzdělané společnosti. Částečně se v tomto přesvědčení odrazil evropský sekularismus, ale stejnou měrou se na něm podílel i ruský europeismus, chápající domácí produkty (v daném případě pravoslaví) jako méně hodnotné než ty evropské. Slavjanofilská orientace na pravoslavné křesťanství proto narážela na dvojí bariéru: na obecně evropský proces sekularizace a „evropské“ povědomí vzdělané třídy v Rusku. Toto spojení dvou překážek pro uplatnění pravoslaví ve vyšší společnosti mělo závažné důsledky jak pro formování samotného slavjanofilství, tak pro pozdější slavjanofilské paradigma. U slavjanofilství to přinášelo nedílné spojení důrazu na pravoslaví s důrazem na odstoupení od evropských forem a návrat k formám staroruským, a vytvořilo tak z pravoslaví a staré Rusi nedělitelný celek. Pro další vývoj ruského myšlení pak bylo typické, že obrat ke slavjanofilskému paradigmatu nastává v období konverze určité části společnosti k pravoslaví (jako tomu bylo jak v období ruské nábožensko-filosofické renesance, tak i po roce 1991).

Narážíme tu na jeden z mnoha paradoxů, které jsou pro slavjanofilství příznačné. Díky dobovým okolnostem a specifickým rysům jejich myšlení (daných především aplikací celostního organického principu) byla víra nedílně spojována s národně-kulturním prostředím. Přesto však pro slavjanofily jejich pravoslaví nebylo výsledkem filosoficko-politického kalkulu, vnějším gestem na způsob „politického

²⁰⁶ GLEASON, *European and Muscovite*, s. 237.

katolictví“ v době po porážce Velké francouzské revoluce ve Francii či jiných podobných případech. U Chomjakova a Kirejevského se jednalo o projev autentické osobní zbožnosti, o skutečné „světonázorové“ přesvědčení, které aplikovali na další oblasti svého myšlení a učinili základem své filosofie i metodologie dějin. Nedílné spojení víry a národa se však stalo poznávacím znamením také celé řady patriotických a nacionalistických proudů na Západě i v Rusku. Odlišení slavjanofilské koncepce od nich pak vyžaduje hlubší znalost jak jejich osobní motivace, tak především filosofie. Nacionalismus ze své podstaty klade na první místo národ a náboženství je jen jeho jedním (třebas i hlavním) atributem. U slavjanofilů bylo na prvním místě náboženství, které bylo zdrojem základních etických a kulturních hodnot, díky nimž se stává univerzálním formantem kultury. Vztah je tu tedy opačný, či přesněji řečeno jinak postavený. Dodejme také to, že slavjanofilové popírali závažnost etnicity (tedy i národnosti) jako takové.

Těsné spojení víry a kultury u ruských myslitelů by při povrchnějším pohledu mohlo také vzdáleně připomínat byzantskou koncepci vztahu církve a státu či ruskou středověkou aspiraci na roli Třetího Říma. Klasičtí slavjanofilové však k césaropapistickým ideám netíhli; sami byli jak známo stoupanci menší role státu a větší role církve. Kirejevskij například hovoří o křesťanském státě jako o pomocníku církve. Jako prvotní je chápána víra, poté národ a teprve potom stát.²⁰⁷ Nikdy však nehovořili o jejich splynutí. O Byzanci sdíleli v duchu soudobé západoevropské historiografie spíše skeptické mínění, jak svědčí řada míst v jejich dílech, které se dokonce projevuje i v dopisech Kirejevského starci Makarijovi.

Chomjakov a Kirejevskij především s náboženstvím aktivně pracovali. A to i přesto, že nebyli reformisty a církevní dogmata, a dokonce i církevní strukturu chápali rigoristicky v daném stavu jako neměnné. Filosofie slavjanofilů není spekulací o Božství či božském, nýbrž o jeho projevech a vztazích se světem. Ačkoli se Chomjakov (částečně i Kirejevskij) ve svých teologických pracích pouští i do úvah v této oblasti, jejich smyslem není spekulace o těchto otázkách, nýbrž představení ortodoxní teologie oponentovi (nakolik se mu to skutečně daří, je jinou otázkou). Naopak typické je pro slavjanofily zamýšlet se nad otvářením božského v nižších sférách. Nejedná se však o úvahy či kritiku v oblasti církve či kultu, nýbrž

²⁰⁷ Viz dopisy A. I. Košelevovi z 15. října 1853 a října–listopadu téhož roku. КИРЕЕВСКИЙ, ПСС., т. 3, s. 191–212.

o filosofickou úvahu spojení sakrální sféry a sfér nižších. Jejich práce s náboženstvím je zaměřena na jeho důslednou aplikaci na kulturu. Slavjanofilové předpokládali, že svět či společnost mají být důsledně christianizovány v církevním duchu (rusky bychom řekli воцерковлены). Pokud tomu tak není (existuje-li rozštěpení na církevní a sekulární sféru), musí tak být důsledkem nějaké chyby, kterou je potřeba napravit. Hledali také určité okamžiky v dějinách, kdy byl tento ideál podle nich uskutečněn, a na ty poukazovali jako na příklad (jako Kirejevskij na starou Rus). Jejich požadavek na realizaci úplné christianizace pak směřoval především do budoucna. Pro uskutečnění tohoto ideálu bylo především potřeba christianizovat sféry, které byly sekulární. Takovou sférou byla především oblast vědění; ta byla sekularizovaná vlastně dvakrát: jednou, protože byla produktem sekulárního západního novověku, a podruhé, protože přicházela ze Západu, a nemohla proto fungovat v rámci domácího náboženství. Slavjanofilové si byli vědomi potřeby i užitečnosti filosofie i vědy a vážili si jejich výsledků. Kirejevskij navrhol zahrnout vědění do náboženského rámce, „povýšit“ ho na vědění celistvé, které se stane jakýmsi zprostředkovatelem či „převodníkem“ mezi sférou víry a empirického světa. Základem se měla stát filosofie svatých otců, která bude modernizována prostřednictvím novověké, především německé filosofie. Chomjakov se méně úspěšně pokusil předložit christianizovanou podobu německé filosofie dějin. Samostatnou kapitolou jsou pak pokusy vytvořit koncept christianizace reálné společnosti v oblasti vzdělání či ekonomiky.

Z tohoto důvodu se někdy lze setkat s názorem, že slavjanofilská filosofie je vlastně syntézou německého myšlení a patristiky. Z hlediska *vlivů* formujících jejich filosofii tomu tak bezesporu je. Z hlediska *cílů* však nikoliv. Vytvoření křesťanské filosofie (pojem užívaný Kirejevským) předpokládalo do jisté míry syntézu křesťanského myšlení a evropského idealismu, ovšem sama tato filosofie se měla stát pouze jedním ze stavebních kamenů celistvého vědění a to mělo být součástí celkové christianizace světa (v oblasti epistemologické i aplikované). Zmíněná syntéza se týká pouze oblasti vědění a zčásti aplikace na sféru vědy a vzdělanosti (kultury).

4.2 ZÁKLADNÍ PRINCIPY SLAVJANOFILSKÉHO MYŠLENÍ

Pro další výklad bude účelné přehledně znázornit slavjanofilský systém celistvého vědění v podobě, v jaké jej předložil pozdní Kirejevskij. Kirejevskij hovoří o třech základních sférách, které jsou si navzájem hierarchicky podřízeny:

VÍRA

věřící rozum

FILOSOFIE

přirozený rozum

KULTURA (věda, vzdělanost)

Základem celého systému je zde víra (náboženství), která dává nejvyšší poznání, poznání božského. V ideálním případě je završením celistvého vědění, je zdrojem těch nejvyšších hodnot. S vírou bezprostředně souvisí věřící rozum, který pomocí hodnot víry verifikuje produkty činnosti nižších sfér, především pak produkty přirozeného rozumu. Sféra filosofie jako celek pak zprostředkovává pravdy víry v racionálně uchopitelné podobě, v podobě vědění oblasti vědy a vzdělanosti-kultury. Do procesu celistvého myšlení se zároveň zapojují další složky – estetické, etické, emocionální apod.

Tento systém může fungovat harmonicky či disharmonicky. Kirejevskij uvádí dva příklady takové disharmonie. „Tam, kde je rozvoj vědy a vzdělanosti-kultury, ale není víra či víra zmizela, tam se filosofická přesvědčení zaměňují za přesvědčení víry a v podobě předsudku určují myšlení v životě národa.“²⁰⁸ Je zjevné (ačkoli to autor neříká), že se tento případ týká evropských, zvláště protestantských zemí. Kirejevskij uvádí dále jiný případ: „Tam, kde víra národa má jeden smysl a jeden směr, a vzdělanost-kultura převzatá od jiného národa má jiný smysl a jiný směr – musí dojít buď k tomu, že vzdělanost vytlačí víru, vytvářejíc sobě odpovídající filosofická přesvědčení, nebo víra překoná v myslícím povědomí národa tuto vnější vzdělanost, ze samého styku s ní vytvoří svou filosofii, která dá jiný smysl vnější vzdělanosti a pronikne jí mocí jiného principu.“²⁰⁹ Tento případ Kirejevskij spatřuje v antickém světě při objevení křesťanství, ale je zjevné, že obdobný případ nastává i v Rusku.

²⁰⁸ КИРЕЕВСКИЙ, ПСС, т. 1, с. 235.

²⁰⁹ Ibidem.

Jak vidíme, tak v tomto systému mohou dvě nejvyšší vrstvy zcela chybět. Nejcitlivější je v tomto ohledu právě filosofie, protože je závislá na obou ostatních sférách. „Kde je víra a není rozvoj rozumné vzdělanosti, tam nemůže být ani filosofie.“²¹⁰ Naopak, kde chybí nebo je potlačen princip víry, filosofické systémy jej mohou zastoupit, ale v takovém případě se bude jednat o filosofii jednostrannou, a nikoli celistvou. Smyslem Kirejevského představy však není jen kritika disharmonického vztahu součástí celistvého vědění, nýbrž především výzva k jejich uvedení do stavu harmonického. Vidíme, že velkou úlohu v tom plní právě filosofie. Ta je nejen jakousi třetí plochou mezi vírou a kulturou a sférou zprostředkující pravdy víry kultuře, nýbrž nástrojem, který může obě sféry uvést do vzájemně harmonického stavu. Tím spíše, že popis situace v Rusku odpovídá druhému typu disharmonie, kdy se odlišuje víra národa a směr kultury a je třeba pro záchranu víry vytvořit novou, na víře založenou filosofii. Nikoli náhodou bude tedy Kirejevskij usilovat o vytvoření vlastní slavjanofilské filosofie, která bude aspirovat právě na takovou funkci. Má-li být tato struktura skutečně celistvým věděním, musí obsahovat všechny složky. Celistvé vědění je tedy bezprostředně závislé na harmonickém stavu společnosti, která musí mít jak vyspělou empirickou sféru, tak především víru, jež je zdrojem ostatních složek. Základním předpokladem i cílem zároveň je tedy harmonická celistvost.

Výše uvedené úvahy se zaměřují na koncept celistvého vědění. Principy, které se v nich objevují, jsou však aplikovány i v jiných oblastech slavjanofilské filosofie. Především hierarchická struktura *víra – filosofie – vzdělanost* se realizuje zhruba v podobě *náboženství – sféra vědění – společnost*. Náboženství je zde základem celého systému. Jak vědění, tak kultura jsou jím formovány a čerpají z něj báze hodnoty. Sféra sakrální je tedy určující pro všechny ostatní oblasti. Vyšší určuje nižší, nikoli naopak (to je typickým rysem křesťanství i filosofického idealismu, na rozdíl od některých sekulárních teorií, vyvozujících vyšší z nižšího). Odlišná víra zakládá odlišné vědění a odlišnou kulturu. Různé náboženské systémy produkují různé typy kultury; u Chomjakova náboženství kušitská a íránská vytvářejí také kušitské a íránské národy a kultury. U Kirejevského různý pojem o Trojici tvoří

²¹⁰ Ibidem, s. 234.

různou filosofii. Náboženství má tedy zcela bezprostřední vztah k základům filosofie i kultury.

Čím je však dána bezprostřednost tohoto vztahu? Především těsnou provázaností všech složek systému. Jakýkoli posun v jedné oblasti ovlivňuje ostatní sféry. Není možné některou složku systému odsunout či pozměnit, aniž by se to odrazilo na celku. Seběmenší změna v dogmatu, vyzvednutí principu racionality nad ostatní poznávací schopnosti, přijetí cizorodých kulturních prvků – všechny tyto zásahy vedou k fatálnímu a těžko odstranitelnému poškození (rozštěpení) myšlení a kultury. Jedná se o zásahy, které narušují celistvost systému a díky vzájemné provázanosti jeho složek se bezprostředně odráží na všech jeho úrovních. Tento princip můžeme konvenčně označit jako princip *organické celistvosti*. Slavjanofilové pracují se dvěma variantami uspořádání celku – disharmonickou a harmonickou. Současnou Evropu i Rusko (byť z různých důvodů) hodnotí jako systémy disharmonické a jejich filosofie je projektem uvedení ruského systému do stavu harmonie, tedy celistvé jednoty.

Jak však vyplývá z předchozí úvahy o určující roli náboženství, tento systém není imanentní, v sobě uzavřený (jako je například filosofický systém Aristotelův). Princip celistvé jednoty je zároveň principem spojujícím sféru imanentní a transcendentní, svět božský a svět stvoření. Celistvost (tak trochu v duchu německého idealismu) je především spojením těchto dvou světů, kdežto jejich naprosté oddělení se nepředpokládá. Vhodnější by tedy bylo označit tuto celistvost jako *duchovní celistvost*, nikoli však již ve smyslu integrity věřící osobnosti, nýbrž širší celistvosti zahrnující i různé sféry bytí, především pak nebeský svět. (Dodejme, že i duchovní celistvost osobnosti předpokládá napojení na božský svět, jinak by nemohla být duchovní.) Role náboženství pro formování myšlení a kultury tak nutně vyplývá z principu duchovní celistvosti.

Konkrétní prostředkující roli mezi empirickým a duchovním světem má kromě již zmíněného celistvého myšlení Kirejevského především církev. U Chomjakova úvaha nad rolí církve, významem dogmatu a jejich prostředkující rolí mezi Stvořitelem a lidem ústí do představy *sobornosti*, kterou lze chápat jako výraz koncepce duchovní celistvosti. *Sobornost* implikuje jednotu v mnohosti, harmonickou pluralitu, která spojuje svět stvoření s Bohem. U Kirejevského se s tímto ústředním pojmem Chomjakovovy filosofie nesetkáme. Zcela mu však odpovídá jeho charakteristika duchovního světa jako světa, kde kterékoli duchovní

vítězství má platnost pro všechny a předpokládá se vzájemné duchovní podporování celku v souhře se Stvořitelem.²¹¹ Oba myslitelé tak realizovali původní intuici duchovní celistvosti, spočívající ve spojení transcendentního a empirického, božského světa a světa stvoření, jednoty a mnohosti, obecného a konkrétního, vycházejíce přitom z ortodoxní dogmatiky i moderních filosofických postupů.

Slavjanofilské myšlení však nemá charakter abstraktní (spekulativní), nýbrž konkrétní. O náboženství se nehovoří jako o principu, nýbrž jako o konkrétní víře. Ta je základem i jejich sociální filosofie (viz výše). Slavjanofilští teoretikové v pravoslavném duchu zvláště zdůrazňují čistotu pravoslavné víry a upozorňují na prohřešky Západu. Proto slavjanofilská filosofie (částečně na úkor teoretické části své koncepce) proslula především úvahami kulturně-historickými. Zde se jednotliví myslitelé snažili aplikovat intuici duchovní celistvosti na konkrétní synchronně-diachronní sociální problematiku. Úvahy byly vedeny v kategoriích celistvost/rozštěpenost, komplexnost/jednostrannost, organičnost/neorganičnost kultur jako takových, jejich vývoje i stavu v jednotlivých historických obdobích. Kirejevskij se pokoušel najít sociální celistvost v různých obdobích nejprve v Evropě, potom v Rusku, až se pro něj takovým sociálním ideálem stala stará Rus (čili minulost). Chomjakov se pokoušel tento ideál spatřovat u starých Slovanů (čili v prehistorii), avšak celkově bylo jeho myšlení dialektičtější v tom smyslu, že v dějinách spatřoval protichůdné síly, jejichž vlivem je rozštěpení vlastní všem. Nastolení celistvé jednoty se tak přesouvá do budoucnosti a stává se projektem. Tento projektivistický rys opravňuje prohlásit slavjanofilství v sociální sféře za konzervativní utopii. Náboženství za základní ideu slavjanofilství považují Radlov (který slavjanofilství definuje jako teocentrismus a západnictví jako antropocentrismus) a Zeňkovskij (slavjanofilství – návrat k církevnosti a snaha o pravoslavnou kulturu).²¹²

Pokud však slavjanofilové hovořili o celistvosti kultury, neměli na mysli stejnorodost. Naopak, podobně jako Kirejevskij uznával nutnost více typů filosofie i racionality, uznávali všichni slavjanofilové různorodost kultur a národů na zemi.

²¹¹ Srov.: „Základem Kirejevského historiosofie je tvrzení, že charakter každé kultury a civilizace určuje náboženství v ní převládající.“ WALICKI, op. cit., s. 109.

²¹² РАДЛОВ, *Очерки*, op. cit.; ЗЕՆЬКОВСКИЙ, *История*, op. cit., т. 1, ч. 2, с. 5.

Jejich filosofie je tak odmítnutím modernisticko-osvícenského projektu jednoho kosmopolitního světa. Tento zjevně romantický rys byl v opozici nejen s osvícenskou představou o lidstvu, ale i s Čaadajevovou představou jedné všelidské civilizace. Tato různorodost byla ve slavjanofilském pojetí založena v samotných kořenech jednotlivých kultur. Každá z nich má určité bázové principy, na kterých je založena a které vyplývají z jejího náboženství a národních vlastností. Její další rozvoj je realizací těchto principů. Pokud se rozvíjí v souladu s nimi, pak se jedná o organický vývoj, pokud ne nebo pokud je kultura kontaminována cizorodými prvky, vývoj organický není. Klasickým příkladem je Rusko a slovanské národy, které zčásti odstoupily od vlastních náboženských principů a byly kontaminovány kulturními prvky Evropy. Slavjanofilové postulují nutnost dosti široké vzájemné autonomie jednotlivých kultur, jejich autentického vývoje. Slavjanofilská teorie v této oblasti pozitivně hodnotí nezávislý život kultur, avšak na druhou stranu odmítá jejich izolacionismus, protože předpokládá širší jednotu, především jednotu křesťanskou. Slavjanofilové tak vytvářejí napětí mezi požadavkem autenticity jednotlivých kultur a požadavkem jejich širší organické jednoty. Snaží se tak udržet rovnováhu mezi extrémními variantami, stejnorodým kosmopolitním lidstvem na jedné straně a exkluzivitou národní uzavřenosti na straně druhé. Udržet toto napětí v rovnováze mezi oběma krajnostmi nebylo snadné a není divu, že slavjanofilství a slavjanofilské paradigma ve svém pozdějším vývoji snadno sklouzávalo k izolacionistickým koncepcím (Danilevskij, Leont'jev) i otevřenému šovinismu (Ivan Aksakov, Ern).

Představa autonomnosti kultur (a především kultury ruské) je základní a nedělitelnou součástí slavjanofilství. Vyplývá jak z romantických kořenů slavjanofilské filosofie, tak z představy organické jednoty v mnohosti. Setkáme se s ní především v případě zdůrazňování nutnosti autonomie Ruska. Zachování (či obnovení) autenticity Ruska je tu chápáno ve všech kulturních projevech a odtud plyne řada dílem kulturně přínosných, dílem však anekdotických aktivit, počínaje sběrem ruského folklóru a historických dokumentů a konče nošením staroruského oděvu či vousů (A. Chomjakov, A. Košelev, K. Aksakov). Vnější formy nejsou chápány jako něco druhotného, nýbrž nedílně souvisejícího s dalšími segmenty kultury. Podobně jako nelze projít duchovní proměnou beze změny vnějšího způsobu života, nelze ani vyžadovat autenticitu v oblasti filosofie a náboženství a nepožadovat ji v oblasti kulturních návyků. Velká část slavjanofilských aktivit byla

spojena s bádáním v oblasti dějin a kultury a hledáním autenticky ruských prvků. Tyto aktivity by mohly být (a zpravidla byly) vnímány jako podivínství či antikvární záležitost, pokud bychom nebrali v potaz jejich filosofický kontext. Slavjanofilství požadovalo vytvoření celistvé ruské kultury. Tato celistvost však (dle principu organického vývoje) musí být založena na vlastních základech. Z tohoto důvodu je potřeba obnovit veškeré spektrum autentické ruské kultury a sebrat je dohromady.

Konečně princip autonomnosti vývoje ruské kultury byl závažný i z duchovního hlediska. Západní křesťanství je z hlediska slavjanofilů problematické; jak Chomjakov, tak i pozdější Kirejevskij zastávají představu o odtržení západního křesťanstva od ortodoxního křesťanství. Nositelem pravověrného křesťanství je tak pouze pravoslavná církev. Pokud se zamýšlíme nad zeměmi, které pravoslaví reprezentovaly, zjistíme, že politická mapa první poloviny 19. století příliš nezávislých státních celků s převládajícím pravoslavím nenabízela – kromě Ruska to bylo pouze politicky slabé, teprve nedávno osvobozené Řecko a stejně tak malé, stále ještě ne zcela nezávislé Srbsko a autonomní Moldavsko a Valašsko. Slavjanofilové podporovali národněosvobozenecké snahy pravoslavných národů, avšak zřejmé bylo, že pravoslaví je ve světě zastoupeno především Ruskem. Z tohoto důvodu spočívalo zachování pravé víry především na něm. I takto lze odůvodnit důraz pravoslavných myslitelů na ruský patriotismus. Pravoslaví, jehož je Rusko jedním z nositelů, pochopitelně ovlivnilo jeho kulturu. Protože tato kultura byla ve své původní autentické podobě formována pravověrným křesťanstvím, byla kulturou více či méně celistvou. Nehledě na pozdější europeizaci (jež zasáhla především vyšší vrstvy společnosti) se řada prvků této ortodoxie zachovala v europeizaci nedotčených segmentech kultury. Zdánlivě marginální jevy ruské kultury (odívání, lidové zvyky) jsou tak střípky někdejší celistvé jednoty a jejich hodnota je vzhledem k vazbě na ortodoxii větší než u zdánlivě vyspělejších kulturních forem Západu. Důraz na ruství tak může být u slavjanofilů chápán jako součást vize celistvé kultury založené na náboženství. Rozvoj jeho autentických kulturních forem je tak i rozvojem ortodoxního křesťanství.

Slavjanofilové jsou přesvědčeni o budoucí velké úloze Ruska. Prozřetelnost jako by Rusko na určitou dobu „uspala“, odsunula na periferii světových dějin, aby je do nich v pravý okamžik vrátila. Nutné bylo také setkání Ruska s evropskou kulturou. V pojetí Chomjakova a Kirejevského je ruské probuzení spojeno s očistou od cizorodých (nepravoslavných) forem, avšak evropská zkušenost je právě tím

popudem, který tyto formy zdokonalí a představí světu. Spící země čekající na své slovo v dějinách je koncepce, která poněkud připomíná Hegelovy dějiny světového ducha, který se vtělí v Německu, aby realizoval plán světových dějin, či Herderovu vizi budoucí úlohy Slovanů v dějinách. Avšak stejně jako ostatní podněty německé romantiky, i tato představa u slavjanofilů nabude nové podoby. Bude především spojena s pravoslavně křesťanskou dogmatikou, ekleziologií a misíí; zároveň tu můžeme zaslechnout i ozvuky ruského středověkého mesianismu. Chomjakov a Kirejevskij však nebyli ruskými mesianisty, stejně jako nebyli hegelci. Zvláště jasně nám tato skutečnost vytane při srovnání se skutečnými mesianisty (Dostojevskij) či hegelci (Bělinskij). Ve slavjanofilském pojetí převažují i díky kultivovanému vzdělání motivy církevně-ortodoxní nad národně-náboženskými a filosofickými chimérami. Jejich náboženské představy tak můžeme označit spíše za teologicko-ekleziologické než metafyzicko-mesianistické.

Položme si na závěr tohoto přehledu otázku: může mít slavjanofilská filosofie univerzální platnost, nebo se jedná o dobově a lokálně omezený fenomén bez širšího významu? Proti univerzalizmu hovoří dvě základní skutečnosti. 1. Slavjanofilství je do značné míry filosofií o Rusku a řada jeho představ je formována právě snahou uchopit ruskou problematiku. Můžeme jej tedy vnímat jako jednu z forem ruské sebereflexe, ruskou odnož národně-romantické ideje na způsob národního obrození u menších národů. Slavjanofilství tento rozměr zcela jistě obsahuje, avšak nevyčerpává se jím. Spojuje národněobrozenskou romantiku s širší křesťansko-organickou představou a několika originálními způsoby jejich aplikace. Nevola tak pouze po obrodě národa, ale přináší i univerzálnější ideje, na jejichž základě vznikly například koncept sobornosti, celistvého vědění, řada gnoseologických principů – poznání jako kolektivní (*soborný*) akt, víra jako součást poznávacího procesu atd. Slavjanofilství tedy může být podnětné i mimo národovecko-obrozenský romantický kontext, jeho základní ideje mohou být podnětné pro filosofii, sociologii či historii. Za určitých okolností může být tedy inspirativní i mimo samotné Rusko.

2. Dalším problémem širšího uplatnění slavjanofilských myšlenek je jeho celkově diletantský ráz, kterým se vyznačuje jak činnost Chomjakovova, tak Kirejevského. Ani jeden z nich neměl univerzitní vzdělání (školili je soukromí učitelé), nebyl specialistou v žádném oboru, a proto je logické, že se neuplatnil ve standardním vědeckém prostředí (Kirejevskij neúspěšně kandidoval na místo

profesora filosofie na Moskevské univerzitě, Chomjakov se o „legitimizování“ svého myšlení v oficiálních institucích ani nepokoušel). Z vědeckého, filosofického, a dokonce i teologického hlediska jsou jejich práce přinejmenším sporné. Navíc své hlavní filosofické principy, o kterých je řeč v této kapitole, zanechali ve „velmi zárodečném stavu“, ovšem s pocitem, že je vyřešili.²¹³ Do filosofie *sensu stricto* na Západě zařazování nejsou. Zájem o slavjanofilství na Západě téměř vždy vychází z jiných než filosofických pozic, většinou z hlediska sovětologie či ekumenického hnutí. Ruský postoj je vstřícnější, přesto i zde najdeme jistou ambivalenci. Pokud vezmeme v potaz pouze klasické historiografy ruské filosofie, pak pro jejich filosofičnost se vyslovují Zeňkovskij a Losskij, kdežto odmítána je například Špetem či Jakovenkem. Podobná situace vládne v podstatě dodnes, tradiční historiografie vycházející z klasického pojetí ruské filosofie jejich místo ve filosofii uznává (Maslin), západní proudy dnešní ruské filosofie jejich význam zpochybňují. Dodnes existují filosofové, kteří z jejich odkazu – byť kriticky – vycházejí (z nejvýznamnějších jmenujme Choružije), je to však spíše menšina. Není obtížné určit klíč, podle kterého jsou za filosofy považováni, či nikoliv. Losskij, Zeňkovskij, Levickij do značné míry vycházejí ze slavjanofilské tradice, kdežto proudy, které se v Rusku hlásily k některému z evropských paradigmat (Špet – fenomenologie, Jakovenko – novokantovství) jejich význam naopak zmenšují. Skutečností zůstává, že slavjanofilské myšlení má charakter spíše poukázání na problémy a naznačení cesty k jejich řešení. Pokud by jejich koncepce zůstaly v dalším vývoji netknuté, slavjanofilové by se patrně stali jen součástí dějin kultury 19. století. Tím, že jejich myšlení naopak iniciovalo bohatou reakci a v podstatě založilo svébytnou ruskou filosofii, nabývá jejich činnost významu, který nelze přehlédnout. Existence slavjanofilského paradigmatu tak zpětně zhodnocuje i činnost samotných slavjanofilů.

4.3 SLAVJANOFILSKÉ PARADIGMA

Slavjanofilství vychází ze dvou obecných principů (konzervativní romantismus a ortodoxní křesťanství) a na jejich základě rozvíjí základní prvky, které tvoří slavjanofilské paradigma a ke kterým se obracela řada výrazných osobností pozdějšího ruského myšlení. Z výše uvedeného přehledu vyplývá, že se jedná o tyto principy:

²¹³ CHRISTOFF, *Kireevskij*, s. 334, 336–337.

1. Organická celistvost

Organická celistvost je základní vlastností všeho jsoucna. Projevuje se jak na nejvyšších rovinách (vztah mezi božským světem a světem empirickým, svět jako celek), tak v rámci jednotlivých entit (národů, kultur, společností), tak i jednotlivé lidské osobnosti. Projevuje se jak v synchronní rovině vzájemným harmonickým stavem všech složek celku, tak v diachronní rovině organickým vývojem. Všechny složky systému spolu vzájemně souvisí, změna některé z nich mění i systém jako celek. Organická celistvost může být narušena zásahem zevnitř či zvnějšku. Slavjanofilové vycházejí z představy jejího narušení jak v případě Evropy, tak v případě Ruska. Cílem vývoje je však tuto narušenost odstranit a uvést všechny složky systému jednotlivě (celistvá osobnost, celistvá kultura apod.) i jako celek do vzájemně harmonického organického vztahu.

2. Víra (náboženství) jako základní faktor

Sakrální faktor je základem světa jako celku (Bůh jako Stvořitel, Prozřetelnost jako výraz jeho přítomnosti ve světě), stejně tak je základem jeho jednotlivých entit (národů, kultur), poznávacího procesu (víra) i života lidské osobnosti (duchovní celistvost). Náboženství je metodologickým i axiologickým základem studia dějin, zemí atd. Jeho význam vyplývá z organické teorie a vzájemné provázanosti všech prvků, prvek náboženský je však nejdůležitější a projevuje se na všech rovinách systému. Náboženství však není abstraktum, a proto se u slavjanofilů konkrétně jedná o ortodoxní křesťanství jako základ celistvosti osobnosti, kultury i (v budoucnu) světa. Absence sakrálního prvku vede k neúplnosti, přítomnost ortodoxního křesťanství je naopak základem celistvosti ve všech oblastech života (celistvá osobnost, celistvé vědění, celistvá kultura).

3. Autonomie entit

Jednotlivé součásti celku jsou samostatnými a specifickými entitami, s vlastními principy a vlastnostmi, které je odlišují od entit ostatních. Pro zachování harmonie celku je nutné organicky rozvíjet vlastní principy a neprovádět cizorodé zásahy do jeho fungování. Jednotlivé entity spolu ani nesplývají, ale ani nejsou odděleny – existuje mezi nimi složité organické spojení. Slavjanofilství podporuje pluralitu, specifičnost a svobodný rozvoj jednotlivých kultur, společností i lidské

osobnosti. Preferuje decentralizaci a společenskou hierarchii založenou na růstu zdola. Ani zde se nejedná o abstraktní úvahy, ale myšlenky soustředěné k problematice Ruska. Složitě spojení mezi jednotlivými lidmi a kulturami je pak dáno církví, která je spojuje s Bohem (princip *sobornosti*). Princip autonomie tak souvisí jak s organickou celistvostí, tak s náboženstvím jako základním faktorem.

5. SLAVJANOFILSKÉ PARADIGMA V RUSKÉ FILOSOFII 19. STOLETÍ

5.1 PRVNÍ KRŮČKY SLAVJANOFILSKÉHO PARADIGMATU

(GRIGORJEV, STRACHOV)

Na přelomu 50. a 60. let 19. století prošlo slavjanofilství zásadními změnami. Aniž by autor této práce sdílel přesvědčení o určující a jednostranné roli socioekonomických faktorů pro myšlení, v daném případě to byly právě ony, které spolu s úmrtím tří teoretiků hnutí byly původcem tohoto posunu. Krymská válka, smrt Mikuláše I. a počátek vlády Alexandra II., všeobecná liberalizace a rozsáhlé ekonomické reformy spojené s rokem 1861 zásadně změnily prostředí, v němž slavjanofilství působilo, a spolu s ním změnilo i slavjanofilství samo. Míra vlivu vnějších faktorů byla dána celistvým rázem slavjanofilského myšlení, které se snažilo zahrnout v jednotné vizi otázky náboženské, filosofické, sociální, ekonomické i estetické. Slavjanofilství zároveň nechtělo být kabinetním myšlením, nýbrž usilovalo o konkrétní náboženskou, filosofickou, sociální, ekonomickou i uměleckou obrodu. Změna politické, sociální a ekonomické situace tyto stránky jejich úvah tedy ovlivnila. Celá řada problémů, kterými se slavjanofilství zabývalo – občina, vztah státu a společnosti, rolnická reforma a další – byly odsunuty *ad acta* či se změnilo natolik, že vyžadovaly zcela jiné uchopení. Ti slavjanofilští myslitelé, jejichž hlavním předmětem byla právě tato problematika, museli zásadně změnit svůj přístup a z někdejších pozic ustoupit. To však nutně neznamenalo zpochybnění základních *teoretických* myšlenek hnutí, tím méně hlubinné intuice, o kterou se opíraly.

Někteří ze zbývajících členů kroužku klasických slavjanofilů se začínají věnovat výhradně praktickým otázkám (A. Košelev), jiní se místy i poněkud křečovitě snaží zachovat některé vnější axiomy slavjanofilského systému v nových podmínkách (J. Samarin, I. Aksakov). Povědomí o slavjanofilství se postupně mění ve prospěch pěstování slovanské vzájemnosti či ruského patriotismu a po smrti posledních klasických představitelů začíná být tento pojem již užíván pro směry bez přímé souvislosti s původním slavjanofilstvím. Dochází tak k devalvaci pojmu, která

se odrazí i v pozdějším terminologickém zmatku. Snaha o pouze *praktickou* aplikaci slavjanofilství tak vede k deformaci původního slavjanofilství. Zcela jinak přitom na společenské změny reagovali sami hlavní teoretikové slavjanofilství Kirejevskij a Chomjakov. Období krymské války bylo pro ně dobou, kdy prohloubili svůj zájem o teoretické stránky slavjanofilství; Kirejevskij tehdy vytvořil své hlavní filosofické stati (1852–1856) a Chomjakov své teologické práce, stejně jako pokusy o pokračování v teoretické filosofii po smrti Kirejevského. Klasické slavjanofilství jimi představované a slavjanofilství v podobě, jakou nabylo po jejich smrti, se tak dostaly do rozporu.

Klasické slavjanofilství nebylo pouhým receptem na aktuální nacionálně-ekonomické problémy, nýbrž prostředím, v němž se vedla diskuse o smyslu ruských dějin, která vyústila ve vytvoření základů nového myšlenkového paradigmatu, svébytné ruské filosofie. Skutečný rozvoj tohoto paradigmatu tak mohl nastat pouze v teoreticky fundovaném prostředí. S ohledem na společensko-politické změny se však nemohlo jednat o pouhé rutinní pokračování původního hnutí. Pokud se toto paradigma mělo skutečně oživit, muselo dojít k nové formulaci základní intuice, která bude pokud možno nezávislá na ideových schématech původního slavjanofilství, vzniklých v předreformní době. Není proto divu, že myšlenky související se slavjanofilským paradigmatem začaly být rozvíjeny mysliteli, kteří se k slavjanofilství (změněnému na konzervativně-nacionalistickou ideologii) nehlásili.

Na otázku, kde hledat pokračovatele slavjanofilského paradigmatu, odpovídá E. Radlov ve svém nástinu dějin ruské filosofie. Slavjanofilství v něm považuje za původní a hlavní projev „národní ruské filosofie“ a tradice, která díky němu vznikla, má podle něj tři fáze. „Slavjanofily můžeme rozdělit na starší a mladší představitele hnutí: k první skupině patří I. Kirejevskij, A. Chomjakov, bratři I. a K. Aksakovové a J. Samarin; druhá skupina je velice početná, zmíníme pouze několik jmen relevantních pro filosofii: N. Danilevskij, N. Strachov, K. Leont'jev a N. Giljarov-Platonov. Nakonec jako osobitou skupinu je třeba jmenovat V. Solovjova, knížata S. a J. Trubecké, S. Bulgakova, N. Berd'ajeva a V. Erna.“²¹⁴

Linie, kterou zde Radlov nastiňuje, se v historiografii ruské filosofie objeví ještě mnohokrát. Uvedme některé významnější příklady. Jednoznačnou spojitost

²¹⁴ ВВЕДЕНСКИЙ А. И. – ЛОСЕВ А. Ф. – РАДЛОВ ЕЕ. Л. – ШПЕТ Г. Г., *Очерки истории русской философии*, Свердловск 1991, s. 126.

slavjanofilů, Solovjova a ruské nábožensko-filosofické renesance dotvrzuje i A. Losev.²¹⁵ V. Zeňkovskij tuto spojitost spatřuje především ve společném náboženském přesvědčení, v tendenci k překonání osvícenského sekularismu a návratu k církevnosti.²¹⁶ S. Levickij slavjanofily považuje především za zakladatele samostatné ruské filosofie.²¹⁷ Výrazně se k této otázce vyjádřil Losskij ve svých *Dějínách ruské filosofie*, které slavjanofily vlastně začínají. „Počátek samostatného filosofického myšlení v Rusku 19. století je spojen se jmény slavjanofilů Ivana Kirejevského a Chomjakova. ... Ani Kirejevskij, ani Chomjakov nevytvořili nějaký filosofický systém, ale vyložili určitý program a vdechli život filosofickému hnutí, které se stalo mimořádné originálním a cenným výdobytkem ruského myšlení. ... První, kdo měl čest vytvořit systém křesťanské filosofie v duchu idejí Kirejevského a Chomjakova byl Vladimir Solovjov. Jeho nástupci tvoří celou plejádu filosofů. Mezi nimi jsou filosofové-teologové kníže S. N. Trubeckoj, jeho bratr kníže J. N. Trubeckoj, N. F. Fjodorov, otec Pavel Florenskij, otec Sergij Bulgakov, Ern, N. A. Berďajev, N. O. Losskij, L. P. Karsavin, S. L. Frank, I. A. Iljin, otec Vasilij Zeňkovskij, otec Georgij Florovskij, B. P. Vyšeslavcev, N. Arseňjev, P. I. Novgorodcev, J. V. Spektorskij. Toto hnutí se rozvíjí a rozrůstá dodnes. Jeho počátek se váže k I. Kirejevskému a A. Chomjakovovi.“²¹⁸ Losskij těžiště slavjanofilské tradice spatřuje především v konceptu křesťanské filosofie. Do slavjanofilské řady nezahrnuje tvorbu počvenniků, Danilevského a Leont'jeva, zato však značně rozšiřuje spektrum osobností, které k ní náležejí na přelomu 19. a 20. století (ačkoli řada z nich – Fjodorov, Novgorodcev – je přinejmenším diskutabilních).

Existence slavjanofilské tradice je tak dnes pro většinu badatelů zřejmá. Jsou do ní zahrnováni počvennikové, Leont'jev a následující „pravoslavní filosofové“ od Solovjova po Florenského. „...slavjanofilství se neomezuje na ideje Chomjakova, bratří Kirejevských, bratří Aksakovových a Samarina. Jako součást duchovní opozice 19. století je mnohem širší. Ke slavjanofilství je třeba přičíst nejen K. N. Leont'jeva a počvenniky, ale i následující pravoslavné filosofy od V. S. Solovjova po P. A. Florenského. ... Omezit slovansko-křesťanskou filosofii rámcem slavjanofilského

²¹⁵ Ibidem, s. 68–69.

²¹⁶ ЗЕЊКОВСКИЙ, *История*, op. cit., т. 1, ч. 1, s. 193.

²¹⁷ ЛЕВИЦКИЙ, *Очерки*, op. cit., s. 49.

²¹⁸ ЛОССКИЙ, *История*, op. cit., s. 10.

kroužku, jak se to často dělá, je stejně chybné, jako omezovat pojetí svaté Rusi hranicemi státu.“²¹⁹ Podívejme se nyní, je-li tato linie relevantní z hlediska slavjanofilského paradigmatu, jak bylo formulováno v této práci.

APOLLON GRIGORJEV

Nové oživení paradigmatu nejprve přišlo ze směru, kterým se kdysi neúspěšně vydali i slavjanofilští klasikové – z časopisu *Moskvitanin*. Tento věčně skomírající Pogodinův časopis, který kdysi Kirejevskij pozvedl z nákladu 300 výtisků na 700, měl v dané době náklad 200 výtisků a na počátku 50. let byl oživen tzv. mladou redakcí, jejímž pilířem se stali A. A. Grigorjev, A. N. Ostrovskij a T. I. Fillipov. Z hlediska dalšího vývoje ruské filosofie měla největší význam tvorba A. Grigorjeva (1822–1864). Tento myslitel, literární kritik a básník razil svůj samostatný směr, který byl nezávislý na dosud aktuální kontroverzi slavjanofilů a západníků. Mladý kritik byl od počátku znatelně méně liberální než slavjanofilové (jako jeden z mála recenzentů chválil Gogolova *Vybraná místa z korespondence s přáteli*) a více zaměřený na národní výlučnost Ruska (rozhodně oponoval potenciálnímu vlivu „principu chochlackého a lechického“).²²⁰ Byl fascinován autentickým ruským způsobem života, který spatřoval v prostředí vrstev slabě dotčených europeizací (kupectvo, řemeslníci apod.), nosil tradiční ruský oděv a také s oblibou navštěvoval lidové hostince. Sbíral (jako P. Kirejevskij) ruské lidové písně a balady a také písně cikánské. Ve svých literárněkritických statích pranýřoval principy věhlasné naturální školy Bělinského („nejzuřivějšího“ oponenta slavjanofilů) ve prospěch rusky laděných her Ostrovského, ale také tvorby S. T. Aksakova či „přítele“ A. Chomjakova.²²¹ Vydavatel slavjanofilské *Ruské besedy* A. Košelev s ním

²¹⁹ УЛАНОВ М. В., „Наследие Хомякова сегодня“, in: *Славянофильство и современность*, op. cit., s. 194n. Autor tuto tradici dovádí až do Solženicyna a Astafjeva, což lze jistě obhájit, ne však v rámci této práce.

²²⁰ Základní fakta Grigorjevova života a díla jsou čerpána z monografie ЕГОРОВ Б. Ф., *Аполлон Григорьев*, М. 2000.

²²¹ „Předního kritika počevnických žurnálů A. Grigorjeva Chomjakov v r. 1856 uznával za ‚rozhodného slavjanofila‘, ale jeho spolupráci s petrohradskými žurnály hodnotil negativně: ‚Nevymysleli to petrohradští politikové tak, že když už se nelze zbavit slavjanofilství, tak udělají svoje, krotké, v opozici k našemu divokému?‘ VIII, 292 (ХОМЯКОВ, ПСС – *pozn. HN*).“ ЦИМБАЕВ Н. И., *Славянофильство*, op. cit., s. 251, pozn. 46.

vedl neúspěšná jednání o spolupráci v časopise, Grigorjev však chtěl být v redakci diktátorem a razil si vlastní cestu mimo úzké rámce zastarávajícího slavjanofilství.²²² Svou názorovou odlišnost od slavjanofilů formuloval v dopise Košelevovi: „Především se rozcházíme (my = mladá redakce – pozn. HN) v názoru na umění, které pro vás (slavjanofily – pozn. HN) má význam pouze služebný, kdežto pro nás zcela samostatný, chcete-li, je dokonce výše než věda ... Ve vztahu k národnosti mohou být naše rozdíly podle mě formulovány ve dvou následujících bodech: 1) Ačkoli stejně jako vy hluboce soucítíme se všemi různorodými plemy slovanskými, jsme přesvědčeni pouze o zvláštní přednosti principu velikoruského před ostatními a jsme zde výlučnější než vy... 2) Jsme přesvědčeni jako vy, že příslib budoucnosti Ruska je skryt pouze ve vrstvách lidu, které zachovaly víru, mravy a jazyk otců, třídách nezasažených falešností civilizace, avšak za takové nepovažujeme jenom rolnictvo: ve střední třídě, činné (промышленая), zvláště kupecké, spatřujeme starou dávnou Rus, s jejími špatnými i dobrými vlastnostmi, s její svébytností a snad i odvozeností (подражательность)...“²²³ B. Jegorov tento úryvek doplňuje ještě dalším z dopisu Pogodinovi, kde Grigorjev svou odlišnost od slavjanofilů bez servítků upřesňuje. Slavjanofilové jsou příliš zatíženi „starou panskostí“, hlásají „puritánský ideál“, navíc jsou „produkty hlavy, reflektivní“, kdežto Grigorjevova pravda je „plodem života“. „Nejsme učený kroužek jako slavjanofilství a západnictví: jsme lid,“²²⁴ hrdě prohlašuje hlavní kritik „mladé redakce“.

Nehledě na toto vymezování vůči slavjanofilům nelze v kritikových názorech nespátřovat zjevnou podobnost s nimi. Na rozdíl od nich se však Grigorjev jednoznačně hlásí k převaze estetického principu, dále více než slavjanofilové zdůrazňuje živelné, nevědomé stránky skutečnosti (odtud i jeho hlavní kritický pojem „веяние“), zdůrazňuje větší sounáležitost s „lidem“, přerůstající v iracionální identifikaci. Prokazuje tak silný vliv romantismu, který je na rozdíl od slavjanofilů méně christianizován. Jeho vztah k víře je poznamenán větší distancí k církvi, kterou se snaží kompenzovat zdůrazňováním lidové spirituality. Náboženskými formami je však fascinován stejně jako formami národními. Nejpodstatnějším vlivem romantismu, jak zdůrazňuje Florovskij, je však představa celistvosti, neexistence

²²² ЕГОРОВ, Аполлон Григорьев, op. cit., s. 113n.

²²³ Ibidem, s. 114.

²²⁴ Ibidem, s. 115.

nepřekonatelné propasti mezi světem pozemským a božským, představa hlubší nedělitelné jednoty všeho jsoucna.²²⁵ Základní ideou Grigorjeva je podle badatelů organický princip, který „znamenal prioritu idey samostatného, originálního, vnitřně podmíněného, přirozeně evolučního rozvoje“²²⁶. Tedy představa, která byla – byť v subtilněji pojaté podobě – základní intuicí slavjanofilů. V Grigorjevově myšlení tedy nalézáme všechny hlavní principy slavjanofilského paradigmatu – celistvost jsoucna, určující roli náboženství i důraz na autonomnost vývoje Ruska. Tyto prvky jsou však posunuty více k romantickému panteismu, estetismu a iracionalitě. Grigorjev naopak nepřijímá církevní a filosofickou orientaci slavjanofilů. Odmítá i jejich univerzalizmus (ať již evropský či slovanský) ve prospěch forem čistě ruských. Můžeme tedy konstatovat, že Grigorjevovo myšlení se ve své filosofické intuici od slavjanofilství liší spíše rozdílným rozložením důrazů a posunu celého systému do méně reflektovaného a iracionálnějšího stavu. Z filosofického hlediska se tak může jednat o „sníženou“ podobu slavjanofilského paradigmatu.

ПОЧВЕННИЦТВИ

Dalším obdobím, v němž Grigorjev přispěl k rozvoji ruské filosofie a slavjanofilského paradigmatu, byla první polovina šedesátých let, kdy byl přizván ke spolupráci v žurnálech bratří Dostojevských *Vremja* (1861–1863) a *Epocha* (1864–1865). Časopisy bratří Dostojevských vytvořily názorovou platformu, která byla nazvána počvennictví (почвенничество) a k níž kromě bratří Fjodora a Michaila Dostojevských a Grigorjeva náležel ještě N. N. Strachov. Počvennictví se mělo stát neutrálním, třetím či syntetickým proudem, který se vyhne krajnostem slavjanofilství i západnictví. Projevovalo daleko větší úctu k západní kultuře než slavjanofilství a mnohem pragmatičtěji se také stavělo k sociálně-politickým reformám. Jeho hlavní sociální idea vycházela z rozštěpenosti ruské společnosti na část vzdělanou a „lid“; lid byl nositelem komplexu autentických hodnot, inteligence pak vzdělanosti. Lid byl skutečným základem národa, kdežto inteligence odtrženou částí, pročež počvennikové vyzývali ke „sklonění“ inteligence k lidu, k této odedávné půdě národa. Byly zdůrazňovány náboženské hodnoty i nutnost ruské svébytnosti, nikoli však

²²⁵ ФЛОРОВСКИЙ, *Пути русского богословия*, op. cit., s. 305–308.

²²⁶ АВДЕЕВА Л. П., *Русские мыслители: Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов* (Философская культурология второй половины XIX века), М. 1992, s. 11.

izolace. Celá řada idejí souvisela jak s představami Grigorjeva, tak s uměleckým založením bratří Dostojevských. Objevovaly se tak romantické myšlenky o primátu umění nad vědou, stejně jako výzvy k intuitivnímu proniknutí skutečnosti. Platforma měla výrazný protinihilistický a protiradikální charakter; v polemice s Černyševským a Pisarevem se profilyvaly i základní názory na revoluci a pokrok v západním smyslu slova. Počvennictví tak sice bylo v některých otázkách (povýtce aplikovaných) v opozici se slavjanofilstvím, avšak komplex bázových idejí jej s ním naopak sblížoval. Osud této platformy byl zpečetěn smrtí Michaila Dostojevského a ukončením činnosti časopisu *Epocha*. Grigorjev, Dostojevskij a Strachov tak začínají působit zvlášť.²²⁷

NIKOLAJ STRACHOV

N. N. Strachov (1828–1896) se dočkal relativně málo pozornosti za svého života a zanedbáván zůstává dodnes (nikoli náhodou jej Rozanov zařadil na čestné místo mezi své „literární vyhnance“). Jeho stěžejní díla se nedočkala žádné reedice, pokud nepočítáme obligátní svazček literárních kritik vydaný v roce 2000. Jeho jméno bylo vždy ve stínu známějších osobností, především Tolstého a Dostojevského. Přesto však tento přírodovědně i filosoficky vzdělaný myslitel vytvořil pozoruhodnou filosofii, která v mnohém předjímá budoucí systémy ruské nábožensko-filosofické renesance. Strachovovy hlavní filosofické ideje jsou vyloženy v práci *Мир как целое* (1872), později vydal několik sborníků drobnějších prací různého zaměření *Борьба с Западом в нашей литературе* (1890), *Из истории литературного нигилизма (1861–1865)* (1890) a další. Jeho hlavní filosofická intuice spočívá v představě, že „svět je jednotný, souvislý a harmonický celek“ („единое, связанное, стройное целое“). Jednota tohoto celku je prostoupena hierarchickou organizací a sestává z živých částí. Strachovova filosofie je teistická, principem, ke kterému směřují jednotlivé části světa, je právě Bůh. Strachov věnoval řadu svých statí polemikám s mechanickým pojmáním vesmíru i života. Jeho filosofie je jednou z modifikací organické teorie, byť se Strachov snaží do svého systému implantovat různé další vlivy, především pak Hegela a Schopenhauera. Míra originality či naopak eklekticismu jeho filosofie není v tuto chvíli podstatná, podstatná je obecná intuice organické jednoty v mnohosti, která je společná všem

²²⁷ ЛАЗАРИ А. ДЕ, *В кругу Федора Достоевского. Почвенничество*, М. 2004.

myslitelům slavjanofilského paradigmatu. Podobně jako u Grigorjeva nacházíme i u Strachova odmítání úzkoprsého dogmatismu filosofie původních slavjanofilů a kritiku přílišné zahleděnosti do „ideální“ minulosti Ruska.²²⁸ Zároveň slavjanofilství hájí a s tímto proudem se identifikuje; v jistém období je pak jedním z mála žijících představitelů skutečného slavjanofilství. Je však rozhodným stoupencem autonomních hodnot: „Je možné nevidět, jak otroctví před duchovním světem Evropy ochromuje naše síly? ... Z marnivosti a slabosti přijímáme cizí podoby, vyznáváme všelijaké cizí myšlenky a city a v chvatu takového sebezdokonalování zapomínáme a dusíme to, co ve světě duchovní tvorby má jediné cenu – vlastní myšlení a vlastní cit.“²²⁹ Jeho souvislost se slavjanofilským paradigmatem je však více než niterná. Kromě organického principu, který je základem jeho myšlení, zde nalezneme rozvíjení principu svébytnosti národních a kulturních entit, stejně jako náboženského základu kultury.²³⁰ Pozdní Strachov začal stále více inklinovat ke slavjanofilství i v politickém slova smyslu; zlomovým okamžikem se stala publikace Danilevského práce *Rusko a Evropa*, jejímž klíčovým stoupencem a apologetou se Strachov stal. Tomuto tématu se budeme podrobněji věnovat v kapitole 5.3.

5.2 TEORIE KULTURNĚ-HISTORICKÝCH TYPŮ

(DANILEVSKIJ, LEONŤJEV)

RUSKO A EVROPA DANILEVSKÉHO

N. J. Danilevskij (1822–1885) byl v mládí stoupencem západnických myšlenek, vyznavačem utopického systému Ch. Fouriera a navštěvoval (spolu s F. M. Dostojevským) utopický kroužek M. V. Butaševiče-Petraševského. Zralý Danilevskij však již stojí na opačné straně: stává se propagátorem slavjanofilství a panslavismu. Tento autor nebyl jen filosofem dějin či sociologem, jak by naznačovala jeho nejznámější práce; jeho druhou doménou byly přírodní vědy, konkrétně biologie, kterou vystudoval a profesionálně se jí zabýval. Nejznámější práce Danilevského

²²⁸ АВДЕЕВА, op. cit., s. 134.

²²⁹ СТРАХОВ Н. Н., „Наша культура и всемирное единство“, in: *Русский вестник*, 1888, 6, s. 252.

²³⁰ СЕНОВА Н. В., „А. С. Хомяков и неославянофильство Н. Н. Стрехова“, in: *А. С. Хомяков – мыслитель*, op. cit., т. 1, s. 271–272; autorka pojímá Strachova jako přímého pokračovatele slavjanofilství.

Rusko a Evropa (Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому) byla uveřejněna v roce 1869, a to nejprve časopisecky v periodiku slavjanofilské orientace *Zarja*, redigovaném N. Strachovem; knižní publikace následovala o dva roky později.²³¹ Autor toto dílo později průběžně aktualizoval a upřesňoval časopiseckými články, které byly po jeho smrti v knižní podobě vydány Strachovem.²³² *Rusko a Evropa* vzbudilo zpočátku pozornost jen v úzkém kruhu čtenářů (mezi něž patřili bývalí počvennikové Dostojevskij a Strachov, stejně jako K. Leont'jev); traduje se, že první vydání o nákladu 1200 výtisků leželo na pultech knihkupectví plných 15 let. Avšak ideová orientace ruské společnosti se v 80. letech 19. století začala měnit a Danilevského práce získala na popularitě; v rychlém sledu vycházejí 3 reedice, které byly okamžitě rozebrány. Danilevskij bývá někdy neprávem chápán jako autor jedné knihy. Faktem však je, že publicita *Ruska a Evropy* zastínila nejen monografii *Darwinismus*, přinášející rozsáhlou polemiku s evolucionistickou teorií²³³, ale i celou řadu dalších publicistických a přírodovědeckých statí.²³⁴

Obraťme se ke knize *Rusko a Evropa*. Tato práce většinu kritiků zaujala především svou aplikovanou politickou částí, věnovanou programu sjednocení Slovanů do jednoho státního útvaru. Tato myšlenka pro mnoho čtenářů zastínila zbylý obsah knihy natolik, že Danilevskij začal být vnímán téměř výhradně jako panslavista.²³⁵ Danilevského práce je však mnohovrstevnatým dílem, zabývajícím se několika rovinami ústředního problému, jímž je vztah Ruska a Evropy. Pro adekvátní zachycení této problematiky autor vytvořil pozoruhodný teoretický koncept kulturně-

²³¹ Dále bude odkazováno na toto vydání: ДАНИЛЕВСКИЙ Н. Я., *Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому*, 6. vyd., СПб. 1995.

²³² IDEM, *Сборник политических и экономических статей*, СПб. 1890.

²³³ IDEM, *Дарвинизм. Критическое исследование*, 2 т., СПб. 1885–1889.

²³⁴ Jejich seznam je uveden například in: IDEM, *Россия и Европа*, op. cit., kapitoly XXXII–XXXIV, dále СУЛТАНОВ К. В., *Социальная философия Н. Я. Данилевского: конфликт интерпретаций*, СПб. 2001, s. 241–244.

²³⁵ Viz např. MACMASTER R. E., *Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher*, Cambridge, Massachusetts 1967; KOHN H. *Panslavism: Its History and Ideology*, Notre Dame, Indiana 1953; FADNER F., *Seventy Years of Pan-Slavism in Russia. Karamzin to Danilevskii. 1800–1870*, Georgetown 1962.

historických typů, jehož význam daleko překračuje nejen hranice panslavismu, ale i celého 19. století.²³⁶ Přispějme proto k jistému demytologizování tohoto autora a zastavme se u teoretické roviny jeho knihy.

Danilevskij se na počátku svého pojednání pozastavuje nad neadekvátností běžného pojetí dějin pro popis reálných historických událostí. Dosavadní historiografie chápe dějiny jako jednotný celek, avšak fakta tomu odporují. Jaký význam, ptá se například, má pro čínské či indické dějiny evropská datace dějin, fixně oddělující starověk, středověk a novověk? Žádný, neboť předěly mezi těmito epochami jsou událostmi pouze evropského významu a jejich mechanická extrapolace na historii celého světa je pokusem vytvořit z dějin čistě evropských dějiny světové. Evropské dějiny se svou periodizací i problematikou jsou příkladem dílčích dějin jedné oblasti, kterou lze nazvat kulturně-historickým typem. Podobných oblastí je však na světě několik a každá má vlastní dějiny se svou periodizací a problematikou. Náš pohled na světové dějiny je tedy zkreslený a odporuje skutečnosti: jednotné světové dějiny jsou fikcí, založenou na rozšíření periodizace a problematiky dějin ryze evropských na celý svět.

Chyba spočívá v samotném základu historie jako vědy, v její metodologii. Nutnost odhalení příčiny tohoto nesouladu v historické vědě autora nejprve přivádí k zamyšlení nad vědou jako takovou. Dochází k závěru, že každá věda, a tedy i historie, prochází určitými vývojovými fázemi. Počátečním stádiem je období takzvaného *sběru materiálu* (*период собирания материалов*), tedy nereflektované kumulace poznatků. Následuje fáze vytvoření *umělého systému* (*период искусственной системы*), který je prvním pokusem usouvztažnit dosud nesystematizovaná fakta, ovšem pokusem umělým a neodpovídajícím realitě. Toto stádium bývá vystřídáno *fází přirozeného systému* (*период естественной системы*), který již koncepčně odpovídá skutečnosti. Po něm přichází doplňování tohoto přirozeného systému jednotlivými zákony a poznatky, které tvoří *fázi dílčích empirických zákonů* (*период частных эмпирических законов*), a završení vývoje každé vědy spočívá v postulování konečného zákona vysvětlujícího podstatu

²³⁶ „Эта книга ... вовсе не ограничивается Россией и Европой... Она содержит в себе новый взгляд на всю историю человечества, новую теорию Всеобщей Истории.“ СТРАХОВ Н. Н., „О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа»“, in: ДАНИЛЕВСКИЙ Н. Я., *Россия и Европа*, М. 2001, s. 513,

zkoumaných jevů v dané oblasti (*fáze všeobecného racionálního zákona* neboli *период общего рационального закона*).²³⁷

Historie jako věda se podle Danilevského nachází ve stádiu umělého systému, tedy na pouhém druhém stupni vývoje vědy. To znamená, že provedla první pokus usouvztažnit shromážděná fakta, avšak předložený koncept neodpovídá realitě, a proto je potřeba jej nahradit systémem jiným, přirozeným. O to se chce pokusit Danilevskij. Myslitel přijímá již existující hledisko časového členění dějin na tři období (starověk, středověk a novověk, takzvané *степеню развития*), odmítá však jednotnou dataci těchto fází pro celosvětové dějiny. Toto členění bude odpovídat skutečnosti teprve tehdy, až bude doplněno o rovinu prostorovou, která každému historickému celku přiřadí vlastní dataci oddělující jednotlivé fáze. Vznikne tak pojetí dějin jako souhrnu všech civilizací na Zemi, z nichž každá zvlášť prochází zmíněnými třemi chronologickými stádii (*типы развития*).²³⁸ Světové dějiny tak budou souhrnem dějin jednotlivých kulturních typů. Teorie kulturních typů tak má být cestou, jak zdokonalit vědeckou metodologii v oblasti historie a posunout celou vědu o jeden řád výše.

Zastavme se u charakteristiky kulturně-historického typu. Tento pojem můžeme nahradit dnes frekventovanějším a patrně i srozumitelnějším termínem *civilizace*; někdy se také užívá označení *civilizace lokální* či *diskrétní*.²³⁹ Danilevskij vyčleňuje typy egyptský, čínský, asyrsko-babylónsko-fénický, chaldejský neboli starosemitský, indický, íránský, židovský, řecký, římský, novosemitský neboli arabský, germánsko-románský neboli evropský. Dále vymezuje *zákony*, kterými se kulturně-historické typy řídí. Myslitel vymezuje takových zákonů pět. V *prvním* postuluje, že kulturně-historickým typem se stává „každý národ nebo jejich skupina, charakterizovaný vlastním jazykem či skupinou jazyků, které jsou si navzájem natolik blízké, aby byla bezprostředně pociťována jejich příbuznost“, pokud „je z hlediska svých duchovních dispozic schopen historického vývoje a vyšel už z dětského stádia“²⁴⁰. *Druhým zákonem* je politická nezávislost. V *třetím zákoně* se hovoří o nepřenositelnosti principů jednoho kulturního okruhu na jiný. *Čtvrtý zákon*

²³⁷ *Ibidem*, s. 119–121.

²³⁸ *Ibidem*, s. 63–73.

²³⁹ Viz СУЛТАНОВ, op. cit.

²⁴⁰ ДАНИЛЕВСКИЙ, *Россия и Европа*, op. cit., s. 77.

upřesňuje nutnost různorodosti v rámci kulturně-historického typu, jejímž základem by měl být soubor několika politických entit, ať už nezávislých nebo sdružených do federace. V *pátém zákoně* se autor vrací k organické teorii: kulturně-historické typy mají své období zrání, které je dlouhým procesem, vrcholícím v době rozkvětu, a přinášení plodů, jež je naopak krátké a neopakovatelné.

Na jiném místě práce Danilevskij postuluje další rys, kterým je kulturně-historický typ charakterizován, a to takzvanou *kulturní činnost* (*культурная деятельность*).²⁴¹ Autor vymezuje čtyři typy této činnosti: náboženskou, kulturní ve vlastním slova smyslu (kterou dále dělí na činnost teoreticko-vědeckou, esteticko-uměleckou a technicko-průmyslovou), dále činnost politickou a konečně společensko-ekonomickou. Typy kulturní činnosti jsou pro Danilevského kritériem pro kategorizaci jednotlivých civilizací. Staré civilizace dokonce ještě mezi jednotlivými typy činnosti nerozlišovaly, a proto je autor nazývá *počátečními kulturami* (*первые культуры*). Následující kulturně-historické typy již byly vyspělejší a rozvíjely některý z typů kulturně-historické činnosti, vždy však pouze jeden (*культуры одноосновные*): hebrejský typ tak například rozvíjel náboženství, řecký kulturu a římský politické uspořádání. Evropa je již vyspělejším typem, rozvinuvším dva druhy kulturní činnosti – kulturu a politiku.

Pojem kulturně-historického typu je v Danilevského koncepci ústřední, vedle něj však autor pracuje i s pojem národ. Národy dělí do tří kategorií: první jsou takzvané národy *pozitivní*, které se mohou stát nositeli kulturně-historického typu či jeho plnohodnotnou součástí. Jiné plní v dějinách úlohu *negativní*, úlohu ničitelů, „bičů Božích“, jako např. Hunové či Mongolové. A konečně jsou i národy, kterým není dáno vstoupit do vlastní historie a jsou vlastně *etnografickým materiálem* pro národy do historie vstoupivší (např. ugrofinské národy).²⁴² Nositelem historie v pravém slova smyslu je však kulturně-historický typ, národ je jen základem, jakousi potencií pro tuto realizaci. Etnicita sama o sobě je sice podstatným, nikoli však nejzávažnějším faktorem a Danilevskij explicitně odmítá rasistické či deterministické teorie. Podobnou pozici jako národ zaujímá v této koncepci i stát; stát je nedílnou, ovšem podřízenou součástí charakteristiky kulturně-historického typu.

²⁴¹ *Ibidem*, s. 400n.

²⁴² *Ibidem*, s. 74–75.

Dalším později hojně diskutovaným aspektem teorie diskrétních civilizací se stal vztah mezi jednotlivými civilizacemi, resp. možnost vzájemného předávání kulturních výtvarků. Danilevskij popírá možnost *přenosu (nepedacha)* civilizací jako takových, nepopírá však vzájemné *ovlivnění (воздействие)* či *rozšíření (распространение)*.²⁴³ Vymezuje dokonce tři typy tohoto rozšíření. Nejjednodušší je takzvané *přesazení (nepecaдка)* pomocí kolonizace. Jedná se o prostorové rozšíření původní civilizace a jako příklady autor uvádí řeckou kolonizaci či přesazení anglické kultury do Severní Ameriky či Austrálie. Druhou formou je *naroubování (прививка)*, které bývá často mylně považováno za přenos civilizace. Jedná se o prostorově omezené naroubování jedné civilizace do prostoru civilizace jiné při zachování identity obou entit. Myslitel uvádí příklad Alexandrie, tedy řeckého „roubu“ na egyptském „kmeni“. Třetí typ vzájemného působení civilizací je *hnojení půdy (почвенное удобрение)*, které spočívá v posílení kulturních forem jedné kultury pomocí kulturních forem kultury jiné. Takovým způsobem byly „hnojeny“ Řecko pomocí Egypta a Fénicie či Řím pomocí forem řeckých. Biologická inspirace autorem zvolené terminologie je tu více než zjevná.

Rusko a Evropa nám tedy nabízí několik rovin vzhledu do své titulní problematiky. Nejobecnější rovinou je rovina vědecko-metodologická, která vyúsťuje do pokusu o revizi metodologie historické vědy. Další vrstvou práce je vlastní výklad teorie kulturně-historických typů. Tyto teoretické roviny jsou průběžně doplňovány příklady a konkretizací předestřených myšlenek. Abstraktní výklad se prolíná s analýzami konkrétních politických událostí. Nejedná se však jen o ilustrativní materiál, nýbrž o události, které si pro své hlubší pochopení vyžadují teoretické ukotvení. Danilevskij se v těchto pasážích pohybuje na hranici publicistiky, s čímž koresponduje i původní časopisecká publikace jeho práce. *Rusko a Evropa* je však přesto knihou sevřenou a soustředěnou na titulní téma. Další rovinou výkladu Danilevského tematiky je část prognostická. Zde se autor vyjadřuje ke slovanské problematice a právě ona přinesla knize proslulost. Danilevskij předpokládá, že v dohledné budoucnosti dojde ke zformování nového kulturně-historického typu, a to typu slovanského. Dokládá to indiciemi konkrétních politických událostí, stejně jako trendy v oblasti kultury i ekonomiky. Zároveň je formování této nové entity dokládáno i pomocí již vytyčených obecných zákonů. Je těžké určit, vyplývá-li z

²⁴³ *Ibidem*, s. 83n.

autorem stanovených zákonů chodu dějin nutnost vzniku a konkrétní charakteristika nového slovanského kulturně-historického typu, nebo byly tyto zákony formulovány se zřetelem na apriorně očekávaný nástup slovanské (resp. ruské) epochy světových dějin. Struktura knihy odkazuje spíše ke vzájemné provázanosti obou variant.

Jaké skutečnosti pro nový kulturně-historický typ z předestřených zákonů vyplývají? Především se nemůže jednat o typ výhradně ruský, nýbrž všeslovanský, a to z důvodu nutné etnické rozrůzněnosti každého kulturního typu (viz čtvrtý zákon kulturně-historického typu). Zajímavé je, že ani složitý konglomerát tehdejší ruské říše autorovi ke splnění tohoto požadavku nedostačoval. Pouze souhrn kulturního prostoru všech slovanských (a několika neslovanských) národů mohl podle autorových předpokladů přinést kýžené bohatství forem. Neobyčejná různorodost tohoto prostoru se měla odrazit i na vlastnostech nového kulturně-historického typu. Formující se slovanská civilizace by totiž měla být dalším kvalitativním pokrokem oproti doposud nejvyspělejšímu typu evropskému. Slovanský typ by měl poprvé v dějinách realizovat všechny čtyři oblasti kulturní činnosti – politiku, ekonomiku, kulturu i náboženství. Důležité jsou i konsekvence vyplývající z druhého zákona kulturně-historického typu, postulujícího politickou nezávislost. Danilevskij předpokládá vymanění slovanských národů z područí Rakousko-Uherska a osmanské říše. Zmíněné národy by měly zůstat samostatné a z hlediska tohoto zákona je zjevná neúčelnost jejich začlenění do ruské říše. Jejich postavení vůči ní by naopak mělo být rovnocenné (je-li ovšem něco takového při mocenské nesouměřitelnosti Ruska a ostatních slovanských národů vůbec možné). Potenciální integrace by měla spočívat ve vytvoření společného nadřazeného útvaru volnějšiho rázu, který je autorem nazýván slovanskou federací.

V kapitole „Cařihrad“²⁴⁴ autor přináší i obecnou charakteristiku tohoto nového útvaru. Z důvodu mocenské parity by se mělo jednat o spojení větších celků, autor konkrétně navrhuje tyto entity: ruskou říši, „království česko-moravsko-slovenské“, „království bulharské“ (s Makedonií a částí Rumunska), „království rumunské“ (Valašsko, Moldávie, část Bukoviny, polovina Transylvánie, západní část Besarábie), „království řecké“ (oproti dnešnímu stavu spojené ještě s Kyprem a maloasijským pobřežím), „království maďarské“ (omezené na maďarský etnický prostor) a „cařihradský okruh“ (Bospor, Marmarské moře, Dardanely a přiléhající

²⁴⁴ *Ibidem*, 310–336.

oblasti). Otevřená má prozatím zůstat otázka Polska, které by podle autora mělo ještě nějaký čas zůstat součástí ruské říše. Hlavním městem této federace by se měl stát Cařihrad, který by se nacházel pod společnou správou všech členů federace. „Neutrální“ volba hlavního města nového státního útvaru je myslitelem volena právě s ohledem na deklarovanou mocenskou vyváženost všech členů federace. Danilevskij tak chce apriorně zabránit vzniku převahy Ruska. Pozoruhodné rovněž je, že nemalý počet součástí plánované slovanské federace nemá vůbec slovanské etnické složení. Slavinita celku bude dána především kulturou, a nikoli etnicitou.

Projekt slovanské federace má u Danilevského široký kontext a několik rovin. Jeho realizace je vlastně autorovým pokusem o řešení několika komplikovaných a ve své době aktuálních problémů, na něž soudobé politické úvahy v Rusku hledaly odpověď: problému osvobození západních a jižních Slovanů, řešení východní otázky a osudu tureckých křesťanů, stejně jako perspektivy samotné ruské říše. V neposlední řadě přináší i další možnou odpověď na tradiční otázku ruské filosofie dějin, co je a kam patří Rusko.

Částí prognostickou a postulací vzniku nového slovanského kulturně-historického typu Danilevskij nalézá odpověď na básovou otázku svého díla, na vztah Ruska a Evropy. Především dochází k závěru, že Rusko a Evropa jsou dva rozdílné celky, kulturně-historické typy. Z hlediska diachronního se nacházejí v různých stádiích vývoje; Evropa je již ve stádiu zániku, kdežto slovanský svět se teprve formuje. Oba faktory, synchronní i diachronní, jsou důvodem pro to, aby jejich vztah byl především antagonistický, neboť se jedná o různé celky s rozdílnou hierarchií hodnot. Tato teze je radikálně odlišná jak od západnického pohledu, tak i od pojetí „oficiální národnosti“, které modernizaci Ruska nedílně spojovalo s evropskými výdobytky. Danilevskij obsáhle zdůvodnil, že Evropa není vzorem hodným následování, ale cizorodým celkem, jehož kulturní produkty jsou principiálně nežádoucí. Proto se Rusko musí od tohoto nežádoucího konkurenta odvrátit a soustředit se na své vlastní cíle. Mezi ně má patřit posilování a rozvíjení vlastního kulturního a ekonomického potenciálu a v zahraniční politice úsilí o dobytí Cařihradu a sjednocení Slovanů. Teorie kulturně-historických typů tak již na svém počátku postuluje principiální odlišnost jednotlivých civilizací, které předpokládají

jejich vzájemné konkurenční jednání (ne však nutně nepřátelské, jak je tomu u Danilevského epigona S. P. Huntingtona²⁴⁵).

Vraťme se však od roviny prognostické k rovině teoretického základu *Ruska a Evropy*. Danilevského dílo je setkáním dvou různých metodologií a s nimi spojeného přístupu k dějinám.²⁴⁶ V základu práce spočívá Schellingova verze organické teorie.²⁴⁷ Z ní v Danilevského práci vyplývají přinejmenším dvě konkrétní určující představy. Svět se připodobňuje k živému organismu, složenému z integrálních částí–orgánů, které se samy o sobě také chovají jako celý organismus. Každá část je proto celistvá a v menším měřítku zobrazuje celek. Smysluplné je proto spíše studovat dějiny národa či analogické entity než fiktivní a zobecňující dějiny světové. Druhou představou je chronologické fázování dějin národa (či jiné historické entity) po vzoru života živého tvora. Odtud pramení Danilevského připodobnění tradičního dělení evropských dějin na starověk, středověk a novověk k obdobím mládí, zralosti a stáří a v takovéto podobě rozšířené jako pravidlo na dějiny historické entity vůbec. Organické chápání historické entity však také přináší konstataci nutného vzniku a zániku těchto entit jako součásti širšího cyklického obnovování života. Takové chápání dějin je v přímém rozporu s osvícenskou koncepcí jednotného lidstva, tedy i s progresivismem a utopismem, které z ní vyplývají. Namísto všelidských projektů doporučuje zaměřit se na národ či jiný analogický celek.

O to zajímavější je kombinace organické teorie u Danilevského s druhým metodologickým pólem jeho práce – přírodními vědami.²⁴⁸ Badatelé si všímají

²⁴⁵ HUNTINGTON, S. P., *Střet civilizací*, Praha 2001.

²⁴⁶ „В его методологии ... сплетаются два подхода: материалистически трактуемый позитивизм – и признание гносеологической значимости мистических откровений, постулаты в духе объективного идеализма; биолого-антропологическое обоснование культуры – и резкая критика дарвинизма; попытки историко-социологического анализа научного знания – и откровенный иррационализм“. СУЛТАНОВ, *op. cit.*, s. 44.

²⁴⁷ ГАЛАКТИОНОВ А. А., „Органическая теория как методология социологической концепции Н. Я. Данилевского“ in: ДАНИЛЕВСКИЙ, *Россия и Европа*, *op. cit.*, s. V–XX.

²⁴⁸ „Н. Я. Данилевский не держится германской философии, не стоит к ней даже в тех очень свободных отношениях, в которых стоят славянофилы. Следовательно, в известном смысле, он самостоятельнее. Его философию можно бы сблизить с духом естественных наук, например с взглядами и приемами Кювье...“ СТРАХОВ, „О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа»“, *op. cit.*, s. 514.

pozitivistických rysů *Ruska a Evropy*, konkrétně autorova „pozitivistického nominalismu“, který formuluje pouze zákony dílčí neboli druhové a pochybuje o existenci zákonů obecných čili rodových.²⁴⁹ S tím úzce souvisí i polemika s Darwinovou evoluční teorií. Proti Darwinově formulaci všeobecného zákona evoluce a z něj vyplývajícího přirozeného výběru a vzniku nových druhů „Danilevskij staví „morfologický princip“, podle nějž se druhy (typy) organického světa nerozvíjejí cestou přeměn a stoupání po stupních jediného procesu zdokonalování. Tyto druhy se mění na rovině své individuální existence v souladu se svými imanentními zákony, které vyjadřují ideální životní principy. Analogicky k biologické morfologii Danilevskij dospěl k pojmu *kulturně-historický typ*“²⁵⁰. Vliv přírodních věd se však v Danilevského práci projevuje mnohem širě; se stopami biologické taxonomie se setkáváme při klasifikaci národů a civilizací, stejně jako v nejrůznějších analogiích a příkladech.

Danilevského metodologie přináší jakousi syntézu obou přístupů. Oproti častému mínění, že jeho koncepce zcela popírá jednotné světové dějiny (ostře formulovanému např. V. Solovjovem – viz dále), nezbývá než namítnout, že Danilevskij evoluční představy a pojetí světových dějin spíše dopracovává a doplňuje, nežli ruší. Světové dějiny jsou pro něj souhrnem dějin jednotlivých kulturně-historických typů. Ty se však střídají v jakýchsi vlnách, které zároveň přinášejí kvalitativní zlepšování mladších civilizací ve srovnání s civilizacemi staršími. Zaměříme-li se na myslitelovo kritérium kulturní činnosti, je vývoj světových dějin zcela zřetelný. Nejstarší civilizace nebyly ještě schopny rozvinout žádný druh kulturní činnosti, po nich však následovaly kulturně-historické typy rozvinuvší jeden tento druh, Evropa rozvinula dva a Slované by měli dokonce rozvinout všechny čtyři. Dějiny tedy zřetelně progresivizují. Také jsou tímto evolučním procesem spojeny, a ačkoli probíhají v rámci jednotlivých kulturních typů, mají nejen společná pravidla a zákony, ale také společný směr. Danilevskij tak sice odděluje Rusko od Evropy přehradou své koncepce rozdílných kulturně-historických typů, ale celkové společné směřování světových dějin nepopírá.

²⁴⁹ ГАЛАКТИОНОВ, „Органическая теория“, op. cit., s. XVIII.

²⁵⁰ *Ibidem*.

DANILEVSKIJ A SLAVJANOFILSKÉ PARADIGMA

Podrobný rozbor ústřední práce Danilevského nám umožňuje mnohem věcněji nastolit otázku přináležitosti Danilevského ke slavjanofilskému paradigmatu. Podle Cimbajeva tu jsou dva diskutabilní rysy. 1. Danilevskij, bývalý fourierista a petraševce, ke své koncepci dospěl samostatně, bez přímého vlivu slavjanofilů. 2. Filosofickým základem jeho práce je pozitivismus a antihegelovství, navíc vůbec neprojevuje sklony k liberalismu. Badatel však uvádí i rysy, které *Rusko a Evropu* se slavjanofilstvím sbližují: je to idea svébytnosti Ruska (či Slovanstva) a rozdílnosti kořenů ruské a evropské kultury.²⁵¹ Zároveň se však Danilevskij ke slavjanofilství aktivně hlásil, sdílel jeho bázové ideje a především může být považován za jednoho z mála pokračovatelů v Chomjakovově filosofii dějin.²⁵² Právě k jeho *Zápisům o světových dějinách* má *Rusko a Evropa* nejbližší. Oba myslitelé své práce otevírají kritikou soudobé metodologie dějin a navrhují její reformu. Dosavadní pojetí světových dějin podle jejich názoru strádá chybami v periodizaci i volbě adekvátních kritérií. Oba kritizují současnou koncepci dějin za eurocentrismus a potlačení významu ostatních částí světa, především pak Slovanů. Oba svou koncepci staví na širších celcích, než je národ, a oba docházejí k představě existence slovanské entity v dějinách. Tím se však shodné rysy vyčerpávají a v ostatních bodech spíše nacházíme odlišnosti. Zatímco Chomjakov svůj esej pojímá čistě spekulativně, Danilevskij se snaží o vědecky střízlivé pojednání. Chomjakov do svého pojetí zapojuje náboženství a lingvistiku, Danilevskij přírodní vědy. To je projevem důležité změny paradigmatu, ke které za dvě desetiletí dělicí napsání obou prací došlo. Idealistické spekulace byly považovány za přežitě a nadešla móda pozitivistické vědeckosti. Ta ve svém výkladu nemohla apelovat na apriorní ideály, nýbrž na fakta. Pokud by Danilevskij nesáhl k takovému způsobu výkladu, jeho práce by v jeho době nebyla přijata. Kniha *Rusko a Evropa* také byla ve slavjanofilských kruzích přivítána jako kýžená vědecká formulace slavjanofilských názorů.²⁵³ Danilevskij užitím moderní metodologie prokázal kompatibilitu slavjanofilských postojů se soudobou vědou.²⁵⁴

²⁵¹ ЦИМБАЕВ, *Славянофильство*, op. cit., s. 90–91.

²⁵² ПУШКИН С. Н., „Эволюция славянофильской историософии в творчестве А. С. Хомякова и Н. Я. Данилевского“, in: *А. С. Хомяков – мыслитель*, op. cit., т. 2, s. 191n.

²⁵³ „С появлением этой книги уже нельзя говорить, что мысли о своеобразии славянского племени, о Европе, как о мире нам чуждом, о задачах и будущем России и т. д., что эти

Nejvíce diskutabilní na vztahu Danilevského práce ke klasickému slavjanofilství je to, co je na ní nejpozoruhodnější, tedy teorie civilizací. V. Kerimov sice předpokládá, že zárodky této teorie se nacházejí již v Chomjakovových *Zápisích*²⁵⁵, avšak nutno přiznat, že její aplikace – dělení lidstva na relativně uzavřené a vzájemně jen vnějškově související celky – přinejmenším odporuje světovému (Chomjakov) i evropskému (Kirejevskij) pojetí slavjanofilské filosofie dějin. Princip autonomie entit se tak posouvá k jejich částečné izolaci. Pokud na Danilevského práci pohlédneme prizmatem výše formulovaného slavjanofilského paradigmatu, zjistíme, že *Rusko a Evropa* je s ním kompatibilní z hlediska aplikace organické teorie a postulace autonomie kulturních entit, nikoli však z hlediska náboženských principů jako základu kultury. Sám Danilevskij byl věřícím a v jeho práci nalezneme řadu míst opěvujících přednosti pravoslavlí před západním křesťanstvem. Kulturně-historické typy jsou však založeny na jiném principu než je náboženství. Náboženství je jedním z aspektů civilizace, ale ne jejím bázovým prvkem. Celá koncepce náboženství se podřizuje kulturně-historickému typu, čímž náboženství ztrácí charakter hlavního formantu, který má ve slavjanofilských dílech. Vývoj civilizací se tak stává sekularizovaným mechanickým zákonem, a nikoli organickým náboženským procesem, jak jej chápali klasičtí slavjanofilové. Danilevskij tak některými rysy náleží ke slavjanofilskému paradigmatu, jinými však spíše k patrioticko-panslavistickým proudům (přestože sám nacionalistou nebyl).

KONSTANTIN LEONŤJEV

K. N. Leont'jev (1831–1891) byl originálnější a komplexnějším myslitelem než Danilevskij; jeho hlavní doménou byla teorie kultury, brilantní kritika současnosti a estetické chápání jsoucna. Byl výrazným konzervativním publicistou, ale také náboženským myslitelem a nadaným beletristou. Z hlediska svého pojetí

мысли существуют в виде журнальных толков, намеков, мечтаний, фраз, аллегорий; нет, славянофильство теперь существует в форме строгой, ясной, определенной, в такой точной и связной форме, в какой едва ли существует у нас какое-нибудь другое учение.» СТРАХОВ, „О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа»“, op. cit. 511.

²⁵⁴ „Суть методологического противоречия, которое обнаруживает труд Н. Я. Данилевского – бунт против позитивистического рационализма средствами того же натурализма.“ СУЛТАНОВ, op. cit, s. 44.

²⁵⁵ КЕРИМОВ, „Философия истории А. С. Хомякова“, op. cit., s. 102.

dějin bývá řazen po bok Danilevského k teorii kulturně-historických typů, v níž se také po panslavistickém mysliteli projevil nejvýrazněji. V. Zeňkovskij se dokonce domnívá, že k této teorii dospěl bez přímého vlivu Danilevského.²⁵⁶ Jeho filosoficko-historické názory v ucelenější podobě nalezneme především v práci *Byzantinismus a Slovanstvo* (poprvé vydáno 1875)²⁵⁷ a v některých dalších publicistických statích. Filosoficky se Leont'jev formoval jinak. Na jeho estetických i historických názorech se projevil vliv A. Grigorjeva, Florovskij dokonce předpokládá, že Leont'jev od „posledního romantika“ převzal téměř všechny hlavní motivy své filosofie – estetické nazírání na skutečnost, kult bohatého a celistvého života, organické chápání všech jevů, tezi o kulturním vysychání Západu a duchovním bohatství Východu atd.²⁵⁸

Leont'jev přijímá rozdělení dějin na velké, vzájemně autonomní celky, které nazývá kulturami či civilizacemi. Jeho představa se v zásadních bodech kryje s koncepcí Danilevského, avšak s několika rozdíly. Prvním z nich je, že Leont'jev v původním Danilevského výčtu kulturně-historických typů postrádá typ byzantský. Zatímco Řecko a Řím Danilevskij rozděluje do dvou různých kulturně-historických typů (ačkoli by se mohlo jednat o jeden typ antický), zapomnělo se na nejvyspělejší stát raného středověku – Byzantskou říši. Leont'jev se na Byzanc nerozpomněl náhodou. Byzantský typ je pro něj zaprvé příkladem ideální civilizace, a zadruhé hlavním zdrojem bázových kulturních forem pro Rusko. Myslitel hlásá ideu „byzantinismu“, která je zčásti vyjádřením obdivu k této významné kultuře a zčásti politickým apelem, aby se Rusko k těmto kořenům své kultury obrátilo. Autor hovoří o třech základních prvcích, kterými se byzantinismus vyznačuje. „... byzantinismus v oblasti státu znamená Samoděržaví. V náboženství znamená křesťanství s určitými rysy, kterými se odlišuje od západních církví, od herezí a schizmat. V mravní oblasti víme, že byzantský ideál nemá onu vysokou a mnohdy krajně zveličenou představu o pozemské lidské osobnosti, kterou do dějin přinesl germánský feudalismus...“²⁵⁹ Tyto tři pilíře jsou základem byzantinismu a právě ony byly předány Rusku při jeho vstupu do civilizovaného světa. Jakožto hlavní sloupy jedné z nevyspělejších kultur

²⁵⁶ ЗЕньковскій, *История*, op. cit., т. 1, ч. 2, s. 249.

²⁵⁷ Část této práce byla publikována česky v revue *Souvislosti* 1995, 2, s. 50-67. Přeložil L. Zadražil.

²⁵⁸ Флоровскій, *Пути русскаго богословія*, op. cit., s. 305.

²⁵⁹ *Ibidem*, s. 94. Psaní velkých písmen zachováno v souladu s originálem.

jsou natolik nosné, že jejich respektování či rozvíjení může vést Rusko k rozvoji, kdežto ignorování či opuštění k zániku. Zároveň spočívají v samotných základech ruské kultury, a proto s jejich zánikem musí nutně zahynout i samotná ruská civilizace. Leont'jev tu prozrazuje další rozdíl své vize od představy Danilevského: základy jednotlivých kulturně-historických typů jsou přenositelné na typy jiné. S trochou nadsázky můžeme říci, že v souladu s Leont'jevovou koncepcí se byzantinismus může objevit kdekoli, kde budou fungovat jeho tři základní principy.

Byzantinismus je však jen jedním ze dvou pólů, vytyčených v názvu autorovy studie *Byzantinismus a Slovanstvo*. V otázce Slovanstva se Leont'jev s Danilevským rozchází a podrobuje kritice koncept panslavismu. Autor se nejprve pozastavuje u samotné představy „slavismu“. Slavismem je zde míněna představa nejen etnické, ale i hlubší kulturní příbuznosti slovanských národů, která by vytvářela jakousi jejich jednotu či provázanost. Takovou jednotu Leont'jev nevidí a pojem slavismus chápe jako prázdný. Samotná etnická příbuznost Slovanů není dostatečným důvodem k jakékoli integraci; kultura má v jeho představě jednoznačný primát nad biologickým původem a slovanské národy jsou z kulturního hlediska zcela rozdílné. Spočívá-li v základu ruské kultury právě byzantinismus, o národech západoslovanských či katolických jižních Slovanech můžeme stejně tak prohlásit, že náležejí hodnotám západoevropským. Čím je určována tato kulturní příslušnost jednotlivých slovanských národů? V souladu se slavjanofilskou představou se jedná o příslušnost náboženskou, resp. konfesní. S tím Leont'jev souhlasí a vytýká Danilevskému, že ve své koncepci podcenil úlohu náboženství. V představě autora *Ruska a Evropy*, přestože se sám profiloval jako pravoslavný křesťan, došlo k faktickému zařazení náboženství, tedy i křesťanství, do rejstříku kulturních forem daného kulturně-historického typu. Leont'jev svou postulací možnosti přenosu bazových prvků jednotlivých civilizací vysvobodil náboženství z područí jednotlivých kulturně-historických typů a umožnil jeho nadřazení samotným civilizacím.

Kromě teorie diskrétních civilizací přichází Leont'jev i s mnohem obecnějším principem, kterému jsou civilizace podřízeny. Jedná se o další variantu organické teorie, v autorově verzi nazvané *trojjediný proces* (*триединый процесс*). Ten předpokládá tři fáze vývoje každé entity: fázi *prvotní prostoty* (*фаза первичной простоты*), *vzkvétající složitosti* (*фаза цветущей сложности*) a *druhotného směšitelného zjednodušení* (*фаза вторичного смешительного упрощения*). Ve fázi *prvotní prostoty* se entita teprve utváří, postupně rozmnožuje škálu a složitost

svých forem, ve fázi *vzkvétající složitosti* dochází k plné realizaci entity, maximálnímu projevení ve formách i vydělení v individualitě, a v závěrečné fázi *druhotného směřitelného zjednodušení* spěje k opětovnému zjednodušení forem a ztrátě osobitosti entity, která je završena zánikem. Zajímavá je Leont'jevova principiální formulace tohoto zákona pro veškeré jsoucnost, která je pro případ kultur rozpracována pouze jako dílčí aplikace.

Leont'jevova vize je ještě více než Danilevského koncept ovlivněna oblastí esejistiky a publicistiky. Prakticky od první věty jeho pojednání se tyto oblasti prolínají s teoretickým výkladem. Teorie trojjediného procesu je proto široce aplikována i na tradiční problém ruské filosofie dějin, na vztah Ruska a Evropy. Myslitel postuluje další zákon existence národně-státní entity, kterým je maximální délka její existence vymezená 1200 roky (pro kultury zjevně tuto hranici překračující, jako Indie, Čína či Egypt, autor dokazuje etnicko-kulturní diskontinuitu). Z tohoto hlediska je Evropa již za zenitem své kulturní činnosti a spěje ke svému zániku. Potud se jedná jen o pokračování otřepané představy o „zahnívající“ Evropě. Novum Leont'jevovy koncepce však spočívá v její aplikaci na Rusko: bude-li za počátek dějin ruské civilizace považován rok 988, je nutné dojít k závěru, že i samotné Rusko bude vbrzku spět ke svému zániku. Další Leont'jevovy vývody z představených postulátů patří již do sféry prognostiky. V souladu s autorovými postuláty je nutným symptomem zániku každé entity postupné zjednodušování a zužování škály jejích forem, spolu se ztrátou individuality, vedoucí k jejímu splynutí s okolním prostředím. Z Leont'jevova hlediska byla unifikace kulturních forem v Evropě druhé poloviny 19. století, spolu se sociálními procesy vedoucími ke sblížení jednotlivých tříd a vytváření společného politického jazyka, chápána jako jednoznačně úpadkový rys. Stejně jako mnozí slavjanofilové nebyl ani Leont'jev odpůrcem Evropy jako takové. Jednalo se o odmítnutí její novověké podoby, kdežto Evropa středověká, s hierarchizovanými a složitě strukturovanými kulturními formami, byla myslitelem obdivována jako vrcholný kulturní celek. Proces postupné unifikace měl v Evropě podle Leont'jeva i nadále pokračovat; myslitel v budoucnu očekával postupné stírání rozdílů nejen mezi jednotlivými společenskými vrstvami, ale i mezi státy, a proto předpokládal vznik společného evropského státu.

Stádium, v němž se nachází evropská kultura, je stádiem úpadkovým, ovšem s tou zvláštností, že zároveň splývá s obdobím rozsáhlého mocensky podpořeného exportu jejích kulturních forem a idejí (např. ideje rovnostářství, pokroku, socialismu)

do celého světa, včetně Ruska. Právě proto, že se jedná o formy úpadkové, je dobré se jich vyvarovat. Samo Rusko je o něco mladší než Evropa, a proto může v budoucnu ještě nějaký, byť nedlouhý čas fungovat, ovšem za podmínky, že se úpadkovými formami „nenakazí“. Zde Leont'jevův postoj splývá s Danilevského představou, neboť navrhuje faktickou izolaci Ruska. V otázce budoucího směřování samotného Ruska nabízí autor dvě varianty.²⁶⁰ První je založena na zmiňované izolaci Ruska od Západu a jeho „zmrazení“. To by sice znamenalo stagnaci, zato však zachování byzantských forem – samoděržavného státu a pravoslavné církevnosti. Druhá předpokládá kontinuální vývoj provázený narůstajícím vlivem levicového radikalismu, jeho konečným vítězstvím a nastolením socialistického státu. Tuto variantu Leont'jev považuje za pravděpodobnější. Zajímavá je v této souvislosti jeho předpověď budoucího charakteru socialismu, která se diametrálně odlišuje od všeobecného očekávání jeho stoupců. Socialistická společnost nebude podle očekávání rovnostářská, nýbrž naopak silně hierarchizovaná, kastovnícká a uzavřená. Bude to vlastně návrat ke středověkému modelu společnosti. Touto vizí nastupujícího socialismu jakožto negace novověkých principů organizace společnosti Leont'jev předjal jak kulturologické teorie Florenského, tak i slavnou Berďajevovu studii *Nový středověk*.²⁶¹

Ruská publicistika 70. let 19. století se hojně věnovala východní otázce a ani Leont'jev nezůstal v tomto ohledu výjimkou, tím spíš, že v oblasti Turecka pracoval řadu let v diplomatických službách. Myslitel se nebrání potenciální expanzi Ruska směrem k úžinám Bosporu a Dardanely a vytvoření nějakého širšího celku s přiléhajícími územími. Tento nový útvar však nemá být všeslovanský, založený na etnickém principu, nýbrž se má jednat o formaci, kterou myslitel nazývá *východní svaz* (*восточный союз*) a která je založena na identitě nábožensko-kulturní. Ve východním svazu by mělo kromě Ruska figurovat především Řecko, část Turecka a některé další oblasti obývané křesťany byzantského ritu. Ke Slovanům, a to i balkánským, chová Leont'jev spíše nedůvěru, jak dokládají jeho četné stati (např. *Панславизм и греки, Панславизм на Афоне*).

²⁶⁰ Viz např. *ibidem*, s. 483.

²⁶¹ NYKL H., „Nový středověk v ruské filosofii (Leont'jev-Florenskij-Berďajev)“, in: *Problematika „Východ- Západ“ v evropských kulturách a literaturách (vybrané aspekty)*, Praha 2009 (v tisku).

Jednou z myšlenek, již Leont'jev odmítal principiálně, byla myšlenka pokroku. Myslitelova koncepce byla v kontextu své doby výjimečná právě odmítáním progresivismu a hlásáním dějinného pesimismu. Dějiny z jeho hlediska nejenže nespějí k zářným zítřkům, ale jejich jediným vyústěním je naopak Poslední soud. Každá kultura prožívá stejné fáze, kdy prochází jediným obdobím růstu, rozkvětu, po němž nevyhnutelně následuje zánik. Neexistuje však nějaký obecný trend, a už vůbec nemůžeme mluvit o jednotných dějinách; dějiny (resp. dějiny jednotlivých kulturně-historických typů) mají pouze jednotné zákony. Ty je však spojují se vším ostatním jsoincem. I v tom můžeme vidět ohlas jistého biologismu, tak příznačného pro toto období (sám Leont'jev byl původním povoláním lékař). Dějiny nejenže nespějí ke svému kvalitativnímu zlepšování, ale v případě Evropy a patrně i Ruska jednoznačně descendují. Skeptický vztah k budoucnosti Ruska pak Leont'jeva zřetelně odlišoval prakticky od všech jeho současníků. Můžeme říci, že teorii kulturně-historických typů ve smyslu protipólu progresivistických dějin dotvořil teprve Leont'jev, protože vyloučil některé relikty konceptu jednotných světových dějin (evoluce od jednoduchých kulturně-historických typů k typům složitým), stejně jako optimistické očekávání kvalitativního zlepšování v dějinách a v neposlední řadě i apriorně očekávanou významnou roli Ruska v nich.

LEONT'JEV A SLAVJANOFILSTVÍ

K. N. Leont'jev se na rozdíl od Danilevského nehlásil ke slavjanofilství ani k žádnému jinému kolektivnímu hnutí. Klíčovými body jeho ideového vývoje jsou data jeho osobní biografie – voluntaristické mládí v západnickém duchu, diplomatická služba, náboženská konverze, přimknutí ke konzervativně-náboženským názorům a vytvoření vlastní filosofie. Jeho postoj ke slavjanofilství je zpočátku konfliktní, postupem doby však přechází ke smířlivějším tónům, které místy vyznívají jako identifikace s dříve odmítaným proudem. Leont'jev se ke slavjanofilství vrací snad v každé své stati, jako by se snažil znovu a znovu s tímto fenoménem vyrovnat a uvést jej do patřičného vztahu s vlastním hlediskem. Leont'jev byl odpůrcem západní liberalizace v Rusku, v řadě statí ostře kritizoval novodobý nacionalismus, včetně národního hnutí slovanských národů, které vnímal jako vliv západního liberalismu, a v neposlední řadě kritizoval i panslavismus. Učení slavjanofilů některé prvky těchto proudů obsahovalo a právě ty se stávaly hlavním terčem jeho kritiky. „Idea pravoslavně-kulturního rusismu je skutečně originální,

vysoká, přísná a státotvorná. Kdežto panslavismus je v každém případě napodobování a nic víc. Je to současný evropský ideál, utilitárně-liberální, je to snaha být jako všichni. ... Rusové dnes potřebují vášnivě směřovat ke svébytnosti duchovní, myšlenkové i životní...“²⁶² Postupem doby však odhaloval jiné, pro něj pozitivní stránky slavjanofilství – konzervatismus (z jeho hlediska však příliš „evropský“), monarchismus, náboženskou orientaci a především snahu o ruskou svébytnost a antiwesternismus. Snad nejvíce mu u slavjanofilů vadil sklon k liberalismu, postupem doby však dochází k závěru, který později konstatovala řada dalších badatelů, že liberalismus slavjanofilů není klasickým západním liberalismem. Začíná rozlišovat dvě stránky slavjanofilství – etnickou a kulturně-státní. Zatímco tu etnickou, vedoucí k panslavismu a modernímu nacionalismu, odmítá jako převzaté ze Západu, kulturní slavjanofilství, vedoucí ke svébytnosti ruské kultury, naopak vítá a vyzývá k jeho rozvoji: „Není třeba jen pouze *pokračovat* ve věci starých slavjanofilů, nýbrž je třeba jejich učení rozvíjet a být přitom věrnými jejich *hlavní myšlenky* – že se musíme co možná nejvíc vyhybat podobnosti se Západem; je třeba modifikovat učení tam, kde ničemu neodpovídalo. Je třeba umět obětovat jednotlivosti tohoto učení pro dosažení cílů hlavních – *duchovní a životní* (умственной и бытовой) *svébytnosti a státní pevnosti*.“²⁶³ Právě idea silné autonomní identity Ruska je pro něj klíčovou myšlenkou slavjanofilů. Všimá si však i dalších závažných aspektů jejich učení; dává je do souvislosti s organickou teorií, kterou sám vyznává, a opakovaně zdůrazňuje jejich tradičně církevní orientaci. Vztah Leont’jeva ke slavjanofilství je pozoruhodným tématem a jistě by si zasloužil širšího výkladu.²⁶⁴ Pro účely této práce je však podstatné, že Leont’jev jednoznačně oddělil efemérní prvky slavjanofilství (liberalismus, nacionalismus, slavofilii) od jeho skutečného jádra (svébytnost, náboženství, organičnost). Zatímco vnější prvky jím byly odmítnuty (byly to právě ony, s nimiž se Leont’jev vyrovnával, nikoli slavjanofilství samo), s jeho jádrem se identifikoval.

²⁶² ЛЕОНТЬЕВ К. Н., *Россия и Славянство*, op. cit., s. 530.

²⁶³ *Ibidem*, s. 688.

²⁶⁴ Takovým pojednáním však navzdory svému názvu není stať A. Janova (ЯНОВ А. Л., „Славянофилы и Константин Леонтьев“, *Вопросы философии*, 1969, 8, 97–106.), která se vyrovnává spíše se západní sovětologií a Leont’jeva pojímá jako „utopistu“.

TEORIE KULTURNĚ-HISTICKÝCH TYPŮ JAKO JEDNA Z APLIKACÍ SLAVJANOFILSKÉHO PARADIGMATU

Teorie kulturně-historických typů se stala samostatným přístupem ve filosofii dějin a začala žít svůj vlastní život bez ohledu na své původní zakladatele a stoupence. Svě pokračování měla na Západě, konkrétně v práci O. Spenglera *Zánik Západu* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1. díl 1918, 2. díl 1922). Spenglerova závislost na Danilevském je většinou uznávána a byla zaznamenána již bezprostředně po publikaci *Zániku Západu*²⁶⁵ a potvrzována i takovými autoritami v oblasti sociologie, jako je rusko-americký sociolog P. A. Sorokin.²⁶⁶ Spengler byl dobře obeznámen s ruským myšlením, uměl rusky a neznámější práce Danilevského nechyběla v jeho knihovně. To však nebránilo tomu, aby na svůj ruský pramen prakticky neodkázal.²⁶⁷ Spenglerova práce Danilevského připomíná svou terminologií i řadou motivů, z nichž některé mají svůj pramen již v německé klasické filosofii. Kromě Danilevského lze ve Spenglerově koncepci vysledovat i stopy vlivu K. Leont'jeva. K teorii kulturně-historických typů mají dále blízko i historické představy eurasijců (P. N. Savickij, N. S. Trubeckoj aj.), kteří se znovu vrací k představě Ruska jako rozsáhlého kulturního prostoru, rozvíjejícího se nezávisle z vlastních zdrojů, prosazují „egoismus“ vůči Evropě apod. Příznačné je, že zároveň odmítají panslavismus. Díky Spenglerovi teorie kulturně-historických typů vstoupila do povědomí moderní evropské filosofie dějin. Svého dalšího rozpracování se dočkala například v rozsáhlé práci anglického historika A. J. Toynbee *A Study of History* (1934–1961), zabýval se jí již zmíněný P. Sorokin a v nedávné době se vrátila v podobě *Střetu civilizací* S. P. Huntingtona. V rámci filosofie dějin má dnes tento přístup své pevné místo.²⁶⁸

Filosofie dějin byla nedílnou součástí slavjanofilství, avšak u klasických slavjanofilů se dočkala pouze fragmentární realizace v esejích Kirejevského, Chomjakova a K. Askakova, celistvější podoby jen v práci *Zápisky o světových*

²⁶⁵ БЕРДЯЕВ Н. А. – БУКШПАН Я. М. – СТЕПУН Ф. А. – ФРАНК С. Л., *Освальд Шпенглер и Закат Европы*, М. 1922. Další literaturu k tématu Danilevskij – Spengler uvádí např. МАСМАСТЕР, *Danilevskii*, op. cit. s. 353.

²⁶⁶ Např. SOROKIN P. A., *Social Philosophies in an Age of Crisis*, Boston 1950; IDEM, *О русской общественной мысли*, СПб. 2000, s. 128.

²⁶⁷ СУЛТАНОВ, op. cit., s. 170.

²⁶⁸ ПАНАРИН, *Философия истории*, op. cit., s. 340n.

dějínách. Z hlediska synchronního byla ruskými slavjanofily v dosavadních koncepcích nejvíce kritizována představa eurocentricky pojatých jednotných světových dějin a z hlediska diachronního především myšlenka humanistického pokroku. Byly známé jisté základní prvky, které slavjanofilská filosofie musí obsahovat – opozici vůči osvícenské představě jednotných progresivizujících dějin, eurocentrismu a bagatelizování významu Slovanstva. Kromě toho by taková slavjanofilská filosofie dějin měla obsahovat pozitivní prvky slavjanofilského učení – organickou představu o vývoji entit, jejich autentičnost (především v případě Ruska) a konečně přítomnost křesťanského prvku.

Danilevskij svou prací *Rusko a Evropa* takovou systematickou práci předložil. Úspěšně v ní polemizoval s eurocentrismem, navrhl novou metodologii světových dějin, emancipoval neevropské kulturní entity, především pak slovanský svět. Jeho nová koncepce kulturně-historických typů rozbíjí jednosměrnost dosavadních konceptů dějin, do značné míry však jednotlivé civilizační entity izoluje. Navzdory imanentismu a částečnému izolacionismu těchto historických entit však není rozbití dějin u Danilevského absolutní. Světové dějiny jsou zachovány jako souhrn dějin jednotlivých kulturně-historických typů; zároveň existuje i dějinný vývoj, který spočívá v postupné kvalitativní gradaci kulturně-historických typů (pojem kulturní činnost).²⁶⁹ Danilevskij tak zachovává evolucionismus, který je společný pro většinu slavjanofilské i západnické ruské inteligence. Dalším zachovaným schématem je optimistická vize dějin – kultura ani lidstvo jako celek nejenže nezaniká, nýbrž čeká jej kvalitativně lepší budoucnost, byť v geograficky omezeném prostoru. K určitým úvahám o konci dějin nás může přivést skutečnost, že slovanský kulturní typ je jakýmsi završením historie lidstva: má jako první v dějinách naplnit všechny čtyři typy kulturní činnosti (a žádné další vlastně v souladu s autorovou koncepcí neexistují). Spekulace o eschatologickém vyústění Danilevského koncepce však mohou zůstat pouze spekulacemi. Jeho koncepce není náboženská, nýbrž vědecká.

Danilevského představu dále rozvinul K. Leont'jev, který z ní vyvodil některé další důsledky. Kromě revize světových dějin v oblasti synchronní, konkrétně doplnění Byzance do seznamu civilizací, dokončuje Leont'jev i revizi v oblasti

²⁶⁹ Těto skutečnosti si povšiml i MacMaster: „... besides the... theory of types in Russia and Europe, there is a providentialist, lineary progressive theory of world history.“ MACMASTER, *Danilevskii*, op. cit., s. 294.

diachronní. Ruší představu evolucionizujících dějin, spějících od jednoduchých kultur ke složitým. Podle Leont'jeva nelze prohlásit, že by chronologicky mladší civilizace byly vyspělejší než kultury starší. Kulturní vyspělost je jednou z fází vývoje civilizace a je imanentní záležitostí každé jednotlivé kultury. V případě soudobých kultur však lze hovořit spíše o descendenčních tendencích. Dějiny jako celek potom nespějí k rozkvětu, ale ke konci světa a Poslednímu soudu. Leont'jev tak ve své představě popírá oba hlavní pilíře osvícenské filosofie dějin – eurocentrismus a progresivismus – a v jeho osobě je teorie kulturně-historických typů jakožto protiklad vůči osvícenské filosofii dějin završena. Leont'jev, který se vyznačoval spíše skeptickým postojem ke slavjanofilství, teorii kulturně-historických typů přiblížil ke slavjanofilskému paradigmatu. Zdůraznil více organickou stránku vývoje jednotlivých kulturních entit a za hlavní bázový příznak civilizace prohlásil náboženství. Zároveň z celé koncepce odstranil panslavismus a všechny optimistické obrozenecké motivy. Prokázal tak, že slavjanofilská koncepce, z níž se teorie kulturně-historických typů zrodila, není závislá na představě slovanství. Teorie kulturně-historických typů se tak stala aplikací slavjanofilského paradigmatu v oblasti filosofie dějin.

5.3 V. S. SOLOVJOV

Postava V. Solovjova je pro další vývoj slavjanofilského paradigmatu klíčová. Počvennikové a teoretikové kulturně-historických typů jsou jistě pozoruhodnými mysliteli, avšak jejich význam je dobově či tematicky omezený. Filosofická intence teoretiků klasického slavjanofilství však směřovala k vytvoření nové celistvé filosofie. Taková filosofie byla předložena teprve Solovjovem a filosofy nábožensko-filosofické renesance, které Solovjovova tvorba inspirovala.

Bohatá tvůrčí dráha nejvýznamnějšího ruského filosofa 19. století zahrnuje i významnou kapitolu vyrovnání se se slavjanofilstvím. Podle názoru většiny badatelů je rané myslitelovo období, započaté v roce 1874 magisterskou disertací *Krise západní filosofie (proti pozitivistům)* (*Кризис западной философии: /против позитивистов/*), ve znamení slavjanofilství. V této tendenci Solovjov pokračoval i dalšími pracemi *Filosofické principy celistvého vědění* (*Философские принципы цельного знания*, 1877), *Kritika abstraktních principů* (*Критика отвлеченных начал*, 1880), stejně jako některými články (*Три силы*). Období osmdesátých let

(přibližně od roku 1883) do začátku let devadesátých však Solovjov rozvíjí zcela jiný typ idejí – od teoretické filosofie přechází ke snaze o realizaci svého teokratického projektu, jehož součástí je sjednocení církví. Solovjov se stává publicistou a aktivistou, navazuje kontakty s katolickou církví. Toto období jej až po dnešek proslavilo v katolických kruzích na Západě, avšak znamenalo jeho rozchod se slavjanofilstvím. Solovjovova vize církevního a světového sjednocení narazila na autonomismus a církevní exkluzivismus obsažený v některých slavjanofilských koncepcích, především v teorii kulturně-historických typů. Následuje doslova záplava žurnalistických polemik s neoslavjanofily i stoupenci ruských či pravoslavných exkluzivistických představ a zároveň traktáty vykládající jeho teokratickou vizi – *Ruská idea (L'idée Russe, 1888)*, *Historie a budoucnost teokracie (История и будущее теократии)* a *Rusko a všeobecná církev (La Russie et l'Église universelle, 1889)*. V devadesátých letech se myslitelova tvorba od teokratického tématu zklamaně odvrací a opět se přiklání k přerušené práci, jejímž výsledkem je například etický spis *Ospravedlnění Dobra (Оправдание Добра, 1897)*. Z hlediska tématu této práce se Solovjovův vztah ke slavjanofilství a slavjanofilskému paradigmatu rozpadá na dvě závažné části. První jsou příčiny a okolnosti jeho „rozchodu se slavjanofilstvím“ a druhá je vztah jeho tvorby ke slavjanofilskému paradigmatu. Ve skutečnosti se nejedná o totéž. Zastavme se nejprve u prvního problému.

ROZCHOD SE SLAVJANOFILSTVÍM

Solovjov své žurnalistické polemiky se „slavjanofily“ zahájil souběžně se svými teokratickými plány v roce 1883 statí *Нравственность и политика – исторические обязанности России*. Podstatou statí byl boj proti státní a národní výlučnosti Ruska a výzva k jeho světové misi. Načasování této statí, jakož i celého rozsáhlého polemického cyklu, jej jednoznačně řadí do souvislosti s paralelními pokusy o myslitelovy kontakty s katolickým světem.²⁷⁰ Dokladem toho je i skutečnost, že celý polemický soubor Solovjov vydal jako samostatnou publikaci ve dvou dílech pod názvem *Národní otázka v Rusku (Национальный вопрос в России. Вып. 1–2.)*. První část tohoto souboru obsahuje šest statí vymezených lety 1883–

²⁷⁰ Viz СОЛОВЬЕВ С. М., *Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция*, М. 1997, s. 253n.

1888, druhá obsahuje 11 statí z let 1888–1891. V této době jiné rozsáhlejší materiály filosof v Rusku nevydával, vydal však na Západě své tři teokratické práce. Tato souhra kroků je logická; pro uskutečnění teokratických plánů je třeba nejen vyložit jejich principy, nýbrž bojovat s idejemi, které v jejich realizaci brání.²⁷¹

Z tohoto důvodu vystoupil Solovjov v obdobném duchu proti hlavnímu žijícímu představiteli původních slavjanofilů I. Aksakovovi v otevřeném dopise *Любовь к народу и русский народный идеал* (1884). Sám Aksakov však, jak již bylo zmíněno v první kapitole, slavjanofilské paradigma rozvíjel, či lépe řečeno opustil ve prospěch nacionalismu. Z tohoto důvodu (Solovjov se zajímal o filosoficky relevantní věci) se další úsilí filosofa zaměřilo na představitele teorie kulturně-historických typů. Danilevského teorie jím byla napadena v souvislosti s třetím (druhým knižním) vydáním *Ruska a Evropy* v roce 1888, které Solovjov obsáhle analyzoval ve stejnojmenné stati otištěné v časopise *Věstník Jevropy*. Filosof se soustředil na teoretickou podstatu Danilevského koncepce. Danilevského koncept dějin podle Solovjova odporuje křesťanským principům, protože rozbíjí jednotné dějiny spásy. Dále podle filosofova názoru odporuje organické teorii, protože popírá lidstvo jako jediný organismus. Danilevského koncepce také neodpovídá vědeckým požadavkům kladeným na přirozený systém, protože skutečnému chodu světových dějin odporuje. Filosof se zaměřuje především na výše zmíněnou Danilevského tezi o nemožnosti přenosu (*непередаваемость*) kulturně-historických typů. Fiktivnost předpokládaných civilizačních okruhů se pokouší dokázat fakty z dějin filosofie a náboženství, které podle něj dokazují univerzálnost myšlenkového světa lidstva. Terčem kritiky se kromě Danilevského stal i Strachov. Není proto divu, že se rozhodl zesnulého přítele (Danilevskij † 1885) i sebe před Solovjovovou kritikou hájit ve stati *Naše kultura a světová jednota* (*Наша культура и всемирное единство*, 1888) v Katkovově *Ruském věstníku*. Kromě obhajoby vědeckosti Danilevského teorie i závažnosti národního principu je na této obhajobě z našeho hlediska zajímavé, že zde autor vymezuje rozdíl mezi svým a Solovjovovým pojetím organické teorie. Strachov oponuje Solovjovovu úsilí vytvořit z celého lidstva organismus na základě principu rovnosti a jednoty po vzoru Babylónu a Říma vlastním pojetím plurality „orgánů“ v lidském těle: „Lidstvo není jakýsi jediný, „živý celek“, podobá se spíše

²⁷¹ Dokladem toho jsou i početné polemiky se slavjanofily, které *Rusko a všeobecná církev* obsahuje.

nějakému živlu, který se snaží ve všech bodech skládat do forem, více či méně analogických organismům. Největší z těchto forem, které mají jasnou spojitost mezi částmi a jasnou linii celkového vývoje, tvoří to, co Danilevskij nazval kulturně-historickými typy.²⁷² Strachov zároveň odmítá představu, že teorie civilizací ruší lidstvo jako celek či všelidské hodnoty, jako jsou například velká náboženství.

Debata mezi oběma mysliteli by bývala mohla skončit; sám Strachov se jí snažil lakonicky uzavřít statí *Poslední odpověď V. V. Solovjovovi (Последний ответ В. В. Соловьеву, 1889)*, v níž konstatuje vzájemné rozcházení argumentace a prohlašuje další pokračování za bezpředmětné. Solovjov však v zasílání svých příspěvků neustával, nejprve dopisem redakci *Ruského věstníku*, který posléze doplnil menší statí *Šťastné myšlenky N. N. Strachova (Счастливые мысли Н. Н. Стрехова, 1890)*. Vyvrcholením jeho snah se pak stala fatálně znějící stať *Slavjanofilství a jeho degenerace (Славянофильство и его вырождение, 1889)*, jež byla zaměřena proti slavjanofilství jako celku. Ze samotného slavjanofilství však filosof vybírá jen některé rysy – víru v národ, idealizaci minulosti, konfesní uzavřenost. Od kritiky některých jednostranných rysů u Chomjakova a Kirejevského Solovjov přechází k Askakovově pojetí národa a státu ve *Zprávě o vnitřním stavu Ruska (Записка о внутреннем состоянии России, 1855)*. Zcela nepovšimnuty zůstávají ostatní stránky slavjanofilského učení, včetně těch, na které sám Solovjov navazoval. V další části svého článku filosof přechází k následujícímu rozvoji slavjanofilského myšlení, či jak sám říká, k „prověření tohoto myšlení v praxi“²⁷³. Za další aplikaci slavjanofilských myšlenek Solovjov prohlašuje M. Katkova a publicisty nacionalisticko-panslavistického směru jako V. Lamanského, N. Giljarova-Platonova či K. Jaroše²⁷⁴. V pracích těchto „zákoných dědiců slavjanofilství“ dochází k odřeknutí od všelidských hodnot ve prospěch národně-konfesní výlučnosti. Solovjovovo pojetí „dějin slavjanofilské ideje“ nejlépe shrnují jeho vlastní slova: „Uctívání svého národa jako vůdčího nositele světové pravdy;

²⁷² СТРАХОВ Н. Н., „Наша культура и всемирное единство“, op. cit., s. 235.

²⁷³ СОЛОВЬЕВ В. С., *Собрание сочинений*, СПб. 1911, т. 5, s. 212.

²⁷⁴ Pozoruhodné je, že bezprostředně po citování Jarošova textu Solovjov, jakožto obhájce všelidských hodnot proti nacionalismu, píše: „Vzniká pouze jedna otázka: jakým právem mluví jménem ruského národa tito pánové, z nichž mnozí k němu nepřísluší ani pokrevně a někteří přímo patří ke kategorii ‚cizinců, jejichž jednání je neznámé?‘“ Ibidem, s. 223. Nakolik zde filosof naráží na česky znějící příjmení K. N. Jaroše, je otázkou.

potom jeho uctívání jako živelné síly nezávisle na světové pravdě; nakonec uctívání těch národních jednostranností a historických anomálií, které oddělují lid od vzdělané společnosti, tedy uctívání svého národa s přímým odmítnutím samotné ideje světové pravdy – to jsou tři postupné fáze našeho nacionalismu, které postupně představili slavjanofilové, Katkov a současní obskuranti.²⁷⁵ Vidíme tedy, jaký posun Solovjov slavjanofilství uchystal; v této nové řadě „epigonů slavjanofilství“ již nejsou zmíněni žádní filosofičtí teoretici (Strachov, Leont'jev, Danilevskij atd.), nýbrž výhradně nacionalističtí publicisté. Staré slavjanofilství je Solovjovem v duchu nihilistické kritiky redukováno na nereálné snílkovství, to nové na nebezpečný šovinismus. Solovjov tedy ve své silně zaujaté stati učinil pokus zcela upřít slavjanofilství filosofický rozměr.

Na Solovjovovy stati kromě Strachova reagovali i jiní, například S. Šarapov v časopise *Russkoje dělo*, K. Leont'jev v časopise *Graždanin* či D. F. Samarin v periodiku *Novoje vremja*.²⁷⁶ Ve zvláště složité pozici byl v daném případě Leont'jev, protože byl stoupencem (byť kritickým) N. Danilevského a zároveň přítelem V. Solovjova. Jeho stať *Vladimir Solovjov proti Danilevskému* je proto spíše srovnáním míry reálnosti obou vizí – Danilevského budoucnosti slovanského kulturně-historického typu a Solovjovovy teokracie. Leont'jev vyjadřuje sice obdiv Solovjovovu profetickému entuziasmu, ale Danilevského vize je z jeho hlediska reálnější (nikoli však jako panslavistický projekt). Zároveň však odmítá Solovjovovo obvinění v její „přízemnosti“ („пользучая теория“), idea konzervativní budoucnosti Ruska je pro něj vzletnější než růžové snílkovství humanistů. Leont'jevův příznivý vztah k nejznámějšímu ruskému filosofovi však neměl mít dlouhého trvání; jejich definitivní rozchod způsobila Solovjovova veřejná přednáška *O úpadku středověkého pohledu na svět* (*Об упадке средневекового мирозерцания*, 1891), která

²⁷⁵ Ibidem, s. 228.

²⁷⁶ „Владимир Соловьев против Данилевского“, in: ЛЕОНТЬЕВ, *Восток, Россия, Славянство*, s. 466–511; viz též „Кто правее? Письма к В. С. Соловьеву“, in: *Ibidem*, s. 625–678; САМАРИН Д. Ф., „Поборник вселенской правды. Возражение В. С. Соловьеву на отзывы о славянофилах 40-х и 50-х годов“, in: *Славянофильство: pro et contra*, op. cit., s. 477–500.

prokázala zcela neslučitelná východiska obou myslitelů (příklon Solovjova k progresivismu).²⁷⁷

Solovjov však své útoky na nyní již zcela jasně vymezený „nepřátelský tábor“ dále stupňoval a jeho snaha o likvidaci protivníka vyvrcholila v nařčení Danilevského z plagiátu, jež zaznělo ve stati *Německý originál a ruská kopie (Немецкий подлинник и русский список, 1890)*. Solovjov zde autorovi teorie kulturně-historických typů vytýkal její nepůvodnost, s poukazem na práci německého historika Heinricha Rückerta *Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung* (Leipzig, 1857). Filosof svou tezi dokládá úryvky ze zmíněného díla, kde Rückert postuluje zásadní odlišnost a paralelnost různých kultur a jejich vzájemnou nezávislost. Tato teze však od samého počátku vyvolávala podezření. Jak však shrnuje R. MacMaster, německý myslitel byl spíše než předchůdcem teorie kulturně-historických typů stoupencem Hegelovy vize světového ducha.²⁷⁸ V dějinách podle Rückerta dochází v různých entitách ke vtělení univerzální Ideje, která však nedochází své úplné realizace. Ústřední role v tomto procesu připadá Evropě, která tuto Ideu realizuje v maximální možné míře a rozšíří tak svůj potenciál do celého světa. Jiné kultury (arabský svět, Indie, Čína) jsou na pokraji zániku a jen Evropa je může oživit. Jedná se o hegelovsky pojatý eurocentrismus, a tedy i typologicky odlišnou teorii. MacMaster předpokládá, že sám Danilevskij Rückertovu práci nejspíš neznal.²⁷⁹ Badatel dále uvádí, že autorem předpokladu o Danilevského návaznosti na Rückerta mohl být N. N. Strachov. Strachov ve snaze uvést svého oblíbeného myslitele do kontextu světového myšlení postuloval ve své předmluvě k vydání *Ruska a Evropy* z roku 1888 jeho spojitost s Rückertem „a jinými spisovateli“²⁸⁰, a to zřejmě zcela neopodstatněně. Z pohledu filosofie dějin náležejí koncepty Rückerta a Danilevského k typologicky různým pohledům na historii. Například v německé filosofii dějin bývají uváděny do protikladu Hegelův panlogismus, k němuž přimyká Rückertova koncepce, a

²⁷⁷ О vztahu obou myslitelů viz např. ФУДЕЛЬ И. свящ., „К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях“, in: *Константин Леонтьев: Pro et contra*, СПб. 1995, т. 1, с. 393–408.

²⁷⁸ MacMaster R. E., „The Question of Heinrich Rückert’s influence on Danilevsky“, in: *The American Slavic and East European Review*, 1955, 2, с. 59–66.

²⁷⁹ *Ibidem*, с. 66.

²⁸⁰ СТРАХОВ Н., „Жизнь и труды Данилевского“, in: *Россия и Европа*, с. XXX.

organická teorie, inspirovaná Schellingem, jejímž stoupencem byl Danilevskij.²⁸¹ Zdá se však, že Solovjov své obvinění do článku zasadil spíše s úmyslem za každou cenu obvinít oponenta z plagiátu a o skutečné kořeny Danilevského koncepce se valně nestaral, jak si svého času povšiml již V. V. Rozanov.

Poté, co jsme se seznámili s podstatnou částí Solovjovovy protislavjanofilské polemiky (její vyčerpávající rozbor by zaplnil neúměrně mnoho místa), je namístě posoudit příčiny vzniku takto intenzivní aktivity. Solovjov byl v osmdesátých letech tvůrcem a propagátorem vlastního konceptu jednotných křesťanských dějin, jejichž evoluce podle něj postupně spěje k rozšiřování a upevňování křesťanské zvěsti ve světě. V této souvislosti bude docházet i k postupnému sjednocování světa, který bude provázen syntézou jednotlivých oborů lidské činnosti. Vrcholem pak bude celosvětový teokratický systém, který sjednotí všechny státy světa a soustředí všechny tvořivé síly. Základní syntagmatem Solovjovova projektu mělo být spojení církve a státu do jednoho celku. To předpokládalo spojení všech států pod jednou monarchistickou vládou a zároveň sjednocení rozdělených křesťanských církví pod jurisdikcí římského papeže. Velkou úlohu v tomto procesu mělo hrát Rusko. Z tohoto důvodu bylo potřeba odstranit každý izolacionistický či exkluzivistický program a především pak ze slavjanofilského paradigmatu vycházející teorii Danilevského, opírající se o sjednocení Slovanů a pravoslavnou konfesi. Nutno však podotknout, že celý spor byl vlastně veden na úrovni jednotlivých politických (či spíše utopických) programů. Z dnešního hlediska je teorie civilizací jediným konceptem, který lze ještě s vážnou tváří brát v potaz, to však o Solovjovově teokracii či panslavismu říci nelze. Solovjov se tak nevyrovnával s hlubinnou intuicí slavjanofilského paradigmatu (organická celistvost, náboženství, autonomní rozvoj), nýbrž s její politickou aplikací, či dokonce jednou z možných politických aplikací – teorií civilizací a panslavismem.

Jako symbolickou tečku za Solovjovovým pohřbíváním slavjanofilství můžeme zmínit časově blízkou Miljukovovu přednášku *Slavjanofilství a jeho degenerace. Danilevskij, Leontjev, Solovjov* (*Славянофильство и его вырождение. Данилевский, Леонтьев, Соловьев*, 1893). Ta již v názvu parafrázovala Solovjovův vlastní text, pouze s tím rozdílem, že do degenerující posloupnosti byl tentokrát zařazen i filosof sám. Miljukov se pokusil dialekticky „sejmout“ protiklad mezi Solovjovem a jeho oponenty tím, že je označil za dva různé směry postklasického

²⁸¹ ПАНАРИН А. С. et al., *Философия истории*, М. 2001, s. 163.

slavjanofilství – jeden z zdůrazňuje ideu národnosti a druhý ideu jejího světově-historického poslání. Slavjanofilství v dalším vývoji doplatilo na své zdokonalování. To, co v původním slavjanofilství mohlo díky myšlenkové nedůslednosti vyznívat nadějně, ukázalo při svém dovedení do důsledků problematické rysy – představa národní výlučnosti přivedla k izolacionistické teorii kulturně-historických typů, kdežto nábožensko-mesianistické sklony byly realizovány v teokratické chiméře V. Solovjova. Miljukov podává detailní analýzu metodologie Danilevského *Ruska a Evropy* a jeho spor s koncepcí světových dějin uvádí do pozoruhodné souvislosti s jeho antidarwinismem. Jednotlivé kulturní entity či národy jsou Danilevským pojímány podobně jako živočišné druhy v kreacionistickém pojetí. Leont'jev je pojímán jako hlasatel extrémního národního izolacionismu, takové pojetí však vyznívá poněkud křečovitě, protože u tohoto myslitele není obtížné doložit jeho nezávislost, či spíše vědomý a v řadě statí explicitně vyjádřený odpor vůči národním a rasovým („племенной“) idejím. Pozoruhodným způsobem je vyložena koncepce V. Solovjova a vysvětleny pohnutky vedoucí k jeho sporu se slavjanofily. „Náboženský úkol stojí nade vším na světě a v každém případě výše než národnost. Tento úkol, splynutí lidstva s Božstvím, je ze své podstaty světový a pro své uskutečnění vyžaduje světovou církev vyzbrojenou silami světového státu. ... Prvotní překážkou jsou přitom všechny teorie a nálady národního vymezování a egoismu.“²⁸² Bojem s nacionálně smýšlejícími slavjanofily však Solovjov sám nepřestal být slavjanofilem. „...svým hlásáním nejen neodmítá, ale naopak k novému životu obnovuje staré slavjanofilství; tím, že rozvíjí jeho humanistické prvky, je jeho skutečnému duchu ve skutečnosti blíže, než oficiální obhájci slavjanofilství z nacionalistického tábora.“²⁸³ Solovjovův teokratický mesianismus je tak podle Miljukova jen jiným proudem postupně zanikajícího slavjanofilství.

SOLOVJOV A SLAVJANOFILSKÉ PARADIGMA

A skutečně, z filosofického hlediska má Solovjov k slavjanofilskému paradigmatu mnohem blíže, než by se z jeho publicistických polemik mohlo zdát. Myslitelova knižní prvotina *Krize západní filosofie* sleduje peripetie vývoje evropské

²⁸² Миллюков П., „Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев“, in: *Вопросы философии и психологии*, 1893, кн. 3 (18), s. 87-88.

²⁸³ Ibidem, s. 89.

filosofie, které pojímá jako „lineární vývoj, v němž každé stadium s nutností vyplývá z předešlého, reaguje na něj, opravuje jeho chyby a samo se přitom dopouští jiných chyb, které budou opraveny zase dalším systémem“²⁸⁴. Během svého vývoje od scholastiky po novověk se západní filosofie zformovala do dvou základních proudů – racionalistického, příznačného pro kontinentální filosofii, a empirického, vyskytujícího se ve filosofii ostrovní. V oblasti gnoseologie dochází u obou proudů podle Solovjova k redukci původního filosofického tázání po pravém jsoucnu; vývoj racionalistické filosofie lze shrnout tak, že jsoucno je rovno pojmu, kdežto empirický proud jsoucno identifikuje se stavy vědomí. U obou proudů dochází k odmítání bytí jak u poznávajícího, tak u poznávaného a pravda je přenášena na sám akt poznání. Solovjov z vývoje gnoseologické stránky západní filosofie vyvozuje, že zcela propadla abstraktnímu formalismu. Podobných konců se západní filosofie dobrala i v oblasti metafyziky a etiky. Vývoj západní filosofie je tak posloupností stále gradujících krajností, které vrcholí popřením původního hledání. Západní filosofie trpí jednostranným racionalismem, a právě proto ztrácí ze zřetele svůj původní cíl – nalezení skutečného jsoucna.

Není potřeba dlouho zvažovat, kterým dílem byl Solovjov inspirován – jeho argumentace je prakticky totožná s Kirejevského poslední stáří *O nutnosti a možnosti nových principů pro filosofii*. Větší rozdíl mezi Kirejevského a Solovjovovým pohledem na dějiny západní filosofie spočívá jen v Solovjovově šikavější znalosti detailů jejího vývoje. Solovjovovy argumenty jsou věcnější, přehlednější, analytičtější (nesměšuje dějiny filosofie a náboženství) a snad také schematičtější. Působí dojmem systematizace a hlubšího propracování Kirejevského kratšího přehledu, koncept sám však zůstal zachován. Tím však podobnost mezi oběma díly nekončí. Oba myslitelé ve vývoji evropské (konkrétně německé) filosofie nalézají pozitivní východisko – pro Kirejevského je jím systém Schellingův a zčásti Hegelův, pro Solovjova filosofie Schopenhauerova a Hartmannova. Oba myslitelé pozitivně kvitují nejnovější výdobytky německého ducha ze stejných důvodů – pro jejich souvislost s náboženstvím a metafyzikou, která byla v předchozím vývoji odsunuta do pozadí. Zároveň nečekají od těchto systémů vyřešení nastolených problémů – jsou jen pozitivním signálem pro skutečné řešení, které má přinést filosofie budoucí. Ta

²⁸⁴ KALENSKÝ J., „Solovjovova kritika západní filosofie“, in: *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: vlivy a souvislosti*, Praha 2006, s. 156.

bude v té či oné míře syntézou předcházejících snah, zároveň bude komplexnější a syntetická.

Závěr Solovjovovy disertace nás posouvá k myšlenkám jeho následující knihy *Filosofické principy celistvého vědění*. Tato práce již v názvu odkazuje na Kirejevského pojem *celistvé vědění*. Myšlenková struktura knihy je navzdory poměrně malému rozsahu dosti složitá; filosof zde v hutné podobě vyložil svou gnoseologii i metafyziku. Základní metoda užitá k typologizaci jsoucna nezapře vliv Hegelovy filosofie, opírá se o triadický princip teze-antiteze-syntéza. Z tohoto důvodu se soustředíme na samotný koncept celistvého vědění. To je tvořeno souhrou tří komponentů – vědy, filosofie a náboženství. Věda se váže na poznávání empirického, předmětného světa, filosofie na racionální, abstraktní poznání a náboženství na poznání mystické. Tyto sféry jsou vůči sobě v postavení *vnější základ* → *prostředek* → *cíl*.²⁸⁵ Vzájemně spolu souvisí, poznávají různé noetické oblasti a je mezi nimi i jistá hierarchická gradace. Jednotlivé poznávací sféry se dále dělí v obdobném triadickém klíči; Solovjov si zvláště všímá oblasti filosofie, která se rozpadá na empirismus, idealismus (racionální filosofie) a mysticismus (filosoficky se vztahující k božské sféře). Solovjov dále postuluje, že původní podoba systému (ať již celého vědění, či jedné z jeho částí, např. filosofie) byla v zárodečné podobě jednotná, poté došlo k jejímu postupnému rozdělení a rozvoji tří sfér a cílem vývoje je jejich opětovná celistvá jednota, která bude zahrnovat všechny výtoky mezitím proběhnuvšího vývoje. Pokud bychom se pokusili o schematické vyjádření sféry vědění, dostali bychom přibližně tuto podobu:

SFÉRA VĚDĚNÍ

Původní zárodečná jednota

Budoucí celistvá jednota

VĚDA

→

FILOSOFIE

→

NÁBOŽENSTVÍ

(empirická úroveň) (formální, logická, systémová úroveň) (absolutní úroveň)

empirismus → idealismus → mysticismus

Bacon → Locke → Mill

²⁸⁵ СОЛОВЬЕВ В. С., *Полное собрание сочинений и писем: в 20 т.*, т. 2, М. 2000, s. 192–193.

Analogickým způsobem, jakým byla v rámci sféry vědění rozdělena filosofie a v jejím rámci empirismus, lze rozdělit i další složky tohoto systému. Jeho podobnost s plánem Kirejevského na vytvoření nové filosofie je zcela evidentní. Nalézáme tu hierarchii vědy, filosofie a náboženství, ale nalézáme tu i pluralitu uvnitř samotné filosofie. Celistvé vědění je syntézou všech zmíněných poznávacích schopností. Opět můžeme konstatovat, že Solovjovova podoba celistvého vědění je oproti Kirejevskému schematizovaná a formalizovaná. Sám Kirejevskij však do celistvého poznání řadil také cit, estetiku, lásku apod. Ty Solovjovem sice nejsou řazeny přímo do sféry vědění, ale jsou zahrnuty do širšího systému *lidské činnosti*. Lidskou činnost myslitel dělí na tři části: oblast *vědění*, oblast *tvorby* a oblast *praktické činnosti*. Pro oblast vědění myslitel vytváří již zmíněnou koncepci celistvého vědění. Touž strukturu mají i ostatní dvě oblasti. Také ony mají tři vrstvy, které odpovídají třem způsobům vztahování se ke skutečnosti, a tyto vrstvy jsou mezi sebou ve vztahu *vnější základ – prostředek – cíl*. Celistvá podoba je analogicky jako u celistvého vědění tvořena syntézou těchto tří přístupů, lze jej dosahovat vycházející z každého z těchto komponentů, ovšem vždy za pomoci zbývajících dvou. Pro celistvé poznání užívá Solovjov termínu *teosofie*. Analogicky jsou strukturovány oblasti tvorby a praktické činnosti. I tyto dvě sféry mají svou syntézu, takže všechny tři části oblasti tvorby jsou shrnuty do tří pojmů: již zmíněná *teosofie*, v oblasti tvorby je syntéza nazvaná *teurgie* a syntézou oblasti praktické činnosti je *teokracie*. Pro přehlednost si tento koncept systému lidské činnosti můžeme upravit do tabulky, která je zjednodušenou verzí tabulky uváděné samotným Solovjovem²⁸⁶:

<i>Sféra:</i>	Tvorby	Vědění	Praktické činnosti
1. stupeň	Technické umění	Věda	Rodina
2. stupeň	Krásné umění	Filosofie	Stát
3. stupeň	Mystika	Teologie	Církev
<i>Syntéza:</i>	Teurgie	Teosofie	Teokracie

Vidíme, že Solovjov na oblast estetiky a citu nezapomněl; je jim vyhrazeno patřičné místo ve sféře tvorby a praktické činnosti.

²⁸⁶ Ibidem, s. 196.

Podobných analogií či zjevné návaznosti na slavjanofilské motivy můžeme v tvorbě raného Solovjova nalézt celou řadu. Spokojme se z úsporných důvodů s přehledem těch nejvýznamnějších. Doktorská disertace *Kritika abstraktních principů* je zaměřena na analýzu rozrůzněných abstraktních principů, které se sváří. Těmito abstraktními principy má filosof na mysli jednotlivé dílčí ideje, které mimo celek ztrácí smysl a vytvářejí ve světě disharmonii. Solovjov chce ukázat jejich dílčí charakter a nemožnost aspirovat na celou pravdu. Zároveň však myslitel poukazuje na jiný typ principů, které nazývá pozitivní nejvyšší principy (положительные верховные начала). Ty jsou nezávislé na lidském rozumu, mají nadlidský, náboženský původ. Tyto principy jsou relevantními skutečnými hodnotami na rozdíl od racionálně jednostranných principů abstraktních. Aniž bychom dále vstupovali do Solovjovovy argumentace, tato základní intence jeho díla zcela odpovídá kritice jednostrannosti racionalistické evropské filosofické tradice a naopak vyzvedávání patristické teologie a především zjevených pravd náboženství. Solovjov se v této práci ukázal jako náboženský myslitel a v tomto duchu pokračoval i v dalších obdobích.

Solovjov však filosoficky nenavazuje pouze na Kirejevského, s Chomjakovem jej kromě intenzivní teologické aktivity na Západě pojí představa jednoty v mnohosti, spojení božského a lidského jako pořádací princip společnosti i různých oblastí jsoucna. U Chomjakova se jedná o *sobornost*, u Solovjova se setkáme s pojmem *všejednota* (всеединство, pojem převzat z německého *Allgemeinheit*).²⁸⁷ Všejednota se u Solovjova někdy objevuje i jako *duše světa* (Schellingova *Weltseele*, *Anima Mundi*) – např. *Přednášky o Boholidsství* (Чтения о Богочеловечестве, 1877–1881) – či *Sofia Moudrost Boží* (София Премудрость Божия) – traktát *Sofie, Rusko a všeobecná církev* atd. Aplikace této filosofické intuice se u obou myslitelů pochopitelně odlišují. Stejně jako v případě Kirejevského, i zde Solovjov provádí systematizaci a formalizaci původního slavjanofilského principu. Chomjakovova *sobornost*, chápaná především jako teologická kategorie aplikovaná na sociální filosofii, se v případě Solovjovovy *všejednoty* posouvá na jedné straně k filosofické systematizaci, na druhé straně (duše světa, Sofia) k mystice gnosticko-novoplatónského typu. Filosofický posun na jednu stranu umožnil tuto myšlenku dále rozvíjet v ruské filosofii v systémech Bulgakova, Florenského, Franka

²⁸⁷ Всеединства философия, in: *Малый энциклопедический словарь*, op. cit.

či Karsavina²⁸⁸, na druhou stranu původní intuici zbavil některých závažných vlastností. „Věrnost živlu novozákonního vidění a církevního života, nezávislost na celé linii (novo)platonizovaného filosofování tvoří specifickou odlišnost učení o sobornosti v rámci tradice všejednoty. ...Díky nim bylo dosti obtížné nalézt pro zprostředkování učení odpovídající filosofický jazyk. Tím vznikla překážka k jeho uchopení a zužoval se jeho vliv v ruské filosofii. Ruská metafyzika všejednoty dokázala uchopit a rozvinout – k tomu někdy dosti diskutabilně – spíše okrajové stránky učení o sobornosti než jeho jádro, intuici nadempirického a milostiplného církevního života. Nedostatečné pochopení a zhodnocení sobornosti se v ní objevilo od samého počátku, od systému V. Solovjova. Je nepochybné, že Solovjovova koncepce všejednoty souvisí a navazuje na Chomjakovovu sobornost. Ale stejně nepochybné je i to, že celkový duch, celkový typ filosofického myšlení u Solovjova a raných slavjanofilů jsou ve své podstatě odlišné.“²⁸⁹ Choružij proto Solovjovovu „systematizaci“ vnímá spíše jako odtržení této koncepce od jejích teologických zdrojů a přesazení do proudu západní spekulativní metafyziky. Dokladem toho je problematická aplikace Solovjovem ovlivněné sofologie zpětně v teologii v systémech Florenského a Bulgakova, která byla svého času prohlášena za herezi.²⁹⁰

Většinový názor historiků ruské filosofie se tedy ztotožňuje s kontinuitou slavjanofilského paradigmatu v tvorbě V. Solovjova. Tento proud reprezentuje například Losskij: „Také jeho rané práce, jako *Filosofické principy celistvého vědění* a *Kritika abstraktních principů*, ukazují, že Solovjov kráčel po cestě ukázané Kirejevským, cestě překonání abstraktního racionalismu a dosažení poznání prostřednictvím naprosté jednoty všech lidských schopností.“²⁹¹ Kromě tohoto úzu historiografie ruské filosofie lze konstatovat, že Solovjovova filosofie projevuje i základní rysy slavjanofilského paradigmatu, jak jsou pojímány v této práci. Během celého období (s jistou výjimkou v případě *Tří rozhovorů*) je jeho filosofie ve znamení nutnosti dosažení organické jednoty jsoucna; náboženství či sakrální sféru chápe jako základ oblastí ostatních. Jedinou diskutabilní otázkou tak zůstává míra autonomnosti entit, která může být zpochybněna odstupem od autonomnosti Ruska a

²⁸⁸ Виз МОИСЕЕВ В. И., *Логика всеединства*, М. 2002.

²⁸⁹ ХОРУЖИЙ, *Хомяков и принцип соборности*, op. cit., s. 97.

²⁹⁰ ФЛОРОВСКИЙ Г., прот., *Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии*, СПб. 2002.

²⁹¹ ЛОССКИЙ, *История русской философии*, op. cit., s. 28.

pravoslaví v dějinách ve prospěch teokratické vize. Nicméně i v této vizi si Rusko zachovává specifické postavení, byť v rámci širšího celku všeobecné církve a světové monarchie. Solovjov tedy může být právem chápán jako představitel slavjanofilského paradigmatu v ruské filosofii. Jeho napojení na autonomní ruskou filosofii je velice silné i vzhledem k tomu, že jako filosof „západního stříhu“ je dnes spíše zpochybňován.²⁹² Solovjov tak v rámci slavjanofilského paradigmatu zůstává především závažným pojítkem mezi samotnou slavjanofilskou tradicí a jejími filosofickými pokračovateli na počátku 20. století.

²⁹² Z početné řady soudobých monografií o Solovjovovi jeho filosofičnost západního typu, tedy to, co Losev ve své monografii nazýval „filosofickou klasikou“, zpochybňují například КРАВЧЕНКО В. В., *Владимир Соловьев и София: монография*, М. 2006 (okultní, spiritistické a mytologické prvky), СЕРГЕЕВА Е. В., *Религиозно-философский дискурс В. С. Соловьева: лексический аспект*, СПб. 2002 (lingvistická analýza terminologie); САПРОНОВ П. А. *Русская философия. Опыт типологической характеристики*. СПб. 2000 (odmítnutí Solovjovova typu filosofování jako mýtotvorby).

ZÁVĚR

Slavjanofilství a jeho vliv na ruské myšlení a kulturu je velice složitým a vrstevnatým problémem. Ve své úplnosti dosud zpracován není a jeho komplexní studium zůstává badatelskou výzvou do budoucna. Existuje však řada monografií zabývajících se významem slavjanofilství v dílčích segmentech kulturních dějin – v literatuře, literární kritice, žurnalistice, sociálním myšlení a jiných oborech. Další významná skupina děl se věnuje jeho postavení v rámci ruské filosofie. Předkládaná práce se pokusila zpracovat jedno z témat, které souvisí právě s ruskou filosofií – specifikovat filosofickou intuici slavjanofilství a její další vývoj ve druhé polovině 19. století.

Specifickým rysem studia slavjanofilství je nutnost i po uplynutí půldruhého století od úmrtí jeho hlavních teoretiků oprošťovat tento pojem od nežádoucích souvislostí. Z tohoto důvodu musela tato práce ještě předtím, než se zaměřila na ústřední problém, vymezit tento fenomén vůči „teoretikům oficiální národnosti“, nacionalistům, panslavistům a dalším skupinám operujícím s motivem patriotismu. V práci je proto za slavjanofilství *sensu stricto* („klasické“) považováno pouze uskupení tvořené A. Chomjakovem, bratry I. a P. Kirejevskými, K. a I. Aksakovými, J. Samarinem a některými dalšími (A. Košelevem, D. Valujevem, A. Popovem, F. Čižovem, V. Panovem, V. Čerkasským). Řadu dalších osobností lze považovat za spřízněné či sympatizující. Stejně tak bylo nutné dobu trvání klasického slavjanofilství vymezit lety 1839–1861, protože později dochází v podobě slavjanofilství k zásadním změnám.

Kromě tohoto klasického kroužku je však pojem slavjanofilství užíván pro označení dalších myslitelů a proudů. Zde rozlišuji další dvě širší sémantická pole pojmu. Jedno označuje myslitele bezprostředně navazující na odkaz klasických slavjanofilů a z důvodu terminologické přesnosti jej navrhuji nazývat slavjanofilským paradigmatickým. Druhé sémantické pole zahrnuje široké spektrum myslitelů i koncepcí, které zdůrazňují některý aspekt se slavjanofilstvím související, zpravidla představu svébytnosti ruské kultury.

Další část práce se kriticky vymezuje vůči některým stereotypům při studiu slavjanofilství. Jedním z nich je jeho chápání jako součást antinomie slavjanofilství-západnictví v rámci diskuse o europeizaci Ruska ve 40. a 50. letech 19. století. Na

základě srovnání vlastností obou uskupení a s oporou v sekundární literatuře se dochází k závěru, že oba směry jsou jevy rozdílného řádu. Zatímco západnictví je dobovou realizací ruského europeismu, proudem širokým a ideově velmi neurčitým, slavjanofilství je konkrétní a jasně vymežitelnou myšlenkovou platformou, hlásající určitý komplex ve své době nových idejí. Uzavírání slavjanofilství pouze do rámce diskuse se západníky je proto zavádějící.

Podobných jednostranných stereotypů při studiu slavjanofilství je však více. Patří mezi ně redukce slavjanofilství na patriotický program, dále na protostranické uskupení hlásající liberální či konzervativní program, výraz třídních zájmů statkářské vrstvy či představitele ruské ideje. Slavjanofilství tyto rysy má, avšak nevyčerpává se jimi. Při snaze vyhnout se jednostrannému nazírání na slavjanofilství je nutno brát v potaz některé obecné rysy, které obsahuje, z nichž nejvýznamnější je komplex romanticko-konzervativních idejí (antiosvěcenství, antimodernismus) a křesťanství (církvní, avšak nově reflektované). Tyto charakteristiky jsou nedílnou součástí komplexních badatelských strategií, které považuji za moderní přístup k fenoménu slavjanofilství. V práci jsou zdůrazněny tři takové strategie – sémiotika (Ščukin), A. Walicki a klasická historiografie ruské filosofie (Florovskij, Zeňkovskij, Losskij).

Práce metodologicky vychází z posledních dvou přístupů. Historiografie ruské filosofie je s ohledem na její „neakademický“ ráz nucena při zkoumání mobilizovat komplexní pohled na problematiku, a neomezuje se proto jednostrannými kritérii hodnocení filosofičnosti. Lze tedy využít jak její přístup, tak i její vymezení okruhu myslitelů, kteří spadají do spektra ruské filosofie. A. Walicki pracuje s pojmem „světonáhled“, který definuje jako koherentní smyslovou strukturu, která může být realizována v různých podobách. Sám tento pojem aplikuje na slavjanofilskou problematiku. Pojem paradigma, jak je užíván v předkládané práci, se kryje s Walického pojetím světonáhledu. Paradigma je tu chápáno jako hlubinná myšlenková intuice, která se vymyká z parciální oborové příslušnosti a časové determinovanosti. Stává se tak zdrojem, ke kterému se mohou obracet myslitelé různých generací, nově je formulovat či inovovat.

Dalším úkolem práce bylo proto toto paradigma (světonáhled) blíže vymežit. Pro jeho analýzu bylo zvoleno dílo dvou nejvýznamnějších teoretiků klasického slavjanofilství, tvůrců paradigmatu A. Chomjakova a I. Kirejevského. S ohledem na to, že se jedná o osobité tvůrce, které spojují určité hlubinné motivy, avšak jejichž myšlení se vyvíjelo samostatně, je jejich tvorba nejprve představena odděleně ve

zvláštních „portrétech“. Z provedené analýzy Chomjakovovy tvorby vyplývají tři závažné okruhy jeho myšlení – sociální filosofie, filosofie dějin a teologie. V rámci sociální filosofie se jako nejvýznamnější princip aplikovaný autorem jeví organický vývoj a autentičnost. Ve filosofii dějin se myslitel neúspěšně pokusil vytvořit syntézu věnovanou světovým dějinám. Jako hlavní princip pro výklad dějin zde byla formulována opozice dvou náboženských principů – kušitského a íránského. Konečně originální misijně-polemická aktivita v oblasti teologie vyústila do formulace principu sobornosti jako jednoty v mnohosti a spojení božského a lidského.

Myšlení Kirejevského je tematicky sevřenější a vykazuje značnou kontinuitu ústředních motivů. Z nich patří mezi stěžejní autenticita vývoje kultury, náboženství jako jeho základ a konečně princip organické celistvosti, aplikovaný jako integrita osobnosti a celistvá společnost. Kirejevskij zároveň vnesl do dějin ruského myšlení výrazný impuls k založení nové filosofie, jež bude součástí celistvého vědění.

Rysů, které jsou společné myšlení obou klíčových teoretiků slavjanofilství, je několik. Z hlediska myšlenkové orientace je to spojení vlivů evropského filosofického romantismu a církevní patristiky, které byly chápány jako zdroj pro vytvoření budoucí filosofie. Z hlediska hlavních motivů se jedná především o organickou celistvost náboženského prvku jako základního faktoru a autonomie entit. Tyto prvky tvoří základní intuici slavjanofilského paradigmatu. Jedná se o prvky celistvé filosofické intuice, a nikoli o politický program, z tohoto důvodu předpokládá jejich další rozvíjení tvůrčí a novátorský přístup, přinejmenším proto, že ani v Chomjakovově, ani v Kirejevského myšlení nedošlo k jejich úplnému rozvinutí a zůstaly v zárodečné podobě.

Přístup zaměřený na nalezení hlavní světónázorové intuice do značné míry mění obraz slavjanofilství oproti běžnému vnímání. Zcela se například ztrácejí dobové efemérní charakteristiky spojené s rolnickým, politickým či ekonomickým programem. Ty byly nedílnou součástí aplikované části slavjanofilství, nebyly však nedílnou součástí paradigmatu. Tím lze vysvětlit, proč slavjanofilství může zůstat inspiračním zdrojem i po zásadních změnách sociálně-ekonomického klimatu, kdy se většina jeho aplikovaných idejí stala neaktuální. Aplikovaná, politicko-ekonomická část slavjanofilského učení se mohla (a z důvodů změn také musela) měnit, mohla dokonce zcela absentovat, avšak slavjanofilské paradigma mohlo přesto zůstat inspirativním pro další myslitele.

Dokladem této skutečnosti je vývoj ruského myšlení po roce 1861. Zbylí představitelé klasického slavjanofilství se po smrti čelných teoretiků věnují stále více praktické činnosti a jejich ideje nabývají politické podoby. Pojem slavjanofilství začíná být chápán jako označení pro patriotické, nacionalistické či panslavistické představy. Z hlediska typologie předložené v této práci se již nejedná o navazování na slavjanofilské paradigma, nýbrž o rozvíjení některých aplikovaných stránek původního slavjanofilského učení, či dokonce o nacionalismus západního typu, související s původním slavjanofilstvím jen velmi volně. Málokdo z těchto myslitelů sdílel koncepcí vážící se ke skutečnému jádru slavjanofilského paradigmatu – sobornost, celistvé vědění, organičnost atd. Vznikal naopak spíše ideologický systém (např. u pozdního I. Aksakova).

Naopak teoretické jádro slavjanofilství inspirovalo myslitele, kteří se k devalvovanému pojmu slavjanofilství odmítali hlásit. Dogmatické a konkrétně-politické koncepce vyvolávaly u tvůrčích osobností spíše odpor. Koncepce, které byly modifikací hlavních principů slavjanofilského paradigmatu, naopak rozvíjela skupina počvenniků. Vztah A. Grigorjeva, bratří F. a M. Dostojevských a N. Strachova k slavjanofilství byl zpočátku velice kritický. Nejvýraznější teoretik této skupiny, „poslední romantik“ A. Grigorjev, je výrazným stoupencem organické teorie a autenticity a autonomie vývoje ruské kultury, stejně jako závažnosti náboženství pro kulturu. Relativně méně je u něj projevem prvek křesťanství na úkor romantického panteismu. N. N. Strachov zakládá na organické představě svůj filosofický systém, postupně se začíná považovat za pokračovatele slavjanofilství a stává se v poslední třetině 19. století hlavním představitelem filosofického slavjanofilství. Dalším pokusem o realizaci původní slavjanofilské intuice byla tvorba N. Danilevského a K. Leont'jeva. Tvůrce teorie kulturně-historických typů se za slavjanofila sám považoval, naopak Leont'jev měl až do závěru své tvorby k slavjanofilství spíše kritický vztah. V jejich koncepcích však nacházíme základní motivy slavjanofilského paradigmatu. V jádru Danilevského teorie kulturně-historických typů nacházíme organickou teorii, představu o nutnosti autonomního vývoje kulturních entit a zčásti princip náboženství jako základu kultury. U Leont'jeva nalézáme silný vliv A. Grigorjeva v oblasti estetismu, je však silně rozvinut prvek křesťanský. Také Leont'jev je stoupenec teorie kulturně-historických typů, více však zdůrazňuje náboženský charakter kultury.

Obě skupiny myslitelů – počvennikovové i Danilevskij a Leont'jev – se obtížně vyrovnávají s „politickým slavjanofilstvím“, tedy s konkrétními ideovými schémata postslavjanofilských uskupení, ale zároveň sdílejí bázové ideje teoretiků klasického slavjanofilství. I to je podle mého názoru dokladem odvrácení poreformního slavjanofilství od původní intuice slavjanofilského paradigmatu.

Klíčovou osobností pro slavjanofilské paradigma byl V. Solovjov. Ještě ostřeji než u výše zmíněných myslitelů se v jeho případě projevila kritika pozdního slavjanofilství. Zatímco raný Solovjov hlásá slavjanofilství blízké představy, Solovjov ve svém teokratickém období v 80. letech 19. století se stává kritikem všech proudů slavjanofilství, včetně Danilevského a Strachova, a tato kritika je pro něj natolik závažná, že své žurnalistické polemiky vydává i knižně. Jeho potřeba dokázat, že „rozklad slavjanofilství“ souvisí s hlášením projektu sjednocení církví a lidstva, kterému se slavjanofilství zdá bránit. O to paradoxnější je, že všechny hlavní motivy jeho filosofické tvorby mají úzkou souvislost s filosofickou intuicí Chomjakova a Kirejevského. Jeho *Kritika západní filosofie* je zdokonalenou a modernizovanou verzí hlavních tezí Kirejevského stati *O nutnosti a možnosti nových principů pro filosofii*. Solovjovovy *Filosofické principy celistvého vědění* jsou systematizovaným a širším rozvedením Kirejevského principu celistvého vědění a nové filosofie. *Kritika abstraktních principů* je filosofickou propedeutikou k vytvoření křesťanské filosofie. Princip všejednoty nedílně souvisí s Chomjakovovou *soborností*. Koncepce církve i misijní aktivity na Západě (byť s prokatolickou orientací) jsou také do značné míry ovlivněné Chomjakovem. Z hlediska svých filosofických názorů je tak Solovjov skutečným představitelem slavjanofilského paradigmatu, ačkoli „slavjanofilem“ v dobovém významu nebyl.

Význam V. Solovjova v rozvoji slavjanofilského paradigmatu je dán tím, že se stal hlavním inspiračním zdrojem pro myslitele ruské nábožensko-filosofické renesance. Ze Solovjova bezprostředně vychází S. N. Trubeckoj, J. Trubeckoj, P. Florenskij, S. Bulgakov, V. Ern, S. Frank, L. Karsavin, L. Losev a další. Bez přímého vlivu Solovjova vznikly pouze filosofie V. Rozanova a N. Berďajeva, oba však měli ke slavjanofilství převážně pozitivní vztah. Jediným „náboženským filosofem“, u něhož nelze odkázat na přímou souvislost se slavjanofilským paradigmatem, je tak L. Šestov. Tato bohatá tradice je také součástí slavjanofilského paradigmatu. Mění se však postoj k původnímu slavjanofilství, které je objevováno ve své filosofické dimenzi. Velkou úlohu zde sehrála činnost nakladatelství *Puť*,

které bylo označováno za neoslavjanofilské a které také vydalo sebrané spisy Kirejevského, stejně jako některá díla Solovjovova. Byla vytvořena další tradice a inspirační zdroj, který slavjanofilské paradigma aktualizoval pro 20. století. To je však již předmětem budoucího zkoumání.

BIBLIOGRAFIE

Bible citována podle ekumenického vydání z r. 1985.

Seznam použitých zkratek: М. – Москва
СПб. – Санкт-Петербург
Т. – том
кн. – книга
ст. – статья
вып. – выпуск

PRAMENY – KLASICKÉ SLAVJANOFILSTVÍ

Киреевский И. В.

Полное собрание сочинений, М. 1861, 2 т.

Полное собрание сочинений, М. 1911. 2 т.

Критика и эстетика, М. 1979.

Избранные статьи, М. 1984.

Критика и эстетика, М. 1998.

КИРЕЕВСКИЙ И. В., КИРЕЕВСКИЙ П. В., *Полное собрание сочинений: В 4 т., Т. 4*, Калуга 2006.

Хомяков А. С.

Полное собрание сочинений, М. – Praha 1861–1873, 4 т.

Полное собрание сочинений, изд. 3-е, М. 1900–1909, 8 т.

Стихотворения и драмы, Ленинград 1969.

Сочинения в 2-х томах, М. 1994.

Сочинения богословские, СПб. 1995.

Аксаков К. С.

Полное собрание сочинений, М. 1861–1880, 3 т. (neúplné).

Литературная критика, М. 1981.

Избранное, 1995.

Самарин Ю. Ф.

Полное собрание сочинений, М. 1877–1911, 12 т. (neúplné).

Статьи, воспоминания, письма, М. 1997.

Избранные произведения, М. 1996.

DALŠÍ PRAMENY, MEMOÁROVÁ LITERATURA

- АННЕНКОВ П. В., *Литературные воспоминания*, М. 1983.
- БЕРДЯЕВ Н. А., *Алексей Степанович Хомяков*, М. 1912.
- ДАНИЛЕВСКИЙ Н. Я., *Россия и Европа*, М. 2001.
- ДАНИЛЕВСКИЙ Н. Я., *Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому*, изд. 6-ое., СПб. 1995.
- ДАНИЛЕВСКИЙ Н. Я., *Сборник политических и экономических статей*, СПб. 1890.
- ДАНИЛЕВСКИЙ Н. Я., *Дарвинизм. Критическое исследование*, 2 т., СПб. 1885-1889.
- ЛЕОНТЬЕВ К. Н., *Полное собрание сочинений и писем в 12 т.* СПб. 2000- (Dosud vydáno osm dílů).
- ЛЕОНТЬЕВ К. Н., *Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891)*, М. 1996.
- РОЗАНОВ В. В., *Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев*, Москва 2001.
- Русское общество 40-50-х годов XIX в., Ч. 1., Записки А. И. Кошелева*, М. 1991
- СОЛОВЬЕВ В. С., *Полное собрание сочинений и писем: в 20 т., Т. 1–3*, М. 2000.
- СОЛОВЬЕВ В. С., *Собрание сочинений. 10 т.*, СПб. 1911.
- СОЛОВЬЕВ В. С., *Россия и Вселенская Церковь*, М. 1911, пер. Г. А. Рачинский.
- СОЛОВЬЕВ С. М., *Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция*, М. 1997.
- СТРАХОВ Н. Н., *Литературная критика: Сборник статей*, СПб. 2000.
- СТРАХОВ Н. Н., „Наша культура и всемирное единство“, in: *Русский вестник*, 1888, 6, s. 200–256.
- СТРАХОВ Н. Н., „Последний ответ В. В. Соловьеву“, in: *Русский вестник*, 1889, 2, s. 200–212.
- СУЛТАНОВ К. В., *Социальная философия Н. Я. Данилевского: конфликт интерпретаций*, СПб. 2001.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. А., свящ., *Сочинения в 4 т.*, М. 1996–1999.
- BERĎAJEV N. A., *Ruská idea*, Praha 2003. Přel. V. Jůzová a kol.
- ČAADAJEV P. J., *Filozofické listy. Apologie bláznova*, Praha 1987. Přel. L. Zadražil.
- GERCEN A. I., *O tom, co bylo*, Praha 1953, díl I–V. Přel. S. Machonin.

MONOGRAFIE

- АВДЕЕВА Л. П., *Русские мыслители: Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов (Философская культурология второй половины XIX века)*, М. 1992.
- АНТОНОВ К. М., *Экономическое учение славянофилов*, М. 2008.
- АНТОНОВ К. М., *Философия И. В. Киреевского: антропологический аспект*, М. 2006.
- БЛАГОВА Т. И., *Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский*, М. 1995.
- БЛЕХЕР Л. И. – ЛЮБАРСКИЙ Г. Ю., *Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья*, М. 2003.
- ЕГОРОВ Б. Ф., *Аполлон Григорьев*, М. 2000.
- ЕРЕМЕЕВ А. Э., *И. В. Киреевский. Литературные и философско-эстетические искания (1820-1830)*, Омск 1996.
- ГОРБУНОВ В. В., *Идея соборности в русской религиозной философии (пять избранных портретов)*, Москва 1994.
- ГУЛЫГА А. В., *Русская идея и ее творцы*, М. 1995.
- ДУДЗИНСКАЯ Е. А., *Славянофилы в общественной борьбе*, Москва 1983
- ЗАВИТНЕВИЧ В. З., *Алексей Степанович Хомяков*, т. 1, Киев 1902.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ В. В., прот., *История русской философии*, Ленинград 1991. 2 т.
- КАМЕНСКИЙ З. А., *Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков*, СПб. 2003.
- КАРУШЕВА М. Ю., *Славянофильская драма*, Архангельск 1995.
- КИРЕЕВ А., *Краткое изложение славянофильского учения*, СПб. 1896.
- КОЛЮПАНОВ Н., *Биография А. И. Кошелева*, М. 1889, 2 кн., М. 1889.
- КОШЕЛЕВ В. А., *Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840–1850-е годы)*, Ленинград 1984.
- КОШЕЛЕВ В. А., *А. С. Хомяков. Жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях*, М. 2000.
- КРАВЧЕНКО В. В., *Владимир Соловьев и София: монография*, М. 2006.
- КУЛЕШОВ В., *Славянофилы и русская литература*, М. 1976.
- ЛАЗАРИ А. ДЕ, *В кругу Федора Достоевского. Почвенничество*, М. 2004, рѐel. A. de Lazari.
- ЛЕВИЦКИЙ С. А., *Очерки по истории русской философии*, М. 1996.
- ЛИНИЦКИЙ П., *Славянофильство и либерализм*, Киев 1882.

- ЛОСЕВ А. Ф., *Соловьев и его время*, М. 2000.
- ЛОССКИЙ Н. О., *История русской философии*, М. 2000 (anonymní překlad z angličtiny).
- ЛЯСКОВСКИЙ В. Н., *Алексей Степанович Хомяков: Его жизнь и сочинения*, М. 1897.
- ЛЯСКОВСКИЙ В. Н., *Братья Киреевские: Жизнь и труды их*, СПб. 1899.
- МАСЛИН М. А., *Современные буржуазные концепции русской философии*, М. 1988.
- МОИСЕЕВ В. И., *Логика всеединства*, М. 2002.
- ПАНФИЛОВ М. М., *Феномен книжности у славянофилов*, М. 2004.
- ПИРОЖКОВА Т. Ф., *Революционеры-демократы о славянофильстве и славянофильской журналистике*, Москва 1984.
- ПИРОЖКОВА Т. Ф., *Славянофильская журналистика*, М. 1997.
- РОЖКОВСКИЙ, В. Б., *Идея цельного духа у И. В. Киреевского: культурологическая реконструкция*, Ростов н/Д 2006.
- САПРОНОВ П. А. *Русская философия. Опыт типологической характеристики*. СПб. 2000.
- СЕРГЕЕВА Е. В., *Религиозно-философский дискурс В. С. Соловьева: лексический аспект*, СПб. 2002.
- Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого, Вып. 1. Реферативный сборник*, М. 1991. (Překlad úvodu a prvních dvou částí Walického monografie.)
- СОРОКИН П. А., *О русской общественной мысли*, СПб. 2000.
- СУХОВ А. Д., *Хомяков, философ славянофильства*, Москва 1993.
- СУХОВ А. Д., *Столетняя дискуссия. Западничество и самобытность в русской философии*, М. 1998.
- ФЕДОРОВ В. А., *Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917*, М. 2003.
- ФЛОРОВСКИЙ Г., прот., *Пути русского богословия*, Paris 1937 (reprint Vilnius 1991).
- Европеец. Журнал И. В. Киреевского*, изд. подготовил Л. Фризман, М. 1989.
- ФЛОРОВСКИЙ Г., прот., *Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии*, СПб. 2002.

- ХОЛОДНЫЙ В. И., А. С. Хомяков и современность: зарождение и перспективы соборной феноменологии, М. 2004.
- ХОРУЖИЙ С. С., *О старом и новом*, СПб. 2000.
- ЦИМБАЕВ Н. И., *Славянофильство. Из истории русской общественной мысли XIX века*, М. 1986.
- ЩУКИН В. Г., *Русское западничество: генезис – сущность – историческая роль*, Łódź 2001.
- ЯНКОВСКИЙ Ю. З., *Патриархально-дворянская утопия*, Москва 1981.
- BILLINGTON J. H., *The Icon and the Axe*, New York 1968.
- COPLESTON F. S., *Russian Religious Philosophy*, Notre Dame 1988.
- FADNER F., *Seventy Years of Pan-Slavism in Russia. Karamzin to Danilevskii. 1800-1870*, Georgetown 1962.
- GOERDT W., *Vergöttlichung und Gessellschaft: Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij*, Wiesbaden 1968.
- GLEASON A., *European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*, Cambridge, Massachusetts 1972.
- HUNTINGTON S. P., *Strět civilizací*, Praha 2001.
- CHRISTOFF P. K., *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study of Ideas. Volume I: A. S. Homjakov*, Hague 1961.
- CHRISTOFF P. K., *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. Volume II: I. V. Kireevskij*, Hague 1972.
- CHRISTOFF P. K., *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. Volume III: K. S. Aksakov*, Hague 1982.
- IVANTYŠYNOVÁ T., *Česi a slováci v ideológii ruských slavianofilov*, Bratislava 1987.
- JAKOVENKO B. N., *Dějiny ruské filosofie*, Praha 1939. Přel. F. Pelikán.
- JAKOWENKO B., *Zweiter Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus in Russland. Hegel und die Anfänge des Slawophilentums (1839–1849)*, Praha 1935.
- KLINE G., *Religious and Antireligious Thought in Russia*, Chicago 1968.
- KOHN H., *Pan-slavism. Its History and Ideology*, Notre Dame 1953.
- KUHN T. S., *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997. Přel. T. Jeniček.
- LOUŽEK M., *Max Weber*, Praha 2005.
- MAJOR L. – SOBOTKA M., *G. W. F. Hegel. Život a dilo*, Praha 1979.

- MASARYK T. G., *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku*, díl I–III, Praha 1996.
- MACMASTER R. E., *Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher*, Cambridge, Massachusetts 1967.
- MÜLLER E., *Russischer Intellekt in europäischer Krise: Ivan V. Kirejevskij (1806–1856)*, Köln 1966.
- RIASANOVSKY N. V., *Russian and the West in the Teaching of the Slavophiles*, Cambridge, Massachusets 1952.
- RIASANOVSKY N. V., *Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825-1855*, Berkeley 1959.
- SOROKIN P. A., *Social Philosophies in an Age of Crisis*, Boston 1950.
- TSCHIZEWSKIJ D., *Hegel in Russland*, Halle 1934.
- VLČEK R., *Ruský panslavismus – realita či fikce*, Praha 2002.
- VYDRA Z., *Židovská otázka v carském Rusku 1881–1906. Vláda, židé, antisemitismus*, Pardubice 2006.
- WALICKI A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964.
- WALICKI A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973.
- WEBER M., *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998.
- WEBER M., *Sociologie náboženství*, Praha 1998.

STATI

- БЕРДЯЕВ, Н. А., „Исторические записки о современности“, in: *Московский Еженедельник*, 1910, 9, s. 46–51.
- БЕСТУЖЕВ-РЮМИН К. Н., „Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе“, in: *Отечественные записки*, 1862, 2, s. 679–719; 3, s. 26–58; 5, s. 1–23.
- Вестник русского христианского движения*, 2004, 188, 2, s. 107–116.
- ГЕРШЕНЗОН М. О., „Славянофильство“, in: *Вопросы философии*, 1997, 12, s. 68–72.
- ДМИТРИЕВ С. С., „Подход должен быть конкретно-исторический“, in: *Вопросы литературы*, 1969, 12, s. 73–84.

КЕРИМОВ В. И., „Философия истории А. С. Хомякова (По страницам одной полузабытой работы)“, in: *Вопросы философии*, 1988, 3, s. 88–102.

МИЛЮКОВ П., „Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев“, in: *Вопросы философии и психологии*, 1893, кн. 3 (18), s. 46–96.

МИТРОШЕНКОВ А. О., *Философия славянофилов в современной российской историко-философской литературе. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук*, М. 2003. Vystaveno na <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/15297> (staženo srpen 2008).

МЮЛЛЕР Э., „И. В. Киреевский и немецкая философия“, in: *Вопросы философии*, 1993, 5, s. 113–129.

ПАНОВ И., „Славянофильство как философское учение“, in: *Журнал министерства народного просвещения*, 1880, 11, s. 1–67.

СТРАДА В., „Славянофильство и западничество в обратной перспективе“, in: *Вопросы философии*, 1993, 7, s. 57–63.

ФРИЗМАН Л. Г., „К истории журнала «Европеец»“, in: *Русская литература*, 1967, 2, s. 117–126.

ХОРУЖИЙ С. С., „Хомяков и принцип соборности“, in: *Вестник Русского христианского движения*, 162–163, s. 85–103.

ЩУКИН В. Г., „«Семейная разладица» или непримиримая распря?

Западничество и славянофильство в культурологической перспективе“, in: *Вопросы философии*, 2003, 5, s. 103–123.

ЯНОВ А. Л., „Славянофилы и Константин Леонтьев“, *Вопросы философии*, 1969, 8, 97–106.

GRIVEC F., „Vselenskij – Sobornyj“, in: *Slavistična revija*, 1957, 1–4, s. 14–33.

MACMASTER R. E., „The Question of Heinrich Rückert's influence on Danilevsky“, in: *The American Slavic and East European Review*, 1955, 2, s. 59–66.

NYKL H., „Je slavjanočilství a západnictví sporem o Evropu?“ in: *Slavistika v moderním světě (Konference mladých slavistů III)*, Praha 2008, s. 83–90.

NYKL H., „Panslavismus a teorie kulturně-historických typů. Setkání dvou koncepcí“, in: *Slovanství ve středoevropském prostoru*, Praha 2004, s. 223–231.

NYKL H., „Teorie kulturně historických typů v ruské filosofii dějin 2. poloviny XIX. století (Danilevskij, Strachov, Leont'jev)“, in: *Theologická revue*, 2004, 3–4, s. 296–313.

SLÁDEK K., „Sofiologie a Vladimír Solovjov“, in: *Teologické texty*, 2006, 3, s. 31–47.

SBORNÍKY A KOLEKTIVNÍ MONOGRAFIE

A. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист, отв. ред. Б. Н. Тарасов, 2 т., М. 2007.

ВВЕДЕНСКИЙ А. И. – ЛОСЕВ А. Ф. – РАДЛОВ ЕЕ. Л. – ШПЕТ Г. Г., *Очерки истории русской философии*, Свердловск 1991.

Иван и Петр Киреевский в русской культуре, Калуга 2001.

Иван Киреевский и идеи славянофильства: теория, история, современное осмысление, М. 2007.

МАСЛИН М. А. et al., *История русской философии: Учеб. для вузов*, М. 2001.

Константин Леонтьев: Pro et contra, сост. А. П. Козырев, СПб. 1995, т. 1–2.

Литературные взгляды и творчество Славянофилов: 1830–1850 годы, Москва 1978.

Очерки русской культуры XIX века, т. 2, М. 2000.

Очерки русской культуры XIX века, т. 4, М. 2003.

ПАНАРИН А. С. et al., *Философия истории*, М. 2001.

Преподобный Серафим Саровский в воспоминаниях современников, М. 2003.

Славянофильство: pro et contra, сост. В. А. Фатеев, СПб. 2006.

Славянофильство и современность. Сборник статей, СПб. 1994.

Философия Шеллинга в России XIX века, СПб. 1998.

Хомяковский сборник. Т. 1, Томск 1998.

ГРОСУЛ В. Я et al., *Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика*, М. 2000.

A. S. Khomiakov: Poet, Philosopher, Theologian Tsurikov V. (ed.), Jordanville 2004.

Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: tradice a alternativy, Příhoda M. (ed.), Praha – Červený Kostelec 2005.

Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: vlivy a souvislosti, Nykl H. (ed.), Praha-Červený Kostelec 2006.

BIBLIOGRAFIE, ENCYKLOPEDICKÁ A SLOVNÍKOVÁ LITERATURA

Дьяченко Г., прот., *Полный церковнославянский словарь*, М. 2000.

ЕРМИЧЕВ А. А., *Философское содержание русских журналов начала XX века*. Вып. 1–2, СПб. 2001–2006.

Русская философия. Малый энциклопедический словарь, М. 1995.

Словарь русского языка, гл. редактор А. П. Евгеньева, М. 1984.

Словарь русского языка, под ред. С. И. Ожегова и Н. И. Шведовой, М. 1993 (a další vydání).

Современный толковый словарь русского языка, гл. редактор С. А. Кузнецов, СПб. 2001.

Философская энциклопедия, М. 1970.

Философский энциклопедический словарь, М. 1983.

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб. 1890–1907.

<http://www.ff.cuni.cz/tinweb-rus/tw>

Obsah

ÚVODNÍ ČÁST	
Vymezení cílů práce	4
Prameny a literatura	8
1. FENOMÉN SLAVJANOFILSTVÍ A JEHO STUDIUM	
1.1 Vymezení a kontexty slavjanofilství	17
1.2 Je slavjanofilství a západnictví sporem o Evropu?	31
1.3 Základní východiska při studiu slavjanofilství	37
2. A. S. CHOMJAKOV	
2.1 Osobnost a dílo	49
2.2 Sociální filosofie	53
2.3 Filosofie dějin	60
2.4 Teologie	73
3. I. V. KIREJEVSKIJ	
3.1 Osobnost a dílo	86
3.2 Vývoj filosofie Kirejevského	89
3.3 Hlavní ideje Kirejevského	104
4. SLAVJANOFILSKÉ PARADIGMA	
4.1 Kořeny slavjanofilského myšlení	124
4.2 Základní principy slavjanofilského myšlení	129
4.3 Slavjanofilské paradigma	136
5. SLAVJANOFILSKÉ PARADIGMA V RUSKÉM MYŠLENÍ 19. STOLETÍ	
5.1 První krůčky slavjanofilského paradigmatu (Grigorjev, Strachov)	139
5.2 Teorie kulturně historických typů (Danilevskij, Leont'jev)	146
5.3 V. S. Solovjov	166
ZÁVĚR	180
BIBLIOGRAFIE	186